



TESINA DE LICENCIATURA EN TEOLOGÍA
ESPECIALIDAD EN SAGRADA ESCRITURA

“TODO ES POSIBLE PARA QUIEN CREE”
**Una aproximación exegética al relato de la curación
del niño epiléptico de Mc 9,14-29**

AUTORA: María Concepción López
DIRECTORA: Profa. Dra. Elisa Estévez López

Madrid, Enero 2018

TESINA DE LICENCIATURA EN TEOLOGÍA
ESPECIALIDAD EN SAGRADA ESCRITURA

“TODO ES POSIBLE PARA QUIEN CREE”
Una aproximación exegética al relato de la curación
del niño epiléptico de Mc 9,14-29

AUTORA: María Concepción López
DIRECTORA: Profa. Dra. Elisa Estévez López

Visto bueno de la directora:

Profa. Dra. Elisa Estévez López



Madrid, Enero 2018

DEDICATORIA

A mi querida Paula Avecilla,
con cuya fe pude vivir
en el tiempo en que me faltó la mía.
Con profunda gratitud.

A mis padres,
que me sostuvieron con su fe en la vida.

AGRADECIMIENTOS

Gracias
a mi querida Esperanza Villoria,
que siempre ha creído en mí más que yo misma.

A mi directora de tesina, Dra. Elisa Estévez
por su extraordinaria paciencia,
su orientación experta y sabia,
y su confianza en que podía realizar este trabajo,
a pesar de las circunstancias.

A todos los profesores de esta universidad,
cuyo buen hacer me ha enseñado y estimulado
en el estudio de la Escritura.

A mis amigas, María Luisa y Marina,
y a mis compañeras de estudio,
especialmente a Ianire Angulo
y a Carmen Soto,
por su ánimo y su ayuda.

A mi congregación religiosa,
que me ha dado la oportunidad
de dedicar tantos años a estudiar y a anunciar
la hermosa Palabra que salva.

Y a Dios, siempre a Dios,
por el don de la fe.

ÍNDICE

<i>INTRODUCCIÓN</i>	3
 <i>CAPÍTULO I: ANÁLISIS HISTÓRICO-LITERARIO DE MARCOS 9,14-29</i>	
1. ANÁLISIS DEL TEXTO (Mc 9,14-29)	
1.1. CRÍTICA TEXTUAL.....	9
1.2. DELIMITACIÓN EXTERNA: ENTRE LA TRANSFIGURACIÓN Y EL SEGUNDO ANUNCIO DE LA PASIÓN.....	15
1.3. LUGAR EN EL CONTEXTO (Mc 8,27-10,52).....	16
1.4. CONTENIDO Y ESTRUCTURA DE Mc 9,14-29.....	18
1.5. Mc 9,14-29, ¿UN TEXTO UNITARIO?.....	22
2. COMPARACIÓN SINÓPTICA.....	29
2.1. COMPARACIÓN Mc 9,14-29 – MATEO 17,14-21.....	31
2.2. COMPARACIÓN Mc 9,14-29 – LUCAS 9,37-43A.....	35
2.3. COMPARACIÓN MATEO-LUCAS.....	38
2.4. CONCLUSIONES.....	39
3. HISTORIA DE LAS FORMAS	
3.1. EL GÉNERO LITERARIO “EVANGELIO”	41
3.2. LAS FORMAS LITERARIAS PRESENTES EN Mc 9,14-29	43
 <i>CAPÍTULO II: LECTURA NARRATIVA Y ANÁLISIS SEMÁNTICO</i>	
1. SIGNIFICADO Y USO BÍBLICO DE LOS TÉRMINOS MÁS RELEVANTES DE MC 9,14-29	
1.1. μαθητής, DISCÍPULO	51
1.2. ὄχλος, PUEBLO, MUCHEDUMBRE, GENTÍO, MULTITUD DE GENTE	55
1.3. γραμματεῖς, ESCRIBAS.....	56
1.4. συζητέω, CONSIDERAR, DISPUTAR, REFLEXIONAR.....	58
1.5. ἐκθαμβέω, ASUSTAR, ASOMBRAR.....	59
1.6. διδάσκαλος / διδάσκω, MAESTRO / ENSEÑAR	59
1.7. πνεῦμα, SOPLO, ALIENTO, VIENTO, ESPÍRITU.....	62
1.8. ἐκβάλλω, ARROJAR, EXPULSAR	63
1.9. ἰσχύω, SER FUERTE, SER PODEROSO, SER CAPAZ	65

1.10. ἄπιστος/ἀπιστία/ἀπιστέω, INCRÉDULO/INCREDULIDAD/ SER INCRÉDULO.....	67
1.11. βοηθέω, VENIR EN AYUDA, AYUDAR	69
1.12. σπλαγχνίζομαι, COMPADECERSE, TENER MISERICORDIA	70
1.13. πίστις / πιστεύω, FE, CONFIANZA, FIDELIDAD / CREER.....	71
1.14. ἐπιτιμάω, VENCER CON UNA PALABRA DE PODER.....	73
1.15. ἐπιτάσσω, ORDENAR, MANDAR (COMPULSIVAMENTE).....	74
1.16. ἐγείρω, DESPERTAR, LEVANTAR; LEVANTARSE, ALZARSE.....	75
1.17. ἀνίστημι, LEVANTAR, ALZARSE, RESUCITAR	76
1.18. οἶκος, CASA	77
1.19. προσεύχομαι, ORAR, SUPLICAR	79
2. LECTURA NARRATIVA.....	81
3. ANÁLISIS SEMÁNTICO: EQUIVALENCIAS Y OPOSICIONES EN MC 9,14-29	93
3.1. LOS CAMPOS LÉXICOS	95
3.2. LAS OPOSICIONES.....	104
3.3. LA TRANSFORMACIÓN EN EL TEXTO.....	110
3.4. EL CUADRO SEMIÓTICO	111
CAPÍTULO III: ASPECTOS TEOLÓGICOS DEL RELATO DE MARCOS 9,14-29	
1. JESÚS, EXORCISTA Y SANADOR COMPASIVO.....	116
1.1. JESÚS, EXORCISTA	116
1.2. EL SENTIDO TEOLÓGICO DE MC 9,14-29 EN SU CONTEXTO. DISCIPULADO Y MISTERIO PASCUAL.....	120
1.3. LA SANACIÓN DESDE LA COMPASIÓN.....	125
1.4. JESÚS, MEDIADOR DEL PODER SALVADOR DE DIOS	126
2. LA FE QUE HACE POSIBLE LO IMPOSIBLE.....	128
2.1. LA FE DE JESÚS.....	128
2.2. EL DIOS DE JESÚS.....	130
2.3. LA MÍSTICA DE JESÚS	132
CONCLUSIONES GENERALES.....	134
ANEXO I	137
ANEXO II	138
SIGLAS Y ABREVIATURAS.....	141
BIBLIOGRAFÍA.....	143

INTRODUCCIÓN

A lo largo de mis años de estudio de la Teología y de los últimos catorce años dedicada casi íntegramente a la pastoral bíblica en parroquias y comunidades religiosas, el mayor empeño de mi trabajo, como estudiante y como portadora-mediadora de la Palabra para otros creyentes como yo, ha *sido que esa Palabra fuera viva y vivificante, eficaz y transformadora, cercana y creíble*. Anular la distancia, e incluso la escisión, entre exégesis y teología, entre teología y espiritualidad, y entre espiritualidad y vida cotidiana.

En numerosas ocasiones, asistiendo a conferencias o leyendo determinados libros de exégesis, me he preguntado para qué podían servir esos discursos tan *alejados* de la vida concreta de la gente, o esos estudios tan meticulosamente analíticos de los textos que, finalmente, no parecen concluir nada “práctico” sobre Dios, sobre la fe, sobre lo humano ni sobre la vida.

Hay dos pasajes del evangelio de Juan que, desde hace años, han sido profundamente inspiradores para mí y han constituido mi motivación en la tarea pastoral y en el estudio. El primer texto son las palabras de Jesús a los judíos que querían matarle tras hacer curado a un parálítico junto a la piscina de Betesda, en sábado¹:

*“Vosotros no habéis oído nunca su voz,
ni habéis visto nunca su rostro,
ni habita su palabra en vosotros,
porque no creéis al que él ha enviado.
Vosotros investigáis las Escrituras
ya que creéis tener en ellas vida eterna;
ellas son las que dan testimonio de mí;
y vosotros no queréis venir a mí
para tener vida”.*

El segundo texto son los versículos de la primera conclusión del evangelio de Juan²:

“Jesús realizó en presencia de los discípulos muchos signos que no están escritos en este libro. Éstos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo, tengáis vida en su nombre”.

¹ Jn 5,37b-40.

² Jn 20,30-31.

Oír su voz, ver su rostro (precisamente lo que no podía hacer el niño epiléptico de Mc 9,14-29), dejarnos habitar por la Palabra, *creer* en Él, ir a Él y *tener vida en Él* es, para mí, *el gran y único objetivo y sentido* del estudio teológico y bíblico, de la espiritualidad, de la tarea pastoral y de la enseñanza de la teología y de la biblia.

Desde esta perspectiva espiritual y existencial he enfocado mi trabajo sobre un texto elegido del evangelio de Marcos: la, así llamada, curación del niño epiléptico, que encontramos en Mc 9,14-29.

¿Por qué he escogido este texto para su estudio? En realidad, podía haber escogido cualquier otro texto del A.T. o del N.T., o un tema que atravesara de modo transversal un libro, un conjunto de libros o uno de los dos testamentos. Casi cualquiera de los libros bíblicos me resulta apasionante y, en todos ellos, late el rostro del Dios de la revelación y el rostro del ser humano querido por Dios, que es lo que, en definitiva, interesa a una persona creyente. ¿Por qué, entonces, Mc 9,14-29? En primer lugar, porque Marcos es el evangelio que cuenta a Jesús con una tensión dramática única que lo hace apasionante y especialmente inspirador. Y, en segundo lugar, porque en él, *el tema del discipulado y de la fe sobresalen de modo especial*, así como los motivos de *la sanación y de la compasión de Jesús*. Incluso casi diría que *en este pasaje laten, con creciente intensidad, todos los motivos que han acompañado el camino de Jesús desde Galilea a Jerusalén. Casi diría que en él late todo el evangelio de Marcos de forma condensada*.

Tales motivos tocan el centro de mi identidad personal y creyente, así como las búsquedas de tantas personas con las que me encuentro en mi trabajo cotidiano.

En la enseñanza pastoral de la Biblia, en contacto con las esperanzas, angustias, tristezas y alegrías de muchas de estas personas³, es frecuente ser

³ Me hago eco aquí del comienzo de la Constitución Gaudium et Spes, que habla de esta unicidad de la Iglesia con todo el género humano. Como ALBERT NOLAN en su libro *Jesús, hoy. Una espiritualidad de libertad radical*, Sal Terrae, Santander 2007, 181-182, prefiero hablar de unicidad y no de unidad, porque la unidad o unión implica que hay dos o más cosas que necesitan ser unidas, mientras que *unicidad* expresa que ya somos una sola cosa y siempre lo hemos sido. Todos nosotros estamos llamados a experimentar una íntima conexión e identificación con los destinatarios de nuestra tarea, porque todos somos uno, como Jesús con su Padre, con él mismo, con los demás, y como la Iglesia es una con todo el género humano. Así lo expresa la Gaudim et Spes I, en una de las citas quizá más conocida de los documentos conciliares: *“Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de nuestro tiempo, sobre todo de los padres y de cuantos sufren, son a*

interpelada desde la vida concreta sobre *por qué Jesús ya no hace milagros como los hizo entonces*. ¿Habrà que responder que Jesús y Dios siguen haciendo hoy obras maravillosas “en el interior de las personas”?⁴.

Ligada a esta inquietud está la pregunta por la historicidad de los milagros de Jesús: ¿Fueron “hechos reales” aquellos milagros que se nos cuentan o fueron producto de la imaginación de los evangelistas?

–“Mi hija tenía cáncer –me dice una antigua alumna muy querida, de una parroquia de Madrid-. Supliqué a Dios, con fe, que la curase. Tenía dos hijos pequeños, y toda una vida hermosa por delante... Pero Dios no escuchó ni se compadeció. Estoy realmente enfadada con Dios, y ya no sé ni siquiera si creo en él. ¿Es que no tuve fe suficiente *o es porque, en realidad, Dios no hizo nunca, ni puede hacer nada, al respecto?*”.

Otros interrogantes ponen el acento en nuestra actitud ante la palabra de Jesús y en nuestra poca fe: –“Jesús dijo que si creemos en él, haremos las mismas obras que él hizo y aún mayores⁵. ¿Es que nadie tiene hoy fe como para realizar sus obras, o es que hay que entender los milagros de los evangelios de modo simbólico y no real?”⁶.

Éstas son muchas de las interpelaciones que he recibido numerosas veces de personas conocidas, y de algunas muy cercanas y queridas. Yo misma perdí a un hermano hace años, de modo trágico y, situada junto a él, oré intensamente con las

la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón”.

⁴ “¿Qué podemos hacer los cristianos de hoy que sea algo más que esperar la victoria de Dios sobre la muerte y la enfermedad? Sin embargo, llevamos al niño epiléptico al médico, que ciertamente no podrá curar el mal “sagrado”, pero al menos lo estabilizará. La hermosa declaración de Ambroise Paré: *‘Yo cuidaba de él, Dios lo curó’*; ¿no es demasiado fácil para nuestra fe cristiana?, *¿habrá que limitar hoy la acción de Dios solo a la vida interior?*” (FRANÇOIS BOVON, *El Evangelio según San Lucas*, Lc 1-8, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1995, 719). (Las cursivas del texto son mías).

⁵ Reproduzco la cita de Jn 14,12-13, muy significativa para el presente trabajo: “En verdad, en verdad os digo: el que crea en mí hará él también las obras que yo hago, y hará mayores aun, porque yo voy al Padre. Y todo lo que pidáis en mi nombre, yo lo haré”.

⁶ RAFAEL AGUIRRE, en el prólogo a *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, Verbo Divino, Estella 2002, 9, expone muy acertadamente esta dificultad pastoral, que, a mi modo de ver, no pertenece al pasado, sino que tiene plena vigencia hoy: “Tampoco están lejos los tiempos en que los milagros producían un embarazo engorroso en los exégetas y no digamos nada en quienes tenían que utilizarlos en la vida pastoral de las comunidades cristianas. Se pasaba por ellos como sobre ascuas o se daban interpretaciones alegóricas o moralizantes. Y es que resultaban tan ajenos a la mentalidad científica y técnica de nuestros días, y tan inverosímiles, y producían una imagen tan lejana de Jesús cuando todos los esfuerzos se ponían en acercar su figura a las gentes de nuestro tiempo...”

mismas palabras de queja y desconsuelo de Marta y de María de Betania: “*Señor, si hubieras estado aquí, no habría muerto mi hermano*”. Esperaba, quizá, un acto milagroso por el que el cuerpo de mi hermano quedara restaurado y pudiera vivir de nuevo. ¿Por qué no creer en algo así? ¿No creemos realmente que todo es posible a quien tiene fe o que nada hay imposible para Dios?

Todas las preguntas de mis interlocutores y mi misma interpelación a Dios no pretenden ponerle a prueba o poner a prueba las palabras de Jesús. Son, más bien, clamores, y una pregunta sobre el sentido y sobre la fiabilidad de la fe y de la palabra de Jesús y sobre *cómo su Persona puede hoy transformar y sanar nuestras vidas como sanó la de muchos de sus contemporáneos*. Porque Jesús es contemporáneo nuestro. Sigue siendo el Viviente y su promesa de vida abundante⁸ está hecha para todas las generaciones de creyentes hasta el fin de los tiempos.

Albert Nolan, en su libro citado *Jesús, hoy*, señala que uno de los signos de nuestro tiempo es *el hambre de espiritualidad*, que se expresa, entre otras cosas, en “la necesidad de sanación que muchas personas experimentan desesperadamente”⁹. Podemos preguntarnos si esa hambre de sanación integral encuentra una *respuesta satisfactoria* en la vivencia de la fe cristiana de los creyentes y de la Iglesia. ¿Nuestra fe ofrece alguna respuesta que tenga sentido para el hambre de sanación, liberación y salvación de las personas del siglo XXI? ¿Quién es Jesús para nosotros? ¿Nos tomamos suficientemente en serio a Jesús y su propuesta-oferta de vida? ¿Podemos, realmente, hacer las mismas obras de Jesús y aun mayores? Con estas preguntas, más de tipo vivencial y práctico que exegético, me aproximo al texto en el que quiero profundizar, y lo haré de una manera

⁷ Cf. Jn 11,21.32.

⁸ Cf. Juan 10,10.

⁹ “Esto es particularmente cierto en África. Se estima que unos dos millones de personas se reunieron en 2004 en las playas cercanas a Lagos, en Nigeria, esperando recibir alguna forma de sanación de un célebre sanador nigeriano (...). En África, las Iglesias que ofrecen sanación están creciendo exponencialmente. Esto no se debe a su tasa de éxito, habida cuenta de las sanaciones que tienen lugar. Se explica porque tienen algo que decir al hambre desesperada de sanación. Pero este fenómeno no es exclusivo de África. En todas partes se pueden encontrar sanadores. La Iglesia católica tiene, en vez de sanadores, santuarios de sanación en lugares como Lourdes, Fátima y Medjugorje. En la India y en Sri Lanka hay lugares sagrados y ríos sagrados adonde las personas pueden acudir en busca de sanación.

La mayoría de las veces, lo que se espera en estos casos es la sanación de enfermedades o lesiones “físicas”. No hay nada nuevo en esto. Lo significativo es que hoy, a la vez que crece cada vez más el número de personas que hacen uso de la medicina occidental, sienten la necesidad de algo más, algo trascendente, algo que sane el cuerpo, el alma y la sociedad –una sanación holística” (ALBERT NOLAN, *Jesús, hoy*, 36-37).

interdisciplinar, desde las herramientas que me proporcionan los métodos diacrónicos histórico-literarios, los métodos sincrónicos de análisis narrativo y semántico, y algunas aportaciones de la antropología cultural, para terminar con un acercamiento a la teología presente en el relato de Marcos 9,14-29 y, de manera más abarcante, en todo el evangelio de Marcos.

Por tanto, he estructurado el presente trabajo en *tres partes*. *La primera parte, de análisis histórico-literario*, está constituida por la crítica textual de Mc 9,14-29 (con el análisis de las variantes más significativas que ofrece el texto), la delimitación de la perícopa, la cuestión de la estructura, el contexto y la unicidad, la comparación sinóptica y, finalmente, el estudio de las formas presentes en el relato marcano (el género evangelio, relatos de exorcismo, curaciones y quizá el asomo de una suerte de apotegma de Jesús sobre el poder del creyente).

La segunda parte consistirá en la aproximación al relato de un modo sincrónico, teniendo en cuenta el texto tal y como ha llegado a nosotros, y poniendo los ojos en el valor de las palabras y del mensaje que quiere transmitir. Así pues, comenzaré con un análisis del significado de los términos más relevantes, para pasar a una lectura narrativa del relato y a un análisis semántico del mismo.

La tercera parte será eminentemente teológica. Recogiendo las aportaciones de todo lo estudiado en los dos capítulos anteriores, más algunos aportes de la antropología cultural, nos centraremos en la teología presente en Marcos 9,14-29, y estudiaremos cómo esas líneas teológicas recorren y estructuran todo el Evangelio.

Finalmente, expondremos *las conclusiones* a las que nos ha conducido este recorrido caleidoscópico a través del relato, tanto en el aspecto de la investigación como en el aspecto de la praxis cristiana.

Mi interés, como he apuntado arriba, es más pastoral y espiritual que exegético, aunque la exégesis es camino para comprender mejor el alcance del texto, su profundidad y su intención¹⁰. Comparto la concepción de la exégesis

¹⁰ Como escribe Bruna Costacurta en su artículo "Exégesis y lectura creyente de la Escritura": "El horizonte del exégeta bíblico, que estudia e interpreta el texto sagrado, no puede ser sino el horizonte de un "creyente" que actúa en la fe. (...) Si la Escritura es aceptada en su verdad de libro inspirado, parece que no se la pueda limitar, para comprenderla, a un mero estudio histórico, lingüístico, literario, estructural, etc, sino que teniendo en cuenta los resultados de todas estas

bíblica de Ignace de La Potterie como “ciencia de la fe”¹¹. “Ciencia, pero ciencia teológica, de la cual la fe es un elemento constitutivo”, afirma Bruna Costacurta¹².

Por otra parte, en mi aproximación intelectual al texto de Mc 9,14-29 me asaltan las preguntas por su relevancia en toda la trama del evangelio, su relación con el contexto inmediato y más amplio, por qué Marcos lo ha colocado precisamente ahí, en un lugar en el que priman las enseñanzas a los discípulos y no los milagros, y qué punto focal puede aunar los elementos tan dispares de un texto tan complejo.

Mis preguntas, más de carácter pragmático¹³, son: ¿Puede la exégesis de un texto como el nuestro despertar y transformar nuestro discipulado en una realidad más viva y más fiel a la llamada de Jesús, nuestro maestro en la fe? ¿Puede iluminar, motivar y alentar nuestra propia sanación y liberación y la misión de sanar y liberar a los hombres y mujeres a los que somos enviados hoy, como quizá, presumiblemente, buscó alentar a los discípulos de la comunidad de Marcos? ¿Contiene, este texto, una mística del seguimiento de Jesús y de la misión? Ésas son mis preguntas, inquietudes y búsquedas al respecto.

perspectivas, se deberá llegar al descubrimiento de su sentido propiamente religioso. Es el mensaje religioso y espiritual el que debe buscarse, y es el que debe establecerse como norma para el hombre de todo tiempo que se ponga a la escucha de la Palabra. Obviamente, esto no quiere decir que haya que caer en una actitud pietista, ni fundamentalista, y ni siquiera quiere decir que haya que situarse en el nivel de una lectura ingenua y precientífica del texto bíblico” (BRUNA COSTACURTA, “Exégesis y lectura creyente de la Escritura”, *Revista Gregorianum*, Vol. 73, fasc. 4, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma (1992): 739-740.

¹¹ Así se expresa Ignace de la Potterie en su colaboración a la obra *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 2000², citado por BRUNA COSTACURTA, “Exégesis y lectura creyente de la Escritura”, 740, nota 2.

¹² Cf. BRUNA COSTACURTA, *ibid.*

¹³ Se podría decir que toda aproximación, lectura, estudio de la biblia es *lectura pragmática*. En sentido propio y “científico”, este término se refiere a “un método de lectura que interroga al texto a partir de los efectos que produce en el lector; focaliza sus indicios pragmáticos, que son las instrucciones que sugieren al lector de qué manera quiere el texto ser recibido” (Cf. DANIEL MARGUERAT E IVAN BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Sal Terrae, Santander 2000, 18). En sentido simple y ordinario, lo pragmático apunta a la “praxis”, a la práctica. En ese sentido, no podemos concebir una lectura de la biblia que no tenga como objetivo la acción.

CAPÍTULO I: ANÁLISIS HISTÓRICO-LITERARIO

1. ANÁLISIS DEL TEXTO (Mc 9,14-29)

1.1. CRÍTICA TEXTUAL

Comenzamos nuestro análisis histórico-literario de Mc 9,14-29 con la tarea de *crítica textual* que, partiendo de las variantes más significativas que se conservan, intenta reconstruir, con la mayor exactitud posible, el texto original. En realidad, tenemos la ventaja de que ya contamos con un texto fiable y acreditado: el *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland. No obstante, vamos a examinar esas variantes que nos hacen explorar otros posibles significados y contextos para nuestra perícopa. Como veremos a continuación, no todos los autores se decantan por las mismas variantes, y de ello depende la diversa interpretación que dan al relato en sus comentarios exegéticos.

<i>Mc 9,14-29¹⁴</i>	<i>Versión de Nestle-Aland</i>
<p>14 Y llegados donde los discípulos, vieron mucha gente en torno a ellos y a (unos) escribas que discutían con ellos.</p> <p>15 Y en seguida toda la gente, al verlo, quedó sorprendida y corriendo hacia (él) le saludaban.</p> <p>16 Y les preguntó: “¿Qué discutís con ellos?”</p>	<p>14 καὶ ἐλθόντες πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶδον ὄχλον πολὺν περὶ αὐτοὺς καὶ γραμματεῖς συζητοῦντας πρὸς αὐτούς.</p> <p>15 καὶ εὐθὺς πᾶς ὁ ὄχλος ἰδόντες αὐτὸν ἐξεθαμβήθησαν καὶ προστρέχοντες ἠσπάζοντο αὐτόν.</p> <p>16 καὶ ἐπηρώτησεν αὐτούς· τί συζητεῖτε πρὸς αὐτούς;</p>
<p>17 Y uno de entre la gente le respondió: “Maestro, te he traído a mi hijo que tiene un espíritu mudo</p> <p>18 y, dondequiera que se apodera de él, lo derriba, y echa espumarajos, y rechinar los dientes y se queda rígido. Y he dicho a tus discípulos que lo expulsaran, y no han sido capaces.”</p>	<p>17 καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ εἷς ἐκ τοῦ ὄχλου· διδάσκαλε, ἤνεγκα τὸν υἱόν μου πρὸς σέ, ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον·</p> <p>18 καὶ ὅπου ἐὰν αὐτὸν καταλάβῃ ῥήσσει αὐτόν, καὶ ἀφρίζει καὶ τρίζει τοὺς ὀδόντας καὶ ξηραίνεται· καὶ εἶπα τοῖς μαθηταῖς σου ἵνα αὐτὸ ἐκβάλωσιν, καὶ οὐκ ἴσχυσαν.</p>
<p>19 Pero él, contestando, les dice: “¡Oh generación incrédula! ¿Hasta cuándo estaré ante vosotros? ¿Hasta cuándo habré de soportaros? ¡Traedle a mí!”</p>	<p>19 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει· ὦ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν; φέρετε αὐτὸν πρὸς με.</p>
<p>20 Y se lo trajeron. Y al verle el espíritu, al instante, le sacudió con violencia, y cayendo en tierra, se revolcaba echando espumarajos.</p>	<p>20 καὶ ἤνεγκαν αὐτὸν πρὸς αὐτόν. καὶ ἰδὼν αὐτὸν τὸ πνεῦμα εὐθὺς συνεσπάραξεν αὐτόν, καὶ πεσὼν ἐπὶ τῆς γῆς ἐκυλιετο ἀφρίζων.</p>
<p>21 Y preguntó a su padre: “¿Cuánto tiempo hace que le sucede esto?”</p>	<p>21 καὶ ἐπηρώτησεν τὸν πατέρα αὐτοῦ· πόσος χρόνος ἐστὶν ὡς τοῦτο γέγονεν αὐτῷ; ὁ δὲ</p>

¹⁴ La traducción literal está tomada de FRANCISCO LACUEVA, *Nuevo Testamento Interlineal Griego-Español*, Libros CLIE, Terrasa 1989. Para el resto del estudio, nos valdremos de la versión de la *Nueva Biblia de Jerusalén. Revisada y Aumentada*, DDB, Bilbao 1998.

<p>Y dijo: “Desde que era niño.</p> <p>22 Y muchas veces lo ha arrojado al fuego y al agua para destruirle; pero, si algo puedes, ayúdanos, compadécete de nosotros.”</p> <p>23 Y Jesús le dijo: “¡Lo (de) de si puedes! ¡Todo es posible para quien cree!”</p> <p>24 Al instante, gritando el padre del muchacho: “¡Creo, ayuda a mi incredulidad!”</p> <p>25 Viendo Jesús que se agolpaba la gente, increpó al espíritu impuro, diciéndole: “Mudo y sordo espíritu, yo te ordeno: sal de él y no entres más en él.”</p> <p>26 Y dando gritos y (con) muchas convulsiones salió. Y quedó como muerto, hasta el punto de que muchos decían que había muerto.</p> <p>27 Pero Jesús, tomándolo de mano, lo levantó y él se puso en pie.</p> <p>28 Y entrando él en casa, sus discípulos le preguntaban en privado: “¿Por qué nosotros no pudimos expulsarlo?”</p> <p>29 Y les dijo: “Esta especie con nada puede ser expulsada sino con la oración.”</p>	<p>εἶπεν· ἐκ παιδιόθεν·</p> <p>22 καὶ πολλάκις καὶ εἰς πῦρ αὐτὸν ἔβαλεν καὶ εἰς ὕδατα ἵνα ἀπολέσῃ αὐτόν· ἀλλ’ εἴ τι δύνῃ, βοήθησον ἡμῖν σπλαγχνισθεὶς ἐφ’ ἡμᾶς.</p> <p>23 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· τὸ εἰ δύνῃ, πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι.</p> <p>24 εὐθύς κράζας ὁ πατὴρ τοῦ παιδίου ἔλεγεν· πιστεύω· βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ.</p> <p>25 ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἐπισυντρέχει ὄχλος, ἐπετίμησεν τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ λέγων αὐτῷ· τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν μνεῦμα, ἐγὼ ἐπιτάσσω σοι, ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ καὶ μηκέτι εἰσελθῆς εἰς αὐτόν.</p> <p>26 καὶ κράζας καὶ πολλὰ σπαράζας ἐξῆλθεν· καὶ ἐγένετο ὡσεὶ νεκρός, ὥστε τοὺς πολλοὺς λέγειν ὅτι ἀπέθανεν.</p> <p>27 ὁ δὲ Ἰησοῦς κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτοῦ ἤγειρεν αὐτόν, καὶ ἀνεστη.</p> <p>28 Καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς οἶκον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κατ’ ἰδίαν ἐπηρώτων αὐτόν· ὅτι ἡμεῖς οὐκ ἠδυνήθημεν ἐκβαλεῖν αὐτό;</p> <p>29 καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἔξελθεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ.</p>
--	--

v.14: En el v.14 encontramos una variante importante respecto a la comprensión del texto que hemos elegido para nuestro estudio y del contexto del mismo. Se trata de la lectura ἐλθὼν... εἶδεν, bien atestiguada en A C D Θ 067^{vid} f1.13 33 lat syp.^h bo¹⁵. La variante en plural (ἐλθόντες... εἶδον) está atestiguada por ✠ B L W Δ Ψ 892. 2427. Es la opción de la mayoría de los autores, como Vicent Taylor, Swete, Lagrange y muchos otros, aunque autores como Wellhausen o Gnilka prefieren el singular por ser la *lectio difficilior*¹⁶. La lectura singular influye en el problema de la autonomía del relato, que de ser tal, pudo hallarse originariamente en otro contexto y no tras el episodio de la transfiguración. Aunque el *texto alejandrino* tiene la ventaja de su gran antigüedad, en este caso, nosotros nos decantamos también por la *lectio difficilior*, bien atestiguada por el *texto koiné* y exigida por el artículo de totalidad en la frase πρὸς τοὺς μαθητὰς.

El vocabulario, en el v.14, es característico de Marcos (μαθηετής, ὄχλος, μαθητής, ὄχλος, γραμματεῖς, συζητέω, εὐθύς), por lo que parece evidente que el evangelista compuso la mayor parte de la introducción¹⁷, aunque es poco frecuente la expresión τοὺς μαθητὰς sin αὐτοῦ (leída por Θ f¹³ a c f vg sys y al.).

v.15: En el v.15, la muchedumbre que ve a Jesús corre a su encuentro (προστρέχοντες) para saludarle. El verbo ἐκθαμβέομαι significa *asombrarse y asustarse*. Algunos autores sospechan que el v.15 es una alusión a Éx 34,29-35. D suaviza el espanto cambiando προσχαίροντες (ellos le saludaron con alegría) en

¹⁵ Para la clasificación de los manuscritos y las versiones antiguas, cf. ANTONIO PIÑERO Y JESÚS PELÁEZ, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, Ediciones El Almendro, Córdoba 1995, 91-97.101-116 y GEORG STRECKER Y UDO SCHNELLE, *Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997, 43-47.

Para la caracterización de los diversos tipos de texto, cf. ANTONIO PIÑERO Y JESÚS PELÁEZ, *ibid.*, 97-101; HEINRICH ZIMMERMANN, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, BAC, Madrid 1969, 31-38 y GEORG STRECKER Y UDO SCHELLE, *ibid.*, 38-39.

Para las reglas de la crítica textual, HEINRICH ZIMMERMANN, *ibid.*, 30-46 y GEORG STRECKER Y UDO SCHELLE, *ibid.*, 50-51.

¹⁶ Rudolf Pesch puntualiza al respecto: "Le formulazioni al singolare (...) potrebbero essere originarie, rappresentando una *lectio difficilior*, ma probabilmente si tratta di una ripresa tardiva di formulazioni appartenenti ad una tradizione più antica e adottate in considerazione del v.15" (RUDOLF PESCH, *Il Vangelo di Marco*. Parte seconda. Paideia Editrice, Brescia 1982, 138). Respecto a la regla de crítica textual implicada en esta variante, Georg Strecker y Udo Schelle la explican así: "La variante más antigua es aquella de la que proceden las restantes. Hay que identificar la variante que presenta mayor dificultad, pues lo más probable es que una variante difícil se haya retocado para hacerla más inteligible. Así pues, es válida la regla: *lectio difficilior probabilior*. Esta regla, naturalmente, no puede aplicarse cuando una variante es totalmente absurda".

¹⁷ VINCENT TAYLOR, *Evangelio según san Marcos*, Cristiandad, Madrid 1980, 473.

lugar de προστρέχοντες¹⁸. Se trata de una lectura apoyada por *gaudentes* de a b c d ff i k, pero es probable que sea una corrupción introducida por los primeros copistas¹⁹.

v.16: La ambigüedad del v. 16 originó variantes secundarias. Los manuscritos C K A N Γ Π Φ φ 33 pm sy^p identifican a los interrogados con los escribas, leyendo γραμματεῖς en lugar del primer αὐτούς. Según Pesch, con esto pretendían salvar la contradicción entre los vv. 14 y 16, producida por la reelaboración del texto en la tradición premarcana²⁰. En lugar del segundo αὐτούς, T A W y al. Leen ἑαυτούς, Θ 472 565, leen ἀλλήλους, D ἐν ὑμῖν y la mayoría de los manuscritos latinos leen *inter vos*. Wellhausen prefiere la *lectura occidental por criterios internos*. Probablemente la pregunta se dirigiese a la multitud, porque uno de sus miembros, el padre, es el que responde.

v.17: Aparecen dos variantes de poca importancia respecto al significado de la perícopa. Son solo variantes de estilo. A C W f^{1.13} leen καὶ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς εἶς ἐκ τοῦ ὄχλου εἶπεν, y Θ lee καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ εἶς ἐκ τοῦ ὄχλου καὶ εἶπεν αὐτῷ. El texto de Nestlé-Aland está atestiguado por ⲛ B L W Δ Ψ 33. 579. 2427. Aparte de que tiene más y mejores testigos, se prefiere la lectura breve²¹.

v.19: En el v. 19, la alusión a la generación incrédula es probablemente un eco de Dt 32,5: γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη (cf. Mt 17,17; Lc 9,41). En el evangelio de Marcos, P⁴⁵ W f¹³ 2542 añaden también καὶ διεστραμμένη, siguiendo a Mateo y Lucas. Couchoud ofrece argumentos para aceptar esta lectura: Es posible que Mateo y Lucas hayan añadido esta palabra tomada del Deuteronomio, pero es más probable que la encontrasen en el texto de Marcos. Cranfield no acepta esta opinión²². Para Gnilka, Mateo y Lucas tal vez estén influenciados por Dt LXX y el texto haya entrado en Marcos a través de los paralelos²³. Nosotros nos decantamos

¹⁸ JOACHIM GNILKA, *El Evangelio según san Marcos*, Vol. II, Sígueme, Salamanca 1986 53, nota 183.

¹⁹ Ibid.

²⁰ RUDOLF PESCH, *Marco*, 139.

²¹ Junto a la regla *lectio difficilior probabilior* se encuentra la regla de la brevedad, porque al transcribir un texto, se tiende más a ampliarlo que a abreviarlo. Así pues, la segunda regla es *lectio brevior potior*. Cf. GEORG STRECKER Y UDO SCHNELLE, *Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento*, 51.

²² VINCENT TAYLOR, *Marcos*, 474-475.

²³ JOACHIM GNILKA, *Marcos*, 54, nota 187.

por la lectura breve y, a nuestro parecer, intencional: Marcos se ha centrado únicamente en lo que le interesa: la generación incrédula.

v.23: En el v. 23, A C Ψ 33 leen τὸ εἰ δύνασσαι πιστεύσαι; D K Θ f¹³ 28. 565, entre otros, leen εἰ δύνῃ, mientras que **ℵ** B C L N (Π) Δ f¹ atestiguan la variante τὸ εἰ δύνῃ. La inserción de πιστεύσαι tiene el efecto de cambiar el sujeto del verbo “poder” antes ligado a Jesús y ahora ligado al padre del muchacho, con lo cual se evita hablar de la fe de Jesús. Para Pesch, se trata probablemente de una corrección dogmática²⁴. Para Gnilka la variante del texto koiné que añade πιστεύσαι no ha entendido que τὸ εἰ δύνῃ es la repetición de lo que dice el padre. Podemos decir que la primera variante, que no afecta al sentido, puede deberse a un error de copia o a una mejora de estilo. Estamos de acuerdo en que segunda variante puede tener una intencionalidad de corrección dogmática, o deberse a una incompreensión del texto.

v.24: En el v.24, numerosos copistas y correctores han insertado μετὰ δακρύων (D Θ f^{1.13} 33) para acentuar la dramaticidad de la escena. Metzger argumenta que de haber estado presente esta frase en el texto original, no habría ninguna razón de peso que explicara su omisión. Dicha lectura falta en P⁴⁵ **ℵ** A B C L W Δ Ψ 28. 700. 2427 pc k sy^s sa bo^{pt}. Además, los mejores y más numerosos manuscritos justifican que falta en el texto más antiguo.

v.29: Finalmente, en el v.29, en la mayor parte de los códices (P^{45vid} **ℵ**^b A C D L W Δ Θ Ψ f^{1.13} 33 lat sy^{s pe h}) se ha introducido la glosa καὶ νηστεία, lo que indica, según Rudolf Pesch²⁵, que el ayuno era usado como preparación a las prácticas exorcistas. Esta lectura falta en **ℵ** B k geo¹ Clem. Alej. En P⁴⁵ hay un corte después de ἐν προσευχῇ. Gnilka afirma que hay que considerar el texto sencillo como original, porque una añadidura del ayuno sería más plausible que su supresión²⁶. Existe una glosa semejante en Hch 10,30 y en 1 Cor 7,5²⁷, lo que, según Gnilka permite extraer

²⁴ RUDOLF PESCH, *Marcos*, 139; cf. también con JUAN ALBERTO CASAS RAMÍREZ, “Creo, ¡socorre mi falta de fe!”: aproximación exegética al relato de curación del muchacho con un espíritu sordo y mudo en Mc 9,14-29”, *Cuestiones Teológicas*, Vol. 43, No. 99 (Enero - junio, 2016): 27.

²⁵ RUDOLF PESCH, *ibid*, 137.

²⁶ JOACHIM GNILKA, *Marcos*, 57.

²⁷ Hch 10,30: “Cornelio respondió: Hace cuatro días, a esta misma hora, estaba yo [ayunando] y haciendo la oración de nona en mi casa...”; 1 Cor 7,5: “No os neguéis el uno al otro sino de mutuo acuerdo, por cierto tiempo, para daros [al ayuno] y a la oración”.

la consecuencia de que esa práctica ascética se fue extendiendo cada vez más. “Ante el énfasis cada vez mayor en la iglesia primitiva en cuanto a la necesidad de ayunar –dice Metzger-, puede entenderse que καὶ νηστεία sea una glosa que fue colándose en la mayoría de los testigos. Entre los testigos que se resistieron a tal adición se encuentran importantes textos representativos de los tipos textuales alejandrino y occidental”²⁸.

Es plausible que esta glosa, introducida también en Mateo 17,20 (en él, todo el versículo de Mc 9,29, más καὶ νηστεία fue introducido como glosa), sea una iglesia que había pasado a considerar el ayuno como práctica necesaria para la expulsión de demonios²⁹. Una práctica que no fue usada por Jesús ni sus discípulos (cf. Mc 2,18ss).

Tras determinar, a través de la crítica textual, el texto más antiguo posible, nos adentramos ahora en el análisis del texto, preguntándonos por su delimitación, su contexto, su estructura y su unidad.

1.2. DELIMITACIÓN EXTERNA: ENTRE LA TRANSFIGURACIÓN Y EL SEGUNDO ANUNCIO DE LA PASIÓN

El relato de la curación del niño epiléptico está claramente delimitada respecto a la perícopa anterior y posterior por un cambio de acción, de tema y de lugar.

En efecto, la historia de la curación se distingue de la historia de la transfiguración (Mc 9,2-8) y de la conversación siguiente entre Jesús y los tres discípulos, Pedro, Santiago y Juan, sobre la resurrección del Hijo del hombre y la venida de Elías (Mc 9,9-13), mediante:

- una acción nueva (marcada por καὶ ἐλθόντες),
- una temática nueva (atrás ha quedado la teofanía del monte y la conversación con los discípulos para pasar a la acción en un lugar no determinado al bajar de la montaña),
- y un cambio espacial (del monte alto, al llano).

²⁸ BRUCE M. METZGER (ed.), *The Greek New Testament*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft 2000, 86, cit. por ALBERTO CASAS RAMÍREZ, “Creo”, 38.

²⁹ ALBERTO MAGGI, *Jesús y Belcebú: Satán y demonios en el evangelio de Marcos*, DDB, Bilbao 2000 161.

La perícopa siguiente aparece marcada también por un cambio de acción y lugar (κάκεῖθεν ἐξελόντες παρεπορεύοντο διὰ τῆς Γαλιλαίας, v.30) y una nueva temática (el segundo anuncio de la pasión, en el v.31).

1.3. LUGAR EN EL CONTEXTO (Mc 8,27-10,52)

El evangelio de Marcos se divide en dos partes: 1,14-8,26 y 8,27-15,39, precedidas por un prólogo (1,1-13) y seguidas de un epílogo (15,40-16,8)³⁰. Esas dos macrosecciones vienen marcadas por la sucesiva confesión de Jesús como Cristo (Pedro, en 8,29) e Hijo de Dios (el centurión, en 15,39).

La segunda parte del evangelio (unida al epílogo) está dividida en tres secciones³¹:

- 1ª sección (8,27-10,52): Jesús camina por Galilea y Judea hacia Jerusalén, anunciando su pasión, muerte y resurrección.
- 2ª sección (11,1-13,37): Jesús actúa en Jerusalén antes de la Pascua.
- 3ª sección (14,1-16,8): Pasión, muerte y anuncio de la resurrección en Jerusalén.

³⁰ En la existencia de dos macrosecciones en Mc están de acuerdo todos los autores, aunque no en los límites de cada una de ellas. MERCEDES NAVARRO PUERTO, en su comentario de análisis narrativo *Marcos*, Verbo Divino, Estella 2006, delimita la primera sección en 1,14-8,26 y la segunda en 8,27-15,39, atendiendo a criterios de análisis narrativo tales como: cambios en las indicaciones temporales y espaciales, desarrollo de la acción, entradas y salidas de los personajes, trama o argumento, etc.

Antonio Rodríguez Carmona, sin embargo, incluye en la primera sección la escena de la confesión de Cesarea, que abarca hasta 8,30. En la segunda parte, no distingue un epílogo, por lo que dicha macrosección abarcaría 8,31-16,8 (cf. RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO Y ANTONIO RODRÍGUEZ CARMONA, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Verbo Divino, Estella 1994, 110).

Juan Mateos y Fernando Camacho, más originales en su propuesta de estructura, distinguen, tras el título y la sección introductoria (1,1-13) dos grandes partes: la actividad de Jesús (1,14-13,37) y su pasión-muerte-resurrección centrada en la fiesta de Pascua (14,1-16,8). Lo que me interesa recalcar de estos dos autores es que señalan Mc 8,27-30 (la confesión de Pedro) como *el texto-bisagra* que, por una parte, *cierra la inclusión* de 4,41 (“¿quién es éste que hasta el viento y el mar le obedecen?”) y 6,14 ss (“... Algunos decían: “Juan Bautista ha resucitado de entre los muertos y por eso actúan en él fuerzas milagrosas.” Otros decían: “Es Elías”; otros: “Es un profeta como los demás profetas”...) y, por otra parte, *abre* la temática del *camino* que continuará hasta la entrada en Jerusalén (9,34; 10,17.32.46.52; 11,8). La obra concluiría con un apéndice: el conocido como “final largo” de Marcos (16,9-20). Cf. JUAN MATEOS Y FERNANDO CAMACHO, *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Vol. I, Ediciones El Almendro, Córdoba 1993, 33-45.

³¹ Cf. FRITZLEO LENTZEN-DEIS, *Comentario al evangelio de Marcos. Modelo de nueva evangelización*, Verbo Divino, Estella 1998, 22.

La sección a la que pertenece nuestra perícopa abarca los capítulos 8,27-10,52, y está delimitada por las dos curaciones de ciegos (8,22-26 y 10,46-52) y por la expresión “*en el camino*” (ἐν τῇ ὁδῷ)³². Esta sección se articula en torno a los tres anuncios de la pasión, acompañados de una reacción de incompreensión por parte de los discípulos y de una enseñanza de Jesús³³.

<i>Anuncio</i>	Mc 8,31	Mc 9,30-32	Mc 8,34-38
<i>Incompreensión</i>	Mc 8,32-33	Mc 9,33-34	Mc 9, 35-37
<i>Enseñanza</i>	Mc 8,34-38	Mc 10,35-41	Mc 10, 42-45

En una lectura continua del evangelio de Marcos, podemos caer en la cuenta de la *incompreensión creciente de los discípulos* (4,13; 6,52; 7,18; 8,17.33; 9,32.34; 10,38...) y de *su falta de fe* (4,40-41; 9,19.23-24; cf. 10,32) en contraposición a una serie de personajes que, inesperadamente, son presentados como *modelos de fe*: un parálitico postrado en un camastro y los cuatro que le llevan ante Jesús (2,1-10), una mujer con flujo de sangre (5,34), una mujer pagana (7,24-30, aunque no se habla explícitamente de su fe, como en su par de Mt 15,21-28) y un mendigo ciego, sentado al borde de un camino, de nombre Bartimeo (10,52).

Nuestra perícopa se sitúa entre el primer y el segundo anuncio de la pasión, en plena crisis galilea. El contexto inmediatamente anterior, como ya hemos dicho arriba, es el relato de la transfiguración, el diálogo de Jesús con sus discípulos, y la discusión de los discípulos entre ellos sobre el significado de “*resucitar de entre los muertos*” (9,1-13). El contexto posterior es el del segundo anuncio de la pasión (9,30-32). Con ello, la enseñanza nueva que expulsaba a los demonios se vincula

³² Mc 8,3.27; 9,33.34; 10,32.52; cf. MERCEDES NAVARRO, *Marcos*, 18ss.

³³ “Cada una de las tres secciones de esta secuencia posee una estructura tripartita compuesta por un anuncio “en el camino” (ἐν τῇ ὁδῷ) por parte de Jesús a sus discípulos en torno a su pasión y su resurrección (8,31-32a; 9,30-32; 10,32-34), una reacción de incompreensión de éstos *en la que son descritos como si estuviesen “ciegos y sordos”* ante las palabras del maestro, ya que se muestran más preocupados por otros intereses o con una perspectiva diferente sobre el mesianismo encarnado por Jesús (8,32b-33; 9,33-37; 10,35-40), y una serie de lecciones que Jesús dirige a los discípulos cuya extensión disminuye considerablemente con el paso de una sección a otra (8,31-9,29; 9,38-10,31; 10,41-45). Cf. JUAN ALBERTO CASAS RAMÍREZ, “Creo”, 29. Cf. tb. ANTONIO RODRÍGUEZ CARMONA, “La Iglesia en Marcos”, *EstE* 63 (1988): 150.

con la fe (Mc 9,19), con la oración (9,29) y con la entrega de la vida en la experiencia pascual³⁴.

1.4. CONTENIDO Y ESTRUCTURA DE MC 9,14-29³⁵

La acción comienza cuando Jesús, acompañado de los tres discípulos que han vivido con él el episodio de la transfiguración (Mc 9,2ss), se reúne con los otros discípulos. En aquel lugar se encuentra mucha gente (ὄχλος πολλός) y unos escribas (γραμματέων) discutiendo con los discípulos. De los escribas no volverá a hablarse después.

En el v. 15, sigue un cambio de sujeto. Ya no es Jesús el sujeto sino la gente (ὁ ὄχλος), que mira solo a Jesús (nada se dice de los tres discípulos que le acompañan al llegar), queda asombrada, y corre a saludarle. La reacción del asombro normalmente solo se menciona después de un milagro de Jesús (cf. Mc 1,27; 2,12; 4,41 y otros)³⁶.

La pregunta de Jesús en el v.16 se dirige a los discípulos, pero responde uno entre la gente (v.17).

En el v.17b, por primera vez, se habla de llevar el niño a Jesús (διδάσκαλε, ἦνεγκα τὸν υἱόν μου πρὸς σέ). Este “llevarse” se repite en los vv.19.20. En los vv.17-18 encontramos una primera descripción de la enfermedad por parte del padre, que permite deducir que se trata de *epilepsia*. La incapacidad de los discípulos para curarlo está en contradicción con Mc 3,15; 6,7, donde Jesús da a los Doce el poder de hacer milagros y, más en concreto, de “que tuvieran poder para expulsar los demonios” (καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια), o “dándoles poder sobre los espíritus inmundos” (καὶ ἐδίδου αὐτοῖς ἐξουσίαν τῶν πνευμάτων τῶν

³⁴ ELISA ESTÉVEZ LÓPEZ, “Casa, curación y discipulado en Marcos”, en Carmen Bernabé y Carlos Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2008, 227.

³⁵ GEORG STRECKER Y UDO SCHELLE, *Introducción a la exégesis*, 58-60.

³⁶ JOACHIM GNILKA, Marcos, 53, traduce el verbo ἐκθαμβέομαι como “asustarse”. La reacción asustadiza podría no tener sentido, pero autores como J.M. Nützel, al que Gnilka cita, observan que el hecho sería una alusión a Ex 34,29-35. Vicent Taylor, por el contrario, señala que el verbo, usado en 14,33; 16,5.6 y en los LXX (Eclo 30,9) es “sorprenderse”, pero también puede indicar una sorpresa que llega a convertirse en consternación, como puede verse en Mc 14,33. Algunos exegetas, como Turner, opinaron que en la faz de Jesús todavía podía verse resplandecer la gloria de la transfiguración. Para Taylor, esta opinión no está justificada, puesto que la situación es distinta a la de Éx 34,29ss; así lo creen Swete y Lagrange. La sorpresa se debe, simplemente, a la aparición inesperada de Jesús (VICENT TAYLOR, *Marcos*, 473).

ἀκαθάρτων) Sin embargo, probablemente, dicho fracaso de los discípulos es una reminiscencia de la ineficiencia de Guejazí para resucitar al hijo de la sunamita en los ciclos de Elías y Eliseo (cf. 2 Re 4,31)³⁷.

Llama la atención, en el v.19, que Jesús, tras la súplica del padre, se dirija a los discípulos empleando el vocativo (ὦ γενεὰ ἄπιστος) y el doble ἕως πότε, en lugar de la parataxis dominante con καὶ³⁸.

En el v.20, el demonio muestra su poder, agitando con violencia al muchacho.

Jesús dialoga con el padre, en los vv.21-24. En el v.21, Jesús le pregunta al padre desde cuándo padece su hijo esa enfermedad. Las historias de milagros acentúan a menudo la duración de la enfermedad para mostrar que era incurable por medios naturales (cf. Mc 5,25-26; Lc 13,11). Los enfermos de Hch 3,2 y Jn 9,1 no son comparables con el muchacho epiléptico, pues están enfermos desde su nacimiento. El padre responde “desde la niñez”. Esa respuesta acentúa la gravedad de la enfermedad, elemento típico de las historias de curación, aunque también corresponde este dato con la medicina antigua, que señalaba que la epilepsia era “la enfermedad del niño”³⁹.

En el v.22a, el padre describe, por segunda vez, la enfermedad de su hijo, en esta ocasión no centrándose en los síntomas del hijo sino en el poder destructor del demonio, que intenta matarlo arrojándolo al fuego y al agua.

Respecto a la segunda descripción de los síntomas que da el padre, Alberto Maggi señala lo siguiente⁴⁰:

³⁷ El motivo del contraste entre el poder de los discípulos y el maestro, o de los fieles y la deidad, aparece también en fuentes extrabíblicas como, por ejemplo, en la tradición de Asclepio. Los sirvientes de Asclepio removieron la cabeza de una mujer con el fin de quitar una tenia de ella. Ellos pudieron remover la cabeza pero no fueron capaces de volverla a poner en su lugar. Ante ello, el dios fue provocado y con una efusión de su poder divino fue capaz de ponerle la cabeza y resucitarla. Cf. FRANCISCO RAMÍREZ FUELLO, “Dolor, enfermedad y muerte en el N.T.”, en F.J. de la Torre Díaz (Ed.), *Enfermedad, dolor y muerte desde las tradiciones judeocristiana y musulmana*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2011, 132-133.

³⁸ Todos los autores subrayan cómo el v.19 evoca inmediatamente textos veterotestamentarios de lamentaciones y acusaciones de Yahveh, “cuya bondad y paciencia se han visto defraudadas por su pueblo (cf. Nm 14,27; Dt 32,5; Is 6,11; 65,2). Nos recuerda asimismo a la “sabiduría” preexistente, que es enviada a la tierra, pero que, rechazada por los hombres, se aparta de ellos y vuelve al cielo cf. Prov 1,20.”, cf. GÜNTHER BORNKAMM, “ΠΝΕΥΜΑ ἌΛΛΟΝ”, *Estudios sobre el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1983, 267.

³⁹ JOEL MARCUS, *El Evangelio según Marcos*, (Mc 8-16), Sígueme, Salamanca 2011, 749.

⁴⁰ ALBERTO MAGGI, *Jesús y Belcebú*, 156.

“Los términos clave que pueden ayudar a la comprensión del pasaje son dos: el fuego y el agua, símbolos con los que se representaba a Elías y Moisés, respectivamente (1 Re 18,40; 2 Re 1,10-12; Si 48,1-3; 1 Re 19,10.14; Ex 2,10; 14,21), los personajes que aparecen con Jesús en el monte de la transfiguración (Mc 9,4) (...). Así, en la situación del muchacho, el evangelista representa la condición desesperada del pueblo de Israel, en el cual la doctrina de los escribas alimentaba continuamente la esperanza en el ‘día de la venganza de nuestro Dios’ (Is 61,2), una liberación de los enemigos a través de la violencia, como la realizada por Elías y Moisés, recordado este último en la Biblia por ‘el gran terror que puso por obra a los ojos de todo Israel’ (Dt 34,12)”.

A pesar de la cercanía del relato de la transfiguración (en el que aparecen las figuras de Moisés y Elías) y de su vinculación con nuestro texto, no nos parece justificada esta interpretación alegórico-simbólica de los síntomas de la enfermedad, interpretación con la que concuerdan también Juan Alberto Casas Ramírez y otros autores⁴¹. Las referencias al agua y al fuego fácilmente se pueden explicar desde el comprensible realismo de los síntomas de una enfermedad que llega hasta nuestros días. De la misma opinión es Josef Ernst⁴², quien, siguiendo a Pesch, afirma:

“Non si deve escludere che nelle ulteriori esposizioni del padre vengano demonizzate la piromania e l'idromania. Tuttavia è più appropriata una descrizione realistica degli attacchi epilettici e delle loro conseguenze pericolose. Se si riflette sulle condizioni abitative nelle case della Galilea con i focolari aperti e la vicinanza del lago, allora i tratti, che ad un primo sguardo fanno un effetto di irrealtà, prendono uno sfondo concreto. Il narratore indica dei fenomeni naturali di una malattia e vede all'opera come fattori causali esseri soprannaturali, demoniaci. Le parole sull' "ucidere" vogliono mettere in evidenza la serietà del pericolo e l'urgenza dell'aiuto”.

Al respecto, Pesch señala⁴³:

“Dopo aver risposto alla domanda di Gesù, il padre describe altri sintomi della malattia; proseguendo nell'interpretazione demonistica, egli indica anche la piromania e l'idromania. Il demonio, al quale vien fatta risalire la sinistra attrazione

⁴¹ Cf. JUAN ALBERTO CASAS RAMÍREZ, “Creo”, 40. Así también, SECUNDINO CASTRO, en su obra *El sorprendente Jesús de Marcos. El evangelio de Marcos por dentro*, Universidad Pontificia Comillas y DDB, 2005², 247, siguiendo a J.Mateos y F.Camacho: “El espíritu malo lo ha arrojado al fuego y al agua para perderlo. Paralelismo irónico con la historia de Israel en que también éste pasó por el fuego de Elías (citado en el texto antes que Moisés) y por el agua de Moisés. Ni el celo de Elías ni el agua de Moisés han conseguido liberar a Israel, que en la actualidad se halla epiléptico”. Y continúa Secundino Castro, en nota a pie de página: “*El fuego* está en relación con Elías, el reformador violento (1,30ss; 9,4); *el agua*, con Moisés (9,4), el libertador mediante un éxodo violento” -citando a Mateos-Camacho-. Por eso, ante una situación tan dramática, ya que ni Elías ni Moisés han podido con el problema, el padre del niño dice: ‘pero, si algo puedes, ayúdanos, compadécete de nosotros’” (Mc 9,22). Esa interpretación alegórica, a nuestro parecer, descontextualiza totalmente el pasaje y lo torna falto de realismo. Nos parece evidente que el padre no está pensando en Moisés ni en Elías como los causantes de su decepción, sino en los discípulos, que no han podido curar a su hijo.

⁴² JOSEF ERNST, *Il Vangelo secondo Marco*, Marcelliana, Brescia 1991, 431

⁴³ RUDOLF PESCH, *Marco*, 148.

esercitata sul malato dal fuoco e dall'acqua, lo spinge spesso in questi elementi ostili, per mandarlo in rovina (...), cioè, per ucciderlo”.

Y continúa en nota a pie de página⁴⁴:

“Secondo F. Lang, al quale sfuggono gli indizi di piromanía, ‘si pensa al fuoco domestico o della vita quotidiana del villaggio’, che mette in pericolo il fanciullo. Secondo L. Goppelt, significa ‘senza alcuna rilevanza teologica, semplicemente i flutti nei qualli annega colui che vi cade dentro”. Oltre a questa constatazione, però, merita considerazione anche il fatto che questa alocuzione presuppone evidentemente una localizzazione del racconto nei pressi del mare di Galilea”.

En los vv. 22b-24, la conversación da un giro hacia el tema del poder de la fe. Tras esto, el v. 25 prosigue con la descripción del milagro. Al ver que se agolpaba la gente (¡que estaba ya presente desde el v.14!), Jesús increpa al demonio, que sale del niño con violencia. El muchacho queda allí como muerto y Jesús lo levanta. Los verbos *“levantar”* y *“ponerse en pie”*, en la secuencia ἤγειρεν αὐτόν, καὶ ἀνεστή, presentan a Jesús como un resucitador de muertos, como en el caso de la hija de Jairo (cf. Mc 5, 41-42: σοὶ λέγω, ἔγειρε καὶ εὐθὺς ἀέστη τὸ κοράσιον...).

Al final de la narración, va Jesús con sus discípulos, que desde el v. 21 no han vuelto a ser mencionados, a una casa y les explica que ese tipo de demonios solo puede ser expulsada con la oración (vv.28-29).

El relato se caracteriza por verbos de movimiento (llevar, traer, correr, derribar, caer, arrojar, expulsar, aglomerarse, levantarse...) y por las contraposiciones (multitud-discípulos, poder-no poder, demonio-Jesús, incredulidad-fe) que imprimen tensión narrativa y conducen al lector desde la impotencia inicial de los discípulos al poder de Jesús y a la fuerza de la fe y de la oración.

Tras este recorrido por el texto, una posible propuesta de estructura de Mc 9,14-29 es la siguiente:

- vv. 14-16: transición
- vv.17-22a: descripción de la enfermedad y fracaso de los discípulos
- vv.22b-24: diálogo sobre la fe
- vv.25-27: curación del enfermo
- vv.28-29: instrucción a los discípulo

⁴⁴ Ibid., nota 26.

1.5. Mc 9,14-29, ¿UN TEXTO UNITARIO?

En nuestro estudio sobre la unidad del texto, haremos un recorrido por la postura de diversos autores para exponer, finalmente, nuestra conclusión al respecto.

Para algunos autores como Bultmann, en este pasaje el redactor ha unido *dos relatos de milagro independientes*⁴⁵. Uno habría tenido como tema central la contraposición del Maestro con los discípulos incapaces de realizar el exorcismo (14-20)⁴⁶, y el otro describiría la paradoja de la fe incrédula (21-27). Esta hipótesis se basa en la existencia de duplicaciones en el texto:

- Dos descripciones de la enfermedad (v. 18 y vv. 21-22)
- Dos “espíritus”: uno mudo (v. 17) y otro impuro, sordo y mudo (v. 25).
- Dos enfermedades distintas: sordera-mudez (vv. 17 y 25) y epilepsia (vv. 18ss y 26)
- El protagonismo de los discípulos en los vv. 14-19, que cede su puesto al protagonismo del padre (vv. 21-24).
- La multitud, presente en el v. 14, que parece llegar por primera vez en el v. 25.

Autores como K. Kertelge y J. Sundwall acentúan más la labor redaccional de Marcos y sostienen que en la perícopa subyace *un relato de curación* (vv. 20-27) *ampliado redaccionalmente en torno a episodios de los discípulos y el tema de su falta de fe*. Por el contrario, para Roloff, *el componente más antiguo del relato es el del fracaso de los discípulos*, que fue reelaborado posteriormente.

X. Léon-Dufour concuerda con Vincent Taylor en que *en el texto pueden distinguirse al menos dos etapas anteriores a las del estadio actual*:

1. Un relato clásico de milagro (vv. 20-27) que perdió su encabezamiento y su final (posiblemente análogo al de Lc 9,43a: *“Y todos quedaron atónitos ante la grandeza de Dios”*).

⁴⁵ Cf. JOACHIM GNILKA, *El Evangelio según San Marcos*, Vol. II, Sígueme, Salamanca 1997³, 50; VICENT TAYLOR, *Marcos*, 470.

⁴⁶ La distancia y diferencia entre maestro y discípulo en su capacidad para realizar milagros se encuentra ya, como hemos dicho anteriormente, en el A.T.: 2 Re 4,29-37, texto en el que el criado de Eliseo, Guejazí, no puede devolverle la vida al hijo de la mujer sunamita.

2. Un contexto más amplio constituido por los vv. 14-19 y 28-29 cuyo tema es la incapacidad de los discípulos para curar y la lección que Jesús les da sobre la necesidad de la oración para expulsar demonios⁴⁷.

Gnilka, por su parte, discrepa de la hipótesis de Bultmann sobre la existencia de dos relatos de milagro diversos. Según Gnilka, las supuestas duplicaciones del texto, en las que Bultmann apoya su hipótesis, no son tales: la doble descripción de la enfermedad va aumentando el clímax narrativo; el espíritu mudo es compatible con los ataques epilépticos; y la petición condicional del padre (v. 22) presupone el fracaso de los discípulos, por lo que fracaso y curación constituyen una unidad original.

Gnilka opina que la acomodación actual del relato en cuanto a forma y contenido es *anterior a Marcos*. En los vv. 14-17 hay *intervenciones redaccionales de Marcos*. El relato, antes de Marcos, ya comenzaba con un retorno de Jesús adonde se encontraban los discípulos⁴⁸, puesto que el fracaso de éstos se produjo durante la ausencia de Jesús. La expresión “los discípulos” (sin el posesivo “sus”) del v. 14 es anterior a Marcos (καὶ ἐλθόντες πρὸς τοὺς μαθητὰς...). Redaccional es, sin embargo, la agitada escena de la muchedumbre y de los escribas, según demuestra el análisis del vocabulario, típico de Marcos⁴⁹. Redaccionales hay que suponer también los vv. 23-24, aunque ni los términos ni el estilo son concluyentes al respecto. La acomodación de los vv. 28-29 es posterior y *tuvo lugar en una*

⁴⁷ Cf. VINCENT TAYLOR, Marcos, 471; XAVIER LÉON-DUFOUR, *Estudios de Evangelio*, Cristiandad, Madrid² 1982, 195.

⁴⁸ La variante en singular del texto occidental (ἐλθὼν... εἶδεν) podría suponer que este relato, antes de Mc, no estaba en el contexto de la transfiguración, puesto que es Jesús solo el que viene a los discípulos. Gnilka prefiere esta variante. No así Taylor. Cf. JOACHIM GNILKA, *Marcos*, Vol. II, 50.

⁴⁹ ὄχλος πολὺς (muchacha gente, v.14), συζητέω (discutir, v.16), ἐπερωτάω (preguntar, v.16), ἐκθαμβέω (sorprenderse –o asustarse, v.15), son términos preferidos por Marcos y, en el N.T., solo aparecen en su evangelio. También la expresión καὶ εὐθύς es típica de Marcos, pues es prolijamente empleada por él (42 veces), en contraste con Mt (18), Lc (7) y Jn (6). Significa “inmediatamente”, “al punto”, “en seguida”, “así pues”. El significado temporal del adverbio no tiene nunca la connotación de lo inesperado o repentino, sino que indica una sucesión temporal o una consecuencia lógica. Además, tiene a menudo la función de mostrar la conexión temporal entre unidades narrativas. Por eso suele aparecer al principio o al final de secciones del texto (cf. Mc 1,12.21.29; 14,43; 15,1 y Mc 1,28; 4,29; 5,43; 8,10). En Marcos, el adverbio es un elemento importante (como se ve por su frecuencia) en la composición del relato. En nuestro texto, aparece en los vv. 15 y 24.

En las historias de milagros de curación y de salvación, a menudo el adverbio designa el instante en que se produce o se comprueba el milagro (Mc 1,42 par; 2,12; 5,29.42; 7,35; 10,52 par; Jn 5,9; Hch 9,18-24). En las curaciones preceden la palabra y el gesto del taumaturgo, de tal manera que lo que se quiere acentuar no es lo repentino del suceso sino la conexión entre la palabra (o el gesto) y el milagro como consecuencia. Cf. Wolfgang Pöhlmann, εὐθύς en Horst Balz y Gerhard Schneider (Eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 1661-1663.

comunidad en la que se había hecho problemática la actividad exorcista. Tal sería el *Sitz im leben* de nuestro pasaje, como sugiere Gnilka⁵⁰. “La perícopa podría haber sido utilizada en la predicación misionera y haber tenido su patria chica en el cristianismo judeo-palestiniano”, opina el autor. Josef Ernst, siguiendo a J. Roloff, señala que lo más obvio es que este relato haya sido transmitido primariamente como un recuerdo histórico dentro del círculo de los Doce. Ése sería el *Sitz im leben primario*⁵¹.

Schweizer, sin afirmar la postura de Bultman sobre la existencia de dos relatos de milagro independientes, opina que Marcos conoció el relato de dos formas distintas e integró todos sus elementos en un relato único:

“Sembra che Marco abbia conosciuto questo racconto in due forme. Nei vv. 14-19 e 28-29 l'interesse del racconto è orientato completamente sui discepoli e sulla loro incomprendimento; nei vv.20-27 invece al centro c'è la figura del padre. Anche la descrizione del male è doppia, al v.18 e ai vv.21-22. Il popolo, nei vv.14 e 17 è già presente, secondo il v.25 sta arrivando. Marco ha incorporato tutto in un racconto unico perché poteva servirsi delle due versioni per chiarire cos'è la fede alla sequela di Gesù. Per tale ragione ha messo il racconto a questo punto, anziché fra i miracoli di Gesù; perciò anche manca il 'segreto messianico', cioè la proclamazione di Gesù da parte del demone o del miracolato, e l'ordine di Gesù di tacere al riguardo”.⁵²

Josef Ernst evidencia en su comentario⁵³ que las efectivas o supuestas desarmonías del texto han dado pie a complicados análisis de crítica de la tradición y de crítica literaria, como, por lo demás, estamos viendo hasta ahora. Este autor supone, “con la debida prudencia”, como patrimonio de base, un relato de milagro de curación que “quizá ya había sido ampliado antes de Marcos con el motivo del fracaso de los discípulos”. Temas secundarios serían la disputa con los escribas (v.14), que haría alusión a las discusiones de la comunidad con los hebreos, la lamentación respecto a la generación incrédula (v.19b), la impotencia de los discípulos (vv.18b y 28) y el poder de los creyentes y de la oración (vv.23 y 29).

Rudolf Pesch, en su comentario a Marcos, aporta elementos originales⁵⁴. Como otros autores, subraya que la expulsión de demonio había sido reelaborada y

⁵⁰ JOACHIM GNILKA, *Marcos*, 51-52; cf, JOSEF ERNST, *Marco*, 427: “I vv.28ss. lasciano riconoscere una riflessione sugli esorcismi praticati nella comunità”. Cf. RUDOLF SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Marcos*, Vol. II, Herder, Barcelona 1976, 50.

⁵¹ JOSEF ERNST, *Marco*, 435.

⁵² EDUARD SCHWEIZER, *Il Vangelo secondo Marco*, Paideia Editrice, Brescia 1971, 198.

⁵³ JOSEF ERNST, *ibid.*, 426-427.

⁵⁴ RUDOLF PESCH, *Marco*, Brescia 1982, 137-138.

ampliada ya en la tradición premarcana. Sin embargo, en origen, no se trataba de la confrontación de la multitud con los discípulos por su incapacidad de expulsar el demonio, sino una discusión entre la multitud y los escribas⁵⁵. Pesch propone leer el texto del siguiente modo:

- 14 Καὶ ἐλθόντες ~~πρὸς τοὺς μαθητὰς~~ εἶδον ὄχλον πολὺν ~~περὶ αὐτοὺς~~ καὶ γραμματεῖς συζητοῦντας ~~πρὸς αὐτούς~~.
- 15 καὶ εὐθὺς πᾶς ὁ ὄχλος ἰδόντες αὐτὸν ἐξεθαμβήθησαν καὶ προστρέχοντες ἠσπάζοντο αὐτόν.
- 16 καὶ ἐπρώτησεν αὐτούς· Τί συζητεῖτε ~~πρὸς αὐτούς~~;
- 17 καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ εἰς ἐκ τοῦ ὄχλου· διδάσκαλε, ἤνεγκα τὸν υἱόν μου ~~πρὸς σέ~~, ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον·
- 18 καὶ ὅπου ἐὰν αὐτὸν καταλάβῃ ρήσσει αὐτόν, καὶ ἀφρίζει καὶ τρίζει τοὺς ὀδόντας καὶ ξηραίνεται· καὶ εἶπα ~~τοῖς μαθηταῖς σου~~ αὐτοῖς ἵνα αὐτὸ ἐκβάλωσιν, καὶ οὐκ ἴσχυσαν.
- 19 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει· ὦ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν; φέρετε αὐτὸν πρὸς με.

Como vemos, en el v.14 se eliminan las expresiones referentes a los discípulos, de modo que los únicos personajes que aparecen son la multitud y los escribas. Los pronombres personales de los vv. 14c.16b.19a harían referencia a los escribas. En el v.17b se suprimiría la expresión “a ti”, y en el v. 18c se sustituiría “a

⁵⁵Respecto a esta postura, Meier ofrece la siguiente crítica: “La presencia inicial de los escribas (solo en la versión marcana, v.14) es curiosa, y quizá sirve a Marcos de referencia a los escribas de la disputa sobre Belcebú (3,22). En todo caso, dado que desaparecen inmediatamente, que nunca hablan a Jesús ni acerca de él y que no desempeñan ninguna función en el resto del relato, probablemente no pertenecen a la forma más primitiva de la tradición. En esto discrepo considerablemente de Schenk (...), quien mantiene (contra la opinión de Bultmann) que, originariamente, los escribas eran descritos como exorcistas fracasados precisamente en el punto (v.18) donde los discípulos hacen ahora ese mal papel. Esta teoría es adoptada por Pesch (...), quien sostiene que, en la forma original, la discusión que figura al comienzo del relato era entre el público y los escribas, los cuales no habían podido realizar el exorcismo pedido (v.14). Por tanto, la recriminación de Jesús a la “generación incrédula” (v.19) habría ido dirigida originariamente a los escribas. Más tarde, al ser reelaborada la tradición, los apóstoles habrían pasado a ser los exorcistas fracasados, empujando a los escribas hacia el margen del relato. Pesch procede a ofrecer una exégesis de toda la perícopa desde este ángulo, en la que se refiere solo brevemente a su forma actual. Con ello, a mi entender, construye sobre una base demasiado frágil. No hay más que comparar este enfoque con el de Roloff (...), quien con no menos énfasis explica la evolución de la perícopa mediante la teoría de que el fracaso de los discípulos figuraba ya en la etapa más antigua de la tradición (JOHN P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, Tomo II/2: Los milagros, Verbo Divino, Estella 2000, 756, nota 34).

tus discípulos” por “a ellos”, referido ἀὐτοῖς a los escribas. El fracaso de los escribas tenía como causa su incredulidad, como atestigua el v.19.

La reelaboración del pasaje introduciendo a los discípulos y su tentativa fallida de exorcismo tenía como objeto presentar una enseñanza sobre la praxis exorcista de la Iglesia (vv.28-29), quitaba importancia a los escribas y dejaba sin justificación la disputa con ellos.

Que los vv. 28-29 constituyen un añadido secundario, debido a la reelaboración que introduce a los discípulos en la escena, se pone de manifiesto en el análisis estilístico (en el v.28 aparece el genitivo absoluto, que no aparece antes para referirse a los discípulos); en la diferencia de terminología (en el v.18 aparece el verbo ἰσχύω, mientras que en los vv.28-29 se usa δύναμαι, como en el v.23), y en la contradicción evidente entre la instrucción (a esta clase de demonios se la expulsa con la oración, v.29) y la praxis de Jesús, que expulsa con la fuerza de la fe (vv.23-25). La enseñanza particular a los discípulos solo aquí está unida a un relato de milagro⁵⁶.

Tras lo expuesto, se esperaría que el autor afirme la no unitariedad del texto. Sin embargo, su opinión es que “a pesar de algunas incongruencias, el texto es unitario”: “La critica constata contraddizioni e ripetizioni (...); le ipotesi critico-letterarie costruite su questa base sono tanto numerose quanto discordanti. Como ha recentemente dimostrato L. Schenke, “vi è in fondo armonía e corrispondenza fra queste pretese contraddizioni e duplicazioni”.⁵⁷

John P. Meier, al abordar la cuestión de la historicidad del relato sobre el muchacho poseído por un mal espíritu, hace hincapié en su parecido con el del geraseno endemoniado en cuanto a longitud, su presentación tortuosa e incluso incoherente, y algunos detalles gráficos y concretos.

Meier señala cómo los críticos, desde Bultmann, debaten sobre si Mc 9,14-29 se debe a una combinación de dos versiones diferentes del mismo

⁵⁶ Tres veces aparece la referencia de esa enseñanza de Jesús a sus discípulos en privado: en el contexto de las parábolas (cf. Mc 4,10.34), en el contexto de la enseñanza sobre lo puro y lo impuro (cf. 7,17) y en la controversia con los fariseos sobre la ley de Moisés y la licitud de repudiar a la mujer (cf. 10,10).

⁵⁷ RUDOLF PESCH, *Marco*, 149, nota 1.

acontecimiento o a la lenta evolución de un solo relato⁵⁸. Él mismo comparte esta segunda posibilidad: “Aunque me inclino a pensar que se trata básicamente de un solo relato desarrollado a lo largo de la tradición antes de llegar a manos de Marcos, reconozco que no es posible pronunciarse con seguridad en ningún sentido”⁵⁹.

En todo caso, lo que Meier no deja de reconocer es que *nos encontramos con una perícopa resultante de una complicada historia literaria*. “Ver la presente forma marcana como el fiel reflejo de algún evento original sería el colmo de la ingenuidad⁶⁰. Lo que resulta casi evidente es que el relato premarcano del muchacho endemoniado pasó por una larga y complicada evolución en la tradición oral antes de llegar a Marcos”.

Lo que podemos concluir, tras este recorrido a través de los autores y de la exposición de sus diversos, y en ocasiones, contradictorios argumentos, es que, en nuestra opinión, hay más indicios de que se trata de un texto no unitario que de lo contrario. Como queda indicado:

- repeticiones: doble descripción de la enfermedad en los vv.18 y 21-22; doble reacción del demonio ante Jesús, vv.20 y 26; incluso dos enfermedades diferentes –epilepsia, vv.18.20.22.26, y sordomudez⁶¹, vv.17.26-; doble aparición de la gente, vv.14.17 y 25;
- contradicciones: Jesús enseña a sus discípulos que este tipo de demonios solo puede ser expulsado con la oración, v.29. Sin embargo, en el relato, Jesús lo ha hecho a través de la palabra, v.25;

⁵⁸ JOHN P. MEIER, *Un judío marginal*, 754-755.

⁵⁹ *Ibid.*, nota 31.

⁶⁰ JOHN P. MEIER, *Un judío marginal*, 755. Interpretaciones acríicas del relato, como directamente proveniente de un testigo ocular, no dejan de faltar. Cf. John Wilkinson, “The case of the epileptic Boy”, citado por JOHN P. MEIER, *ibid.*, nota 32.

Por otra parte, hay autores que rechazan tanto la idea de las dos Fuentes como la de una sola con ampliaciones. Walter Schmithals, por ejemplo, “rechaza todo el modelo evolutivo propuesto para el material narrativo de Marcos por la crítica de las formas tradicional. Según Schmithals, los relatos de milagro y las apoteogmas y las leyendas del Evangelio de Marcos son el resultado de dar forma narrativa a declaraciones teológicas; de esa labor creativa se habría encargado un maestro teológico de la primera generación cristiana, quizá rodeado de una escuela. Desde este discutible ángulo, Schmithals procede a leer el relato sobre el muchacho epiléptico como la alegoría de una humanidad totalmente sometida al poder del mal. De hecho, lo lee con la óptica de Pablo, Agustín y Lutero, sin disculparse por ello, en un alarde de arbitrariedad y de imaginación desbordada” (JOHN P. MEIER, *ibid.*, nota 31).

⁶¹ Cf. GÜNTHER BORNKAMM, “ΠΝΕΥΜΑ ἉΛΛΑΛΟΝ”, 264-265.

- cortes en el desarrollo de la acción: en el v.20 estamos en un escenario de exorcismo; a Jesús le traen al niño y el demonio hace ver su poder respecto al poseso con manifestaciones extremadamente violentas. Pero hay un corte brusco en la acción. Jesús no parece hacer caso de esas manifestaciones e inicia un diálogo con el padre, ignorando el desafío del demonio;
- desaparición de personajes: la gente aparece al principio del relato y desaparece durante el tiempo en que Jesús habla con el padre; después parece llegar de nuevo, en v.25; los discípulos están presentes en el relato también a modo de inclusión, al principio y al final; los escribas solo están presentes en el v.14 y mencionados en el 16;
- cambio de protagonismo en los mismos: los discípulos y su impotencia son los protagonistas del relato en los vv.14-16 y 28-29 y ceden su protagonismo al padre en los vv. 17-24;
- cambios en la terminología empleada para referirse a las mismas personas o hechos: en el v.18 se dice que los discípulos no “han podido” expulsar al demonio empleando el verbo ἰσχύω; en el resto del relato, para hablar de la impotencia (vv.28.29) o del poder (vv.22.23) se usa el verbo δύναμαι; en el v.14 se habla de los μαθηταὶ σὺν αὐτοῦ, hecho extraño en Marcos; en el v.28 se emplea αὐτοῦ;
- y elementos atípicos del género literario: el diálogo extenso con el padre y la inclusión de, al menos, un dicho de carácter apotegmático –como veremos al abordar el tema de las formas literarias presentes en Mc 9,14-29-, así como la conclusión final de la enseñanza privada a los discípulos (vv.28-29).

Todos estos elementos son, a mi modo de ver, argumentos más que suficientes para afirmar que no estamos ante un texto unitario.

2. COMPARACIÓN SINÓPTICA

Para la comparación sinóptica, ofrecemos la tabla de paralelismos tomada de X. León-Dufour en su obra *Estudios de Evangelio*⁶², con alguna pequeña modificación. La traducción de Mt y Lc está tomada de la Biblia de Jerusalén y situamos en la primera columna y de manera continuada el texto de Marcos, a diferencia de León-Dufour que sitúa en primer lugar a Mateo. También suprimimos Lc 17,5-6, que León-Dufour incluye en la tabla como paralelo de Mt 20, pero no pertenece a la perícopa.

Marcos 9, 14-29	Mateo 17,14-20	Lucas 9,37-43a
<p>¹⁴ Y llegados donde los discípulos, vieron mucha gente en torno a ellos y a (unos) escribas que discutían con ellos.</p> <p>¹⁵ Y en seguida toda la gente, al verlo, quedó sorprendida y corriendo hacia (él) le saludaban.</p> <p>¹⁶ Y les preguntó: “¿Qué discutís con ellos?”</p> <p>¹⁷ Y uno de entre la gente le respondió: “Maestro, te he traído a mi hijo que tiene un espíritu mudo</p> <p>¹⁸ y, dondequiera que se apodera de él, lo derriba, y echa espumarajos, y rechinar los dientes y se queda rígido.</p> <p>Y he dicho a tus discípulos</p>	<p>¹⁴ Cuando llegaron donde la <i>gente</i>,</p> <p>se acercó a él un hombre que, arrodillándose ante él,</p> <p>¹⁵ le dijo: “Señor, ten piedad de <i>mi hijo</i>, porque es lunático y está mal; pues muchas veces cae en el fuego y muchas en el agua.</p> <p>¹⁶ Se lo he presentado <i>a tus</i></p>	<p>³⁷ Sucedió que al día siguiente, cuando bajaron del monte, <i>mucha gente</i></p> <p>le salió al encuentro .</p> <p>³⁸ En esto, un hombre de entre la gente empezó a gritar: “Maestro, te suplico que mires a <i>mi hijo</i>, porque es mi hijo único,</p> <p>³⁹ y he aquí que un espíritu se apodera de él y de pronto empieza a dar gritos, le hace retorcerse echando espuma, y difícilmente se aparta de él, dejándole quebrantado.</p> <p>⁴⁰ He pedido a <i>tus discípulos</i></p>

⁶² XAVIER LEÓN-DUFOUR, *Estudios de Evangelio*, 177-179.

<p>que lo expulsaran, y no han sido capaces.”</p> <p>¹⁹ Pero él, contestando, les dice: “¡Oh generación incrédula! ¿Hasta cuándo estaré ante vosotros? ¿Hasta cuándo habré de soportaros? ¡Traedle a mí!”</p> <p>²⁰ Y se lo trajeron. Y al verle el espíritu, al instante, le sacudió con violencia, y cayendo en tierra, se revolcaba echando espumarajos.</p> <p>²¹ Y preguntó a su padre: “¿Cuánto tiempo hace que le sucede esto?” Y dijo: “Desde que era niño.</p> <p>²² Y muchas veces lo ha arrojado al fuego y al agua para destruirle; pero, si algo puedes, ayúdanos, compadécete de nosotros.”</p> <p>²³ Y Jesús le dijo: “¡Lo (de) de si puedes! ¡Todo es posible para quien cree!”</p> <p>²⁴ Al instante, gritando el padre del muchacho: “¡Creo, ayuda a mi incredulidad!”</p> <p>²⁵ Viendo Jesús que se agolpaba la gente, increpó al espíritu impuro, diciéndole: “Mudo y sordo espíritu, yo te ordeno: sal de él y no entres más en él.”</p>	<p><i>discípulos, pero ellos no han podido curarle.”</i></p> <p>¹⁷ <i>Jesús respondió: “¡Oh generación incrédula y perversa! ¿Hasta cuándo estaré con vosotros? ¿Hasta cuándo habré de soportaros? ¡Traédmelo acá!</i></p> <p>(¹⁵ pues muchas veces cae en el fuego y muchas en el agua.)</p> <p>(²⁰ y nada os será imposible.)</p> <p>(²⁰ Les dice: «Por vuestra poca fe.)</p> <p>¹⁸ Jesús le <i>increpó</i></p>	<p>que lo expulsaran, pero <i>no han podido.”</i></p> <p>⁴¹ <i>Respondió Jesús: «¡Oh generación incrédula y perversa! ¿Hasta cuándo estaré con vosotros y habré de soportaros? ¡Trae acá a tu hijo!»</i></p> <p>⁴² Cuando se acercaba, el demonio le arrojó por tierra y le agitó violentamente;</p> <p>³⁹(con espumarajos)</p> <p>pero <i>Jesús increpó</i> al espíritu inmundo,</p>
--	--	--

<p>²⁶ Y dando gritos y (con) muchas convulsiones salió. Y quedó como muerto, hasta el punto de que muchos decían que había muerto.</p>	<p>y el demonio <i>salió de él</i>;</p>	
<p>²⁷ Pero Jesús, tomándolo de la mano, lo levantó y él se puso en pie.</p>	<p>y quedó sano el niño desde aquel momento.</p>	<p>curó al niño y lo devolvió a su padre;</p>
<p>²⁸ Y entrando él en casa, le preguntaban en privado sus discípulos: “¿Por qué nosotros no pudimos expulsarlo?”</p>	<p>¹⁹ Entonces los discípulos se acercaron a Jesús, <i>en privado</i>, y le dijeron: «¿Por qué nosotros no pudimos expulsarlo?»</p>	<p>^{43a} y todos quedaron atónitos ante la grandeza de Dios.</p>
<p>²⁹ Y les dijo: “Esta especie con nada puede ser expulsada sino con la oración.”</p>	<p>²⁰ Les dice: «Por vuestra poca fe. Porque yo os aseguro: si tenéis fe como un grano de mostaza, diréis a este monte: "Desplázate de aquí allá", y se desplazará, y nada os será imposible.»</p> <p>[²¹ Esta clase solo se la expulsa con la oración y el ayuno.]</p>	

2.1. COMPARACIÓN MARCOS 9,14-29 - MATEO 17,14-20

En primer lugar, nos interesa resaltar que Mateo sitúa el episodio en *el mismo contexto de Marcos*: entre el relato de la transfiguración y el diálogo de Jesús con los tres discípulos en torno a la venida de Elías, y el segundo anuncio de la pasión.

En cuanto a la estructura de la perícopa, la de Mt 17,14-20 tiene una estructura mucho más simple que la de Marcos. Consta de tres partes: exposición (vv. 14-16), curación (v.18) y diálogo final con los discípulos (vv.19-20). Este diálogo final retoma el v.16 y en Mateo no es, como en Marcos, un anexo, sino la

meta de todo el texto⁶³. De hecho, es muy significativo que Ulrich Luz titule este pasaje como “la fuerza de la fe que traslada montañas”⁶⁴, de modo diverso a como todos los autores titulan su paralelo en Marcos, que se centran en la curación del muchacho epiléptico.

La palabra guía más importante para Mateo es (οὐκ) δύνάμει, vv.16.19; cf. ἄδυνατεῖ, v.20. Solo el v.17 rompe la cohesión de esta narración tan escueta del evangelista⁶⁵. El logion final del v.20 es importante para Mateo y va a repetir una imagen parecida en 21,21. En cuanto a las fuentes, en los vv. 14-18, Mateo reduce al menos en un tercio el texto de Mc 9,14-27⁶⁶. Desaparece casi toda la introducción de Mc 9,14-17a (no se menciona a los escribas ni la discusión de los discípulos con éstos y, en consecuencia, tampoco la pregunta de Jesús sobre dicha discusión; tampoco se alude al recibimiento asombrado –o “asustado”- de Jesús por parte de la gente).

Mateo toma, además, de Mc 9,20-25a solo una parte de la descripción de la enfermedad (v.22), omitiendo los demás detalles de la descripción, y no aludiendo a ninguno de los rasgos de la enfermedad que aparecen el Mc 9,18.

También la curación (v.18) está muy abreviada respecto a Mc 9,25b-27. Las abreviaciones de relatos milagrosos es algo corriente en Mateo pero, en este caso, sorprende mucho la abundancia de recortes.

⁶³ ULRICH LUZ, *El Evangelio según San Mateo*, Sígueme, Salamanca 2001, 677

⁶⁴ *Ibid.*, 676

⁶⁵ Es discordante este v.17 porque no contiene una respuesta al ruego del padre, sino una doble queja de Jesús contra esta “generación incrédula y perversa”, al estilo bíblico (cf. Dt 32,5). Sobre la queja con la fórmula “¿hasta cuándo?”, cf. Num 14,27. ¿A quién se refiere Jesús con esta invectiva? En Mateo no parece referirse a los discípulos, puesto éstos, a diferencia de Marcos, no son calificados nunca como “esta generación”. Por otra parte, Mateo habla siempre de la “poca fe” de los discípulos, no de su “incredulidad”. Pero, sobre todo, el γενεά generalizador no cuadraba si Jesús se refería a unos pocos. Puesto que en el v.14 menciona al pueblo, hay que referir la expresión, como en otros pasajes, a los judíos contemporáneos de Jesús (cf. 11,16; 12,39.45; 16,4; 23,36; 24,34; también Dt 32,5 se refiere al pueblo). Cf. ULRICH LUZ, *Mateo*, 681.

⁶⁶ Mateo narra muy lacónicamente este episodio taumatúrgico. Un recorte tan severo solo se advierte en el relato del gadareno endemoniado (8,28-34). Al parecer, a Mateo no le agradan mucho los exorcismos y es reservado frente a los elementos mágicos. En nuestro relato, evitó cualquier referencia al estado de posesión del niño enfermo hasta el v.18, sin percatarse de la incongruencia narrativa que supone que Jesús “increpe” al niño, pues en realidad, en el v.18a Mateo no ha hablado aún del demonio al que Jesús se refiere (cf. ULRICH LUZ, *Mateo*, 679).

El problema que plantean estos drásticos recortes de Mateo es que Lc 9,37-43 omite las mismas partes del relato de Marcos que él⁶⁷. ¿Cómo podemos explicar estas coincidencias entre Mateo y Lucas? Ulrich Luz ofrece tres posibles soluciones⁶⁸:

1. *Mateo y Lucas remodelaron el texto de Marcos con independencia uno de otro.* La dificultad de esta tesis es que los agreements de los dos evangelistas son *extraordinariamente numerosos* y algunas coincidencias no se pueden explicar, a juicio de Ulrich Luz, como labor redaccional de cada evangelista. Por ejemplo, en el v. 16 = Lc 9,40, καὶ οὐκ ἠδυνήθησαν, podríamos preguntarnos si Lucas habría sustituido ἰσχύω, muy habitual en él, por esta expresión igual a la de Mateo⁶⁹.

En cuanto a las omisiones, podemos entender las abreviaciones mateanas del extenso relato de Marcos, porque a Mateo no le interesan tanto los detalles de la curación como el tema de la fe. Sin embargo, es difícil entender las de Lucas, porque Lucas se interesó por el milagro mismo. ¿Por qué iba a omitir, entonces, el auténtico acto de expulsión de Mc 9,25ss? Como ejemplos de no omisión de detalles tenemos Lc 4,33-37 y 8,26-39.

Parece, por tanto, improbable la tesis de que Mateo y Lucas hayan utilizado el texto de Marcos tal y como ha llegado a nosotros⁷⁰.

2. *Mateo y Lucas se valieron, como fuente, de una variante más antigua de Mc 9,14-29 que no contenía el diálogo sobre la fe.* Cuando se consideró Mc 9,14-29 como una combinación literaria de dos relatos originales⁷¹, de los que uno exponía el contraste de Jesús con la impotencia de sus discípulos y el otro se centraba en el tema de la fe, Mateo y Lucas solo habrían utilizado una de las dos fuentes de Marcos. Ulrich Luz se muestra cauteloso a la hora de desmembrar el relato de

⁶⁷ Aunque el texto lucano tiene una finalidad muy diferente a la del texto mateano: Lucas se centra en la curación por la palabra de Jesús; en Mateo, eso es mera ocasión para un adoctrinamiento de los discípulos sobre la fe.

⁶⁸ Cf. ULRICH LUZ, *Mateo*, 677.

⁶⁹ Es curioso cómo los autores tienen valoraciones diametralmente opuestas en cuestiones no exentas de interés e importancia en el estudio de los textos. En este caso, JOSEPH A. FITZMYER, *El Evangelio según San Lucas*, Vol.III, Cristiandad, Madrid 1986, 148, opina lo siguiente: "Ciertamente hay una serie de formulaciones idénticas en Mateo y Lucas en oposición a Marcos. Por ejemplo, λέγων ("diciendo", Mt 17,15; Lc 9,38), ἠδυνήθησαν ("no han sido capaces", Mt 17,16; Lc 9,40), la adición de καὶ διεστραμμένη ("y pervertida", Mt 17,17; Lc 9,41), ὧδε ("aquí", Mt 17,17e; Lc 9,41d). Pero se trata de unos detalles insignificantes, que no se pueden considerar como indicios de una fuente distinta; lo más probable es que sean fortuitos". ¿Podemos considerar esos minor agreements como "extraordinariamente numerosos", como "detalles insignificantes", o como detalles insignificantes aunque numerosos?

⁷⁰ *Ibid.*, 678.

⁷¹ Como hemos visto que sostiene Bultmann y otros autores como Bornkamm o Schweizer.

Marcos que, en su opinión, no es contradictorio⁷². Por tanto, solo queda suponer que *una tradición oral influyera en el texto de Mateo y Lucas*.

3. *Mateo y Lucas utilizaron una recensión deuteromarquiana de Mc 9,14-29 que había abreviado y simplificado el texto de Marcos*. En esta hipótesis es problemático el postular excepcionalmente una redacción muy resumida de un Deuteromarcos, así como explicar que Mateo tomara de Mc 9,20-24 una parte del v. 22 y Lucas, en cambio, el v.20a.

Ulrich Luz concluye que no es posible decantarse entre la segunda y la tercera hipótesis, aunque tampoco es necesario, porque *podríamos suponer, por ejemplo, un texto de Mc reelaborado y la influencia de una tradición oral*⁷³.

Entre las variantes *redaccionales de Mateo*, queremos destacar dos: en primer lugar, la caracterización de la enfermedad con el verbo *σεληνιάζομαι*⁷⁴ (v.15), y en segundo lugar, el cambio que introduce en el v.17 (“¿hasta cuándo tendré que estar *con vosotros?*”) para introducir una referencia a la cristología del Emmanuel que enmarca, a modo de inclusión, todo el evangelio (1,23; 28,20). Para tal fin, Mateo modifica el *πρὸς ὑμᾶς* de Marcos con su *μεθ’ ὑμῶν*.

En cuanto a la denominación del espíritu que posee al muchacho, interesa también resaltar cómo Mateo evita hablar de él hasta el v.18, en el que lo nombra *δαμόνιον*, omitiendo las expresiones marcanas *πνεῦμα ἄλαλον* (v.17), *πνεῦμα ἀκάθαρτος* y *ἀλαλον καὶ κωθὸν πνεῦμα* (v.25).

⁷² Como hemos visto arriba que opina Rudolf Pesch en su comentario a Marcos, y otros autores; cf. Rudolf Pech, *Marco*, 149, nota 1.

⁷³ *Ibid.*, 678; Cf. también FRANÇOIS BOVON, *Lucas*, 712-713.

⁷⁴ “El lunatismo es epilepsia, la “enfermedad sagrada” que, según creencia antigua difundida, podía ser causada por la diosa lunar Selene y coincidir con las fases de la luna. La epilepsia se explicaba en la antigüedad, o bien sobrenaturalmente como “posesión” (ἐπιληψία) por un poder divino (= “ἱερὰ νόσος”) o por demonios, o en la literatura médica, como una enfermedad natural que “no parece ser más divina o sagrada que las otras enfermedades” (Hipócrates). Mc 9,14-29 par comparte la visión demonológica” (cf. Ulrich Luz, *Mateo*, 680).

Cf. también con Joachim Gnilka, *o.c.* 53-54: “El pueblo llamaba a la epilepsia la *enfermedad santa*. Probablemente, se le dio tal denominación a causa de las proporciones del sufrimiento que llevaba consigo o porque se la consideró como padecimiento enviado por una divinidad. Frecuentemente se la relacionó con la diosa luna (cf. Mt 17,15) (...). El que se diera más frecuentemente entre los niños hizo que se la llamara también *puerilis passio*.”

François Bovon menciona, en su comentario, la epilepsia como el *ἰωρὴ νοῦσος*, el *morbus sacer*, el mal sagrado o el alto mal. La medicina antigua conocía los síntomas e Hipócrates, en su tratado *περὶ ἱερῆς νόσου*, Sobre el mal sagrado, tiene el mérito de no buscar el origen en los demonios o en la divinidad, de forma irracional (cf. *Lucas*, 716).

En los vv. 19-20, Mateo sustituyó la “receta de exorcismo” de Mc 9,28 con el dicho sobre la fe que mueve montañas. Su fuente fue probablemente el dicho como la fe como un grano de mostaza de Q (=Lc 17,6: “Si tuvierais una fe como un grano de mostaza, habríais dicho a este sicómoro: ‘Arráncate y plántate en el mar’ y os habría obedecido”), que ofrece una variante en Mc 11,23 (“Yo os aseguro que quien diga a este monte: ‘Quítate y arrójate al mar’ y no vacile en su corazón sino que crea que va a suceder lo que dice, lo obtendrá”). Mateo lo ajustó en parte a Mc 11,23, sustituyendo el símil del sicómoro por el de la montaña, mucho más corriente⁷⁵ (“Porque yo os aseguro: si tenéis fe como un grano de mostaza, diréis a este monte: ‘Desplázate de aquí allá’ y se desplazará, y nada os será imposible”).

En el v.20, el término ὀλιγοπιστία es típico de Mateo, así como ὀλιγόπιστος⁷⁶.

Finalmente, respecto al v. 21 (τοῦτο δὲ τὸ γένος οὐκ εκπορεύεται εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστεία), se suele alegar que es una armonización tardía con Mc 9,29 y la mayoría de las ediciones de la Biblia considera este versículo como apócrifo⁷⁷.

2.2. COMPARACIÓN MARCOS 9,14-29 - LUCAS 9,37-42A

Lucas, como Marcos, contextualiza la perícopa 9,37-43a, entre la transfiguración (9,29-36) y el segundo anuncio de la pasión (9,43b-45). A diferencia de Marcos, no inserta el diálogo que tiene lugar entre Jesús y sus

⁷⁵“Trasladar montañas” fue una expresión proverbial hiperbólica en el judaísmo para significar la imposibilidad de algo. Cf. ULRICH LUZ, *Mateo*, 679.

⁷⁶ En el N.T. este grupo de palabras aparece solo en Mateo (el sustantivo 1 vez y el adjetivo 4 veces). En Lucas, 1 vez. De la concordancia literal de los paralelos de Mt 6,30 y Lc 12,28 podemos deducir que se trata de una expresión de la fuente Q, y que, por tanto, era corriente entre los judeocristianos de Palestina. Mateo recogió el grupo de palabras y les dio una expresión característica en el marco de su eclesiología. En sus textos, ὀλιγόπιστος (8,26; 14,31; 16,8) y ὀλιγοπιστία (17,20), aparecen en claro contraste con ἄπιστος (17,17) y ἄπιστία (13,18), limitando a los discípulos el reproche de la “poca fe” y designando con ἄπιστος al pueblo. La explicación es que a los discípulos que representan ampliamente a la comunidad cristiana se les concedió la posibilidad de entender (cf. Mt 13,11ss.19.23.51) mientras que al pueblo no se le concedió tal posibilidad. Por tanto, lo que designan los términos ὀλιγόπιστος y ὀλιγοπιστία no es el rechazo fundamental de la fe, sino la falta de confianza, la deficiente firmeza en la fe, la duda (διστάζω, 14,31). Cf. GERHARD BARTH, en HORST BALZ Y GERHARD SCHNEIDER (edits.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, Sígueme, Salamanca 1998, 518-519.

PIERRE BONNARD, en *El evangelio según san Mateo*, Cristiandad, Madrid 1976, 389, sostiene que el término ὀλιγοπιστία no hay que entenderlo como poca fe, sino como una negativa a crecer, como lo contrario a la fe. Los discípulos no tienen ni un mínimo de fe, del tamaño de un grano de mostaza. El grano de mostaza no significa aquí que esta fe mínima esté llamada a un crecimiento y a un desarrollo final, sino que ilustra el mínimo de fe que les falta a los discípulos.

⁷⁷ XAVIER LÉON-DUFOUR, *Estudios de Evangelio*, 185.

discípulos a la bajada del monte, e introduce el espacio cronológico de un día entre una escena y otra: τῆ ἐξῆς ἡμέρᾳ⁷⁸.

El relato de Lucas recuerda, tanto por su desarrollo como por su vocabulario, las resurrecciones del hijo de la viuda de Naín (7,10-17) y de la hija de Jairo (8,40-56)⁷⁹. Por ello es fácil reconocer el trabajo redaccional de Lucas. Como en el relato de la resurrección del hijo de la viuda de Naín, hay gente numerosa, el hijo es único y se entrega el hijo a su padre. Como en el relato de la resurrección de la hija de Jairo, el hijo es también único, se usa la expresión “καὶ ἰδοὺ ἄνθρω” (“He aquí un hombre”) y el hijo es llamado al final πάντες (cf. 8,51.54).

¿De qué manera Lucas trabaja con una tradición compartida con Mt 17,14-21 y Mc 9,14-29 en el relato de la curación del muchacho epiléptico? Bovon sostiene que Lucas no depende de Marcos sino de una tradición oral paralela a Marcos⁸⁰:

“El relato de Marcos es una composición complicada que comprende algunas excrecencias, como el diálogo de Jesús con el padre sobre el origen de la posesión (9,20-24) y luego la conversación privada con los discípulos después del exorcismo (9,28-29). Estos añadidos, casi “apócrifos”, responden a unas preguntas que la tradición dejó sin respuesta. Si se separa la redacción marciana de la tradición, se obtiene una unidad primitiva muy cercana, a mi juicio, a la versión de Lucas, el relato tradicional que prosiguió su existencia oralmente en paralelo con Marcos (...). Lucas, lo mismo que Mateo, debió conocer otra versión del episodio y sufrir su influencia, aun cuando se conforma con el orden marcano de las perícopas. Fue la presión de esta tradición oral la que le hizo prescindir del añadido redaccional de Marcos, a saber, la conversación privada de Jesús con sus discípulos, Mc 9,28-29 (...) El otro añadido, que quizá sea anterior a Marcos (conversación con el padre, Mc 9,21-24) tampoco le parece necesario: intenta evitar las repeticiones y su interés de dirige aquí, no a la fe de la gente (Mc 9,23-24), sino a la fuerza divina (Lc 9,43a)”.

Fitzmyer, por el contrario, sostiene que Lc 9,37-43a “no solo tiene un paralelismo con la secuencia narrativa de Marcos, sino que está fundamentalmente

⁷⁸ La razón por la que Lucas omite el episodio sobre la venida de Elías es, según apuntan algunos autores, que Jesús aplica, en Lc 7,27, a Juan Bautista la palabra profética de Mal 3,1, que supone una identificación entre Juan y Elías. Por eso ahora no es necesario introducir a Elías como precursor de la resurrección. Por otra parte, tanto en los relatos de la infancia como en Lc 7,27-30 ha quedado claro que Juan es el precursor de Jesús. Por eso, introducir a Elías en un papel de precursor no tiene ahora, para Lucas, ningún sentido. La omisión tiene su justificación en la simple lógica narrativa y no precisamente porque la vuelta de Elías antes de la resurrección pudiera parecer chocante a sus lectores paganocristianos. Así lo argumenta JOSEPH A. FITZMYER, *Lucas*, 146-147. Pierre Bonnard opina lo contrario respecto a las razones de dicha omisión, *Mateo*, 384: “Solo Marcos y Mateo han intercalado aquí el diálogo sobre Elías y Juan Bautista; a Lucas no le ha interesado, sin duda porque esta discusión con los escribas sobre el papel de Elías no tenía interés para sus oyentes”.

⁷⁹ FRANÇOIS BOVON, *Lucas*, 711.

⁸⁰ *Ibid.*, 712.

inspirado en este pasaje del segundo Evangelio⁸¹. Lo que este autor observa es lo siguiente:

- El v. 37 es redaccional, basado en elementos de Mc 9,9.14. Lucas reelabora redaccionalmente el relato que le ha llegado, a través de expresiones típicas suyas. Por ejemplo ἐξῆς (“al día *siguiente*”, v.17). De las cinco veces que se emplea en el N.T., todas son lucanas. El verbo συναντάω (“venir al encuentro”, v.37) es también lucano. Cuatro de las seis veces que se emplea en el N.T. pertenecen a Lucas.
- En el v.38 también presenta un vocabulario muy lucano: καί ἰδοῦ⁸², ἀνὴρ, βοάω, ἀπο τοῦ ὄχλου⁸³. La descripción de la enfermedad del niño (Lc 9,38-39) es mucho más elegante y sobria que la de Marcos (17-18), y además, Lucas omite la descripción siguiente (Mc 9,20c-25; el espíritu lucano puede gritar (κράζει). Pero los rasgos de rechinar de dientes, rigidez y peligro de caerse al agua o al fuego (síntomas principales de la enfermedad llamada lunática) no tienen paralelo en Lucas).
- Las palabras del padre a Jesús son una súplica, no una simple exposición de lo que ha pasado, como en el caso de Marcos. La invocación a Jesús es como la de Marcos, διδάσκαλε. Mateo, en cambio, dice κύριε. La súplica viene expresada por los verbos δέομαι (suplicar, orar) y ἐπιβλέπω (dirigir los ojos, en el sentido de mirar con compasión, cf. 1 Sam 1,11; 9,16).
- En el v.40, Lucas sigue a Marcos, excepto en el redaccional ἐδεήθεν y οὐκ ἠδυνήθησαν, que comparte con Mateo⁸⁴.
- En el v.41, a la generación ἄπιστος, Lucas añade διεστραμμένη (pervertida, torcida). Aunque pueda parecerlo, Lucas no está, en este versículo, más cerca de Mateo que de Marcos. Como Marcos, emplea la expresión πρὸς ὑμᾶς, aunque la coloca detrás del verbo y no delante. Mateo utiliza la

⁸¹ JOSEPH A. FITZMYER, *Lucas*, 147.

⁸² Introducción típica de Lucas, que no aparece en los otros dos evangelistas y vuelve a repetirse en el v.39.

⁸³ ἀπο τοῦ ὄχλου tiene un sentido un poco diverso de ἐκ τοῦ ὄχλου de Marcos. La expresión de Mc ha de interpretarse como lugar de procedencia del padre, mientras que la de Lc alude a la distancia que se atreve a poner con la gente para llegar a donde Jesús (FRANÇOIS BOVON, *Lucas*, 714).

⁸⁴ Marcos utiliza la expresión οὐκ ἴσχυσαν. Es curioso, como hemos hecho notar ya, que Lucas evite el uso de esa palabra, ya que no lo hace en otros contextos como Lc 6,48; 8,43; 13,24, etc. Ésta es una de las coincidencias menores entre Mateo y Lucas, en oposición a Marcos, que lleva a preguntarse si no se habrán valido ambos de una fuente distinta a la del segundo evangelista. Cf. JOSEPH A. FITZMYER, *Lucas*, 153.

expresión μεθ' ὑμῶν. Luego Lucas suprime el segundo ἕως πότε y añade καὶ. Mateo no lo suprime.

- La aporompa del demonio se describe de forma rápida y sin dramatismo (v.42), contrariamente a como la presenta Marcos (9,25-27). Tanto el verbo ἐπιτιμάω como la denominación del πνεῦμα ἀκάθαρτος proceden de Mc 9,25. Un elemento típico de Lucas, como hemos visto, es que en la curación, Jesús entrega al padre a su hijo curado. Por otra parte, Lucas, como Mateo, tampoco denomina al espíritu πνεῦμα ἄλαλον (v.17), πνεῦμα ἀκάθαρτος y ἄλαλον κα καὶ κωθὸν πνεῦμα (v.25) sino, simplemente πνεῦμα (v.39), δαιμόνιον ο πνεῦμα ἀκάθαρτος (v.42). ¿Tendrá algún significado teológico especial, para Marcos, la mudez del espíritu, mencionada dos veces en su relato?

- Lucas termina su relato de milagro, según el esquema típico, con una aclamación final, que no aparece ni en Marcos ni en Mateo (v.43a). Quizá se inspira en el Mc 9,15, ἐξεθαμβήθησαν, donde el asombro y desconcierto se sitúa un poco fuera de lugar. La gente numerosa, todos, quedan admirados por la grandeza de Dios. El término ἡ μεγαλειότης significa “el esplendor” o “la majestad” y se emplea dos veces en el N.T.: en Hch 19,27 (en labios de un pagano que defiende la magnificencia de Artemisa) y en 2 Pe 1,16 (sobre la magnificencia de Cristo en la transfiguración).

Lo que más llama la atención en el trabajo redaccional de Lucas es su drástica reducción de materiales. Los dieciséis versículos de su fuente se quedan en solo seis y medio.

2.3. COMPARACIÓN MATEO-LUCAS

Mt 17,14-21 y Lc 9,37-43a tienen en común que han tomado de Marcos la conexión con la escena de la transfiguración y ambos han modificado, abreviado y simplificado mucho la perícopa, abandonando, así, aspectos esenciales de su relato⁸⁵. Ninguno de los dos menciona la disputa entre los discípulos y los escribas y ambos omiten el coloquio de Jesús con el padre del muchacho epiléptico (Mc 9, 14-16.21-24). Ninguno nombra al mal espíritu como πνεῦμα ἄλαλον, como hemos visto en el apartado anterior. En los dos hay un ruego directo del padre dirigido a Jesús por su hijo (Mt 17,15: “κύριε, ἐλέησόν μου τὸν υἱόν...”; Lc 9,38: “Διδάσκαλε,

⁸⁵ GÜNTHER BORNKAMM, “ΠΝΕΥΜΑ ἌΛΑΛΟΝ”, 272-273.

δέομαί σου ἐπιβλέψαι ἐπὶ τὸν υἱόν μου, ὅτι μονογενὴς μοί ἐστιν...”. En Mc, en principio, no hay petición, sino exposición de lo ocurrido (v. 17). La petición llegará después (v. 22).

Como hemos visto ya en los dos apartados anteriores, también Mateo y Lucas presentan diferencias entre sí en sus respectivos relatos, tanto en detalles narrativos, como en la terminología, como en la perspectiva teológica. La diferencia más evidente es la conclusión: Lucas termina su perícopa con la reacción de la gente típica de los relatos de milagro (v.43a) y omite el diálogo de Jesús con los discípulos, mientras que Mateo concluye con ese diálogo en privado, aunque, como hemos visto en el primer apartado de esta sección, tiene un contenido diferente al de Marcos (en Marcos se apela a la oración, Mc 9,29, y en Mateo se hace referencia a la fe que mueve montañas, Mt 17,20).

2.4. CONCLUSIONES

Tras este análisis de las fuentes a través de las aportaciones de algunos autores, podríamos preguntarnos, en primer lugar, por la dependencia literaria entre los tres evangelistas y, en segundo lugar, por la verosimilitud histórica del relato.

En cuanto a la *dependencia literaria* de Mateo y Lucas respecto a Marcos, las posturas son variadas. Arriba queda expuesta la de Ulrich Luz: “podríamos suponer un texto de Mc reelaborado y la influencia de una tradición oral⁸⁶.

Fitzmyer reconoce que las coincidencias o acuerdos entre Mateo y Lucas (“minor agreements”) nos pueden inducir a pensar que ambos dependen no de Marcos, sino de una formulación más breve, presumiblemente “Q”. Ésta es la opinión de B. Weiss. Sin embargo, esas formulaciones idénticas en Mateo y Lucas en oposición a Marcos “son detalles tan insignificantes” –opina el autor-, que no se pueden considerar como indicios de una fuente distinta. Así pues, Fitzmyer sostiene, junto a Schürmann, Schmid y otros comentaristas, que el pasaje de Lucas es una redacción de Mc 9,14-26⁸⁷.

⁸⁶ ULRICH LUZ, *Mateo*, 678.

⁸⁷ Fitzmyer, *Lucas*, 149.

Léon-Dufour, en sus *Estudios de Evangelio* dedica más de cuarenta páginas a esta perícopa que, según el autor, ilustra su tesis general de los “contactos literarios” entre las tradiciones de que dependen los evangelios; una idea que contradice la hipótesis clásica de la prioridad de Marcos respecto a Mateo y Lucas. Para Léon-Dufour, “las versiones sinópticas no se pueden explicar simplemente mediante retoques literarios efectuados por Mateo y Lucas en el texto de Marcos⁸⁸”.

Una vez consideradas todas estas perspectivas, ¿qué podemos concluir nosotros? Lo fácil, rápido y cómodo, sería sostener la hipótesis de las dos fuentes, con modificaciones redaccionales de Mateo y Lucas. Pero la complejidad de las cuestiones expuestas no nos permiten decantarnos por una u otra postura y quizá la solución de Ulrich Luz sea la más razonable⁸⁹.

Respecto a la verosimilitud histórica del relato, contamos con la argumentación favorable de autores como Léon-Dufour quien afirma, en líneas generales, su historicidad⁹⁰:

⁸⁸ Léon-Dufour, *Estudios de Evangelio*, 219-220.

⁸⁹ Ulrich Luz, *Mateo*, 678.

⁹⁰ XAVIER LÉON-DUFOUR, *Estudios de Evangelio*, 218.

John Meier, afirma la historicidad del hecho, aunque sin concretar tanto como Léon-Dufour, los elementos más verosímiles desde ese punto de vista: “... el relato premarcano del muchacho endemoniado pasó por una larga y complicada evolución en la tradición oral antes de llegar a Marcos, por lo cual *bien podría remontarse a la vida de Jesús*. En particular, las divergencias y adiciones que presenta con respecto a la forma habitual del relato de exorcismo tal vez sean indicio de un encuentro especial y memorable entre Jesús y el padre de un epiléptico, ocurrido durante el ministerio público. En vez de la forma pura del relato de exorcismo encontramos una mezcla de relato de exorcismo, relato de curación propiamente dicha (con un toque, quizá, de relato de resurrección) y de relato declaratorio (Jesús habla del poder de la fe). Como apunta Pesch en su análisis, algunos motivos parecen extrañamente fuera de lugar en Mc 9,14-27. De hecho, la incapacidad de los discípulos para exorcizar, la súplica del padre por su hijo, la clara descripción de la epilepsia, la petición de fe por parte de Jesús antes del exorcismo y, posiblemente, la referencia de Jesús a la propia fe como la fuente de los milagros son atípicos de los relatos de exorcismo evangélicos. En realidad, algunos elementos son únicos. Además, en llamativo contraste con los otros grandes relatos de exorcismo del Evangelio de Marcos, no contiene ningún título cristológico (cf. “Jesús de Nazaret... el Santo de Dios”, en 1,24; “Jesús, Hijo de Dios Supremo”, en 5,7; “Señor”, en 7,28). El padre simplemente se dirige a Jesús con el nada sorprendente título de “maestro” (9,17). No se trasluce ninguna preocupación cristológica específica. Por otro lado, la presencia de semitismos en el texto griego del relato permite conjeturar que éste podría haber existido originariamente en arameo. Con tantos indicadores apuntando en una misma dirección, tiendo a pensar con Pesch y muchos otros comentaristas que *algún recuerdo histórico del ministerio de Jesús subyace al presente relato*.

Esto es lo más que se puede decir de la perícopa examinada. Sin embargo, quizá valga la pena notar que incluso Karl Ludwig Schmidt, el maestro en descomponer la estructura narrativa en Marcos para descubrir unidades premarcanas, opina que *este extraño relato se remonta a alguna “tradición auténtica y –cabría añadir– al recuerdo de algún suceso real”* (Las cursivas son mías). JOHN P. MEIER, *Un judío marginal*, 757).

“Al hecho histórico solo puede llegarse, con mayor o menor precisión, a través de las presentaciones variadas de los evangelistas.

El acontecimiento subyacente a las tres versiones es histórico en su conjunto: historicidad que solo puede ponerse en tela de juicio negando a priori la posibilidad del milagro. Precisemos. La muchedumbre, el padre y su hijo epiléptico, la impotencia de los discípulos (el apóstrofe de Jesús), la súplica y acto de fe del padre, el sorprendente exorcismo, son todos ellos detalles globalmente afirmados por las narraciones y sin los cuales el episodio perdería toda consistencia. En cuanto al sentido que ha de darse a la escena el margen de libertad es mayor. Oscilará entre el gesto de triunfo de Jesús sobre el demonio hasta el de misericordia, sin olvidar la lección a los discípulos: perspectivas religiosas que unifican los detalles que nos permiten asistir al suceso.

Por el contrario, si quisiéramos a toda costa determinar el tenor exacto de las palabras del padre al describir la enfermedad, afirmar que de la misma hizo dos descripciones, precisar el momento en que tuvo lugar dicho diálogo, sostener que la sentencia sobre la fe que todo lo puede fue pronunciada en esta ocasión, nos meteríamos en un callejón sin salida”.

3. HISTORIA DE LAS FORMAS

3.1. EL GÉNERO LITERARIO “EVANGELIO”

Zimmermann clasifica los diversos géneros literarios de los escritos neotestamentarios en cuatro tipos: los Evangelios, el género de los “Acta Apostolorum”, las Cartas y los apocalipsis⁹¹.

Nuestra perícopa pertenece a un conjunto literario más amplio cuyo género es Evangelio, y ha sido Marcos, precisamente, el creador de este género literario. Mateo, Lucas y Juan se han valido del esquema literario presente en el Evangelio de Marcos, aunque, a diferencia de éste (cf. Mc 1, 1), ellos no llaman a su obra εὐαγγέλιον de modo expreso.

El género “evangelio” está claramente delimitado desde Justino, pues los escritos sobre Jesús se denominan ya εὐαγγέλια⁹².

Lo característico del género Evangelio se deduce de su comparación con los géneros literarios helenísticos⁹³. De esa comparación infieren muchos autores que

Como afirma también Achtemeier en su artículo “Miracles and the historical Jesus”, cit. por Meier, *ibid.*, nota 44: “Jesús curó a un chico de un modo que en su mundo se entendía como expulsar un demonio, y toda visión histórica de Jesús que no incluya su actividad como exorcista estará deformada”.

JOACHIM GNILKA, Marcos, 57, por su parte, señala: “Marcos ha utilizado de diversas maneras el relato que recogería un recuerdo histórico de un fracaso de los discípulos”.

⁹¹ HEINRICH ZIMMERMANN, *Los métodos*, 140-150.

⁹² ANTONIO PIÑERO Y JESÚS PELÁEZ, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, 351.

no es una biografía, ni una colección de historias y dichos, en el sentido de los memoriales de la literatura antigua. Falta un “retrato literario” de Jesús, de los discípulos, de los enemigos y del pueblo, así como un marco cronológico y geográfico escrupulosamente delimitado. Esto es así porque los evangelios no pretenden ser una historia o una “vida” de Jesús, sino un testimonio de fe, dice Bornkamm, para “poner en relación a cada individuo y a todos los hombres con el Hijo de Dios y Señor, anunciado en la palabra y presente en el culto de la comunidad”⁹⁴.

Vielhauer subraya dos aspectos indudables en la formación del género “Evangelio”: 1. que el keryma de la muerte y resurrección de Jesús representa el “punto germinante” para la formación de los evangelios⁹⁵, y 2. que ciertas necesidades escriturarias, culturales, apologéticas, paneréticas y dogmáticas de las comunidades determinaron e influyeron considerablemente en la inclusión de ciertas materias en el “evangelio”⁹⁶.

Finalmente, para Zimmermann, el género “Evangelio” presenta cuatro rasgos principales, reconocibles en cada uno de los cuatro evangelistas son⁹⁷:

⁹³ Hasta ahora se ha venido insistiendo mucho en la “singularidad” del género literario “evangelio”. Sin embargo, en opinión de Antonio Piñero y Jesús Peláez, parece más razonable no insistir demasiado en dicha singularidad, pues “salvadas las evidentes diferencias que siempre se dan entre el género o patrón en abstracto y un determinado escrito en concreto, no sería atrevido situar el “evangelio” dentro de la biografía helenística, y como subgénero, quizá para el primer representante, Marcos, en el de la “biografía” de los profetas”. Estos dos autores apoyan su postura en estudios como el de H. Köster, quien ha buscado paralelos al género en las “Vidas de los profetas”, subgénero biográfico en el que, en contraposición a la biografía helenística, priman la función, el oficio y la tarea encomendada al protagonista sobre los datos vitales. Del mismo modo, J. Montserrat ha evidenciado el notable influjo de los ciclos proféticos veterotestamentarios sobre los evangelios, especialmente el de Lucas. (ANTONIO PIÑERO Y JESÚS PELÁEZ, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, 353). Santiago Guijarro parece apoyar también la opinión que se ha impuesto en los últimos años y es que los evangelistas utilizaron el modelo de la biografía, que era un género literario conocido en su entorno. Cf. SANTIAGO GUIJARRO, “La orientación cristológica de la tradición sobre Jesús”, *EstE* Vol. 85, No. 333, ISSN 0210-1610 (2010): 301-306.

⁹⁴ HEINRICH ZIMMERMANN, *Los métodos*, 141. Del mismo modo, PHILIPP VIELHAUER, en *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Sígueme, Salamanca 1991, 372 señala: “No hace falta insistir en que Mc, a pesar del encuadre “biográfico”, no es una biografía real. Para serlo, le falta interés por lo propiamente biográfico, por la procedencia de Jesús, formación y desarrollo interno, por su retrato literario y en definitiva, por su “personalidad”. Este defecto no solo radica en las lagunas de la tradición disponible, sino que se basa en el carácter de proclamación del evangelio”.

⁹⁵ En realidad “el evangelio es –piensa Vielhauer-, formalmente y por su contenido, una historia de la pasión ‘con una introducción detallada’” (PHILIPP VIELHAUER, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, 372).

⁹⁶ *Ibid.*, 368.

⁹⁷ HEINRICH ZIMMERMANN, *Los métodos*, 142-143.

1) La proximidad de la tradición, que se manifiesta en la conexión de la tradición ya formada y el estado en que se conserva ulteriormente. Los evangelistas son, sobre todo –aunque no exclusivamente-, compiladores, transmisores y redactores. Los evangelios son fruto de una cuidada redacción que tiene como fondo una tradición elaborada por muchas manos.

2) Un marco común que debe su estructura al kerigma que viene dado con anterioridad: la actividad de Jesús en público, llena de milagros y enseñanzas, comienza con el bautismo por Juan (περὶ πάντων... ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν, Hch 1, 1) y se cierra con su pasión y muerte. Aunque el trazado del evangelio de Marcos no coincide exactamente con los otros dos sinópticos y se separa del de Juan, nos encontramos con él prácticamente en los tres evangelios.

3) Se hace la predicación en forma de exposición histórica, aunque, en realidad los evangelios no son, como pudiera parecer a primera vista, la exposición de la “vida de Jesús”, sino el anuncio de Cristo presente y actuante en la Iglesia. El que se haga esta predicación en forma de exposición histórica es lo característico de los Evangelios.

4) Si la finalidad de los Evangelios es el anuncio de Cristo, hay que admitir como necesaria la actualización de esta predicación según la situación histórica concreta de la comunidad eclesial que tiene como destinatario inmediato.

3.2. LAS FORMAS LITERARIAS PRESENTES EN Mc 9,14-29

En esta perícopa encontramos elementos pertenecientes a dos formas literarias: los relatos de exorcismo y los relatos de curaciones⁹⁸.

El esquema típico de un relato de exorcismo está compuesto por cinco partes⁹⁹:

1. Descripción del encuentro entre el exorcista y la persona poseída (Mc 9,20; cf. Mc 1,23 y 5,2.6)

⁹⁸ XAVIER LEON-DUFOUR, *Estudios de evangelio*, 195-196 ; cf. PAUL LAMARCHE, “Los Milagros de Jesús según San Marcos”, en Léon-Dufour, *Los milagros de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1979, 208

⁹⁹ ELISA ESTÉVEZ LÓPEZ, “Estudio histórico-crítico de Mc 5,1-20”, en RAFAEL AGUIRRE (ed.), *Los milagros de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2002, 62.

2. Resistencia del espíritu maligno (Mc 9,20bc; cf. Mc 1,24; 5,7)
3. El exorcista da la orden de salida al demonio (Mc 9,25b; cf. Mc 1,25; 5,8)
4. Salida del demonio (Mc 9,26; cf. Mc 1,26; 5,13)
5. Reacción de los testigos del hecho (Falta en Mc 9,14-29. No así en su paralelo de Lc 9,43a; cf. Mc 1,27-28; 5,14.16).

Como vemos, el relato del endemoniado epiléptico no sigue exactamente el esquema típico, pues falta la reacción de los testigos e introduce otros elementos atípicos, pero es, claramente, un relato de exorcismo¹⁰⁰.

Junto a esto, descubrimos elementos propios de los relatos de curaciones, tal y como apunta Léon-Dufour en su estudio:

- La apelación a la compasión de Jesús: 9,22; cf. 1,40; Mt 14,14
- Todo le es posible a quien tiene fe: 9,23; cf. 2,5; 5,34.36; 6,6; 10,52
- Jesús toma de la mano al niño curado: 9,27; cf. 1,31; 5,41-42

Exponemos el esquema de los motivos en la composición de los milagros, de

Theissen, aplicado de una forma más detallada a Mc 9,14-29¹⁰¹:

Introducción

1. Llegada del taumaturgo:

“Y llegando donde los discípulos” (v.14a)
καὶ ἐλθόντες πρὸς τοὺς μαθητὰς

2. Presencia de la gente:

Gente:

“vieron mucha gente a su alrededor [de los discípulos] (v. 14b)
εἶδον ὄχλον πολὺν περὶ αὐτοὺς

¹⁰⁰ XAVIER LEON-DUFOUR, *ibid.*, expone los siguientes rasgos que relacionan nuestro texto con el género de los exorcismos:

- el endemoniado se presenta (9,20; cf. 1,23; 5,2-7).
- Jesús interroga (9,21; cf. 5,9).
- se describe el mal (9,20-22; cf. 5,3-5).
- Jesús ordena (9,25; cf. 1,25; 5,8-13; 7,29).
- nueva crisis final (9,26; cf. 1,26, 5,13).
- el poseso vuelve a la calma (9,26; cf. 5,15; 7,30; 4,39)

¹⁰¹ GERAD THEISSEN, *The miracle Stories*, 73-74, cit. por ELISA ESTÉVEZ LÓPEZ en *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 2003, 283.

“Y en seguida, toda la gente, al verlo, quedó sorprendida y corrieron a saludarle” (v.15)

καὶ εὐθὺς πᾶς ὁ ὄχλος ἰδόντες αὐτὸν ἐξεθαμβήθησαν καὶ προστρέχοντες ἠσπάζοντο αὐτόν.

“uno de entre la gente” (v.17a)

... εἷς ἐκ τοῦ ὄχλου

Escribas:

“Y [vieron] a unos escribas que discutían con ellos” (v.14c)

καὶ γραμματεῖς συζητοῦντας πρὸς αὐτούς

Variante: Diálogo de Jesús con la gente:

“Y les preguntó: ¿de qué discutís con ellos? (v. 16)

καὶ ἐπηρώτησεν αὐτούς· τί συζητεῖτε πρὸς αὐτούς;

3. Aparición de la persona enferma:

“Y se lo trajeron” (v. 20a)

καὶ ἤνεγκαν αὐτόν πρὸς αὐτόν

4. Motivación de la presencia de referentes primarios: iniciativa del padre.

“Maestro, te he traído a mi hijo” (v. 17a)

διδάσκαλε, ἤνεγκα τὸν υἱόν μου πρὸς σέ,

Exposición

1. Caracterización de la emergencia:

“Mi hijo, que tiene un espíritu mudo, y adonde quiera que se apodera de él, lo derriba, le hace echar espumarajos, rechinar los dientes y quedarse rígido” (vv. 17c-18a)

^{17c} ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον· ¹⁸ καὶ ὅπου ἐὰν αὐτόν καταλάβῃ ῥήσσει αὐτόν, καὶ ἀφρίζει καὶ τρίζει τοὺς ὀδόντας καὶ ξηραίνεται·

“...el espíritu... lo agitó violentamente y, cayendo en tierra, se revolcaba echando espumarajos” (v.20)

τὸ πνεῦμα... συνεσπάραξεν αὐτόν, καὶ πεσὼν ἐπὶ τῆς γῆς ἐκυλιετο ἀφρίζων.

“Muchas veces lo ha arrojado al fuego y al agua para acabar con él” (v.22a)

καὶ πολλάκις καὶ εἰς πῦρ αὐτόν ἔβαλεν καὶ εἰς ὕδατα ἵνα ἀπολέσῃ αὐτόν

“espíritu impuro... espíritu sordo y mudo” (v.25)

τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ λέγων αὐτῷ· τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν μνεῦμα

Aproximación al taumaturgo

Variante: un hombre conduce a su hijo a Jesús:
 “Maestro, te he traído a mi hijo” (v. 17a)
 διδάσκαλε, ἤνεγκα τὸν υἱόν μου πρὸς σέ

2. Petición del padre

“Ayúdanos, compadécete de nosotros” (v. 22c)
 βοήθησον ἡμῖν σπλαγχνισθεὶς ἐφ’ ἡμᾶς.

3. Gritos de socorro del padre:

“Al instante gritó el padre del muchacho: ¡Creo, ayuda a mi incredulidad!”
 (v.24)
 εὐθὺς κράξας ὁ πατὴρ τοῦ παιδίου ἔλεγεν· πιστεύω· βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ.

Actitudes negativas

4. La resistencia del espíritu impuro al ver a Jesús:

“y apenas el espíritu lo vio, lo agitó violentamente y, cayendo a tierra, se revolcaba echando espumarajos” (v. 20)
 εὐθὺς κράξας ὁ πατὴρ τοῦ παιδίου ἔλεγεν· πιστεύω· βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ.

5. Escepticismo del padre-incredulidad:

“Si algo puedes” (v. 22b)
 εἴ τι δύνη

Conducta del taumaturgo

6. Argumentación

Y le preguntó a su padre: “¿Cuánto tiempo hace que le pasa esto?” (v. 21)
 καὶ ἐπηρώτησεν τὸν πατέρα αὐτοῦ· πόσος χρόνος ἐστὶν ὡς τοῦτο γέγονεν αὐτῷ;

Núcleo

1. Preparación escénica

¡Traédmelo!” Y se lo trajeron (19d-20a)
^{19d} φέρετε αὐτὸν πρὸς με. ²⁰ καὶ ἤνεγκαν αὐτὸν πρὸς αὐτόν.

Acción milagrosa

2. Frase taumatúrgica:

“...incredulidad al espíritu impuro, diciéndole: “Espíritu sordo y mudo, yo te lo mando: sal de él y no entres más en él.” (v. 25b)

ἐπετίμησεν τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ λέγων αὐτῷ· τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν
 μνεῦμα, ἐγὼ ἐπιτάσσω σοι, ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ καὶ μηκέτι εἰσελθῆς εἰς αὐτόν.

3. Contacto:

“Jesús, tomándolo de la mano, lo levantó” (27a)
 ὁ δὲ Ἰησοῦς κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτοῦ ἤγειρεν αὐτόν

4. Constatación del milagro

“Y dando gritos y agitándolo con violencia, salió” (v. 26)
 καὶ κράξας καὶ πολλὰ σπαράξας ἐξῆλθεν

Variante: la gente cree que está muerto.

“Y quedó como muerto, hasta el punto de que muchos decían que había
 muerto” (v. 26b)
 καὶ ἐγένετο ὡσεὶ νεκρός, ὥστε τοὺς πολλοὺς λέγειν ὅτι ἀπέθανεν.

“Y él se puso en pie” (v. 27b)
 καὶ ἀνεστη.

Conclusión

Falta la conclusión del relato de milagro, sustituida por la enseñanza
 privada de Jesús a sus discípulos en casa (vv. 28-29).

Diversos autores ponen el acento, en sus comentarios, en una u otra forma literaria¹⁰², pero la mayoría de ellos evidencian que aparecen *elementos típicos tanto de los relatos de exorcismo como de curaciones*, aunque no se atenga estrictamente al esquema formal de dichos relatos. Así lo expresa Gnilka en el comentario a los versículos 17-19:

“Mientras que en los relatos de exorcismo el demonio se presenta por su propia iniciativa a Jesús, aquí otra persona pide por el enfermo. Efectivamente, el demonio es incapaz de hablar. El que se mezclen aquí elementos de relatos de exorcismo con otros de curaciones no es algo totalmente desconocido. También puede observarse esto en otras narraciones de milagro (cf. 1,31; 7,35)”¹⁰³.

Finalmente, queremos señalar cómo algunos autores cuestionan que los “relatos de milagros” o historias milagrosas sean un género literario propio. Así M. Dibelius, quien distingue entre “paradigmas” y “novelas”¹⁰⁴.

En realidad, los paradigmas son formas intermedias y casi equivalen a los apotegmas de Bultmann¹⁰⁵. Son piezas de la tradición que se hallan entre la tradición de los dichos y la narrativa. “Estos pasajes de la tradición se caracterizan por la brevedad, rotundidad, laconismo en la descripción, ausencia de retratos de personajes, estilo edificante y especialmente por alcanzar su punto álgido en una sentencia de Jesús de significado general”¹⁰⁶. Como ejemplo de este tipo de relatos podemos citar la curación del paralítico (Mc 2,1-12), la pregunta de Jesús sobre los discípulos que no ayunan (Mc 2,18-22), las espigas arrancadas en sábado (Mc

¹⁰² Eduard Schweizer, en *Marco*, 200, habla insistentemente de *enfermedad y curación* sin aludir explícitamente al exorcismo, aunque habla indirectamente de “batalla con el adversario”: “L’ostinatezza della *malattia* è descritta con efficacia: come al v.18, sino i *tipici sintomi dell’epilessia*. (...) Come in 2,5, anche qui non si parla della fede del *malato*, ma di quella di un altro; i narratori evidentemente non pensano affatto a una *guarigione* per mezzo della suggestione. La *guarigione* del ragazzo, invece, è descritta (come in 1,25; cf. 4,39) con il verbo “minacciare”, cioè come una battaglia con l’avversario, nel corso della quale Gesù sottolinea la sua autorità con un “io” fortemente accentuato. La descrizione della difficoltà della *guarigione* rivela la grandezza dell’opera che Gesù compie. La formula usata alla fine è esattamente quella di Pascua: “lo fece alzare, e si levò”. Come già nell’A.T., la *malattia* e la *guarigione* sono considerate come una morte e una risurrezione (p.es. Ps.30,4), così che qui l’onnipotenza di Gesù diventa trasparente: naturalmente si tratta della *guarigione* di un *ammalato*; ma dietro ad essa il lettore scorge già colui che un giorno farà levare i morti”. (Las cursivas son mías).

¹⁰³ JOACHIM GNILKA, *Marcos*, Vol. II, 52.

¹⁰⁴ M. DIBELIUS, *La historia de las formas evangélicas*, Valencia 1984, 47ss., citado por GERD THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 1997, 112, nota 92.

¹⁰⁵ “Existen, no obstante, notables diferencias: Dibelius uno con el paradigma su teoría de la predicación, mientras que Bultmann emplea expresamente apotegma en sentido “neutro”. Este último, además, es caracterizado una parte de los apotegmas como “diálogos polémicos”, cuya existencia es negada por Dibelius sin razón” (PHILIPP VIELHAUER, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, 320).

¹⁰⁶ PHILIPP VIELHAUER, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, 318

2,23-28), la curación del hombre de la mano seca (Mc 3,1-6) o la pregunta a Jesús por el tributo del César (Mc 12,13-17).

Los relatos novela son una serie de historias que presentan tal abundancia de detalles que hace imposible su utilización como ejemplos. Estas historias milagrosas delatan un cierto placer en la fabulación y unos tópicos que aproximan estas narraciones a géneros literarios cultivados fuera del cristianismo. A esta clase de tópicos pertenecen descripciones de la enfermedad y de la curación, la constatación del resultado –todo esto distingue a las novelas de los paradigmas- y la aclamación al taumaturgo al final –este elemento también aparece en algunos paradigmas. Como ejemplos de novela en Marcos podemos enumerar la curación de un leproso (Mc 1,40-45), la tempestad calmada (Mc 4,35-41), el endemoniado de Gerasa (Mc 5,1-20), la hija de Jairo y la hemorroisa (Mc 5,21-43) y, lo que a nosotros nos interesa: nuestro texto del muchacho epiléptico (Mc 9,14-29), entre muchos otros¹⁰⁷.

Podríamos concluir, de acuerdo con la mayoría de los autores, que el relato del niño epiléptico presenta rasgos de ambas formas literarias: los relatos de exorcismo y de curaciones.

Por mi parte, la presencia en el relato de una sentencia de Jesús respecto a la fe: *“Todo es posible para quien cree”* (v.23) me suscitaba la pregunta de si no habría una especie de *apotegma* presente en el relato, al estilo de Mc 2,1-12¹⁰⁸. Si, como sostiene Bultmann, en esta perícopa hay una verdadera historia de milagro y un logion sobre el perdón de los pecados insertado de manera completamente extrínseca en el milagro, que fue compuesto claramente con miras a la historia del milagro y que no existió originariamente¹⁰⁹, ¿por qué no pensar que Mc 9,14-29 contiene también una sentencia sobre la fe, independiente originariamente del

¹⁰⁷ MARIANO HERRAZ MARCO Y JOSÉ MIGUEL GARCÍA PÉREZ, *Milagos y resurrección según San Marcos*, Encuentro, Madrid 2001, 53.55-56.

¹⁰⁸ RUDOLF BULTMANN, en *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 2000, 267, señala: “Entre los apotegmas se encontraban ya algunos fragmentos en los que se narra un milagro de curación: las curaciones en sábado de Mc 3,1-6 par; Lc 13,10-17; 14,1-6; las expulsiones de demonios en Mt 12,22-36 par; la curación de los diez leprosos en Lc 17,11-19 y las historias de la mujer sirofenicia y del centurión de Cafarnaú en Mc 7,24-31; Mt 8,5-1 par Estos fragmentos no están narrados según el estilo de las historias de milagos, porque el milagro se pone enteramente al servicio del punto principal, que es de carácter apotegmático... Por el contrario, en Mc 2,1-12 (la curación del paralítico) hay una genuina historia de milagro, que solo de manera secundaria se desarrolló hasta constituir un apotegma”.

¹⁰⁹ RUDOLF BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, 74-75.

relato de la curación-exorcismo del niño epiléptico y que este relato está en función, sobre todo, de esa enseñanza?

Y es en Bultmann, aunque no solo en él, donde encuentro una respuesta a mi pregunta:

“En este fragmento se hayan asociadas dos historias de milagros (ya antes de Marcos), que probablemente se reunieron a causa de la semejanza de la enfermedad y de la curación. La primera historia tiene como punto principal la contraposición entre el Maestro y los aprendices de magos, cuya incapacidad pone de relieve el poder del Maestro. Por eso, se presupone originariamente que el Maestro (naturalmente, el solo) se había apartado de los discípulos, y ahora viene a reunirse de nuevo con ellos. Y por esta razón la historia era apropiada en cierto modo para añadirse a lo anterior. La segunda historia tiene más carácter apotegmático y describe la paradoja de la fe incrédula”¹¹⁰.

Satisfecha, de este modo, nuestra búsqueda (a saber, si a la formas literarias de relato de exorcismo y de curación hay que añadir la de enseñanza apotegmática), concluimos este apartado sobre el género y las formas literarias presentes en la perícopa del niño epiléptico con palabras de Meier que pueden servir de recapitulación y pueden aunar toda la complejidad y originalidad del texto:

“En vez de la forma pura del relato de exorcismo encontramos una mezcla de relato de exorcismo, relato de curación propiamente dicha (con un toque, quizá, de relato de resurrección) y de relato declaratorio (Jesús habla del poder de la fe). Como apunta Pesch en su análisis, algunos motivos parecen extrañamente fuera de lugar en Mc 9,14-27. De hecho, la incapacidad de los discípulos para exorcizar, la súplica del padre por su hijo, la clara descripción de la epilepsia, la petición de fe por parte de Jesús antes del exorcismo y, posiblemente, la referencia de Jesús a la propia fe como la fuente de los milagros son atípicos de los relatos de exorcismo evangélicos. En realidad, algunos elementos son únicos”¹¹¹.

¹¹⁰ RUDOLF BULTMANN, *ibid.*, 269. Cf. también con GÜNTHER BORNKAMM, “ΠΙΝΕΥΜΑ ἘΛΛΑΛΟΝ”, 262: “... en la intención de Marcos, la primera interpolación de ellas –a Mc 9,14-29 se refiere el autor-, no fue narrada simplemente para mostrar el milagro llevado a cabo por Jesús, sino que apuntaba al tema de la fe (relacionado con los discípulos), como lo muestran los apotegmas de 9,18.28s y el diálogo de Jesús con el padre del muchacho epiléptico (v.23s)”.

¹¹¹ JOHN P. MEIER, *Un judío marginal*, 757. En relación a esto, es también muy interesante la aportación de JUAN ALBERTO CASAS RAMÍREZ, *Creo*, 29-30: “Es precisamente en el contexto de la “primera sección del camino” (8,31-9,29), en el marco de las lecciones a los discípulos (8,34-9,29), que se relata la curación del muchacho con un espíritu sordo y mudo (...) lo que indica que el sentido de la narración debe ser entendido, no solo como un texto de curación o exorcismo sino como parte del ejercicio educativo que Jesús pretende realizar (casi infructuosamente) con sus seguidores, por lo que el exorcismo estaría en función de la forma literaria de la “enseñanza” (prueba de ello es el diálogo en privado que tiene Jesús con los discípulos en los vv.28-29 en torno a lo acontecido). Así, desde el punto de vista de la crítica de la redacción, tal parece que la narración correspondió originalmente a un relato de curación milagrosa, pero fue transformado en una instrucción para los discípulos. En tal sentido, Moloney considera que esta “forma mixta” de

CAPÍTULO II: LECTURA NARRATIVA Y ANÁLISIS SEMÁNTICO

En el primer capítulo, hemos realizado una aproximación diacrónica al texto de Marcos 9,14-29 a través del análisis histórico-literario. En este capítulo vamos a aproximarnos a él desde perspectivas eminentemente sincrónicas utilizando los instrumentos del análisis narrativo y del análisis semántico.

1. Con el método narrativo daremos razón del contenido del texto teniendo en cuenta la articulación de las diversas unidades narrativas, actos o escenas, el argumento, los personajes (actantes), el espacio y el tiempo, el punto de vista, las analepsis (evocaciones) y las prolepsis (anticipaciones)¹¹².
2. Con el análisis semántico¹¹³ expondremos el significado de los términos relevantes de nuestra perícopa, haremos un inventario semántico del texto organizado por campos lexicales, y nos fijaremos en las líneas de significado, la recurrencia de términos, la oposición de los mismos y la transformación que se opera en el texto desde la situación inicial hasta la situación final.

1. SIGNIFICADO Y USO BÍBLICO DE LOS TÉRMINOS MÁS RELEVANTES DE MC 9,14-29

Mario Alinei señala, en su artículo sobre la Metodología para la construcción de un léxico temático, que hay al menos cinco modos diversos de ordenarlo: alfabético, semántico o temático, iconográfico, cartográfico y estadístico¹¹⁴.

curación y enseñanza provee una conclusión a una serie de encuentros entre Jesús y sus frágiles discípulos (8,32-9,29) después del primer anuncio de la pasión”.

¹¹² MERCEDES NAVARRO PUERTO, “Análisis Narrativo”, en RAFAEL AGUIRRE (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, Verbo Divino, Estella 2002, 73.

¹¹³ “Por semántica se entiende la ciencia de las significaciones o el estudio científico de los significados lingüísticos” (ANTONIO PIÑERO Y JESÚS PELÁEZ, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, 427). Para precisar los términos, JEAN NOËL ALETTI, “Una lectura en preguntas”, en XAVIER LÉON-DUFOUR (Ed.), *Los milagros de Jesús*, Cristiandad, Madrid, 1979, 193, señala: Las palabras semántica, semiótica y semiología vienen de la misma raíz griega *semáinein* (significar). La semántica es la ciencia de las significaciones; la semiología, la de los sistemas de comunicación (lenguas, moda, arte, etc). La lingüística estudia los signos verbales (las lenguas), y la semiótica, los signos no verbales (textos, sonidos, imágenes...).”

¹¹⁴ MARIO ALINEI, “Metodologia per la costruzione di un lessico tematico”, en PAOLA RADICI COLACE Y MARIA CACCAMO CALTABIANO, (eds.), in *Atti del I Seminario di studi sui lessici tecnici greci e latini* (Messina 8-9 marzo 1990), Messina 1991, 31-45.

Realizaremos esa ordenación en los apartados siguientes, con un criterio temático de equivalencias y oposiciones. En este capítulo, simplemente expondremos los términos más importantes para la profundización del conocimiento del texto y de todo su contexto en el evangelio y en el conjunto del N.T. en el orden en que van apareciendo en el relato.

1.1. μαθητής, DISCÍPULO¹¹⁵

v. 14: Καὶ ἐλθόντες πρὸς τοὺς μαθητὰς...

En el N.T., el sustantivo μαθητής aparece 261 veces, pero lo hace exclusivamente en los Evangelios y en Hechos (Mt 72 testimonios; Marcos 46¹¹⁶; Lucas 37; Juan 78; Hechos 28). El verbo μαθητεύω aparece 4 veces (Mt 13,52; 27,57; 28,19; Hch 14,21).

Μαθητής es *alguien que está en relación de discípulo con otra persona y es instruido por ella* (cf. Mt 10,24ss). Semejante relación era conocida en tiempos del N.T., porque los escribas ejercían de maestros y tenían discípulos (talmídím), a quienes instruían en la Escritura y en las tradiciones de los padres. También Jesús fue llamado rabí o rabuni (Mt 26,25.49 par) y διδάσκαλος (Mt 8,19; 12,28) y también él enseñaba (Mt 4,23; 26,55). Pero Jesús actuaba con una autoridad desconocida hasta entonces (Mc 1,22.27; Lc 4,32; Mt 7,28ss; Jn 7,46), y por eso la relación de los discípulos con Jesús era diversa a la de otros discípulos con sus maestros.

¹¹⁵ POUL NEPPER-CRISTENSEN, en HORST BALZ Y GERHARD SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, Sígueme, Salamanca 1998, 115-121

¹¹⁶ Respecto al término μαθητής en Marcos, VICENT TAYLOR, *Marcos*, 228, dice lo siguiente: “μαθητής, que aparece unas 43 veces, se emplea de ordinario en el plural para designar a los “discípulos” de Jesús¹¹⁶. En griego clásico este término designa a los discípulos de los filósofos y de los retóricos (Herodoto; Platón, etc.), pero no a los pertenecientes al círculo socrático (Platón). Este término no aparece en los LXX, salvo en la variante de Jr 13,21; 20,11; esta característica sorprendente se debe a que la religión de Israel es una religión de revelación. Los profetas del AT tenían siervos (1 Re 18,43; 2 Re 4,12 etc) pero no discípulos. En el judaísmo rabínico la palabra se empleó con frecuencia para designar a los discípulos de rabinos notables. En los papiros, μαθητής designa a los aprendices. La característica distintiva de los discípulos de Jesús era la adhesión a su persona y no solo a su enseñanza: “No es para ellos un rabbí, sino su Señor” (Rengstorf). La labor de los discípulos consiste en dar testimonio de Jesús. El amplio círculo de discípulos comprende a los apóstoles (Mc 6,30), a un grupo más reducido compuesto por los Doce (Mc 3,14) y a los tres discípulos, Pedro, Santiago y Juan, que forman el grupo más pequeño (Mc 5,37).

Antes de que Jesús comenzara su actividad pública y reuniera discípulos, existía ya un grupo de discípulos en torno a Juan Bautista¹¹⁷.

Las personas que seguían a Jesús pueden clasificarse en dos grupos principales, como se desprende de Mc 3,7-12: por un lado, un grupo claramente destacado (cf. Mt 13,36; 14,22 par Mc) y, por otro, una gran multitud. A los integrantes del grupo amplio raramente se les llama μαθητής. Sin embargo, esto sucede en Lucas 6,13.17, en donde se hace distinción entre tres grupos: una gran masa de personas, una gran multitud de discípulos y, finalmente, el círculo de los Doce, escogidos de entre ese grupo de discípulos (v. 13; cf. Mc 4,10). También en Lc 19,37.39; Jn 6,60.66; 7,3; 8,31 y 19,38 aparece μαθητής denominando a personas que pertenecían al gran grupo de adeptos.

Sin embargo, en la inmensa mayoría de los casos, el término μαθητής se reserva para el grupo íntimo de Jesús. El grupo era, al parecer, bastante reducido. Cabía en una sola barca (cf. Mt 14,22 par; Jn 6,17) y podía reunirse en una sola casa (cf. Mc 7,17; 9,28). De la tradición se desprende que el grupo íntimo de Jesús estaba constituido por los Doce. Por ejemplo, cuando Marcos 6,35 nos dice que los discípulos de Jesús se acercaron a él, sabemos por Lc 9,12 que se trataba de los Doce, cosa que también dice Mc 6,7. Los μαθηταί a los que Jesús les dijo que prepararan la cena pascual eran los doce, con quienes después celebró esa cena (cf. Mc 26,17ss). En Mc 3,13-19 se indican los nombres de esos Doce, a quienes Jesús, en un momento anterior de su actividad pública, fue escogiendo como sus colaboradores (cf. Mc 1,16-20; 2,13-14). Difícilmente se puede dudar de que el número Doce era simbólico y prepascual (incluso Judas, el traidor, pertenecía a ese grupo íntimo, cf. Mt 26,14 y par; 26,47 y par; Jn 6,71). La denominación de los Doce desapareció muy pronto. Pablo solo la emplea en 1 Cor 15,6.

¹¹⁷ Respecto a los discípulos de Juan, Mt 11,2 indica que Juan disponía de personas a las que él podía enviar, y según Mt 14,12, había un grupo de discípulos que se preocuparon de enterrar al maestro. Los que pertenecían al grupo de Juan se habían hecho bautizar y se habían sometido a exigencias éticas de tipo ascético, como los ayunos y las purificaciones (cf. Mc 2,18; Jn 3,25). El Bautista había enseñado a orar (Lc 11,1). El evangelio de Juan acentúa que el Bautista no era el Mesías (Jn 1,6-8.20; 3,28) y que testificaba que Jesús era el Mesías esperado (Jn 1,8.19-36; 3,22-36). Pero el énfasis con que el evangelio de Juan realiza esto delata que el Bautista era considerado como mesías por algunos, y hay razón para suponer que el paso del seguimiento del Bautista al seguimiento de Jesús no fue muy armónico, o tan armónico como parece en Jn 1,35-39. Hay indicios de esta desarmonía en el mismo evangelio de Juan, cuando se afirma que Jesús hacía más discípulos y bautizaba más que Juan (cf. Jn 4,1). Del mismo modo, en los Hch 18,25; 19,1-6 se pone de manifiesto que, años más tarde, aún había en Éfeso discípulos del Bautista que no habían oído hablar siquiera del Espíritu Santo.

No puede excluirse que, antes de la elección de los Doce, hubiera existido un grupo más pequeño en torno a Jesús. Eso podría explicar que Pedro, Santiago y Juan estuvieran especialmente cerca de él en momentos importantes (cf. Mc 5,37y par; Mt 17,1 y par; 14,27 y par; Mc 1,29; Mt 20,20 y par; Mc 13,3). En cuanto al “discípulo amado”, tan relevante en el evangelio de Juan, no podemos asegurar si es Juan o si pertenecía al grupo de los Doce (cf. Jn 13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20). El evangelio de Juan contiene una sola vez esa expresión (Jn 6,67) y no contiene lista de apóstoles. Por tanto, no concedió importancia especial al número doce.

La relación especial entre Jesús y sus discípulos se atestigua, entre otras cosas, por el hecho de que a ellos –por contraste con la multitud- se les revelaron los misterios del Reino (cf. Mc 13,1 y par; Mt 16,21 y par; 17,22-23 par; 20, 17-19 par). Según Mt 12,49, a los discípulos de Jesús los consideraba como si fueran su madre y sus hermanos (cf. Mc 3,34ss). Jesús les enseñó a orar (Mt 6,9; cf. Lc 11,2). Un discípulo tenía que romper con el modo de existencia que había llevado hasta entonces, por ejemplo, tenía que abandonar sus ocupaciones (Mt 4,18-22 par; 9,9 par), romper los lazos familiares (Lc 14,26 par; Lc 9,61 s) y dejar al cuidado de otros un deber tan elemental como enterrar a su padre (cf. Mt 8,21s).

En cierto sentido, las condiciones de los discípulos eran comparables a las de los esclavos. Por ejemplo, cuando Jesús, en su camino hacia Jerusalén, tuvo que pasar por Samaría, los discípulos tuvieron que buscarle alojamiento (cf. Lc 9,51ss). Ellos tuvieron que preparar su entrada solemne en Jerusalén (Mt 21,2 par) y hacer los preparativos para la cena pascual que Jesús quería celebrar con ellos (Mt 26,17ss y par). Ser μαθητής significaba una radical negación de sí mismo. El μαθητής tiene que cargar con su cruz (cf. Mt 16,24-25 y par) y esto implica la comunión de destino con Jesús, que consiste en la persecución, el sufrimiento y, finalmente, la muerte (cf. Mt 10,24-25; Jn 15,20; Mt 10,17-22 y par; Mt 20,20ss y par; Mt 24,9 y par; Jn 16,2).

A los que soportan los sufrimientos acarreados por el seguimiento de Jesús les aguardan promesas de vida eterna (cf. Mt 19,27-30 par; 10,22; 24,13 y par) mientras que negar al Maestro puede acarrear perder la propia salvación (Mc 8,38 y par).

Según Mc 3,13-14, Jesús escogió a los Doce para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar. Según Lc 10,1ss, Jesús envió a otros setenta y dos, a los que no les aplica la denominación de μαθητής. Quizá con ello Lucas quería significar que el mensaje no solo estaba destinado al pueblo judío sino que tenía una dimensión universal.

A los discípulos se les concede el poder de Jesús para realizar milagros (Mc 3,14ss; Lc 10,17; Hch 3,6.12-16) pero principalmente se les enviaba a proclamar que el reino de Dios estaba cerca (Mt 10,7ss). Lo mismo que Jesús, también curaban a los enfermos y a los que estaban poseídos por los demonios (cf. Mt 4,23 y par). Tanto Mc (6,30) como Lc (9,10; 10,17) refieren que los discípulos regresaron junto a Jesús. Esta misión estuvo limitada a Israel. No así la misión encargada por Jesús después de su resurrección, en la que los discípulos son enviados a llevar el evangelio a todos los pueblos, predicando el arrepentimiento para el perdón de los pecados y bautizando (cf. Mt 28,18-20; cf. Jn 20,21-23).

Un rasgo característico de los discípulos de Jesús es su falta de comprensión ante lo que Jesús decía y hacía (cf. Mc 6,52 y par; Mt 16,4-12 y par; Mt 15,15-20 y par; Mc 4,13), y sobre todo en relación a los anuncios de la pasión y con la cuestión de la identidad de su Maestro (cf. Mt 16,21-23 y par; Mc 9,31-32 y par; Lc 18,34; Mc 4,40-41 y par). Hasta tal punto no comprendieron a Jesús que llegaron a abandonarle todos (cf. Mt 26,57-75 y par), aunque fueron rehabilitados y confirmados por Jesús después de su resurrección. El aspecto de esta falta de sintonía maestro-discípulo, de la falta de fe y oración, de la incomprensión y la impotencia de los discípulos se pone especialmente de relieve en nuestro pasaje.

1.2. ὄχλος, PUEBLO, MUCHEDUMBRE, GENTÍO, MULTITUD DE GENTE¹¹⁸

v.14: ... εἶδον ὄχλον πολλὸν περὶ αὐτοῦς...

El término aparece 175 veces en el N.T., únicamente en los Evangelios (50 veces en Mateo, 38 en Marcos, 41 en Lucas, 20 en Juan), en Hechos (22 veces) y en el Apocalipsis (4 veces).

¹¹⁸ HORST BALZ, en HORST BALZ Y GERHARD SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, Sígueme, Salamanca 1998, 664-666.

La gran difusión del término en la tradición de Jesús demuestra que su actividad no tuvo lugar en privado ni se entendió como asunto entre unos cuantos, sino que tuvo lugar siempre de cara a la multitud. Según Mt 4,25, una gran multitud sigue a Jesús desde Galilea y así son testigos del Sermón del monte dirigido a los discípulos (Mt 5,1ss). Según Mc 6,34 par Mt 9,36, Jesús se siente lleno de compasión cuando ve a la multitud que anda como ovejas sin pastor. Los dirigentes y maestros del pueblo y la multitud misma creen que Jesús es un alborotador del pueblo (Jn 7,12b.20.32.43.49). Sin embargo, en la mayoría de los casos, la multitud es el trasfondo anónimo sobre el que se desarrolla la actividad de Jesús, como sucede en nuestro pasaje de Mc 9,14-29 (cf. Mt 13,2; 14,23; 15,10; Mc 3,20; Lc 5,1; Jn 11,42).

La multitud presenta en los evangelios también una doble cara: por un lado, admiran a Jesús, le buscan, y le tributan una entrada triunfal en Jerusalén (Mt 21,1-11). En Mc 9,14 corre, asombrada, a saludar a Jesús. Pero, por otro lado, se dejan manipular e instigar por las autoridades y reclaman a gritos la crucifixión de Jesús (Mt 27,15.20.24; Mc 15,8.11.15; Lc 23,4).

1.3. γραμματεὺς, ESCRIBAS¹¹⁹

v.14: ... καὶ γραμματεῖς...

De las 62 veces que aparece el término en el N.T., 57 se encuentran en los evangelios sinópticos, 4 en Hechos y 1 en las epístolas¹²⁰. Con excepción de Mt 13,52 (y quizá 23,24) donde se habla de escribas cristianos, y de Hch 19,35, donde se usa en sentido de secretario (alto funcionario pagano), y con excepción de 1 Cor

¹¹⁹ GÜNTHER BAUMBACH, en BALZ, H, EN HORST BALZ Y GERHARD SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 782-786.

¹²⁰ Respecto al término γραμματεὺς en el evangelio de Marcos, VICENT TAYLOR, en *Marcos*, 190, dice lo siguiente: Aparece 21 veces¹²⁰. En griego clásico el término significa "secretario" o "registrador"; en los LXX significa un funcionario público, un "escribiente" (Ex 5,6) o un oficial militar inferior que tiene el encargo de escribir (Dt 20,5); en los papiros designa un funcionario público, un escribano local, etc. En los evangelios οἱ γραμματεῖς son los escribas, los maestros de la Ley. Lucas los llama también νομικοὶ y νομοδιδάσκαλοι. La mayoría de los escribas pertenecían al partido de los fariseos (cf. Mc 2,6), pero los había también saduceos (cf. Mc 12,18). Su enseñanza se basaba en la tradición. En el evangelio es evidente la diferencia entre la enseñanza de Jesús y la de los escribas. La frase de Mc 1,22, "γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς", dice mucho de lo que se pensaba al respecto, aunque también el evangelista refiere las palabras favorables que Jesús dirigió a un escriba: "Οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ βασιλείας τοῦ Θεοῦ" (Mc 12,34).

1,20, donde se cita a Is 33,18 LXX, todos los demás textos se refieren a escribas judíos, es decir, maestros de la ley (en hebreo s^oferîm / h^akamîm).

Los evangelios sinópticos, en la historia de la pasión de Mc 14ss y par Presentan a los escribas asociados siempre a los sumos sacerdotes y ancianos, y entienden, por tanto, que son miembros del sanedrín (así también en Hch 4,5; 6,12), mientras que esta combinación no predomina fuera de la historia de la pasión.

Es curioso y sorprendente cómo los sinópticos difieren al identificar a los interlocutores y adversarios de Jesús: en Marcos predominan los sumos sacerdotes (22 veces); en Lucas y Mateo, los fariseos (27 ó 29 veces); en Marcos aparecen con muchísima más frecuencia los escribas que los fariseos (21 veces frente a 12); en Mateo y Lucas es a la inversa (22 frente a 29 en Mt y 14 frente a 27 en Lc).

La expresión οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων en Mc 2,16 parece fiable, porque en ella se conserva la diferencia –históricamente cierta- entre escribas y fariseos, y se presupone la existencia de escribas que no eran fariseos (sobre los escribas saduceos cf. Josefo, Ant XVIII, 16; sobre los escribas esenios cf. 1 QS 3,13; 9,12.21; acerca de los escribas zelotas cf. Josefo, Bell II, 433). Las variantes textuales y los textos dependientes de Mc 2,16 (Lc 5,30, “los fariseos y sus escribas” y Mt 9,11, “los fariseos”) sugieren que tuvo lugar una evolución que comenzó con la simple mención de los escribas (interlocutores de Jesús, como los que encontramos en nuestro texto de Mc 9,14), que fueron siendo considerados como adversarios de Jesús al igual que el judaísmo rabínico-farisaico hostil al cristianismo, con lo cual es muy congruente que el evangelio más reciente no hablase ya de escribas sino de los fariseos, identificados con los judíos. En virtud de esta tendencia evolutiva antifarisaica y antijudía, podemos sospechar que Marcos insertó a los escribas en la pasión para presentar en pleno al sanedrín y realzar de esta manera la culpa del judaísmo en la muerte de Jesús.

El tratamiento de rabí que se da a Jesús en los evangelios (cf. Mc 9,5; 10,51; 11,21; 14,45) muestra que Jesús gozaba de la autoridad y del prestigio de un escriba, pero se diferenciaba de los escribas de aquella época por la ἐξουσία, la autoridad independiente con la que él perdona pecados (cf. Mc 2,6 y par), acoge a pecadores y recaudadores de impuestos (cf. Mc 2,16 y par) e interpreta la voluntad

de Dios sin recurrir a la autoridad de los hombres ni a tradiciones humanas (cf. Mc 1,22 y par; 12,28.32 etc). Contra esta autoridad se alza la resistencia de los escribas hasta el punto de acusar a Jesús de estar al servicio de Belcebú (cf. Mc 3,22ss). Es significativo que el escriba que dialoga con Jesús en Mc 12,34 reciba de Jesús una cualificación positiva, mientras que en Mt 22,35 y Lc 10,25 es descalificado como tentador y queda incluido entre los fariseos. Así aparece bien a las claras la irreconciliable oposición ulterior entre la Iglesia y la sinagoga.

En nuestro texto de Mc 9,14-29, los escribas aparecen como claros adversarios de los discípulos de Jesús, aunque luego desaparecen drásticamente de la escena.

1.4. συζητέω, CONSIDERAR, DISPUTAR, REFLEXIONAR¹²¹

v.14: ... συζητοῦντας πρὸς αὐτούς...

En el N.T. συζητέω aparece 10 veces. Seis de los testimonios se encuentran en Marcos y los restantes son escritos lucanos (dos en Lc y dos en Hch). El verbo significa: a) investigar juntamente o considerar, conversar, hacer reflexiones conjuntamente; b) disputar; c) reflexionar.

En el N.T., συζητέω se emplea no solo como el acto de considerar, sino también de discutir o disputar acaloradamente. Un milagro de Jesús causa estremecimiento entre los habitantes de Cafarnaún, y éstos “se preguntan unos a otros” qué significará todo eso (Mc 1,27). Se trata, por tanto, de reflexionar en común. En Mc 9,10, los discípulos discuten entre sí qué significarán las palabras de Jesús acerca de la resurrección de entre los muertos. Los discípulos de Emaús (Lc 24,15) hablan de lo que ha sucedido durante los últimos días. En Lc 22,23, el sentido es ambiguo. La predicción de la traición de uno de los discípulos durante la cena, provoca entre ellos un acto de συζητέω. El verbo puede significar “preguntarse” o bien, en este contexto, podría significar una disputa acalorada.

En Mc 8,11 se trata de una discusión entre adversarios, así como en Mc 9,14.16. En este caso, los escribas discuten con los discípulos a causa del fracaso de

¹²¹ EDVIN LARSSON, en HORST BALZ Y GERHARD SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, Sígueme, Salamanca 1998, 1527-1528.

éstos porque no han sido capaces de curar a un muchacho epiléptico. La disputa de Jesús con los saduceos en Mc 12,18-27 se considera también un συζητεῖν.

El carácter hostil del verbo aparece también en Hch 6,9; 9,29.

1.5. ἐκθαμβέω, ASUSTAR, ASOMBRAR

v.15: ... πᾶς ὁ ὄχλος ἰδόντες αὐτὸν ἐξεθαμβήθησαν...

ἐκθαμβέω, en el N.T., aparece únicamente en Mc y en voz pasiva: 9,15 (“se quedaron asombrados”); 14,33 (“empezó a sentir pavor y angustia”); 16,5.6 (“Ellas se asustaron... ¡no os asustéis!”)¹²². Tiene las acepciones de *producir asombro*, o en sentido negativo, *producir temor, asombrar, admirar, aterrar, atemorizar; quedarse admirado, asombrado; angustiarse, estar angustiado, asustarse*¹²³.

Algunos autores, como hemos visto arriba¹²⁴, consideran que el temor del pueblo ante el resplandor de Moisés cuando descendía del Sinaí es el posible trasfondo de Mc 9,14. Sin embargo, Joel Marcus señala que los LXX no utilizan ἐκθαμβέομαι sino que habla del miedo de la gente (ἐφοβήθησαν, γοβέω)¹²⁵. Otra diferencia descalifica el pasaje del Éx 34,29 como trasfondo de nuestro texto: mientras que en el Éxodo, el pueblo tiene miedo de acercarse a Moisés, en Marcos corre hacia Jesús y lo saluda. Puede que nuestra historia pretenda mostrar un contraste entre el resplandor aterrador de Moisés y el resplandor atemorizante y atractivo de Jesús. Podemos también considerar 2 Cor 3,12.18, donde se compara y contrasta el resplandor de Cristo con el de Moisés.

1.6. διδάσκαλος y διδάσκω, MAESTRO Y ENSEÑAR¹²⁶

v.17: ... διδάσκαλε, ἦνεγκα τὸν υἱόν μου πρὸς σέ...

Aunque el verbo no aparece en nuestro texto (solo lo hace el sustantivo, en vocativo), pertenece a su campo semántico y nos ayudará a profundizar mucho más en el sentido del término διδάσκαλος aplicado a Jesús.

¹²² HORST BALZ Y GERHARD SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 1249.

¹²³ AMADOR ÁNGEL GARCÍA SANTOS, *Diccionario del Griego Bíblico*, Verbo Divino 2011, 262.

¹²⁴ Cf. nota 36.

¹²⁵ JOEL MARCUS, *Marcos*, 746.

¹²⁶ HANS-FRIEDRICH WEIB, en HORST BALZ Y GERHARD SCHNEIDER (eds.), *DICCIONARIO EXEGÉTICO DEL NUEVO TESTAMENTO*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 959-966.

El verbo aparece 97 veces en el N.T., mientras que el sustantivo aparece 59 veces. En los evangelios, los términos –refiriéndose a Jesús- aparecen unas 50 y 40 veces respectivamente. Además, el verbo designa especialmente la actividad de los discípulos de Jesús, de los apóstoles y de Pablo, y el sustantivo expresa un determinado ministerio en la comunidad.

El verbo se encuentra siempre en el sentido de *enseñar* o, cuando se menciona en acusativo a los destinatarios, en el sentido de *instruir*, en paralelo a veces con εὐαγγελίζομαι (Lc 20,1; Hch 5,42; 15,35) o κηρύσσω (Mt 4,23; 9,35; 11,1; Hch 28,31). El sustantivo designa al *maestro* y se emplea en vocativo como un modo respetuoso y honorífico de dirigirse a alguien.

Cuando se emplea el sustantivo en los evangelios, hay que distinguir entre el vocativo como modo de dirigirse a una persona, lo que corresponde al vocativo rabbí, que era usual en el judaísmo, y el sustantivo precedido de artículo, que designa a Jesús como el Maestro por excelencia (cf. Mc 14,14 par; Mt 23,8; Jn 13,13s).

Jesús es considerado unánimemente en los evangelios como el que enseña (Mc 10,1; Mt 4,23; 9,35; Lc 4,15). Esto se aplica tanto a la tradición pre-sinóptica acerca de Jesús (fuente Q, cf. Mt 8,19 ss par Lc), como a su configuración redaccional por parte de los evangelistas. El modo como se presentaba a Jesús era el de un maestro judío o doctor de la ley (escriba), sobre todo cuando se le presenta enseñando en la sinagoga (Mc 1,21 y par; 6,2 y par; Mt 4,23; Lc 4,15; Jn 6,59, etc.), o en el templo (Mc 11,17; 12,14 y par; Lc 19,47; 21,37; Jn 7,14, etc.). En consonancia con esto, tenemos el modo como la gente se dirigía a él llamándole διδάσκαλε (en vocativo: Mc 4,38; 9,17.38; 10,17.35; Mt 19,16; 22,16; Lc 7,40 etc.). Ese modo correspondía con el que se empleaba en el judaísmo para llamar a los escribas rabbí (cf. Mt 23,7ss.).

Sin embargo, los evangelistas acentúan desde el principio la singularidad de la enseñanza de Jesús frente a los maestros judíos. Según Mc 1,22, Jesús enseña en la sinagoga de Cafarnaún, por primera vez, “como quien tiene autoridad, y no como los escribas”. Esa diferencia también es remarcada por Mt 7,29 al terminar el Sermón del Monte, en el que se presentaba a Jesús a la manera de un maestro judío

al que se acercan sus discípulos (Mt 5,1s). En Lc 4,15 tenemos un buen ejemplo de la predicación de Jesús en la sinagoga de Nazaret.

Ese carácter singular de Jesús como maestro se pone de manifiesto también en la relación maestro-discípulo. No es el discípulo el que elige al maestro, sino que es Jesús el que lo llama a su seguimiento (ἀκολουθέω). El título dado a Jesús, cuando va con artículo, se aproxima a un título cristológico de majestad (cf. Mt 23,8; Mc 14,14). Lo mismo cabe decir de la agrupación διδάσκαλος y κύριος en Jn 13,13.

La reflexión cristológica relacionada con la tradición de Jesús como Maestro resalta sobre todo en Marcos y en Mateo. Aunque en Marcos, salvo en Mc 14,14, el sustantivo no tiene peso cristológico, es evidente el empeño del evangelista por presentar a Jesús como el que enseña. La acción de enseñar es la acción típica de Jesús para Marcos, aunque no nos hable del contenido de esa enseñanza (con excepción de Mc 4,1ss). Tan solo una vez se dice que los discípulos διδάσκειν (6,30), mientras que de Jesús se dice 15 veces. En la primera parte del evangelio, los actos de poder de Jesús son una demostración de que sus enseñanzas tienen autoridad (Mc 1,22.27; 6,2; 11,18). Tan solo en la segunda parte (a partir de 8,27) se determina más concretamente el contenido de esa enseñanza de Jesús: se trata de la instrucción a los discípulos sobre la Pasión. Hay, en Jesús, una correspondencia entre lo que enseña y su persona y destino. En este sentido, Jesús es el sujeto y el objeto de su enseñanza.

En Mateo, Jesús ocupa desde el principio un lugar central como el Jesús que enseña (4,23; 9,35; 11,1), a pesar de que evita que los discípulos se dirijan a él con el vocativo de maestro, que pone, sin embargo, en labios de los que no son discípulos (8,19; 12,38; 19,16; 22,16.24.36; cf. 26,25.49, rabbí en labios de Judas). Los discípulos, en cambio, se dirigen a Jesús llamándole κύριε (8,25; 17,15 etc). Esa modificación de la fuente de Marcos no se debe a que Mateo no considere a Jesús como Maestro, sino que tiene su fundamento en el hecho de que, para Mateo, Jesús no es un Maestro en sentido judío, sino que sus enseñanzas se oponen a las del judaísmo. Mateo, a diferencia de Marcos, define la enseñanza de Jesús como una enseñanza acerca de la ley o para dar a conocer la voluntad de Dios (cf. Mt 5,1ss y 7,29).

Lucas caracteriza también la actividad de Jesús como una actividad de enseñar (4,15.31; 5,3.17; Hch 1,1), sin que se vea en ello una diferencia con respecto a la actividad de κηρύσσειν (compárese Lc 4,31 con 4,44 y con Hch 28,31).

Juan utiliza también el verbo διδάσκω para designar la proclamación efectuada por Jesús (6,59; 7,14.28.35; 8,20; 9,34).

Fuera de los evangelios, la designación de Jesús como Maestro no desempeña ningún papel salvo en Hch 1,1.

1.7. πνεῦμα, SOPLO, ALIENTO, VIENTO, ESPÍRITU¹²⁷

v.17:... ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον...

El sustantivo verbal πνεῦμα, derivado de πνέω (soplar el viento), designa el poder elemental de la naturaleza y de la vida: *viento, soplo, aliento, principio de vida* (como ψυχή). En el N.T. está caracterizado por el equivalente hebreo rûah y por su empleo en el judaísmo. El significado fundamental de rûah es viento y aliento, concebidos como la fuerza que se encuentra en el aliento y en la ráfaga de viento y cuyo origen y destino siguen siendo enigmáticos. En el A.T., rûah designa a menudo expresamente al “*espíritu*” de Dios que actúa como energía vital y además confiere al hombre dotes especiales e inspira a las personas. Tan solo en el postexilio se va implantando el concepto de “*espíritu santo*”. Por influencia del mundo circundante, rûah o πνεῦμα llega a ser a menudo un término para designar a seres supraterráneos buenos o malos. Y en sectores helenísticos, πνεῦμα se concibe a la manera de sustancia y se mezcla con concepciones filosóficas griegas y especulaciones sobre la sabiduría.

En el N.T. aparece 379 veces; de ellas solo 3 veces en el sentido original de término (soplo, viento impetuoso). Con frecuencia designa al espíritu del hombre (unas 47 veces), así como a espíritus malignos (unas 38 veces) o espíritus de difuntos y también de ángeles (unas 9 veces). Con muchísima frecuencia significa claramente el πνεῦμα de Dios (unas 275 veces), ya sea en sentido absoluto o como

¹²⁷ JACOB KREMER, en HORST BALZ Y GERHARD SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, Sígueme, Salamanca 1998, 1022-1037

πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα ἁγιοσυνης, πνεῦμα Θεου, πνεῦμα τοῦ πατρός, πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, o bien el πνεῦμα Χριστοῦ o πνεῦμα Ἰησοῦ. Por este empleo singular, el contenido semántico de πνεῦμα es muy diferente en los diversos escritos del N.T.

En nuestro estudio de la perícopa de Mc 9,14-19, nos interesa la acepción de πνεῦμα como *una realidad maligna o impura*. Con mucha frecuencia, en los Evangelios, el libro de los Hechos y el Apocalipsis, πνεῦμα se determina más concretamente como πνεῦμα impuro¹²⁸ (ἀκάθαρτος, Mc 1,23.26.27; 3,11; 9,25), maligno (πονερός, Lc 7,21), mudo (ἄλαλος, Mc 9,17), mudo y sordo (ἄλαλος καὶ κοφός, Mc 9,25), o como el πνεῦμα de una enfermedad (“Había una mujer a la que un espíritu tenía enferma hace dieciocho años...”, καὶ ἰδοὺ γυνὴ πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας..., Lc 13,11) y espíritus de demonios (Ap 16,13.14).

En casos aislados, πνεῦμα se usa también en sentido absoluto con este significado (Mt 8,16; Lc 10,20). En Lc 8,2 aparecen yuxtapuestos “espíritus malignos y enfermedades” y “siete demonios” (καὶ γυναῖκές τινες αἱ ἦσαν τεθεραπευμένα ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἀσθενειῶν, Μαρία ἢ καλουμένη Μαγδαληνή, ἀφ’ ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξεληλύθει).

Era una idea muy extendida en aquella época el que seres concebidos a manera de personas habitaban en los hombres, los dominaban y originaban en ellos enfermedades. Jesús y los discípulos fueron capaces de expulsar esos seres (como otras personas eran capaces de hacerlo, cf. Mc 12,27) porque disponían del poder del πνεῦμα de Dios, que es más fuerte que los espíritus. En nuestro relato, Marcos cuenta un episodio en el que ese “poder” ha fracasado en los discípulos a causa de su falta de fe.

1.8. ἐκβάλλω, ARROJAR, EXPULSAR¹²⁹

v.18:... καὶ εἶπα τοῖς μαθηταῖς σου ἵνα αὐτὸ ἐκβάλωσιν...

¹²⁸ “In Marco, su 23 passi in cui compare πνεῦμα, 14 contengono l’espressione πνεῦμα ἀκάθαρτον (o sim.) come equivalente di δαίμων o δαιμόνιον”. Algún autor se pregunta si ἀκάθαρτον no podría ser una cualificación ética contrapuesta a ἅγιον. (cf. EDUARD SCHWEIZER, “πνεῦμα, πνευματικός”, en GERHARD KITTEL Y GERHARD FRIEDRICH (ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Vol. X, Paiedia, Brescia 1975, 947).

¹²⁹ FRANZ ANNEN, en HORST BALZ Y GERHARD SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 1234-1237.

El verbo es un compuesto de βάλλω (arrojar) y aparece en el N.T. 81 veces. La mayoría de los testimonios se encuentran en los evangelios sinópticos (66 veces, de ellas 28 en Mateo, 18 en Marcos, 20 en Lucas), Juan emplea el término 6 veces, y los Hechos, 5 veces. En las cartas paulinas el término falta por completo, con excepción de la cita del A.T. de Gál 4,30; el término aparece también en Sant 2,25; 3 Jn 10 y Ap 11,2.

El contenido semántico de ἐκβάλλω lo traduce de manera más completa nuestro verbo *arrojar (fuera)*. La indicación de lugar viene dada mediante las preposiciones ἐκ, ἔξω, ἀπὸ o εἰς. El sujeto es siempre una persona o grupo de personas. Como objeto de la acción verbal aparecen cosas (Mc 9,47; 15,17; Hch 27,38; Mt 7,4-5; Lc 10,35; Mt 12,35; 13,52), personas o grupos de personas (Mc 11,15 par Mt 21,12 y Lc 19,45; Jn 2,15; Lc 4,29; Mc 12,8 etc; como tecnicismo de la LXX para designar la acción de echar fuera a la esposa, ἐκβάλλω aparece en Gal 4,30 en una cita -Gn 21,10), y, finalmente, espíritus malignos. Vamos a centrarnos en esta tercera acepción.

ἐκβάλλω tiene principalmente una dimensión teológica en los evangelios sinópticos como tecnicismo para designar la expulsión de demonios. El objeto es casi siempre δαιμόνιον o δαιμόνια, a los que se hace salir de los posesos mediante un exorcismo. El verbo aparece con esta acepción 34 veces, es decir, más de la mitad de los testimonios que se encuentran en los sinópticos. Detrás de ello se encuentra la idea de que el demonio habita en la persona posesa y es expulsado de allí por el exorcista. El sujeto de la acción de expulsar es, muy frecuentemente, Jesús. La expulsión de demonios forma parte de su actividad, lo mismo que enseñar y sanar (cf. los sumarios en Mt 8,16; Mc 1,33.39 y el logion de Lc 13,32). La misma misión y la misma autoridad se la concede Jesús a sus discípulos en Mt 10,1.8 y Mc 3,15 (aunque no en Lucas). Según Mc 16,17 la expulsión de demonios es uno de los signos que acompañarán a los que han creído en Jesús.

Por otra parte, los evangelios sinópticos presuponen que hay otros exorcistas, además de Jesús y sus seguidores (judíos en Mt 12,27 par Lc 11,19; cualquiera en Mc 9,38 y par Lc 9,49).

Mientras que en el entorno del N.T. los rituales complicados, las fórmulas y los conjuros son corrientes, esas prácticas no desempeñan papel alguno en el N.T. Jesús, según Mt 8,16 (“él expulsó a los espíritus con una palabra y curó a los enfermos...”), expulsa los demonios por medio de su palabra (λόγῳ). Según Marcos 9,29, hay demonios que solo pueden expulsarse mediante la oración.

El origen del poder de Jesús se discute extensamente en el diálogo sobre Belzebú, como veremos más detenidamente en el siguiente capítulo (Mc 3,22-30 y par Mt 12,24-32 y Lc 11,15-23). Jesús no expulsa los demonios con el poder del príncipe de los demonios, como le reprochan sus adversarios, sino con el poder de Dios (“en el dedo de Dios”, según Lucas, y “en el Espíritu de Dios” según Mateo). Son, por tanto, señales de la llegada del Reino.

Los seguidores de Jesús (Mc 7,22; 16,17) y otras personas realizan exorcismos “en el nombre de Jesús”. Aquí se refleja seguramente una práctica de la Iglesia primitiva.

1.9. ἰσχύω, SER FUERTE, SER PODEROSO, SER CAPAZ¹³⁰

v.18:... καὶ οὐκ ἴσχυσαν...

En el N.T. ἰσχύω aparece 28 veces. Tiene el significado de *ser fuerte, ser poderoso, ser capaz, tener poder para hacer algo*. Además del uso sorprendentemente frecuente y poco acentuado teológicamente de ἰσχύω en Lucas y Hechos, es preciso mencionar especialmente Mc 2,17: una sentencia sapiencial que afirma que no necesitan médico *los que están fuertes* sino los que están mal. Esta sentencia expresa en forma abreviada la escena de 2,13-16: las relaciones de Jesús con publicanos y pecadores.

En Gál 5,6 se usa ἰσχύω para poner de relieve la impotencia y la insignificancia de la ἀκροβυστία y la περιτομή en comparación con el poder de la fe, que actúa en el amor. Flp 4,13 explica el poder de Pablo por el don que ha recibido de Cristo: “Todo lo puedo en aquel que me da fuerza” (πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με). Finalmente, en Sant 5,16 se usa ἰσχύω para referirse al poder eficaz de la oración: “Confesaos, pues, mutuamente vuestros pecados orad unos

¹³⁰ PAULSEN HENNING, en HORST BALZ Y GERHARD SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 2064-2066.

por otros, para que seáis curados. La oración ferviente del justo tiene mucho poder". Como vemos, impotencia, fe y oración son temas que aparecen en nuestro texto de Mc 9,14-29.

El verbo ἰσχύω está relacionado semánticamente con ἰσχύς y con ἰσχυρός. ἰσχύς aparece diez veces en el N.T. con el significado de *potencia, fortaleza*. Como en el caso de ἰσχυρός e ἰσχύω, hay que tener en cuenta para ἰσχύω el trasfondo del A.T. en el significado del término. Así lo vemos especialmente en la cita de 2 Tes 1,9, que recoge el texto de Is 2,10 y habla de *"la gloria del poder de Dios"*. La idea neotestamentaria de ἰσχύω se entiende desde el trasfondo de que Dios es el único lugar donde se halla la fortaleza. Nuestra fortaleza es siempre derivada. Relacionados con el término ἰσχύς están los demás términos que indican fortaleza y poder: κράτος, δύναμις y ἐνέργεια (como ya sucede en los LXX).

También nos interesa especialmente el término ἰσχυρός¹³¹, que aparece 28 veces en el N.T. con el significado de *fuerte, poderoso*. El adjetivo puede predicarse tanto de personas (Heb 11,34; 1 Jn 2,14), como de cosas (Lc 15,14; Heb 5,7; 6,18; Ap 18,2.10; 19,6).

Es característico el uso de este término en combinación con otros que significan también *fuerza y poder* (δύναμις, ἐνεργέω, κράτος, ἐνδυναμόω). Es también importante su uso con el término antitético *debilidad* (ἀσθενής, 2 Cor 10,10). Hay que destacar la estrecha asociación de este término con Dios: en Ap 18,8, Dios es el único fuerte en sentido literal de la palabra. Esta conexión de la fortaleza con la divinidad, así como el aspecto dinámico del poder, están presentes en el uso del término tanto en la tradición sinóptica como paulina.

Mc 1,7 se halla en el marco de la predicación del Bautista. Juan se refiere a alguien que viene, que es *más fuerte que él* y que se mostrará superior a él. Tal superioridad viene dada por la fuerza del bautismo del Espíritu o del bautismo de fuego. El cristianismo primitivo identificó esa figura más fuerte con Jesús.

En Mc 3,27 aparece la imagen de *un hombre fuerte* que es desposeído de su poder por uno que es *más fuerte* y poderoso y que penetra en sus dominios. En tal

¹³¹ Ibid., 2062-2064.

derrocamiento y victoria se hace patente el poder de la actividad de Jesús sobre los demonios y la presencia del reino de Dios¹³².

1.10. ἀπιστέω, ἀπιστία, ἄπιστος, SER INCRÉDULO, INCREDULIDAD, INCRÉDULO¹³³

v. 19:... ὃ γενεὰ ἄπιστος...

En nuestro texto (Mc 9,14-29) aparecen los términos ἄπιστος (v.19) y ἀπιστία (v.14). Nos aproximaremos también, como en el caso de didáskaloj y didáskw, al verbo ἀπιστέω, que forma parte de su campo semántico para ampliar nuestro horizonte de significado.

Las veces que se encuentran estos tres términos en el N.T. (8 el verbo ἀπιστέω, 11 el término ἀπιστία y 23 ἄπιστος) son muy pocas en comparación con el uso de las palabras πιστεύω (241) y πίστις (243). Puesto que no hay, en hebreo, equivalentes de las formas privativas, solo podemos disponer de textos griegos procedentes del judaísmo para establecer una comparación en cuanto al uso de los términos.

1. El verbo ἀπιστέω significa ser *infiel y ser incrédulo, no creer*. De la primera acepción tenemos algún ejemplo en Jenofonte, An II,6,9, refiriéndose a la

¹³² Es interesante recoger aquí, para el posterior desarrollo de nuestro estudio, las palabras de Meier sobre el significado de esta parábola: “¿Cuál es el significado de la parábola? (...) La parábola se refiere a la victoria de Jesús sobre Satanás (o Belcebú, o los demonios), manifiesta en sus exorcismos. Tal como figura el pasaje en los Evangelios, el simplemente “fuerte” es obviamente Satanás. Por otro lado, ya hemos visto que el “nadie” de Marcos (“uno” en Mateo), y no el “uno más fuerte que él” de Lucas, parece la lectura original. De ser así, el “nadie” de Marcos alude probablemente a Jesús, cuyas referencias a sí mismo suelen ser indirectas y veladas; esa manera tan poco expresiva de referirse a quien ata a Satanás induce a pensar que no se trata de Dios.

La referencia a la acción de atar en la parábola del hombre fuerte es una metáfora que, claramente, apunta a un contexto de exorcismo y sugiere que el hombre fuerte es Satanás.

Una cuestión por dilucidar es si se puede apurar la parábola hasta el punto de considerar el ajuar o los bienes del hombre fuerte como los endemoniados a los que Jesús libera del poder de Satanás mediante sus exorcismos. Habrá quien objete que eso huele demasiado a alegoría. Sin embargo, tenemos ya tres ecuaciones: hombre fuerte = Satanás; intruso saqueador = Jesús; atadura = exorcismo. Aparte de no ser forzadas, tales ecuaciones son verdaderamente necesarias para que la parábola tenga sentido o alguna aplicación en el contexto de los exorcismos de Jesús. Aceptado esto, la identificación de las posesiones del hombre fuerte con los individuos poseídos se ve como una conclusión natural de las tres ecuaciones, y no como una identificación artificial concebida e impuesta a la parábola post factum.

En nuestra decisión sobre este punto, no debemos sentirnos intimidados por el “dogma” de que Jesús, como maestro y profeta, nunca utilizó la alegoría. Mal maestro y profeta judío habría sido si verdaderamente se hubiera atenido a tan extraña regla. En el AT no es rara la alegoría, sobre todo en la literatura profética relacionada con Ezequiel, Zacarías y Daniel” (JOHN MEIER, *Un judío marginal*, 497-498).

¹³³ GERHARD BARTH, en HORST BALZ Y GERHARD SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 362-368.

infidelidad de un soldado hacia su comandante. En el N.T., este significado lo exige el contexto de Rm 3,3: “Si algunos fueron infieles, ¿acaso su infidelidad anulará la fidelidad de Dios?” La misma contraposición se encuentra en 2 Tim 2,13: “Si somos infieles, él permanece fiel”. Aún así, late también, en estos dos textos, el significado de ser incrédulo.

El significado de *no dar fe o ser incrédulo* aparece más atestiguado en Herodoto, Sófocles, Josefo (An II, 270; Bell II,54) y Filón (VitMos I, 236). El mismo significado aparece en textos de los sinópticos en los que los discípulos se ven confrontados con el anuncio de la resurrección (Lc 24,11.41; Mc 16,11.16; cf. Hch 28,24).

En 1 Pe 2,7, el participio ἀπιστοῦντες ha pasado a designar a los *increyentes*, entendiendo por tales a los no cristianos. Se observa un desarrollo y un desplazamiento en el significado, más claro aún cuando ἄπιστος pasa a designar, de manera fija, a los *no cristianos*.

2. En el caso del sustantivo ἀπιστία, encontramos los dos significados: *infidelidad e incredulidad*. En el primer sentido hay que entender Rom 3,3, como se ve por contraposición a la πίστις τοῦ Θεοῦ. Numerosos ejemplos externos al N.T. confirman este uso de ἀπιστία (Josefo, Bell I, 268; III, 349; Filón, Fug 152; Jenofonte, An II, 5,21).

En el sentido de *incredulidad*, designa, en primer lugar, en sentido técnico, el *rechazo, la no aceptación del mensaje de la salvación* (cf. Rom 11,20).

En Mc 16, 14, ἀπιστία va unido a un término negativo: σκληροκαρδία, dureza de corazón. Es la obstinación, terquedad, testarudez, referido al rechazo obstinado de la voluntad de Dios (cf. Dt 10,16)¹³⁴.

En Rom 4,20, ἀπιστία significa el hecho de dudar, de poner en tela de juicio y de no tomar en serio la promesa de Dios, en vista de experiencias que parecen indicar lo contrario.

¹³⁴ AMADOR ÁNGEL GARCÍA SANTOS, *Diccionario del Griego Bíblico*, 775.

En Mc 6,6, la ἀπιστία que sorprende a Jesús es el rechazo de los de su propio pueblo, Nazaret, que se niegan a reconocerle porque conocían su origen. El evangelista dice que no pudo hacer allí ningún milagro, solo curó a unos pocos. Mt 13,58 modifica la versión de Marcos y acentúa que incredulidad de ellos fue la causa de que Jesús no pudiera hacer milagros allí. Fe y milagro van unidos.

La conexión entre fe y milagro aparece también en el clamor del padre en Mc 9,24: “¡Creo, pero ayuda mi incredulidad!”. Esta afirmación paradójica acerca de la fe increíble muestra la incipiente reflexión acerca de la fe y de la duda. La fe no es obra de la persona, sino que es recibida de Dios, y nunca existe sino en la lucha con la falta de fe y con la duda.

3. En el caso de ἄπιστος también hay dos acepciones: *increíble e incrédulo*. La primera acepción aparece en Hch 26,8: “¿Por qué se considera *increíble* entre vosotros que Dios resucite muertos?”.

Sin embargo, es mucho más frecuente y característica la segunda acepción: *incrédulo*. En Jn 20,27 es Tomás quien se muestra incrédulo ante el mensaje pascual de la resurrección. En Mc 9,19, Jesús se queja de la γενεὰ ἄπιστος, de la generación incrédula. Su incredulidad consiste en su desconfianza o en su confianza insuficiente en la misión y la autoridad de Jesús.

Es muy frecuente el uso de οἱ ἄπιστοι para denominar, de manera fija, a los *no cristianos*, a los que no pertenecen a la comunidad (el cónyuge no cristiano: 1 Cor 7,12.13.14; 10,27; la invitación de una persona no cristiana: 1 Cor 10,27; los tribunales paganos: 1 Cor 6,6; el no cristiano que entra en un acto de culto cristiano: 1 Cor 14,22.23.24). Un dato sorprendente es que este uso no solo apareció en época muy temprana y se difundió extensamente, sino que además no tiene paralelo fuera de los escritos cristianos.

1.11. βοηθέω, AYUDAR¹³⁵

v.22:... ἀλλ' εἰ τι δύνῃ, βοήθησον...

El verbo aparece 8 veces en el N.T., 4 de ellas en imperativo, como clamor que pide ayuda. La mujer cananea pide ayuda a Jesús para su hija, en Mt 15,25 (a

¹³⁵ HORST BALZ Y GERHARD SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 671.

diferencia de Marcos). De igual modo, el padre del muchacho epiléptico pide ayuda en 9,22.24, primero, para curar a su hijo de la enfermedad, después, para curarse él mismo de su incredulidad.

Dios ayuda (salva) en el día de la salvación (2 Co 6,2; cita de Is 49,8 LXX). Cristo es el que ayuda a los que son tentados (Heb 2,18). Y la tierra ayudó a la mujer perseguida por el dragón (Ap 12,16).

1.12. σπλαγχνίζομαι, COMPADECERSE, TENER MISERICORDIA¹³⁶

v.22:... ἡμῖν σπλαγχνισθεῖς ἐφ' ἡμᾶς.

En el N.T., el verbo aparece únicamente en los Evangelios sinópticos un total de 12 veces, de las que 4 se encuentran en Marcos, 5 en Mateo, y 3 veces en Lucas. σπλαγχνίζομαι aparece en tres parábolas de Jesús: en Mt 18,23 ss (v.27), con el término opuesto (ὀργίζομαι, v.34), refiriéndose al amo del siervo sin entrañas; en Lc 15,11ss (v.20), refiriéndose al padre del hijo pródigo (aquí el hijo mayor, con su “cólera” por la conducta del padre, marca el contraste, v.28). En la narración ejemplar del samaritano compasivo (Lc 10, 30ss), se menciona con ἐσπλαγχνίγη (“tuvo compasión”) el motivo decisivo para su buena acción con el hombre que había sido víctima de unos salteadores. Si en Mt 18,23ss y Lc 15,11ss se designa claramente la conducta de Dios hacia los hombres, en Lc 10,30ss se presenta evidentemente al samaritano como una persona que “ajusta” sus acciones a la medida de la misericordia de Dios y cumple así su voluntad.

Los testimonios en Marcos, Mateo y Lucas presentan a Jesús como quien acoge con misericordia a las personas que se hallan en alguna aflicción y les presta ayuda.

Mc 6,34 introduce, en forma quizá redaccional, el relato del milagro con que da de comer a cinco mil personas, aludiendo claramente a Ez 34, de tal manera que el Jesús que se apiada aparece como el representante escatológico de Dios mismo; en Mc 8,2 (la segunda multiplicación de los panes), Marcos pone en labios de Jesús mismo la afirmación: “Tengo compasión de esa multitud”. Mateo recoge los dos

¹³⁶ NIKOLAUS WALTER, en HORST BALZ Y GERHARD SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, Sígueme, Salamanca 1998, 1468-1470.

pasajes de Marcos (Mt 9,36 y 14,14a, repetido en 15,32) y añade redaccionalmente en 20,34 al texto de Mc 10,52 las palabras “él tuvo compasión” (σπλαγχνισθεῖ) como motivo para la curación de los dos ciegos. Está en consonancia con ello Lc 7,13 (Jesús se apiada de la madre del joven que había muerto) y la motivación que aparece en Mc 1,41 (curación de un leproso) y 9,22 (el padre del muchacho epiléptico ruega: “¡ten compasión de nosotros!”, σπλαγχνισθεῖς ἐφ’ ἡμᾶς).

1.13. πίστις, πιστεύω, FE, CONFIANZA, FIDELIDAD / CREER¹³⁷

v.23:... τὸ εἰ δύνῃ, πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι.

En el N.T. el sustantivo y el verbo aparecen, cada uno, 243 veces; los términos faltan en las cartas segunda y tercera de Juan. No solo la frecuencia, sino también principalmente la índole del uso de los términos demuestran que se trata de un concepto teológico central, que describe la recta relación con Dios y la esencia del cristianismo en general.

Tal significación no la tienen ni el sustantivo ni el verbo en el mundo helenístico o judío ni tampoco en el A.T. La LXX (con excepción de Jer 25,8) emplea de ordinario términos del tema πιστ- para traducir únicamente el tema hebreo `mn. Sin embargo, `mn (*adquirir firmeza, fiarse absolutamente de alguien, dar crédito a un mensaje*) no tiene el mismo papel central que πισεύειν/πίστις en el N.T. De qué modo πισεύειν y πίστις se convirtieron en el concepto teológico central del N.T. para designar la relación del hombre con Dios es algo que no se puede explicar con claridad desde el trasfondo judío y hay que contar con que se produjo un ulterior desarrollo cristiano, de forma independiente.

El verbo πιστεύω tiene diversos usos o significados: 1) *Dar crédito a un mensaje y/o al mensajero*; el uso puramente profano es raro y destaca en primer plano la referencia religiosa. Según sea el contexto, πιστεύω puede adquirir más el significado de *considerar verdadero, obedecer o confiar* (cf. Mc 11,31 par; Lc 1,20; Jn 2,22 etc); 2) Dios como objeto de la fe (cf. Rom 4,3; Gál 3,6; San 2,23 etc); 3) Confiar algo a alguien (cf. Lc 16,11; Gal 2,7 etc).

¹³⁷ GERHARD BARTH, en HORST BALZ Y GERHARD SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, Sígueme, Salamanca 1998, 942-961.

El sustantivo πίστις designa: 1) Lo que suscita confianza y 2) la misma confianza y fe que tiene como objeto a Dios (cf. Mc 11,22).

En el N.T. la fe se encuentra en relación indisoluble con Jesús como Señor de la comunidad, crucificado y resucitado. Esa vinculación de la fe con Jesús se expresa siempre en palabras que hablan de “creer en él” (cf. Jn 12,11; Gál 2,16; Jn 3,36 etc). Lo que significa la fe en Cristo lo expresan oraciones de ὅτι. Esa fe significa que Dios le resucitó de entre los muertos (Rom 10,9); que Jesús murió y resucitó (2 Tes 4,14); que fue enviado por Dios (Jn 11,42); que es el Santo de Dios (Jn 6,69); que es el Cristo, el Hijo de Dios (Jn 11,27;20,31; 1 Jn 5,1.5). Por eso, la fe en Jesús no es la fe en una deidad distinta, sino la fe en que solo Dios es quien ha actuado salvíficamente en Jesús y se ha revelado en él. Creer en Jesús es creer en Dios que resucitó a Jesús de entre los muertos (Rom 4,24; Col 2,12).

La significación central de πιστεύειν/πίστις en la comunidad post-pascual nos invita a preguntarnos hasta qué punto puede encontrarse una base para todo ello en la predicación de Jesús. Es verdad que Jesús no exigió que se creyera en su propia persona (πιστευόντων εἰς ἐμέ en Mt 18,6 y Mc 9,42 var. 1 es redaccional); pero él exhortó y alentó a una fe que sobrepasaba lo que la teología contemporánea sabía decir acerca de la fe. La frase de que *todo es posible para el que cree*, en Mc 9,23, y la sentencia, transmitida de diversas maneras, sobre “la fe como un grano de mostaza” o de la fe “que mueve montañas” (cf. Mt 17,20 par Lc 17,6; Mt 21,21 par Mc 11,23; cf. 1 Cor 13,2) hacen que el creyente participe de la omnipotencia de Dios. El contraste entre la pequeñez de un grano de mostaza y un efecto inmenso que solo le es posible al poder creador de Dios hace ver que esa fe no es realización del hombre sino confianza en que Dios actúa en su debilidad. Por eso, esta fe es definida en Mc 11,24 par Mt 21,22 como la fe de la oración y Marcos, al narrar la respuesta del padre suplicante (“¡Creo, pero ayuda a mi incredulidad!”, Mc 9,24) nos hace que el padre lo había comprendido acertadamente: Tal fe no la posee uno; es un movimiento constante de la incredulidad hacia la fe, y la única actitud adecuada ante el don que procede de la bondad del Padre.

En una serie de historias de milagros, Jesús habla de la fe (Mc 2,5 y par; Mc 5,36 y par; Mc 10,52 par, etc). Como la forma y el lenguaje de las historias de milagros están plasmados por la comunidad narradora, no es posible verificar que

tales enunciados sean palabras del Jesús terreno. Sin embargo, una comprensión tal de las relaciones entre la fe y el milagro no pueden entenderse sin la influencia de la predicación de Jesús. Mientras que en el mundo circundante (y también en Ex 4,8s; 14,31; Sal 78,22) y en una extensa corriente de la tradición cristiana sobre los milagros (cf. Jn 2,11.23; 4,53; 11,15.42.45; 20,31 Hch 5,12ss etc) el milagro precede a la fe y ésta es la consecuencia del milagro, en la tradición sinóptica se muestra la relación contraria: la fe suplicante precede a la curación milagrosa y recibe el milagro. Por eso, las exigencias de señales (Mc 8,11s par) y los milagros espectaculares (Mc 15,32) son rechazados rotundamente y Jesús no obra ningún milagro allí donde encuentra incredulidad (cf. Mt 13,58 par). Esta comprensión de la fe y del milagro, tan distinta a la manera de pensar del mundo circundante y a la extensa corriente de la tradición cristiana posterior acerca de los milagros, se explica si tiene su origen en la actividad misma de Jesús.

1.14. ἐπιτιμάω, VENCER CON UNA PALABRA DE PODER¹³⁸

v.25:... ἐπέτιμησεν τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ...

Amador Ángel García Santos recoge, en su Diccionario, tres acepciones: 1. Infligir; infligir un reproche, hacer un reproche o reproches (Eclo 11,7), censurar, reprender a alguien (Gn 37,10); 2. Infligir un castigo, castigar a alguien; 3. Mandar, ordenar, exigir, con actitud amenazadora, amenazar, increpar¹³⁹.

Fuera de los evangelios sinópticos (donde aparece 27 veces), ἐπιτιμάω se encuentra únicamente en 2 Tim 4,2 y Jds 9. En Mateo aparece 6 veces, en Marcos 9 y en Lucas 12. El verbo se halla íntimamente relacionado con el mensaje de Jesús y con la reacción ante ese mensaje. A veces designa la *corrección fraterna* (Lc 17,3b; 2 Tim 4,2; Lc 23,40). En una ocasión, el término se reserva para Dios mismo en su lucha contra los herejes (Jds 9).

Jesús, con su palabra, quebranta el poder del espíritu inmundo (Mc 1,25 y Lc 4,35), vence el poder (demoníaco) del viento y de las olas (Mc 4,39 par) y libera al muchacho del espíritu inmundo que lo poseía (Mc 9,25 par) Según Lc 4,39, Jesús,

¹³⁸ HEINZ GIESEN, en HORST BALZ Y GERHARD SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 1549-1551.

¹³⁹ AMADOR ÁNGEL GARCÍA SANTOS, *Diccionario del griego bíblico*, 341.

con su palabra, vence a la fiebre (concebida como un poder demoníaco) que aquejaba a la suegra de Pedro.

Al obrar así, Jesús demuestra que está enteramente al lado de Dios, el único al que corresponde vencer los poderes hostiles, según el A.T. (Sal 18,6; 104,7) y según los escritos de Qumrán (1QapGén 20,28; 1QM 14,9-11).

Según Mc 3,11ss, Jesús *conmina con amenazas* a los demonios para que no den a conocer que él es el Hijo de Dios. De manera parecida, Jesús advierte seriamente a sus discípulos que no hablen a nadie sobre él (Mc 8,30 y par, “secreto mesiánico”). También Pedro, por su parte, increpa a Jesús (Mc 8,32) cuando éste dice que es el Hijo del hombre que ha de sufrir. Las palabras con las que Jesús se dirige a Pedro hacen que esta escena se asemeje algo a los relatos de exorcismo: Satanás es vencido en Pedro y Pedro vuelve a comportarse de nuevo como un discípulo (Mc 8,34-38).

1.15. ἐπιτάσσω, ORDENAR, MANDAR (CATEGÓRICAMENTE)¹⁴⁰

v.25:... ἐγὼ ἐπιτάσσω σοι, ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ...

En el N.T. ἐπιτάσσω aparece 10 veces. De ellas, 4 veces en Marcos y otras tantas en Lucas, 1 vez en Hechos y otra en Filemón. Se usa en tres contextos lingüísticos y con los siguientes significados:

a) En sentido profano, es la *orden terminante* dada por un superior en virtud de su autoridad (Mc 6,27, el rey Herodes Antipas; Hch 23,2: el sumo sacerdote Ananías), o una disposición práctica que se adopta (Mc 6,39: Jesús dispone como tienen que sentarse los cinco mil a los que va a dar de comer; Lc 14,22: el señor de la casa decide a quiénes hay que invitar).

b) Pablo habla de su autoridad apostólica para *mandar* a Filemón lo que conviene, aunque prefiere rogar desde el amor (Film 8-9)

c) En sentido mesiánico: Jesús, con plena autoridad, *ordena a los demonios* (Mc 1,27 y par; Mc 9,25; Lc 8,31) *o a las fuerzas de la naturaleza* concebidas como poderes demoníacos (Lc 8,25). Esta orden no deja ningún margen de acción a los

¹⁴⁰ WERNER GRIMM, en HORST BALZ Y GERHARD SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 1544-1546.

demonios. La palabra pronunciada se hace realidad inmediatamente y con total exactitud, lo mismo que la palabra de la creación (cf. Gn 1,3.9). Un verbo sinónimo es ἐπιτάσσω (reprender o hablar en tono imperioso; cf. Mc 1,25.27; 9,25; Lc 8,24-25).

1.16. ἐγείρω, DESPERTAR, LEVANTAR; LEVANTARSE, ALZARSE¹⁴¹

v.27:... ὁ δὲ Ἰησοῦς κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτοῦ ἤγειρεν αὐτόν...

El verbo ἐγείρω con el significado fundamental (intransitivo) de *despertar, estimular, excitar, levantar* (o intransitivo) de *despertarse, moverse, levantarse, alzarse*, aparece casi siempre en el N.T. como sinónimo de ἀνίστημι (en la LXX es a menudo el equivalente del verbo qûm). Sin embargo, en algunos casos, se observa un empleo diferente de esos verbos. Por ejemplo, ἐγείρω aparece 144 veces en el N.T. (ἀνίστημι 108 veces), y de ellas solo 59 veces tiene un sentido general. En sentido especial de *resucitar a personas muertas* ἐγείρω aparece 13 veces¹⁴² (ἀνίστημι tiene este sentido 34 veces); *la resurrección escatológica* se expresa 20 veces por medio de ἐγείρω (11 veces con ἀνίστημι); con sorprendente frecuencia designa ἐγείρω *la resurrección de Cristo* (52 veces; en cambio, ἀνίστημι 24 veces). Ampliando el campo semántico a los sustantivos, en el N.T., el sustantivo ἔγερσις aparece una sola vez para expresar la resurrección (en Mt 27,53), mientras que ἀνάστασις se emplea 42 veces. Así pues, mientras que el verbo ἐγείρω se halla atestiguado frecuentemente en un sentido cristológico específico, el sustantivo ἔγερσις aparece una sola vez con este sentido (inversamente a lo que sucede con ἀνάστασις, que tiene a menudo un significado especial, más frecuente que el significado general).

De todas estas acepciones, vamos a centrarnos en la que se refiere a *la resurrección de personas particulares*: Mt 9,25; 10,8; 11,5 par; Mc 5,41 par; 6,14 par; Lc 7,14; Juan 5,21; 12,1.9.17; Heb 11,19. Estas resurrecciones producidas por

¹⁴¹ JACOB KREMER, en HORST BALZ Y GERHARD SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 1126-1141.

¹⁴² Mt 9,25; 10,8; 11,5 par; Mc 5,41 par; 6,14 par; Lc 7,14; Juan 5,21; 12,1.9.17; Heb 11,19. "Estas resurrecciones producidas por el encuentro de estas personas con la persona de Jesús, son el signo de la era mesiánica y el preludio de la futura resurrección general" (ALBRECHT OEPKE, en GERHARD KITTEL Y GERHARD FRIEDRICH (eds.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Vol. III, Paideia, Brescia 1967, 23).

el encuentro de estas personas con la persona de Jesús, son el signo de la era mesiánica y el preludio de la futura resurrección general.

1.17. ἀνίστημι, LEVANTAR, ALZARSE, RESUCITAR¹⁴³

v.27: ... καὶ ἀνεστη.

El verbo compuesto ἀνίστημι (ἴστημι, estar en pie, poner en pie, hallarse), con su significado general de *levantar*, *alzar* (transitivo) o *levantarse* (intransitivo) aparece frecuentemente en la literatura profana y también en la LXX (generalmente para traducir qûm). El verbo aparece en el N.T. 108 veces, de las cuales 72 pertenecen a la otras de Lucas-Hechos, y se emplea a menudo como sinónimo de ἐγείρω o ἐγείρομαι. En 73 de las veces que parece en el N.T. tiene el significado general de suscitar, designar o (en sentido intransitivo) levantarse, alzarse o presentarse. En 35 ejemplos tiene el sentido técnico de *levantar de entre los muertos* (transitivo) o de *resucitar uno mismo de entre los muertos* (intransitivo), con referencia a un individuo, a todos los muertos en la resurrección escatológica¹⁴⁴, o a Jesús.

El sustantivo ἀνάστασις aparece 41 veces en el N.T. y siempre (salvo en Lc 2,34, en las palabras que Simeón dirige a María en el templo: “éste ha sido puesto para caída y elevación de muchos en Israel...”) tiene un sentido técnico de la *acción de resucitar a alguien o la resurrección de entre los muertos*.

El verbo referido a la resurrección de un individuo, lo encontramos, por ejemplo, en Mc 5,42 par Lc 8,55 (“y al instante la niña se levantó”) describe el efecto de la voz dada por Jesús: ταλιθαῦ κοῦμ. Una voz semejante (“¡Tabita, levántate!”, Hch 9,40) ordena a la muerta que vuelva a la vida.

¹⁴³ JACOB KREMER, en HORST BALZ Y GERHARD SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 260-275.

¹⁴⁴ cf. Podemos considerar, al respecto, tres textos: 1. La discusión de Jesús con los saduceos, Mc 12,18-27 y par; 2. Jesús, autor de la resurrección escatológica, en Jn 6,39.40.44.54 y en Jn 11,24, donde Marta entiende en sentido escatológico la promesa de Jesús sobre la resurrección de lázaro; 3. Ef 5,14, donde encontramos un clamor procedente de la liturgia bautismal que trata de despertar en el creyente la vida plena de resucitado que le alcanza ya en el bautismo: “¡levántate de entre los muertos!” (Ibid., 267.270).

Es muy interesante el paralelismo de la unión de los verbos *ἐγείρω* y *ἀνίστημι* que se da en Mc 5,41-42, junto al parecer de la gente de que la niña ha muerto (vv.35.39), con los vv. 26-27 de nuestra perícopa de Mc 9,14-29.

1.18. οἶκος, CASA¹⁴⁵

v.28:... Καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς οἶκον
οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κατ'ἰδίαν ἐπηρώτων αὐτόν...

El término οἶκος se encuentra atestiguado ya en las tablillas micénicas de escritura lineal B (siglos XIV al XII a.C). Desde Homero son corrientes sobre todo los siguientes significados: a) *casa, edificio de la índole más diversa, morada*; b) *comunidad familiar, familia, los que viven en la casa*; c) *bienes, pertenencias*, es decir, lo que se encuentra en la casa, incluida también, en parte, la casa misma. Hay también otros significados derivados, algunos de los cuales son peculiares del N.T.

οἶκος aparece 115 veces en el NT. Es más frecuente que οἰκία y está atestiguado en Mateo (10 veces), Marcos (13), Lucas (33), Juan (5), Hechos (26), Romanos (1), 1 Corintios (4), Filemón (1), Colosenses (1), 1 Tim (1), Hebreos (11), y en 1 Pedro (2 veces). En la obra de Lucas y en las pastorales, οἶκος se usa con más frecuencia que οἰκία, mientras que οἰκία predomina en Marcos y, principalmente, en Mateo. Hebreos tiene únicamente οἶκος. En Juan, la relación entre los dos términos se halla enteramente equilibrada, y en Pablo, casi equilibrada. En los demás escritos, ambos términos aparecen tan pocas veces que no podemos hacer una valoración.

Originariamente, οἶκος y οἰκία tuvieron en griego significados diferentes; οἶκος tenía un sentido más amplio y designaba todas las propiedades; οἰκία designaba únicamente la vivienda (así, en Jenofonte). En la mayoría de los pasajes del NT en que se hallan atestiguados uno u otro vocablo, ambos son intercambiables entre si y de hecho fueron intercambiados.

En la inmensa mayoría de las veces οἶκος y οἰκία aparecen con el significado básico de casa, edificio, vivienda. Se trata de casas privadas y alguna vez se menciona a sus propietarios (Mt 8,14; 9,23; 26,6; Mc 1,29; 5,38; 14,3; Lc 1,40; 4,38;

¹⁴⁵ PETER WEIGANDT, en HORST BALZ Y GERHARD SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, Sígueme, Salamanca 1998, 500-507.

5,29; 7,36.37; 9,61; 14,1; Hch 9,11 etc). Otras veces el propietario se puede deducir por el contexto.

Lo que nos interesa de este término para nuestra perícopa es que Marcos hace que en diversas ocasiones Jesús, o Jesús y sus discípulos, busquen una casa para apartarse de la multitud, es decir, para tener un poco de vida privada (7,7.24; 9,28.33; 10,10). En todos los pasajes se trata de adiciones redaccionales del evangelista, que faltan en los paralelos de Mateo y de Lucas. Esta acción de Jesús, o de Jesús y sus discípulos, de apartarse de la multitud, lo expresa también Marcos por medio de frases como κατὰ μόνας (“a solas”, Mc 4,10), o κατ’ιδίαν (“en privado”, Mc 4,34; 9,2; 9,28). El retiro de Jesús le sirve a Marcos como recurso para expresar su peculiar teoría del secreto mesiánico: tan solo a los discípulos se les da la posibilidad de conocer la mesianidad de Jesús. Pero ni siquiera ellos, antes de Pascua, llegarán a adquirir esa comprensión.

Respecto al significado teológico de “casa” en el evangelio de Marcos, me parece muy sugerente el cuadro que ofrece Xabier Pikaza en su obra *Pan, casa, palabra, la Iglesia en Marcos*¹⁴⁶.

“Casa es, principalmente, el lugar de reunión y la comunidad reunida. La nueva familia de Jesús, formada por hermanos/as, hijos y madres (sin padres de tipo patriarcal: 3,31-35; 10,29-30) aparece como casa en Mc. Los seguidores de Jesús no son sinagoga (estancia judía de oración y estudio de la ley) ni Iglesia en el sentido posterior de comunidad sacral, sino casa y/o comunión fraterna.

(...) Jesús ha iniciado un movimiento laical de personas que abandonan templo y sinagoga para convivir y descubrir el sentido de Dios (el mesianismo) en la casa familiar donde se juntan, dialogan y oran:

- Casa de Simón y Andrés, lugar de curación (resurrección) y servicio (1,29) (...)
 - Casa de curación y perdón criticada por los escribas (2,1-12), casa del publicano que invita a Jesús y sus discípulos, superando la ley de impureza de los escribas de los fariseos (2,15-17).
 - Casa de familia, donde Jesús reúne al “corro” de sus madres, hermanos/as, que cumplen la voluntad de Dios, superando la crítica de escribas y familiares antiguos (3,20-35).
 - Casa del archisinagogo que se hace creyente con su esposa, pues entra Jesús con tres discípulos y cura a la hija enferma/muerta (5,35-43).
- Casa de libertad y universalidad mesiánica (7,17; cf. 9,28), por encima de la ley de los escribas, con pan/curación para los gentiles (7,24-30).
- (...) Casa de Simón el leproso, donde una mujer unge a Jesús para la sepultura y anuncia (anticipa) la misión universal (14,3-9). En esa línea se puede hablar de una casa eucarística, aunque Mc no llama al cenáculo casa, sino habitación superior (katalyma: 14,14) donde Jesús instaura su pascua”.

¹⁴⁶ XABIER PIKAZA, *Pan, casa, palabra, la Iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 1998, 100.

1.19. προσεύχομαι, ORAR, SUPPLICAR¹⁴⁷

v.29:... τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ.

En el N.T. προσεύχομαι aparece 85 veces, con particular frecuencia en los Evangelios sinópticos y en el libro de los Hechos (con un total de 60 testimonios, de los que 15 corresponden a Mateo, 10 a Marcos, 19 a Lucas y 16 a Hechos). El verbo aparece 12 veces en Pablo, 7 en las Cartas deuteropaulinas y 6 en las cartas católicas. En 23 pasajes de los evangelios se trata de *la oración de los discípulos o de la comunidad*, y en 22 ocasiones se habla de *la oración de Jesús* (10 de esos testimonios aparecen en Lucas, 6 en Mateo y 5 en Marcos).

El sustantivo προσευχή aparece un total de 36 veces: 7 veces en los evangelios sinópticos (dos de ellas son testimonios lucanos de la oración de Jesús), 9 veces en Hechos (dos de ellas como designación de un lugar de oración: 16,13.16), 8 veces en Pablo, 6 en las cartas deuteropaulinas, 3 en las cartas católicas y 3 en el Apocalipsis. Tanto el verbo como el sustantivo faltan en Juan.

En el N.T. προσεύχομαι aparece con mayor frecuencia que los demás términos que están en su campo semántico y significan *orar, suplicar* etc (εὔχομαι, 7 veces; εὐχή, 3 veces; αἰτέω 70 veces; ἐρωτάω 63 veces, προσκυνέω 60 veces, εὐλογέω 42, εὐχαριστέω 38, δέομαι 22). El verbo simple εὔχομαι, especialmente frecuente en el griego clásico, y que en la LXX tiene aún una frecuencia ligeramente inferior a la del verbo compuesto προσεύχομαι (como sucede también con εὐχή en relación con προσευχή) ha quedado desplazado en buena medida en el N.T. por el verbo compuesto.

En el griego no bíblico, προσεύχομαι puede tener los significados de *orar y prometer*. En la LXX se refiere únicamente a la oración dirigida a Dios, mientras que προσευχή, que aparece raramente fuera de la biblia, traduce casi siempre el término hebreo t^efillâ.

En el N.T., προσεύχομαι significa exclusivamente *orar, pronunciar oraciones para pedir algo o pedir por alguien*, mientras que προσευχή significa *oración, intercesión* y también puede significar el *lugar de oración*.

¹⁴⁷ HORST BALZ, en HORST BALZ Y GERHARD SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, Sígueme, Salamanca 1998, 1169-1186.

Según la tradición cristiana primitiva, *Jesús se entregaba a la oración* (Mc 1,35; 14,32ss; Mt 11,25-27 par; 14,23; Lc 3,21; Heb 5,7) y *enseñaba a orar a sus discípulos* (Mc 11,24s par; 14,38 par; Mt 5,44 par; 6,5 ss; 7,7ss; Lc 11,1 ss; 18,1ss), siendo un maestro que distinguía rigurosamente entre la verdadera oración y lo que externamente tiene apariencia de oración (Mt 6,5.7; Mc 12,38-40ss) y que prometía que la oración de los creyentes es escuchada por Dios (Mt 6,8.14; 7,7 ss par; Mc 11,23 ss par). Las alabanzas y oraciones del padrenuestro constituyen verdadera oración (Mt 6,9-13 par). La oración implica sumisión a la voluntad de Dios (Mc 14,35ss par; Rom 1,10ss; 2 Cor 12,8ss) y, al mismo tiempo, es la expresión de la confianza en la ayuda de Dios, la cual se extiende hasta la vida cotidiana (Mt 6,32 par; Mc 13,18 par; Fil 4,6; la oración en las comidas: Hch 27,35; Rom 14,6; 1 Cor 10,30; 1 Tim 4,3-5; proyectos de misión y planes de viaje: Rom 1,10ss; Col 4,3; el sufrimiento y la enfermedad; Sant 5,13 ss).

Según Marcos, Jesús es orante solitario (1,35; 6,46; 14,32ss), que enseña a sus discípulos acerca de la relación entre la oración y la fe, la certeza de ser escuchado y la disposición para perdonar (11,24ss), y que a la vez critica duramente el abuso de la oración como ostentación pública de piedad (12,40). El Jesús de Marcos exhorta a orar (9,29; cf. 11,27; 13,18; 14,38) y en momentos de extrema aflicción, ora y se entrega al Padre (triple acción de orar: 14,35.39.41), pero él no es considerado como maestro de oración en sentido propio. Falta, en Marcos, la tradición de la oración del padrenuestro.

Sin embargo, Marcos es el único que presenta a Jesús orando al Padre con el término $\alpha\beta\beta\acute{\alpha}$, en la versión más antigua de la oración de Getsemaní (Mc 14,36). Esa expresión, insólita y única, muestra la confianza filial y la profunda intimidad de la relación de Jesús, Hijo, con el Padre¹⁴⁸.

Lucas emplea con sorprendente frecuencia los términos $\pi\rho\omicron\sigma\epsilon\upsilon\chi\acute{\eta}$ y $\pi\rho\omicron\sigma\epsilon\acute{\upsilon}\chi\omicron\mu\alpha\iota$ para referirse a la oración de Jesús (3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28s; 11,1; 22,41ss). Jesús ora en los momentos decisivos del evangelio: después de ser bautizado por Juan, 3,21; antes de la vocación de los 12, 6,12; antes de la confesión de Pedro, 9,18; antes de la Transfiguración, 9,28s. Demuestra, con ello, la cercanía

¹⁴⁸ HEINZ-WOLFGANG KUHN, en HORST BALZ Y GERHARD SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 3.

íntima del Padre y se convierte en el modelo de los discípulos y su verdadero maestro de oración, que los congrega para que sean una comunidad orante. En su lucha de oración en el Monte de los olivos enseña con el ejemplo a sus discípulos a vencer con la oración las tentaciones (22,40ss), y en la cruz no muere como un abandonado (Mc 15,34 par) sino la muerte del orante entregado a la voluntad de Dios (23,46, cita del Sal 30,6 LXX). En consonancia con todo ello, el Jesús de Lucas enseña a sus discípulos a orar con confianza, en todo momento e incesantemente, en parábolas (11,5ss; 18,1ss) y en una narración ejemplar (18,9ss). En la oración ferviente, la comunidad se mantiene firme durante el tiempo que media entre Jesús y el juicio del Hijo del hombre (18,8; 21,36).

Contemplar a Jesús como persona profundamente orante, o todo él oración, aporta un horizonte de sentido nuevo a sus palabras sobre la fe y la oración de Mc 9,14-29.

2. LECTURA NARRATIVA DE MC 9,14-29

Mercedes Navarro, desde una metodología de análisis narrativo ayudado, según señala la autora, por otros métodos (histórico-crítico, sociológico, antropológico...) estructura el episodio en las siguientes partes¹⁴⁹:

¹⁴⁹ Mercedes Navarro Puerto, *Marcos*, 325-331. Seguimos a esta autora enteramente en el desarrollo del análisis narrativo del texto. DANIEL MARGUERAT E IVAN BOURQUIN, en *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Sal Terrae, Santander, 2000, 14-17, clarifica cuáles son las aportaciones propias de cada uno de los métodos que se utilizan mayoritariamente en la exégesis francófona y que, en mayor o menor medida, estamos empleando en el presente trabajo: el histórico-crítico, el semiótico o estructural y el narrativo. El análisis histórico-crítico se interesa por el acontecimiento histórico que refiere el texto y por las condiciones en las cuáles éste se escribió. Su interés se centra, sobre todo, en el mundo histórico que se encuentra tras el texto. Sus preguntas son: ¿qué pasó realmente?, ¿cómo llegó tal tradición a tal evangelista?, ¿qué interpretación hizo de ella este autor para la comunidad a la que destina su evangelio? Su tarea es reconstruir, por una parte, la realidad a la que remite el relato y, por otra, la intención del autor que lo redactó. El análisis semiótico se interesa, no por el mundo representado, sino por el funcionamiento del lenguaje, siguiendo el principio llamado postulado de inmanencia: *nada fuera del texto, nada salvo el texto y todo el texto*. Su pregunta es: ¿cómo hace el texto para producir sentido? El texto se lee con un sistema de signos cuya organización entrelazada se trata de comprender. El análisis narrativo se situaría, no en el eje de la representación, sino en el de la comunicación. Su pregunta es: ¿cómo comunica el autor su mensaje al lector? Si el eje de la comunicación alinea los tres polos sin los cuales es imposible transmisión alguna: el autor (emisor), el mensaje y el lector (destinatario), podríamos decir que la lectura histórico-crítica se ocupa del autor, la lectura semiótica se ocupa del texto, y el análisis narrativo se orienta al lector y al efecto del relato sobre él.

- vv. 14-15: *Exposición. De vuelta a la vida*
- vv.16-19: *Primera escena. Preguntas y respuestas que no responden*
- vv.20-27: *Segunda escena. El exorcismo*
- vv.28-29: *Tercera escena. Segundo final*

La mención de los discípulos (τοὺς μαθητὰς) delimita formalmente el episodio hacia atrás (v.14) y hacia delante (v.31), pero son los cambios narrativos los que indican que estamos ante otra unidad (como ya se ha apuntado al hablar de la delimitación de la perícopa). Con respecto al episodio anterior, cambia el escenario (Jesús y los tres discípulos bajan del monte) y aparecen personajes nuevos, como los escribas y los protagonistas de acciones sucesivas. Y sobre todo, cambia la acción, pues las escenas van a narrar un exorcismo. Con respecto a lo que sigue, hay una mención de lugar (v.30, Κάκειθεν ἐξελθόντες παρεπορεύοντο διὰ τῆς Γαλιλαίας) que implica un cambio espacial, y de nuevo se encuentran solos Jesús y sus discípulos.

vv.14-15: *Exposición. De vuelta a la vida*

En la exposición se advierte un contraste entre la experiencia de Jesús y los tres discípulos que han estado con él arriba, y los que han estado abajo (el resto de los discípulos, la gente y los escribas). Es el contraste de dos mundos.

En estos versículos tienen mucha importancia los puntos de vista y las focalizaciones que van orientando la mirada del lector. En el v. 14 aparece el verbo εἶδον, que se refiere tanto a Jesús como a los tres que lo acompañan. El lector ve, desde la ladera del monte, con los ojos de Jesús y los tres discípulos, a quienes están abajo y lo que están haciendo: los demás discípulos, la gente agolpada en torno a ellos y los escribas discutiendo.

Inmediatamente, cambia el punto de vista y el lector ve, desde la gente, a Jesús. Esta focalización de la multitud hacia Jesús centra la escena. El lector contempla la sorpresa de la gente al ver a Jesús y cómo corren hacia él. El lector puede deducir que, ante el acontecimiento que tiene lugar allí, la gente le espera, le

reclama o, como poco, tiene expectativas sobre él¹⁵⁰. De este modo, el narrador hace depender, desde el comienzo, lo que sucede o no sucede, de la presencia o ausencia de Jesús en la escena. Jesús siempre está en el centro.

El narrador alude al movimiento sorprendido de la gente, que corre hacia él, mientras que de la reacción de los discípulos y de los escribas no dice nada. Estas omisiones son muy significativas. ¿Quieren decir que escribas y discípulos reciben fríamente a Jesús?¹⁵¹

v.16:

La exposición ha preparado las expectativas del lector, y ahora el narrador centra la atención en Jesús a través de una pregunta ambigua con respecto a los destinatarios. ¿La pregunta se dirige a los discípulos, a los fariseos, a la gente o a todos?

Aunque no se dice explícitamente y nadie responde a la pregunta de Jesús, se intuye, en lo que sigue, que la causa de la discusión entre escribas y discípulos es un fracaso.

¹⁵⁰ Es sorprendente cómo en el evangelio de Marcos, la muchedumbre busca a Jesús, acude a él, atraída por su fama de taumaturgo o esperando recibir de él una palabra nueva que transforme sus vidas (cf. Mc 1,32-34.37.45; 3,20; 5,21-24; 6,31-33...). Como hace notar JOSÉ ALBERTO CASAS RAMÍREZ, "Creo", 36: "La llegada de Jesús genera un cambio abrupto por parte de la multitud con respecto a la discusión del inicio: viendo a Jesús (ιδόντες, en participio aoristo), se maravillaban (ἐξεθαμβήθησαν) y corrieron a saludarle. Llama la atención que en el v.15 no se menciona el motivo para justificar la reacción de la multitud al maravillarse (ἐκθαμβέομαι) con la llegada de Jesús; tal parece ser, como señala Collins (2007, 437) que éste es un recurso literario para resaltar el significado y la autoridad de Jesús (como en 1,27). De hecho, la emoción de la muchedumbre ante la llegada de Jesús es expresada con el verbo ἐκθαμβέω, que aparece en otros relatos marcianos con referencia a las fuertes emociones de Jesús en Getsemaní (14,33) y la confusión de las mujeres al encontrar la tumba vacía en la mañana de pascua (16,5.6). Asimismo, como observan Donahue y Harrington, las acciones de la multitud corriendo hacia Jesús y saludándole evocan las acciones del hombre rico en 10,17".

¹⁵¹ Reflexionando con Mercedes Navarro, y teniendo en cuenta el contexto de Marcos, más que frialdad, quizá ese silencio o retracción de sus mismos discípulos se asemeje al silencio que guardan en la escena de Mc 9,33-34, cuando, tras el segundo anuncio de la pasión, ellos no han entendido nada del destino del Hijo del hombre, siervo sufriente, y van discutiendo por el camino sobre cuestiones de poder y superioridad en el grupo. Al llegar a casa, en Cafarnaún, Jesús les preguntó de qué discutían por el camino. Pero "ellos callaron, pues por el camino habían discutido entre sí quien era el mayor" (v.94). Los discípulos quieren ser como su maestro, pero en ocasiones se dan cuenta de lo lejos que están de su mentalidad y de su ser, y por ello quedan silenciosos y avergonzados.

vv.17-19: Primera escena

Un hombre, entre la gente, se abre paso y le cuenta a Jesús que le ha traído a su hijo, detallándole el mal que le aqueja¹⁵². Él interpreta ese padecimiento, que a nosotros nos evoca la epilepsia o la histeria, como una posesión demoníaca (πνεῦμα ἄλλαν). En la descripción aparece la personalización del mal propia de la cultura de aquel tiempo. Cuando el hombre dice que ha pedido a sus discípulos que lo expulsen pero no han podido, el lector confirma su sospecha de que el hombre en realidad había acudido a Jesús y, al ver que no estaba, ha pedido el exorcismo a sus discípulos.

La respuesta de queja de Jesús por la falta de fe de esa generación incrédula parece un poco intempestiva e inconveniente (v.19). El narrador no especifica a quién se dirige y el lector tiene que realizar la tarea de averiguarlo: ¿se dirige a los escribas? Aunque no han vuelto a aparecer, se presupone su presencia en la escena. La frase, además, es muy parecida a la que Jesús dirige a los fariseos en Mc 8,12, cuando pedían un signo. ¿Se dirige a la gente? Sería arriesgado descartarla, pues en Mc 8,38 está incluida en la queja de Jesús hacia esa generación. ¿Al padre del chico? No parece justificado narrativamente. Pero la continuación del relato mostrará que también él pertenece a esa generación incrédula. Lo más inmediato es entender que Jesús dirige su reprensión a los discípulos, pero a ellos nunca se ha referido con esa expresión, esta generación, salvo en Mc 8,38. El relato confirmará, más adelante, estas posibilidades abiertas¹⁵³.

Con las palabras del v.19, el relato termina centrándose en la cuestión de la fe y en la petición de Jesús de que le lleven al muchacho.

¹⁵² JUAN ALBERTO CASAS RAMÍREZ, en su análisis narrativo ("Creo", 37), señala la relación entre el poder de enseñar y de expulsar demonios de Jesús, cuando el padre del muchacho le invoca como "maestro": "Ante la pregunta de Jesús sobre la razón de la discusión, la intervención del padre del muchacho al llamar a Jesús "maestro" (διδάσκαλε) y señalar que ha traído su hijo ante él establece una relación analógica entre la enseñanza autoritativa de Jesús y el poder de exorcizar (mencionado ya en la trama evangélica de 1,21-28). No se puede perder de vista que, hasta ahora, en Marcos, Jesús ha sido llamado "maestro" solo dos veces, en 4,38 y en 5,35. A medida que la narración avanza, este título se incrementará con mayor frecuencia (cf. 9,38; 10,20.35; 12,14.19.32; 13,1; 14,14). La idea de trasfondo (...) es que en el caso de Jesús, tanto la autoridad para enseñar como el poder de exorcizar tiene un origen divino".

¹⁵³ Cf. Christopher D. Marshall, en su estudio sobre la fe en el evangelio de Marcos, señala cómo γενεὰ ἄπιστος se refiere a todos los personajes presentes en el relato y cómo, en su falta de fe, los discípulos, lamentablemente, no se distinguen del resto (Cf. CHRISTOPHER D. MARSHALL *Faith as a theme in Mark's narrative*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, 117).

vv.20-27: Segunda escena

Se compone de varios momentos que se organizan formalmente en torno a un centro constituido por la frase de Jesús sobre la fe, y que conduce a la realización del exorcismo. En la escena predomina el diálogo.

- a) Narrador: descripción de la reacción del poseso (9,20)
- b) Diálogo o discurso directo (9,21-24)
 - Pregunta de Jesús (v.21)
 - Respuesta del padre del poseso, petición de ayuda para su hijo (v.22)
 - Palabras de Jesús sobre la fe (v.23)
 - Palabras del padre sobre la fe, petición de ayuda para sí mismo (v.24)
- c) Narrador: narración de la realización del exorcismo (vv.26-27)

En el v.20 es muy relevante el verbo *ver*, como acción del poseso. *Ver* es muy importante para los semitas y mediterráneos, y “*ver el primero*” en este caso es una manera de indicar la pretensión de superioridad y poder del espíritu sobre Jesús. Así lo confirma la acentuación de los síntomas del enfermo como prueba o demostración de ese poder. Se trata de una especie de desafío a Jesús.

En el segundo momento (vv. 21-24), Jesús toma distancia de ese desafío y pide al padre información sobre la duración de la enfermedad.

El padre responde, expone otra vez los síntomas y termina pidiendo ayuda a Jesús, con el empleo del verbo *σπλαγγνίζομαι*, o *removerse las entrañas*, tan importante en el evangelio de Marcos para referirse a la actitud de Jesús respecto al sufrimiento de la gente (v.22)¹⁵⁴. Recordamos que ese movimiento interno de Jesús es el que le lleva a curar al leproso o a multiplicar el pan para la muchedumbre hambrienta y cansada. En este caso, no es el narrador quien utiliza el verbo, ni Jesús, sino el padre del enfermo.

Jesús, “en lugar de hacerse eco de la problemática planteada –dice la comentarista Mercedes Navarro-, recupera solo la frase del discurso del hombre: *si*

¹⁵⁴ Cf. ELISA ESTÉVEZ LÓPEZ, “Significado de *σπλαγγνίζομαι* en el Nuevo Testamento”, *EstBíb* 48 (1990): 511-541, y apartado II.1.12 del presente estudio.

puedes, condensando en ella su sarcasmo¹⁵⁵, pero también el verdadero desafío, que no está en el poder del espíritu mudo, ni en la enfermedad del muchacho, sino en la falta de fe de toda esa generación que lo rodea. Desde ahí, Jesús reitera que todo es posible al que cree¹⁵⁶.

El lector puede volver, en este momento, sobre la queja lanzada en el v.19 y verificar si puede ir dirigida, también al hombre que ha pedido ayuda a los discípulos. El hombre parece haber otorgado más fe a Jesús que a los discípulos, en quienes no depositó la misma confianza que en Jesús. O bien, el fracaso de aquellos y su falta de fe repercutió en la credibilidad que ahora el hombre de a Jesús, como parece indicar la frase, llena de duda: “si puedes”.

El hombre reconoce, con angustia, que no es solo su hijo el que necesita la ayuda de Jesús, sino él mismo, en su falta de fe, y pide ayuda: “¡ayuda a mi falta de fe¹⁵⁷!”

¹⁵⁵ Mercedes Navarro, *Marcos*, 327. Queremos detenernos a considerar lo acertado (o desacertado) de esta lectura narrativa de la expresión τὸ εἰ δύνη. Podemos preguntarnos si el “si puedes” pronunciado por el padre y el “¿cómo que si puedes?” de Jesús, están dichos con “sarcasmo”. ¿Con qué intención y con qué tono están dichos por parte de los dos interlocutores? Veamos cómo lo han entendido los comentaristas de este pasaje de Marcos: Para Gnllka, Jesús simplemente reproduce lo que ha dicho el padre y le corrige esa equivocada percepción respecto a él y sus posibilidades de hacer o no el milagro, haciéndole ver que aún no tiene fe y que todo lo es posible al que la tiene. El autor no entra en el sentimiento o la actitud interior de Jesús ni del padre. Por parte de Jesús, ¿es queja?, ¿es lamento?, ¿es disgusto?, ¿es sarcasmo? (GNILKA, *Marcos*, 54-55). Pesch lo tiene claro: la repetición “¿cómo que si puedes?” es una reprensión de la actitud de duda del padre, reprensión, que se puede entender como reprimenda o como corrección (RUDOLF PESCH, *Marco*, 149). En todo caso, lo claro es que esa repetición de Jesús, τὸ εἰ δύνη, por una parte recalca la importancia del verbo “poder” y las condiciones de ese poder. Y por otra parte, es *un espacio reflexivo, sapiencial, que Jesús abre entre la interpelación del padre y su respuesta*. τὸ εἰ δύνη puede conllevar, sí, algo de lamento. Lo hemos visto en todo el evangelio de Marcos: Jesús se queja de la obstinada incompreensión de los suyos, no le resulta indiferente. Éste es el caso, también, del padre del enfermo. No comprende. Pero τὸ εἰ δύνη es, sobre todo, por parte de Jesús, la introducción a la enseñanza central de este episodio: todo es posible al que tiene fe.

Calificar de “sarcasmo” tanto el “si puedes” del padre como el “¿cómo que si puedes?” de Jesús resulta, no tanto exagerado, como poco ajustado a la naturaleza del relato y a la actitud del padre y de Jesús. No hay sarcasmo en el padre, sino impotencia y sentimiento de vulnerabilidad y necesidad. Y no hay sarcasmo en Jesús, sino compasión.

¹⁵⁶ “Los otros casos marcanos donde aparece la expresión (“todas las cosas son posibles”, 10,27; 14,36) atribuyen la omnipotencia a Dios y no a la capacidad humana, pero el presente relato parece situar a Jesús en una posición análoga a la de Dios” (JOEL MARCUS, *Marcos*, 758)

¹⁵⁷ EDUARD SCHWEIZER, *Marco*, 197, titula el pasaje de Mc 9,14-29, muy significativamente, “la guarigione del fanciullo epilettico e del padre di poca fede”, y habla, en un precioso párrafo, de esa “curación” del padre. La narración, en su conjunto, quiere describir la angustia causada por la falta y la insuficiencia de nuestra fe y decir una palabra de ayuda al respecto. El grito del padre revela esa angustia. El padre dice “creo”, pero es consciente de que eso solo puede decirlo desde la ayuda y el don de Dios, pues la fe está siempre amenazada por la duda. “La fede è dunque un’apertura incondizionata all’atto di Dio, una ferma attesa da parte di chi, guardando a se stesso, potrebbe sempre solo affermare la mancanza di fede, ma guardando a Dio riconosce, con gioia e certezza, che Dio torna sempre a sanare quella mancanza” (ibid., 199-200).

Es sugerente notar cómo el narrador no está tan interesado en el muchacho o en el demonio, es decir, en el exorcismo en sí, sino en el padre del muchacho y en los discípulos que no pudieron expulsar al demonio. Sobre el protagonismo narrativo del padre podemos caer en la cuenta de la analogía que se establece entre la paternidad de este hombre que grita por su hijo incomunicado y el relato precedente de la transfiguración de Jesús (9,2-8) en el que la voz del Padre comunica el amor por su hijo y exhorta a escucharle (cf. 9,7). En este sentido, y en la misma línea de lo que piensa Schweizer –véase nota 157-, Pikaza habla de la obra terapéutica de Jesús con el padre del niño¹⁵⁸:

“Nos hallamos ante dos escenas paralelas de paternidad y filiación vinculadas por el mismo Jesús, *Hijo divino* del monte y hombre que ayuda al *hijo enfermo* del valle: Arriba está Jesús, a quien el mismo Dios llama su Hijo (...).

Abajo hay un padre fracasado que no logra comunicarse con su hijo enfermo (cf. 9,17-24) ni decirle aquello que Dios ha dicho a Jesús en el Tabor: ¡Eres mi hijo! Así se expresa la tragedia de la humanidad: Un padre incrédulo, un hijo mudo, incomunicados entre sí, entre unos profesionales de la religión (escribas, discípulos) que no saben más que discutir gritando (...).

De modo lógico, Jesús comienza pidiendo al padre que explique la enfermedad de su hijo, para después curarlo (¡al padre!), haciéndolo capaz de comprender al niño y decirle: “¡Eres mi hijo, yo te creo!”. Su terapia es de tipo antropológico (de humanización humana) y relacional (cura al padre para curar al hijo), y es profundamente religiosa. (...) Jesús aparece, así, como ‘sanador del padre’ con el que dialoga”.

En los vv. 25-27, Jesús realiza el exorcismo. Según el narrador, la causa inmediata que lleva a Jesús a realizar el exorcismo es una cierta prisa, porque la gente se vuelve a juntar, algo que resulta curioso, porque el lector había entendido que todo lo precedente había sucedido delante de la multitud. Sin embargo, ahora se podría entender que la parte del diálogo con el padre ha tenido lugar en medio de una cierta reserva, o bien entender el verbo como atacar, lo que indicaría el movimiento de la gente sobre el chico que presenta una crisis en público. Esta segunda lectura parece más convincente desde el punto de vista narrativo.

En el mismo sentido, Marshall señala: “The father moves from the defective “if you can'-prayer to the prayer of trustful dependence: “I believe, help my unbelief.” This prayer simultaneously confesses confidence in the omnipotence of God's power in Jesus, and a radical lack of confidence in his own subjective ability to maintain faith without external aid”. Cf. CHRISTOPHER D. MARSHALL, *Faith*, 223.

¹⁵⁸ XABIER PIKAZA, *Evangelio de Marcos: la buena noticia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2012, 636-367, 641. Nos parece sugerente el paralelismo de relaciones Jesús-Dios Padre // padre-niño epiléptico y estamos de acuerdo en que Jesús sana al padre. Pero no en que la “enfermedad” del padre sea el desamor hacia su hijo y la falta de aceptación, sino la falta de fe en que su hijo pueda ser curado.

Los términos del mismo recuerdan al lector los tres episodios narrativos en la primera parte: el que llevó a cabo en la sinagoga (Mc 1,23-27), el del geraseno (Mc 5,1-20) y el de la hija de la mujer sirofenicia (Mc 7,24-30). Del primero se diferencia en que la orden de expulsión no va precedida de disputas verbales con el espíritu, al que llama ahora impuro (ἀκαθάρτος), además de mudo y sordo (ἄλαλον καὶ κωφόν.).

Tras la orden de Jesús, el espíritu sacude al muchacho de tal modo que queda como muerto. Así lo dice el narrador y así es corroborado por la gente. Sin embargo, el lector evoca la escena de la hija de Jairo, pues en ambos relatos aparece un padre que intercede por su hijo/a, y un vocabulario de muerte y resurrección. El lector evoca las semejanzas más aún cuando Jesús hace con el muchacho lo mismo que hizo con la niña: lo toma de la mano, lo levanta y él se pone en pie¹⁵⁹.

Así termina la escena centrada en el exorcismo, sin más reacciones, ni de los protagonistas ni de los testigos.

vv.28-29: *Tercera escena. El segundo final*

La pregunta de los discípulos, ya en casa¹⁶⁰, desenfoca la atención del lector del hecho del exorcismo y la lleva de nuevo al fracaso de los discípulos, en el trasfondo del éxito de Jesús. La respuesta de Jesús puede ser analizada en dos niveles: el nivel de la historia y el nivel del discurso. En el nivel de la historia, Jesús responde sobre el supuesto de diferentes especies (γένος) de espíritus, como haría un experto que conoce profundamente una materia. Ahora bien, ¿a qué especie se refiere Jesús?, ¿al espíritu impuro, como lo llama el narrador, o al espíritu mudo y sordo, como lo ha llamado él? La expresión *espíritu impuro* se sitúa en el contexto más general de exorcismos y posesiones que implican la exclusión social y el sufrimiento de las víctimas, mientras que Jesús lo reduce a un caso concreto y peculiar que supone un aislamiento total, pues al ser sordo y mudo, está

¹⁵⁹ Cf. JUAN ALBERTO CASAS RAMÍREZ, "Creo", 45.

¹⁶⁰ "Siguiendo un patrón familiar en el evangelio, los discípulos hacen uso de su asociación íntima con Jesús para preguntarle en privado (cf. 3,20; 4,10-12.33.34; 7,17) (...). Ésta es la típica estrategia marcada en la que la instrucción privada a los discípulos es añadida a los relatos ocasionando, en este caso, que se transforme el sentido inicial del relato de exorcismo en una lección sobre el discipulado" (Ibid., 45).

incomunicado del resto de los humanos. A eso se añaden episodios críticos que refuerzan la malignidad, la vergüenza de la exclusión y la pérdida de la dignidad.

Para la psicología actual, los síntomas descritos podrían corresponder al autismo epiléptico o a la histeria, con manifestaciones claras de autoagresión. En todo caso, estamos ante una enfermedad psicosomática y social, interpretada como posesión. Sobre este trasfondo, la explicación de Jesús no es clara. Además, ¿a qué se refiere con que esta clase solo puede ser expulsada con oración, si él mismo no ha invocado a Dios en su fórmula de exorcismo? Probablemente se refiera a la falta de fe aludida anteriormente. Pero, ¿por qué la referencia a la oración? ¿A qué se debió el fracaso si los discípulos ya habían expulsado demonios exitosamente en Galilea?

Como evidencia Juan Alberto Casas Ramírez, más clara e incisivamente aun que Mercedes Navarro, la respuesta de Jesús a sus discípulos es narrativamente incongruente. Por el contexto, cabría esperar que Jesús, en su respuesta, aludiera a la falta de fe de los discípulos, a su propia unión con el Padre a través de su fe viva, o incluso a la apertura y el deseo de la fe del padre del muchacho poseído, vivo ejemplo para los discípulos. Cabría esperar que subrayara la necesidad de la fe. Sin embargo, habla de la oración. Y es muy llamativo, como subrayan muchos autores, que Jesús mismo no practique, en esa ocasión, aquello que recomienda¹⁶¹.

Sin embargo, la respuesta de Jesús no es del todo sorprendente si se considera que la oración es el ejercicio básico de la fe y un intento por armonizar la propia vida con los designios y el poder de Dios. A través de este relato, no solo los seguidores de Jesús son instruidos en que, en medio de su fe débil, la oración del padre es un modelo para su propia oración. También los lectores reciben una llamada de atención sobre el embotamiento de su inteligencia o su fe.

¹⁶¹ “La réplica de Jesús suscita tantas preguntas como respuestas, ya que Jesús mismo, a pesar de haber prescrito la plegaria como antídoto para el espíritu epiléptico, no aparece rezando antes de expulsar al demonio. Puede ser que haya que sobreentender su rezo, o que Marcos haya ya caracterizado suficientemente a Jesús como un hombre de oración, de modo que no necesite hacerlo aquí (cf. 1,35; 6,46; 14,32-42). Es asombroso, de todos modos, que en 9,29, Jesús formule una regla para el exorcismo que él mismo no pone en práctica (...). Pero hay un personaje en la historia que sí reza y es el padre del muchacho (...). Las palabras que dirige a Jesús evocan una súplica litúrgica” (JOEL MARCUS, *Marcos*, 762-763).

En su análisis narrativo, Mercedes Navarro¹⁶² hace referencia a la sugerente lectura que Xabier Pikaza hace de la secuencia narrativa de Mc 9,2-32¹⁶³. Para Pikaza hay una relación de secuencia narrativa entre la escena ocurrida en el monte y la que tiene lugar en la ladera. El lector ha de buscar los hilos narrativos que las conectan.

Por una parte, está el contraste entre arriba-abajo, monte-ladera, mundo de Dios-mundo humano, felicidad-sufrimiento, luz-oscuridad. Son dos mundos, no solo distintos, sino distantes. Arriba, en el monte, ha tenido lugar la experiencia de oración de Jesús, de comunión con el Padre. Pero Jesús no se queda ahí. Desciende y toca tierra, hablando con sus discípulos de la realidad del padecimiento del Hijo del hombre, hasta llegar donde está la multitud. Entre la transfiguración y la escena del muchacho endemoniado encontramos conexiones: En ambos casos encontramos una relación de filiación padre-hijo. En los dos casos, cada padre manifiesta la condición de su hijo. El Padre de Jesús es invisible, pero tiene una palabra reafirmante y positiva sobre el hijo, cuyo cuerpo resplandece y manifiesta la relación con el Padre. No olvidemos que, según la antropología cultural, el cuerpo individual se relaciona estrechamente con el cuerpo social y los vínculos que lo componen. En el otro caso, el padre no se pronuncia sobre su relación con el hijo. Solo describe su situación. El cuerpo del hijo, como el de Jesús, habla de su padre y refleja los conflictos relacionales entre los dos¹⁶⁴. El cuerpo de Jesús habla

¹⁶² MERCEDES NAVARRO, *Marcos*, 329.

¹⁶³ XABIER PIKAZA, *Para vivir el evangelio, Lectura de Marcos*, Verbo Divino, Estella 1995, 237-242. Cf. también XABIER PIKAZA, *Pan, casa, palabra*, 243.

¹⁶⁴ Estamos de acuerdo en que los cuerpos enfermos reflejan un conflicto y desarmonía, sea interior, sea con el ambiente y contexto familiar o social en el que se vive. La medicina afirma cada vez con mayor convicción y pruebas científicas que la mayor parte de las enfermedades (si no todas) son psicósomáticas, es decir, tienen su origen en la mente, en la interpretación de la realidad, en las emociones negativas y en las relaciones conflictivas no resueltas ni reconciliadas. La rigidez, la parálisis, la mudez y sordera, incluso la ceguera pueden provenir de experiencias de miedo, de situaciones que no se quieren ver ni oír, de ambientes en los que pronunciar una palabra puede resultar peligroso. De ahí a afirmar que el cuerpo del hijo habla de un conflicto relacional con su padre hay un salto generalizador injustificado en el texto.

Con todo, los estudios de antropología cultural también corroboran que las personas afectadas por posesiones suelen ser personas subordinadas. En el caso de Marcos, la mitad de los exorcismos se hacen a personas subordinadas dentro del ámbito familiar (hijos de ambos sexos) y, en Lucas, la mayoría de los casos presentados son mujeres. Carmen Bernabé lo explicita detalladamente: "Todos los estudios realizados coinciden en que los fenómenos de posesión afectan sobre todo a ciertos tipos de personas como son las mujeres con grandes cargas familiares, los niños y algunos varones -aquellos que se encuentran en situaciones de subordinación y opresión extrema, bien dentro del grupo familiar de parentesco, bien en el ámbito social y político. (...) Los demonios que hablan por la boca de las personas poseídas suelen denunciar, de formas diversas, las situaciones

de Dios, de gloria, transparencia, amor, relación con su tradición. El cuerpo del muchacho habla del espíritu impuro, de fracaso y humillación.

El Padre de Jesús contrasta con el padre el chico. Pero, ¿hay algo del hijo poseído en el hijo de Dios? ¿Hay algo del hijo de dios en aquel joven? Las palabras de Jesús sobre el Hijo del hombre establecen esa relación. Jesús se convierte en puente que elimina las distancias entre lo divino y lo humano, entre el arriba y el abajo, entre la felicidad y el sufrimiento, entre la sombra y la luz, pues él mismo va a padecer, va a morir y va a resucitar. El narrador usa los mismos términos para Jesús en 9,9.31 (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι) que para el muchacho poseído en 9,26.27 (... καὶ ἐγένετο ὡσεὶ νεκρός... ὁ δὲ Ἰησοῦς κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτοῦ ἤγειρεν αὐτόν, καὶ ἀνεστη). Podríamos decir que la curación-resurrección del muchacho epiléptico, en ese movimiento de “levantarse” tras la “muerte” es una prolepsis de la muerte y resurrección de Jesús.

¿Qué tiene que ver esta secuencia narrativa, así establecida, con nuestra pregunta sobre por qué la necesidad de la oración para expulsar demonios? El lector es invitado a relacionar las dos escenas de forma que la escena de la transfiguración quede reflejada en la escena del exorcismo. El muchacho está amenazado por un mal que pone en peligro su vida, como va a serlo Jesús. Jesús es amado por su Padre, que lo resucitará y lo llenará de luz, como hará también con este joven. Dios, en Jesús, es el Dios de los que sufren y son humillados. Es el Dios que libera y que levanta. No es necesaria solo la fe, sino también la oración para

opresivas en que se encuentran éstas, y piden aquello que les falta (ropas, respeto, comida, atención...). (...) De alguna forma, la libertad de expresión y de acción aumenta en las personas poseídas, puesto que no van a tomar represalias entre ellas; muy al contrario, en este estado aumenta el grado de atención recibida, de la que no gozan normalmente. Lo mismo pasa con los niños, quienes, en ese estado, pueden protestar por situaciones de opresión, abusos... y expresar a sus padres y mayores lo que de otra forma sería imposible. Consiguen escapar de la situación conflictiva y disminuyen la culpabilidad al proyectar la culpa sobre el espíritu o demonio. Y, por ello, todos los investigadores coinciden en que se trata de un camino inconsciente para hacer frente a los problemas” (CARMEN BERNABÉ, “*La curación del endemoniado de Gerasa desde la antropología cultural*”, en RAFAEL AGUIRRE (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, Verbo Divino, Estella 2002, 104).

Ester Miquel Pericas habla también de la posesión como un arma en manos de los débiles, que les permite expresarse incontroladamente y protestar sin peligro a sufrir represalias por parte de la familia o de la sociedad, amparados en la enfermedad o en la posesión (ESTER MIQUEL PERICÁS, “Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús”, en CARMEN BERNABÉ Y CARLOS GIL (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2008, 151.159).

permanecer unidos al Dios que tiene una palabra de amor y una acción de resurrección para nosotros.

En cuanto a las analepsis o evocaciones del relato de Mc 9,14-29, desde el punto de vista narrativo es sumamente interesante considerar dos aspectos del texto en su contexto¹⁶⁵: 1. la relación literaria entre este relato de exorcismo y el resto de los exorcismos del evangelio y 2. el patrón narrativo común con respecto a los relatos marcanos de curación en los que quienes padecen la enfermedad son calificados como hijos o hijas (θυγάτριόν, θυγάτηρ, υἱός), y quienes ejercen el rol de interceder por el enfermo son sus padres, madres o, al menos, en el caso de Bartimeo, se menciona el nombre del padre en relación a la identidad del hijo.

1. A propósito de la relación entre los exorcismos de Marcos, Joel Marcus evidencia un patrón que no solo sugiere, sino que diríamos que evidencia, la intencionalidad del evangelista en la composición de su evangelio para mostrar que la tarea de Jesús como exorcista está presente desde el principio de su vida pública hasta el final, de manera esencial:

“Cada una de las cuatro primeras secciones principales del evangelio contiene un exorcismo importante: el endemoniado en la sinagoga de Cafarnaún, en la sección primera (1,21-28); el endemoniado geraseno en la sección segunda (5,1-20); la hija de la mujer sirofenicia en la sección tercera (7,24-30) y el muchacho epiléptico, aquí en la sección cuarta. Los dos primeros exorcismos afectan a endemoniados adultos; el primero a un judío y el segundo a un gentil. Los dos siguientes afectan a endemoniados infantiles; el primero a un gentil y el segundo a un judío; en el primero de estos dos últimos, la madre de la muchacha poseída intercede por ella, mientras que en el segundo el padre del muchacho poseído intercede por él. En ambos casos, la curación va precedida por una discusión con los escribas (7,1-15; 9,14). En ambos casos, Jesús retrasa la curación y esta tardanza está relacionada con la situación de la generación presente (7,27; 9,19.21a). En ambos casos, sin embargo, el progenitor persiste en la súplica y la curación va ligada a la fe manifestada por el progenitor (7,29; 9,23-24)”¹⁶⁶.

¹⁶⁵ JUAN ALBERTO CASAS RAMÍREZ, “Creo”, 32-33. Ese “patrón narrativo común” que resalta este autor, es interesante y sugerente, aunque se cumple solo en el caso de Jairo y su hija, la sirofenicia y su hijo, y el padre de nuestra perícopa y su hijo. En mi opinión, la inclusión de Bartimeo en este patrón resulta forzada e inadecuada, y hay dos personajes en el evangelio de Marcos que también son calificados por Jesús como hijo (τέκνον) e hija (θυγάτηρ) que no son presentados a Jesús por sus padres: el paralítico llevado en una camilla por cuatro hombres, de los que no se dice su relación con el enfermo (Mc 2,5), y la mujer hemorroísa que acude por sí misma a Jesús (Mc 5,34). En todo caso, resulta interesante buscar esas relaciones intertextuales entre los relatos.

¹⁶⁶ JOEL MARCUS, *Marcos*, 746-747.

2. Tales son los casos de la hija de Jairo (5,21-24.35-43), la hija de la sirofenicia (7,24-30), el hijo del padre suplicante de nuestro relato (9,14-29), y el hijo de Timeo, Bartimeo (10,46-52). Salvo en este último caso, en todos los demás, los padres/madres realizan unos gestos dramáticos de súplica pidiendo la curación, y aparece también un grupo antagonista que obstaculiza la intercesión. Podemos visualizar el Anexo 1 del presente trabajo, en el que aparecen enunciados claramente todos estos elementos.

3. ANÁLISIS SEMÁNTICO: EQUIVALENCIAS Y OPOSICIONES EN MC 9,14-29

Nos serviremos, para el análisis semántico del texto, de las orientaciones que ofrecen J. Calloud, G. Combet, J. Delorme y Jean Noël Alletti en la obra de Xavier Léon-Dufour, *Los Milagros de Jesús*¹⁶⁷, así como de las herramientas metodológicas para el análisis estructural, que presenta Clara María Días Castrillón¹⁶⁸.

Reconozco que es un atrevimiento adentrarse en este tipo de análisis del texto, habida cuenta de que no hemos tenido la oportunidad de penetrar en su metodología, salvo en algún ejercicio de búsqueda del dominio semántico de un término bíblico¹⁶⁹, para después derivar nuevamente en el estudio histórico-crítico del pasaje o del libro en cuestión. Con todo, soy una amante de las palabras y estoy convencida de su potencia para configurar y transformar la realidad en un sentido u otro. Eso es lo que hace la Palabra de Dios *desde el principio*: dice y hace, dice y crea (Gn 1,3 ss), y eso es lo que hace la palabra de Jesús. Su palabra posee ἐξουσία¹⁷⁰.

¹⁶⁷ J. CALLOUD, G. COMBET, J. DELORME, "Ensayo de Análisis semiótico", 145-177 y JEAN NÖEL ALLETI, "Una lectura en preguntas", 184-202, en XAVIER LÉON-DUFOUR (ed.), *Los milagros de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1979.

¹⁶⁸ CLARA MARÍA DÍAZ CASTRILLÓN, *Leer el texto, vivir la Palabra*, Verbo Divino, Estella 1988.

¹⁶⁹ Valiéndonos, para ello, de las indicaciones metodológicas que ofrece MARIO ALINEI, "Metodología", 31-45.

¹⁷⁰ Podemos distinguir diversas acepciones del término ἐξουσία: 1. poder, derecho, libertad para comportarse como uno quiere (1 Cor 9,12.18); 2. poder para hacer algo, capacidad para hacerlo (Mc 3,14) (κατ' ἐξουσία o ἐν ἐξουσία, con poder (Mc 1,27); 3. poder autoridad, potestad, dar autoridad a alguien (Mc 13,34) o tener autoridad sobre algo; 4. El poder que tiene el jefe, los magistrados, funcionarios etc.; mando, jurisdicción (Ap 17,12; 5. Permiso para hacer algo (1 Mac 11,28); 6. Símbolo del poder que se tiene sobre algo (1 Cor 11,10). Cf. Amador Ángel García Santos, *Diccionario del Griego Bíblico*, Verbo Divino, 312.

“La vida de Jesús está determinada de muchas maneras por la ἐξουσία. Sus enseñanzas se diferencian de las de los escribas por el poder que de ellas dimana, cosa que Marcos afirma, pero que Mateo prueba con ayuda del Señor de la Montaña (Mt 7,29 par; Mc 1,27) (...) ἐξουσία se aplica al Jesús terreno para realzar su superioridad sobre los demonios y sobre los escribas, y su participación en el poder de Dios (Jn 5,27; Mt 9,8)”¹⁷¹.

En el relato de Mc 9,14-29, observamos que es la ἐξουσία de Jesús, su δύναμις¹⁷² (o la δύναμις de su fe), la que transforma la realidad de muerte de un padre y de su hijo en vida. Quizá la función de las palabras, como la de la acción, sea el “hacer cosas” en virtud del *carácter performativo* que toda palabra, incluso la más simple y menos intencional, tiene¹⁷³. Y Jesús es maestro en este arte: *el de hacer cosas con palabras*.

Nuestro análisis de las palabras del texto de Mc 9,14-29 quiere conducirnos a poner los ojos en la fuerza de esas palabras que, entretajadas, presentan un mensaje con sentido y con energía liberadora tanto para los lectores del siglo I como para los del siglo XXI.

Como hemos indicado arriba, estableceremos, en primer lugar, un *inventario de términos*, ampliando el ya realizado en el apartado II.1 del presente estudio y ahora organizado por campos léxicos¹⁷⁴, precedido por una categoría sémica¹⁷⁵ (lo que equivale a hacer una lista de *equivalencias*). Después elaboraremos una *lista de oposiciones* y terminaremos con un análisis de la diferencia (por la transformación acaecida) entre la situación inicial y la situación final del relato.

Realizaremos este análisis de un modo muy simple, como un ensayo de deconstrucción y reconstrucción del texto, al alcance de cualquier persona que, simplemente, sepa leer y distinguir entre antónimos y sinónimos, entre

¹⁷¹ INGO BROER, “ἐξουσία”, en HORST BALZ Y GERHARD SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 1448-1449.

¹⁷² Varias veces Lucas menciona juntos ambos términos, cf. Lc 4,36; 9,1. No, así, Marcos.

¹⁷³ No podemos dejar de establecer una relación entre nuestra reflexión y la obra clásica de John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, publicada en Inglaterra en 1962, a partir de unas conferencias pronunciadas por el filósofo en la universidad de Harvard, en 1955. Título muy sugerente que evoca lo que hace la palabra de Jesús con todo aquel que se aproxima a él.

¹⁷⁴ Quizá puede resultar útil clarificar términos. Yo misma he tenido que volverlos a clarificar, tras muchos años de haber dejado atrás el estudio de la lingüística. Entendemos por *campo léxico* un conjunto de términos que poseen uno o varios semas comunes, o dicho de un modo más simple: conjunto de palabras equivalentes.

¹⁷⁵ Entendemos por *categoría sémica* a la significación común propia a cada campo léxico.

significados equivalentes y opuestos. No entraremos en el complicado análisis estructural o semiótico, para el que sería necesario un conocimiento especializado y mucha experiencia en la tarea de analizar textos a partir de esas categorías.

Nos bastará mostrar cómo estas herramientas resultan útiles para hacer evidente, de un modo visual y pedagógico, el mensaje del texto (en este caso, de la perícopa de Mc 9,14-29) y cómo este tipo de análisis está al alcance de todo lector no especializado en métodos histórico-literarios ni con posibilidad de acceso a ellos.

¿Qué aporta este método de tipo semántico? La profundización en el texto, de un modo sincrónico y la evidencia de cómo las palabras, en sus mutuas relaciones de contrariedad, contradicción e implicación, ensanchan el sentido del relato para nosotros y ayuda a entenderlo en categorías quizá más inteligibles para el lector actual.

3.1. LOS CAMPOS LÉXICOS

Tras una lectura atenta del texto, podemos establecer los siguientes campos léxicos¹⁷⁶:

<div style="border: 1px solid black; padding: 2px; display: inline-block;">PERSONAJES</div>	<p>- μαθηταὶ (discípulos): el término aparece tres veces, vv.14.16.28, y son mencionados en otras tres ocasiones a través de pronombres, vv.18.29, o incluidos en la categoría γενεὰ ἄπιστος del v. vv.19)</p> <p>- ὄχλος (gente): el término aparece 4 veces, y es mencionada en cinco ocasiones, en los vv.14.15.17.25.26. En el v.26 con la expresión τοὺς πολλοὺς, “los muchos”. El papel de la gente en el episodio de Mc 9,14-29 es el de espectadora de la circunstancia de enfermedad-curación del niño. A diferencia de otros relatos de curación o exorcismo, la gente no se muestra maravillada por la curación, ni “aliada” del enfermo, ni alabando a Dios por lo sucedido (cf. Mc 1,27; 2,12; 7,37).</p>
---	--

¹⁷⁶ CLARA MARÍA DÍAZ CASTRILLÓN, *Leer el texto, vivir la Palabra*, 96-97.

PERSONAJES

- γραμματεῖς (escribas): aparece solo una vez, en el v.14 y no tienen ningún papel en el relato, salvo, quizá, establecer un hilo narrativo con Mc 9,11, en donde los escribas son mencionados.

- γενεὰ ἄπιστος (generación incrédula): aparece solo una vez en el v.19; es una categoría englobante de todos los personajes, salvo Jesús.

- πνεῦμα (espíritu): el término aparece cuatro veces, en los vv.17.20.25. En el v.17 es caracterizado como ἄλαλος, mudo; en el v.20 aparece simplemente como espíritu; y en el v.25 se nombra como πνεῦμα ἀκάθαρτος, impuro, y ἄλαλος καὶ κωφὸς πνεῦμα (mudo y sordo); es mencionado en los vv.18.22 como sujeto protagonista de acciones contra la vida del muchacho, y en el v.26 saliendo del muchacho por el acto de exorcismo de Jesús.

- πατήρ (padre): el término es mencionado dos veces, vv.21.24, y siempre en referencia al hijo πατήρ αὐτοῦ (v.21), y πατήρ του παιδίου (v.24). Su protagonismo es total en los vv.17-24, a través del diálogo que establece con Jesús. En su entrada en escena, no se caracteriza como πατήρ sino como αὐτῷ εἶς ἐκ τοῦ ὄχλου.

- υἱός (hijo): el término aparece en el v.17 con el posesivo μου, y en el v.24 caracterizado por παιδίον¹⁷⁷. En los vv.17-27, es coprotagonista pasivo de toda la trama: no tiene palabra,

¹⁷⁷ παιδίον significa niño (pequeño). En el N.T. aparece 52 veces, especialmente en los Evangelios sinópticos: 18 veces en Mateo, 12 en Marcos y 13 en Lucas. En el N.T. se emplea el término en relación a las siguientes cuestiones: 1. Jesús reconoce a los niños el derecho a la bendición: los niños se cuentan entre las personas desvalidas a quienes se aplican las bienaventuranzas de Jesús (Lc 6,20-23); 2. La comparación con los niños se propone inducir a una nueva conducta. Según Mc 10,15, la entrada en el reino de dios depende de ser como un niño (Mc 10,15). El origen de las mencionadas tradiciones han de atribuirse al Jesús histórico. A favor de ello tenemos la gran variedad de testimonios que hay en las diversas fuentes, tanto de los logia como de las narraciones, la consternación de Jesús que se manifiesta en esos logia, y el hecho de que todo ello se encuentra en el centro mismo de la proclamación de Jesús. En las historias de milagros, a los niños se los menciona únicamente en Mt 14,21; 15,38; Mc 5,39-41; 7,30; 9,24; Jn 4,49. (Cf. WILLI EGGER, "παιδίον", en HORST BALZ Y GERHARD SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, Sígueme, Salamanca 1998, 1527-1528).

<p style="text-align: center; border: 1px solid black; padding: 2px;">PERSONAJES</p>	<p>pues el espíritu que lo habita es ἄλαλος, su padre habla por él. Es víctima del espíritu impuro que quiere destruirlo, y no puede, en modo alguno, defenderse. No actúa por sí mismo. Él es traído por su padre y maltratado de muchas maneras por el espíritu. El niño solo puede sufrirlo desde la total vulnerabilidad e indefensión. En el v.21, el padre informa a Jesús que esa enfermedad la padece παιδιόθεν, adv. (desde la infancia). Jesús lo libera y lo restituye a la vida.</p> <p>- Ἰησοῦς (Jesús): Es el único personaje que aparece presente en toda la trama. Es el actor principal, que habla y actúa. Es el único que es llamado por su nombre. Tres veces aparece el nombre de Jesús en el relato, en los vv.23.25.27. En el v.17 es llamado con el término διδάσκαλος (maestro). En el v.25, Jesús es el “ἐγὼ” que ordena al demonio, con plena autoridad, que salga del muchacho, y que recuerda, en cierto modo, el ἐγὼ del evangelio de Juan.</p>
<p style="text-align: center; border: 1px solid black; padding: 2px;">MOVIMIENTO</p>	<p>v.14: ἔρχομαι (llegar) v.15: προστρέχω (correr) v.17.20: φέρο (traer) v.18: ῥήγνυμι (derribar), ἀφρίζω (echar espumarajos), τρίζω τοὺς ὀδόντας (rechinar los dientes), ξηραίνω (dejar rígido), ἐκβάλλω (expulsar) v.20: συσπαράσσω (agitar violentamente), πίπτω (ἐπί τῆς γῆς, caer por tierra), κυλίομαι (revolcarse) v.22: βάλλω (arrojar) v.25: επισυντρέχω (agolparse rápidamente), ἐξέρχομαι (salir, cf. v.29), εἰσέρχομαι (entrar) v.26: σπαράσσω (agitar violentamente) v.27: κρατέω (τῆς χειρὸς, tomar de la mano), ἐγείρω (levantar), ἀνίστημι (ponerse en pie) v.28: εἰσέρχομαι (entrar), ἐκβάλλω (expulsar)</p> <p>La mayor parte de los verbos caracterizan <i>la acción violenta del espíritu en el muchacho</i>, mientras que la acción de Jesús</p>

<p style="text-align: center; border: 1px solid black; padding: 2px;">MOVIMIENTO</p>	<p>no conlleva apenas movimiento. Consiste, más bien, en una palabra eficaz de reprensión o amenaza y de orden categórica de salir del muchacho, expresado todo ello por los verbos ἐπιτιμάω, ἐπιτάσσω, y ἐξέρχομαι.</p> <p>Respecto al muchacho, Jesús sí realiza una <i>doble acción</i>, que recuerda Mc 1,31: (κρατέω (τῆς χειρὸς, tomar de la mano), ἐγείρω (levantar).</p> <p>En general, el relato es ágil, tejido con escenas que parecen transcurrir rápidamente.</p>
<p style="text-align: center; border: 1px solid black; padding: 2px;">COMUNICACIÓN</p>	<p>v.14.16: συζητέω (discutir) v.14.15.20.25: ὁράω (ver) v.17.19.: ἀποκρίνομαι (preguntar) v.19.21.23.24.25.29: λέγω (decir) v.16.21.28: ἐπερωτάω (preguntar) v.24.26: κράζω (gritar), βοηθέω (ayudar) v.25: ἐπιτιμάω (increpar), ἐπιτάσσω (ordenar) v.27: κρατέω (τῆς χειρὸς, tomar de la mano), ἐγείρω (levantar)</p> <p>Respecto a la <i>comunicación verbal</i>, en nuestro texto prima el verbo λέγω (que aparece 6 veces), al que sigue ἐπερωτάω (3 veces) y ἀποκρίνομαι (2 veces). Los protagonistas de los diálogos son principalmente Jesús y el padre del muchacho epiléptico. Pero Jesús habla con todos (salvo con los escribas). Él es la palabra.</p> <p>El verbo κράζω aparece dos veces: en el v.24 es el padre el que lanza un grito de auxilio a Jesús; en el v.26 es el espíritu el que grita, como lanzando un último estertor, al salir del niño. Un grito de guerra, de resistencia, de batalla y de derrota.</p> <p>El carácter de la comunicación verbal que aparece en el texto es de una gran intensidad: hay una comunicación <i>hostil</i> entre escribas y discípulos (συζητέω), una comunicación</p>

COMUNICACIÓN

amenazante y autoritaria de Jesús hacia el espíritu (ἐπιτιμάω, ἐπιτάσσω), una comunicación *de simple información* entre el padre y Jesús respecto a la enfermedad del hijo, que va intensificando su clima de intimidad hasta que el padre deja de ver el problema fuera de sí (en la enfermedad de su hijo) para reconocerlo dentro de sí. Entonces viene el grito, que podemos interpretar de dolor, impotencia y súplica.

Por último, hay también una comunicación didáctica entre Jesús y sus discípulos, cuando éstos le preguntan en secreto por la razón de su impotencia para expulsar el demonio mudo.

En la categoría de la comunicación, aún hay algo más que señalar y es que la comunicación entre los seres humanos no solo se realiza a través de la palabra y de la mirada. También a través de los otros sentidos, especialmente, a través del tacto¹⁷⁸.

Respecto a la *comunicación no verbal*, subrayamos los gestos de Jesús hacia el niño, al que toma de la mano y levanta. Jesús no evita el con-tacto con las personas, incluso con aquellas consideradas intocables o impuras, como los leprosos (Mc 1,41), o los muertos (Mc 5,41). Otras veces es la gente la que lo toca a él (Mc 5,27.28.30.31), o le pide que él toque a sus enfermos para sanarlos (Mc 6,56). Tomar de la mano, en Mc 9,27 es un gesto de ayuda, compasión, fuerza, rehabilitación.

Jesús domina todos los registros de la comunicación. Está abierto a todos y muestra ser enteramente libre y enteramente para los demás.

¹⁷⁸ Es clásica la obra de Flora Davis, *La comunicación no verbal*. En ella, queda patente cómo la postura y el movimiento del cuerpo, los gestos, la expresión del rostro y de la mirada, las sensaciones táctiles y olfativas son otros tantos vehículos para la comunicación no verbal de emociones y de información. Una mirada atenta al texto de Mc 9,14-29 puede hablarnos de lo que el cuerpo del niño está comunicando con su rigidez y sus convulsiones, a pesar de su silencio y su aislamiento a través de la sordera.

RELACIONES

- *Discípulos – escribas*: Son relaciones de hostilidad caracterizadas por el verbo συζητέω (vv.14-16).

- *Padre – gente*: El padre es uno más de entre la gente (v.16). Sale de ella pero no interactúa con ella. La gente no juega más papel en el episodio de la curación que apresurar la actuación de Jesús al final.

- *Padre – discípulos*: No hay diálogo entre el padre y los discípulos en la trama de la narración, pero lo ha habido momentos antes, fuera de escena. El padre les ha pedido que curen a su hijo y ellos no han sido capaces. El padre se lo cuenta así a Jesús en el v.17. No podemos saber, por la literalidad del texto, los sentimientos del padre respecto a ese hecho pero, por el “si algo puedes” que le dice a Jesús, se intuye la decepción causada por la experiencia de fracaso de los discípulos y la frustración de sus expectativas respecto a ellos.

- *Jesús – gente*: En el relato, no aparecen las palabras que Jesús intercambia con la gente. Sin embargo, en el v.15 se dice que la gente ve a Jesús y corre, sorprendida, hacia él para saludarle. Se omite el diálogo pero se da a entender que se produce. También hay un intercambio de miradas. Jesús ve a la gente, v.14, y la gente ve a Jesús, v.15. En el v.25, cuando Jesús ve a la gente de nuevo, apresura su exorcismo.

- *Jesús – padre*: La relación de Jesús con el padre es intensa y amplia, como hemos expuesto al hablar de los verbos de comunicación. De los 16 versículos del relato, la mitad contiene el diálogo de estos dos personajes. Es una relación de ayuda del que puede al que no puede, del misericordioso al que pide misericordia. Se caracteriza por los verbos βοηθέω (ayudar) y σπλαγχνίζομαι (compadecerse)

- *Jesús – espíritu*: La relación de Jesús con el espíritu es de un

<p style="text-align: center; border: 1px solid black; padding: 2px;">RELACIONES</p>	<p>desafío y una lucha en la que Jesús sale victorioso. El espíritu manifiesta su poder atormentando al niño, pero Jesús es más fuerte y termina expulsando al demonio con su palabra.</p> <p>- <i>Jesús – hijo</i>: Es de sanación y liberación, caracterizada por el verbo ἐγείρω (levantar). Equivale a resucitar al niño a una vida nueva.</p> <p>- <i>Jesús – discípulos</i>: la relación de Jesús con los discípulos presenta una cierta tensión en el texto. A ellos se dirige también la <i>recriminación profética</i> de Jesús en el v.19 (ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει · ὃ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι). Cuando, por fin, Jesús se encuentra con ellos en privado, no les reprocha su poca fe, pero les instruye en la necesidad de la oración, de estar en plena comunión con el Padre para recibir la fuerza capaz de expulsar demonios.</p>
<p style="text-align: center; border: 1px solid black; padding: 2px;">POSESIÓN</p>	<p>v.18: καταλαμβάνω (apoderarse), ῥήγνυμι (derribar), ἀφρίζω (echar espumarajos), τρίζω τοὺς ὀδόντας (rechinar los dientes), ξηραίνω (dejar rígido)</p> <p>v.20: συσπαράσσω (agitar violentamente), πίπτω (ἐπί τῆς γῆς, caer por tierra), κυλίομαι (revolcarse), ἀφρίζω (echar espumarajos)</p> <p>v.22: βάλλη (arrojar al fuego y al agua), ἀπόλλυμι (destruir, matar),</p> <p>v.26: κράζω (gritar), σπαράσσω (agitar violentamente),</p> <p>Las manifestaciones de la posesión tienen todos los rasgos de la epilepsia. Destaca la violencia y peligrosidad de sus manifestaciones: los intentos de autolesión, suicidio y muerte. Es la somatización del rechazo a la vida (echar espumarajos, vomitar), del miedo extremo (rigidez del cuerpo, parálisis), y del odio a sí mismo (autoagresión).</p>

<p style="text-align: center;">SÚPLICA</p>	<p>v.22: βοηθέω (ayudar), σπλαγχνίζομαι (compadecerse) v.24: κράζω (gritar), βοηθέω (ayudar)</p> <p>Es el padre el sujeto que pronuncia la súplica de ayuda a Jesús. En primer lugar, pide ayuda y compasión para los dos, para su hijo y para él (v.22)¹⁷⁹. Después grita pidiendo ayuda para su falta de fe en (v.24).</p>
<p style="text-align: center;">LIBERACIÓN</p>	<p>v.25: ἐπιτιμάω (increpar), ἐπιτάσσω (ordenar), v.26: ἐξέρχομαι (salir, orden en imperativo), v.27: κρατέω (τῆς χειρὸς, tomar de la mano), ἐγείρω (levantar), ἀνίστημι (ponerse en pie)</p>
<p style="text-align: center;">ESPACIOS</p>	<p>v.14: Καὶ ἐλθόντες πρὸς τοὺς μαθητὰς v.28: εἰς οἶκον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κατ' ἰδίαν</p> <p>En el relato aparecen claramente establecidos dos espacios:</p> <ul style="list-style-type: none"> - el llano, o el lugar a la bajada del monte, como espacio público donde se encuentran varios grupos humanos: gente, discípulos, escribas, un padre con su hijo y Jesús. No se nos dice si es un camino, o la entrada de una aldea; solo sabemos que Jesús acaba de llegar de arriba, del monte de la transfiguración; - y la casa como espacio privado de instrucción¹⁸⁰.

¹⁷⁹ “Como indica Marcus, la identificación del padre con el destino de su hijo está aquí afectuosamente indicada por el empleo de la primera persona plural del pronombre: “Ten compasión de nosotros y ayúdanos”. Pero puede haber más en esta súplica que un mero sentido de identificación, dado que parece repetir también fórmulas litúrgicas del Antiguo Testamento y de la literatura posterior judía, que urgen a Dios frecuentemente a tener compasión “de nosotros” (por ejemplo, Sal 123,2-3; Eclo 36,1 (...), o a “ayudarnos” (2 Cro 14,11; Sal 79,9; Adición a Est 14,14, por ejemplo). Además, estas plegarias litúrgicas invocan con frecuencia el amor de Dios como motivo para tal ayuda y contrastan la suficiencia divina con la ineficacia humana. En Sal 44,26, por ejemplo, el solicitante suplica a Dios: “¡Levántate! Sé nuestra ayuda y redímenos por amor de tu misericordia”, y en Sal 60,11 y 108,12 suplica a la divinidad que le “conceda ayuda contra el enemigo, ya que la asistencia del hombre es inútil”, conclusión a la que el padre del epiléptico, desilusionado por el fracaso de los discípulos, podría estar perfectamente de acuerdo. Parece plausible, pues, que los lectores de Marcos vieran en la súplica del padre un eco de una fórmula usual en las oraciones de su comunidad y percibieran que el relato marcano está situando a Jesús en una posición análoga a Dios” (Cf. JOEL MARCUS, *Marco*, 757).

¹⁸⁰ En nuestro relato, Jesús instruye a los discípulos “en privado” en una casa, lo que es indicio de que “la fidelidad a la memoria se garantiza en la comunidad, en la casa, donde los discípulos son

ENSEÑANZA

- *Jesús – padre*: Jesús es llamado por el padre del niño con el vocativo διδάσκαλε. La enseñanza que le va a proporcionar es la palabra central de toda la narración: πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι.

- *Jesús – discípulos*: como en otros pasajes de Marcos (4,10; 7,17), Jesús enseña a sus discípulos en privado, “en casa”. Su enseñanza, en esta ocasión, es sobre la necesidad de orar.

Aunque es discutido este hecho, Jesús mismo se propone como modelo de fe y de oración en esta perícopa.

Que Jesús se propone como modelo de fe es discutido; todo depende de a quién referimos el participio τῷ πιστεύοντι. ¿Al padre? ¿A los discípulos? ¿A Jesús? Ninguna de las tres interpretaciones satisface enteramente, porque todas tienen argumentos a favor o en contra. Podríamos establecer una cierta graduación, de probabilidad refiriéndose al padre por la fuerza del contexto, de posibilidad refiriéndose a Jesús, por fuerza de la redacción y por su contenido sugestivo, y de improbabilidad refiriéndose a los discípulos por la construcción redaccional, aunque a ellos (y a todos) puede alcanzar esta sentencia de Jesús desde una reflexión teológica posterior. En caso referirse a Jesús, sería la única vez en que Jesús, en los evangelios, se presenta como modelo de esta actitud¹⁸¹.

Y Jesús también se presenta como modelo de oración aunque, para realizar su exorcismo, no se dice que orara. En todo caso,

formados por Jesús mismo, y en la comunidad marcana, en la catequesis. La memoria de los exorcismos tiene ahí su lugar propio. Ahí se forja y desde ahí parte la adecuada transmisión, y no en medios populares que acentuarían el elemento prodigioso (...). La casa/comunidad, por tanto, es el espacio que salvaguarda la memoria del Jesús sanador, ámbito en el que el grupo puede controlar su transmisión. Al menos Mc 9,28 apuntaría a la existencia de una tradición discipular de los milagros en la comunidad marcana, informalmente controlada” (ELISA ESTÉVEZ LÓPEZ, “Casa, curación y discipulado en Marcos”, en CARMEN BERNABÉ Y CARLOS GIL (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2008, 227). Por otra parte, Juan Mateos y Fernando Camacho hablan de κατ’ἰδίαν como expresión con un preciso sentido técnico para indicar la incompreensión de los que acuden o acompañan a Jesús (Cf. JUAN MATEOS Y FERNANDO CAMACHO, *El evangelio de Marcos*, Vol. I, 14).

¹⁸¹ JOSÉ CABA, *La oración de petición. Estudio exegético sobre los evangelios sinópticos y los escritos joaneos*, Biblical Institute Press, Rome 1974, 159-160.

	lo que sí queda claro al leer Mc 9,14-29 es que el evangelista, en su tarea de redacción, ha unido estrechamente el poder de la fe y el poder de la oración de petición ¹⁸² .
--	--

El recorrido por la red de relaciones que entreteje el relato nos lo ha mostrado con todo su dinamismo y vivacidad. Jesús, el hombre para Dios y para los demás, el compasivo, el fuerte, que crea lazos de vida por los caminos de Galilea en sus relaciones con personas de todo tipo (especialmente con las necesitadas de liberación), es testigo de la impotencia de los suyos para curar a un niño epiléptico poseído por un espíritu. A Jesús informa el padre del niño y “el maestro” (así es llamado por el padre) le escucha con atención mientras comprueba por sí mismo los efectos destructores de la posesión de un espíritu mudo, impuro y sordo. Entre el estado inicial de *posesión-muerte*, y el estado final de *liberación-vida* media una experiencia clave: la fe. Jesús es modelo de fe perfecta y por ello *para él nada hay imposible*. Y el padre del niño es modelo del creyente que duda y que encarna la paradoja de la fe que no cree y de la increencia que confía. El padre es modelo, en definitiva, en la impotencia que salva¹⁸³.

3.2. LAS OPOSICIONES

Tras el análisis de los campos lexicales, nos disponemos a hacer una lista de oposiciones presentes en el texto. Las oposiciones no se refieren solo a las palabras antónimas y, como tales, fácilmente identificables como opuestas¹⁸⁴, sino que “dos términos guardan una relación de oposición cuando existe entre ellos una significación contraria, por mínima que sea, dentro de un mismo contexto”¹⁸⁵.

¹⁸² Ibid. 166.

¹⁸³ “El padre del muchacho epiléptico es, por esta doble situación, un símbolo perfecto para el discípulo cristiano. Aunque la fe y la incredulidad se hallan contrapuestas en el ámbito de la lógica, en la experiencia cristiana son una realidad simultánea; el que cree está siempre implicado simultáneamente en una batalla contra la incredulidad” (JOEL MARCUS, *Marcos*, 760). Para profundizar en la fe de Jesús y en la necesidad de esa fe desde el punto de vista soteriológico, cf. MICHAEL ALLEN, “From the time he took on the form of a servant: The Christ’s Pilgrimage of Faith”, *International Journal of Systematic Theology*, Volume 16, Number (1 January 2014): 4-24.

Como señala CHRISTOPHER D. MARSHALL, en el v. 23 hay una ambigüedad quizá intencionada. Los milagros presuponen la fe tanto en el que los realiza como en el que los recibe (cf. *Faith*, 118-119)

¹⁸⁴ Por ejemplo, en el caso de Mc 9,14-29, “salir” y “entrar”, o “creer” e “incredulidad”.

¹⁸⁵ CLARA MARÍA DÍAZ CASTRILLÓN, *Leer el texto, vivir la Palabra*, 93.

LISTA DE OPOSICIONES¹⁸⁶ENTRE
PERSONAJES

→ γραμματεῖς / μαθηταί: *rivalidad socio-religiosa*.

→ Ἰησοῦς / ὄχλος: El nivel de oposición entre la gente y Jesús es el del contraste entre la *individualidad y la colectividad*. Él es siempre uno frente a la multitud. En principio, esa relación no es de oposición, sino de admiración y expectación de la gente hacia Jesús. Al final del drama evangélico, la multitud se convertirá en la turba que pide su crucifixión.

→ ὄχλος / πατήρ: oposición entre *colectividad e individualidad*. La gente no tiene aquí más papel que la de espectadora de la circunstancia de enfermedad-curación de un niño.

→ πατήρ / υἱός: Es difícil encontrar la oposición entre el padre y el hijo, pues aparentemente, hay una relación afectuosa, paterna, de cuidado, marcada por el posesivo. El relato nunca habla del padre en términos absolutos sino en referencia a su hijo (πατήρ αὐτοῦ, v.21, πατήρ του παιδίου, v.24). Del mismo modo, del hijo habla el padre en tercera persona con el posesivo μου, υἱός μου, v.17.

Por otra parte, el padre está identificado con el destino de su hijo y hace lo posible por buscar quien le cure¹⁸⁷. Acude a Jesús, probablemente, porque ha oído hablar de él y de que se encontraba allí, como tantas veces sucede en el evangelio (cf. Mc 7,25; 6,53-56; 5,27 etc). Cuando el padre pide a Jesús que cure a su hijo, se incluye a sí mismo en la petición: “Ayúdanos”, indicando su profunda afectación por la enfermedad del hijo. No sucede así con Jairo (Mc 5,23), ni con la mujer sirofenicia (Mc 7,26).

La única oposición que podemos encontrar es la

¹⁸⁶ Establecemos esta lista por orden de aparición de los personajes y sus relaciones en el relato.

¹⁸⁷ Cf. JOEL MARCUS, *Marco*, 757.

ENTRE
PERSONAJES

incapacidad de comunicación verbal entre ambos y el hecho de que el padre, hasta ahora, no ha podido librar a su hijo de la enfermedad. Ya parece no tener fe en que eso pueda suceder. Aunque, lo cierto es que aún le queda algo de fe. De lo contrario, no habría acudido a Jesús.

→ πατήρ / μαθηταί: Frustración es la palabra que define esta relación. Los discípulos no han satisfecho las expectativas, esperanzas y necesidad de sanación del padre y su hijo.

→ πατήρ / πνεῦμα: el padre padece el sufrimiento de su hijo, infligido por la posesión del πνεῦμα. El espíritu es, pues, su enemigo.

→ υἱός / πνεῦμα: el niño sufre su opresión y su amenaza de muerte. El demonio es su “ocupante”, su “apresador” y el niño es su víctima y su prisionero.

→ μαθηταί / πνεῦμα: Descubrimos dos elementos de posición: 1. los discípulos no han podido con “el fuerte”, se han mostrado incapaces; 2. ellos están del lado de Jesús, el πνεῦμα está contra Jesús.

→ Ἰησοῦς / πατήρ: Jesús tiene el poder y la fe. El padre no la tiene y se siente incapaz. La suya es una posición de paradigmas distintos, como en el caso de Jesús y los discípulos.

→ Ἰησοῦς / γενεά ἄπιστος: Jesús nunca se identifica con su generación, desprovista de fe¹⁸⁸.

→ Ἰησοῦς / πνεῦμα: Jesús es la encarnación del amor y la salvación del Padre, la vida; el πνεῦμα representa la muerte; Jesús libera, el πνεῦμα oprime. Entre ellos se

¹⁸⁸ Christopher D. Marshall señala el hecho de que solo Jesús está en total contraste con la generación incrédula. Todos los demás personajes son vulnerables, en mayor o menor medida a ella, o están sujetos a su poder. A el contexto de todo el evangelio de Marcos, la incredulidad afecta, no solo a las autoridades y a la muchedumbre, sino también a los discípulos, a pesar de pertenecer a la comunidad de fe. Cf. CHRISTOPHER D. MARSHALL, *Faith*, 224.

ENTRE
PERSONAJES

establece una lucha escatológica marcada por dos polos: el bien y el mal, el Reino y el anti-reino, Dios y el Demonio.

→ Ἰησοῦς / υἱός: Nos resulta difícil encontrar una oposición entre Jesús y el niño enfermo. Él se sitúa del lado de los predilectos de Jesús. Sin embargo, podemos encontrar una oposición en la forma en que ambos son “hijos”¹⁸⁹, y una oposición en su modo relacional de estar en el mundo.

Por una parte, Jesús es el Hijo que escucha la voz de su Padre: “Tú eres mi hijo amado”, Mc 1,11, “éste es mi hijo amado, escuchadle”, Mc 9,7.

Por otra parte, Jesús escucha el clamor de la gente, Mc 10,48-49; Jesús habla y enseña, consuela y sana con su palabra.

El niño epiléptico está mudo y sordo; ni escucha ni habla; está casi totalmente incapacitado para comunicarse, aislado y socialmente excluido. La posesión demoníaca y sus efectos sitúan al niño en una posición de exclusión y aislamiento social y familiar.

→ Ἰησοῦς / μαθηταὶ : Jesús es paradigma de fe y de poder. Los discípulos lo son de impotencia y de falta de fe. Él siempre enseña. Ellos, aprenden (con dificultad). Él está unido a Dios. Ellos necesitan que se les recuerde que es preciso orar para realizar la misión.

¹⁸⁹ Se trata de una oposición razonable en la vivencia de la filiación de ambos “hijos”, sin llevarla al extremo de algunos comentarios en los que se da una interpretación “psicologista” del paralelismo entre la relación de Jesús y el Padre y la del niño y su padre. A mi modo de ver, dicha interpretación no está presente en el texto, ni justificada por él, por muy sugerente que pueda parecer. Xabier Pikaza es uno de los exponentes de esta lectura: “Abajo hay un padre fracasado que no puede hablar a su hijo enfermo (cf. 9,17-24) ni decirle aquello que Dios ha dicho a Jesús: ¡Eres mi hijo! Desde aquí ha de entenderse la terapia comunicativa de Jesús: que el padre del enfermo acepte a su hijo y le quiera (le crea), llamándole agapêtos, querido, traduciendo en forma humana el misterio celeste del Dios que habla en la nube” (cf. XABIER PIKAZA, *Pan, casa, palabra*, 238). El comentario afirma que el padre “no quiere”, ni “cree” a su hijo, ni le expresa amor con palabras. A nuestro modo de ver es una presuposición injustificada y gratuita, sin base en el texto. Al respecto, véase la nota 158 del presente estudio. Por el contrario, CHRISTOPHER D. MARSHALL, *Faith*, 122, habla de la solidaridad del padre con la angustia de su hijo, expresada en su petición en plural: “¡Ayúdanos!”

EN LAS
ACCIONES

→ El συζητέω (discutir, vv.14.16) de escribas y discípulos se opone al ἀποκρίνομαι (preguntar/responder, vv.17.19) del diálogo entre Jesús y el padre y al ἐπερωτάω (preguntar, vv.16.21.28) de Jesús al padre y de los discípulos a Jesús.

→ ῥήγνυμι (v.18, derribar), πίπτω (ἐπί τῆς γῆς, caer por tierra, v.20), κυλίομαι (revolcarse, v.20), y βάλλη (arrojar, v.22) se oponen a ἐγείρω (levantar, v.27), ἀνίστημι (ponerse en pie, v.27).

→ ἀπόλλυμι (destruir, matar, v.22) se opone a βοηθέω (ayudar, v.22.24), σπλαγχνίζομαι (compadecerse, v.22), v.27: κρατέω (τῆς χειρὸς, tomar de la mano, v.27) y ἐγείρω (levantar, v.27).


→ δύναμαι (poder, vv.22.23), se opone a οὐκ ἰσχύω (no ser capaz, v.18) y οὐκ δύναμαι (vv.28.29)

→ πιστεύω (creer, v.24), se opone a ἀπιστία (incredulidad, v.24) y la impotencia: οὐκ ἰσχύω (no ser capaz, v.18) y οὐκ δύναμαι (vv.28.29)

→ βοηθέω (ayudar, vv.22.24) se opone a todos los verbos de posesión, que indican amenaza grave y agresión (καταλαμβάνω, ῥήγνυμι, ἀφρίζω, τρίζω τοὺς ὀδόντας, ξηραίνω, συσπαράσσω, πίπτω ἐπί τῆς γῆς, κυλίομαι, ἀφρίζω, βάλλη (καὶ πολλάκις καὶ εἰς πῦρ αὐτὸν ἔβαλεν καὶ εἰς ὕδατα ἵνα ἀπολέσῃ αὐτόν), ἀπόλλυμι (destruir, matar), σπαράσσω)

→ ἐξέρχομαι (salir) se opone a εἰσέρχομαι (entrar, v.25): ἐξελθε ἐξ αὐτοῦ καὶ μηκέτι εἰσελθῆς εἰς αὐτόν.

→ γίνομαι ὡσεὶ νεκρὸς (quedar como muerto, v.26), ἀποθνήσκω (morir, v.26) se opone a ἐγείρω (levantar, v.27) y ἀνίστημι (ponerse en pie, v.27)

 <p><i>EN LA SOCIALIDAD</i></p>	<p>→ Lo público, definido por la presencia de ὄχλος, la gente que está como espectadora de fondo (o más bien como escenario) de toda la acción,</p> <p>→ y lo privado, definido por el término ὄικος (casa), y la expresión κατ'ἰδίαν.</p>
--	--

3.3. LA TRANSFORMACIÓN EN EL TEXTO

Una vez “desarmado” el texto y organizados sus elementos según las equivalencias y las oposiciones, vamos a considerarlo ahora como un sistema dinámico que funciona en dos tiempos: una situación inicial y una situación final entre las que se ha dado un proceso de transformación a través de una circunstancia transformadora, o una persona o hecho transformador. Vamos a observar cómo se verifica esto en nuestro relato:

SITUACIÓN INICIAL	TRANSFORMACIÓN	SITUACIÓN FINAL
<p>Los discípulos de Jesús no han podido realizar un exorcismo y eso es motivo de discusión con sus adversarios.</p> <p>Hay un muchacho poseído por un espíritu mudo, que lleva sufriendo desde la niñez la enfermedad de la epilepsia y los daños que le causa el mal espíritu.</p> <p>El espíritu que se ha apoderado de él muestra su poder atormentándole de muchos modos.</p> <p>El padre cuenta todas estas cosas a Jesús en un diálogo inicial.</p>	<p>El padre suplica a Jesús su ayuda y compasión, pero duda del poder de Jesús.</p> <p>Jesús, notando su incredulidad, le enseña que TODO ES POSIBLE AL QUE TIENE FE.</p> <p>El padre es consciente de su “fe increíble” y pide, por segunda vez, ayuda a Jesús, no solo para su hijo sino para sí mismo.</p>	<p>Jesús expulsa al espíritu impuro, mudo y sordo.</p> <p>Levanta al niño tomándolo de la mano y éste se pone en pie.</p> <p>Los discípulos preguntan a Jesús el porqué de su impotencia y Jesús les enseña que para expulsar ciertos demonios es precisa la oración.</p> <p>El niño ha sido sanado.</p> <p>El padre ha sido consolado.</p> <p>Los discípulos aprenden una lección.</p>
CATEGORÍAS SÉMICAS		
FRACASO POSESIÓN ENFERMEDAD	SÚPLICA	ÉXITO LIBERACIÓN CURACIÓN

PELIGRO DE MUERTE	AYUDA	VIDA
DEBILIDAD	COMPASIÓN	FORTALEZA
INDEFENSIÓN	FE	PROTECCIÓN
INCOMUNICACIÓN		PALABRA
AISLAMIENTO		SOCIALIDAD
EXCLUSIÓN		INTEGRACIÓN
IMPOTENCIA		PODER-FUERZA
INCREENCIA		FE

El punto de inflexión que propicia una transformación de la realidad es *el encuentro humano entre un hombre necesitado y Jesús*. Un encuentro, no como el que se podía tener con un “profesional” de la religión (sacerdote o escriba), sino producido desde la compasión, y desde un poder efectivo capaz de sanar.

En este sentido, la antropología cultural ayuda a comprender que para que se dé una transformación, si el marco de referencia es el que hace enfermar a las personas, es preciso cambiar todo ese sistema y marco de referencia. Jesús obra ese cambio, ofreciendo otro marco de referencia (una comunidad de hermanos y hermanas iguales, referidos a un Padre común), otros valores (la compasión, la fe y un modo evangélico de concebir la vida), otro modo de relación en el que las personas poseídas se sienten acogidas en su dignidad inalterable. Solo desde ahí las personas pueden ser sanadas y restauradas. Hemos visto arriba los modos de relación positivos y también los negativos, que resultan enfermantes. El Reinado de Dios que hace presente Jesús, dice Ester Miquel Pericás, es el nuevo marco necesario para que los sanados puedan vivir su nueva vida de “resucitados”¹⁹⁰.

3.4. EL CUADRO SEMIÓTICO

Un modo de realizar una organización lógica de todas las oposiciones, contradicciones, equivalencias e implicaciones que hemos descubierto en la lectura que hemos realizado hasta ahora es utilizando la herramienta del cuadro semiótico¹⁹¹. No es nuestro objetivo ni nuestra pretensión hacer un “análisis

¹⁹⁰ Ester Miquel Pericás, “Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús”, 169.

¹⁹¹ JEAN NÖEL ALETTI, , “Una lectura en preguntas”, 196-197.

semiótico” del texto, tarea que escapa a nuestras posibilidades y que excede nuestras herramientas metodológicas. Pero considero válido el instrumento del cuadro semiótico, utilizado de un modo elemental, para evidenciar, a nivel de organización interna y también visualmente, la dinámica del tejido textual de Mc 9,14-29 o de cualquier otro texto narrativo.

Jean-Claude Giroud y Louis Panier señalan, acertadamente, que el objetivo de dicho análisis no es “dar con el cuadro de un texto” o “poner ese texto en un cuadro” de un modo mecánico, forzando su lectura para que quepa en una red de oposiciones previamente establecida. Por el contrario, se trata de una tarea dinámica de *descubrimiento* del texto como un micro-universo semántico, unificado y coherente.

“Lo que ha de contar en cualquier análisis -y por tanto en el recuerdo que se tendrá de la lectura inteligente del texto-, no son las categorías semánticas que se hayan podido hacer figurar en un cuadro elegante y definitivo, sino el trabajo titubeante y a menudo inacabado de elaboración de esas categorías y de construcción de las redes de relación. La forma del contenido no es un objetivo casi obsesivo que alcanzar, sino que define más bien un estado de espíritu que hay que tener, un arte de leer que hay que poner por obra.”¹⁹²

Así pues, el cuadro semiótico expresa visualmente las relaciones elementales de contrariedad, contradicción e implicación presentes en el relato¹⁹³. Se trata de descubrir la categoría adecuada, suficientemente abarcante, de modo que logre integrar todas las piezas de la narración de un modo coherente y bien engarzado.

Tras el recorrido por el texto a través de los métodos diacrónicos de tipo histórico literario, y de los métodos sincrónicos de carácter narrativo y semántico, se nos evidencian dos principales conjuntos significantes: *la impotencia y el poder*.

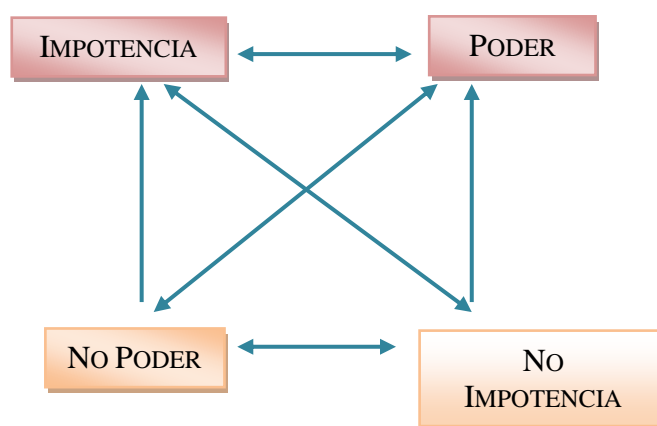
Efectivamente, el punto de partida del relato es la impotencia de los discípulos que ocasiona una discusión con sus adversarios, y la decepción en el

¹⁹² JEAN-CLAUDE GIROUD Y LOUIS PANIER, *Semiótica. Una práctica de lectura y de análisis de los textos bíblicos*, Verbo Divino, Estella 1988, 54.

¹⁹³ El cuadro semiótico parte de la teoría estructuralista del binarismo, según la cual la cultura y el conocimiento humanos se organizan a partir de oposiciones semánticas (Greimas). El cuadro semiótico es un esquema lógico de cuatro posiciones, representado según dos ejes de términos contradictorios, representados por las diagonales del cuadro, y dos de implicaciones representados por las líneas verticales. En el cuadro semiótico, las líneas horizontales representan las relaciones entre contrarios. La diferencia entre la contradicción y la contrariedad es que en el primer caso, los elementos relacionados no pueden coexistir (blanco-no blanco), y en el segundo, sí (blanco-negro). Podemos encontrar un ejercicio de análisis semiótico de Mc 5,1-20 en J. CALLOUD, G. COMBET, J. DELORME, “Ensayo de Análisis semiótico”, 145-177.

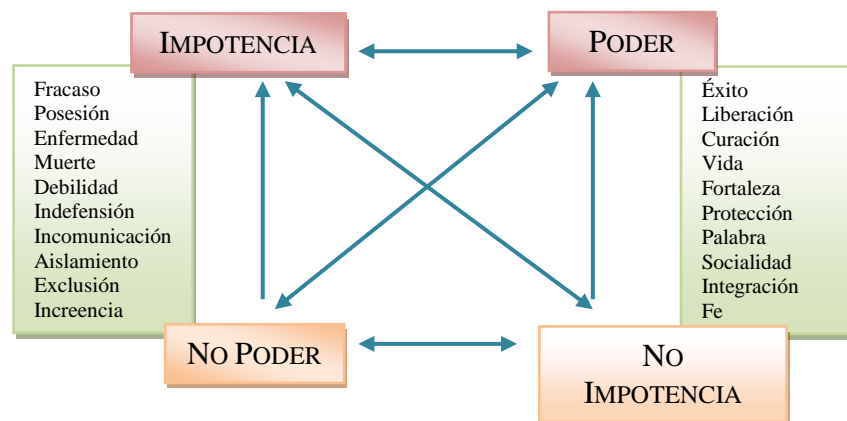
padre de un hijo epiléptico y poseído por un espíritu mudo. El final del relato hace alusión, *a modo de inclusión*, a esa misma impotencia. Pero entre un punto y otro, *en el centro*, aparece el que lo puede todo: Jesús.

Así pues, consideramos las impotencia y poder como las dos isotopías (o categorías significativas abarcales) que vertebran y organizan todo el relato. La impotencia es contraria al poder y entra en contradicción con la no impotencia. El poder entra en contradicción con el no poder. Así quedaría el cuadro semiótico de Mc 9,14-29:



En el relato, del lado de la impotencia, como hemos visto en los análisis anteriores, se sitúan: el fracaso de los discípulos, la enfermedad del niño, el peligro de muerte, la debilidad, la indefensión, la incomunicación, el aislamiento, la exclusión y la increencia del padre y de los discípulos.

Del lado del poder se sitúan: el éxito de Jesús, la liberación y curación que opera en el niño, la vida, la fortaleza, la protección, la palabra, la socialidad, la integración y la fe (que tiene Jesús y que pide tener al padre).



Tocados por la impotencia y sus manifestaciones están los discípulos y su fracaso, el hijo y su enfermedad, debilidad e indefensión, y el padre que no tiene fe. A éstos los caracterizaremos como “increyentes”¹⁹⁴. Del lado del poder y de sus manifestaciones está Jesús, al que nombraremos como “el más fuerte” (cf. Mc 1,7; 3,22-30).

Entre la impotencia y el poder se sitúa el “fuerte” (cf. Mc 3,22-30), poderoso frente a los débiles e impotente frente al “más fuerte”. Y entre el no poder y la no impotencia, situamos a los increyentes que creen, o a los creyentes a los que les falta fe. Paradoja ésta tremendamente llamativa en el texto (Mc 9,24).

La última consideración es que el no poder implica la posibilidad de experimentar todo lo que está del lado de la impotencia y la no impotencia implica la posibilidad de experimentar todo lo que está del lado del poder. Y lo que marca el paso de un polo al otro es la fe. La fe permite dar el giro de una vida desdichada y sumida en la opresión de poderes malignos, a una vida dichosa, liberada y sana.

Jesús es el único, en el texto, que tiene fe y que tiene poder. Un poder que, en el contexto del relato, se va a manifestar en la debilidad del Siervo Sufriente (Mc 8,31; 9,12.31; 10,32-34).



¹⁹⁴ “Las palabras en que se resumen los grupos sémicos no forman nunca parte del texto analizado, sino que forman lo que se llama un metalenguaje. A veces, para designar los grupos sémicos, los semióticos forjan neologismos” (JEAN NÖEL ALETTI, “Una lectura en preguntas”, 194)

CAPÍTULO III: ASPECTOS TEOLÓGICOS DEL RELATO DE MARCOS 9,14-29

Después de haber profundizado en la perícopa de Mc 9,14-29 desde los métodos diacrónicos de análisis histórico-literario y desde una aproximación sincrónica, a través de la lectura narrativa y el análisis semántico, vamos a abordar ahora la cuestión de la teología presente en el relato marcano, si bien los temas teológicos que laten en él ya han ido poniéndose en evidencia a lo largo de nuestro estudio.

Simplemente siguiendo la lectura de la perícopa, emergen como temas más significativos: la identidad de Jesús como exorcista y sanador, la fe como dimensión esencial de la vida de Jesús y de sus discípulos, la compasión de Jesús como cauce de la misericordia del Padre que libera y salva, y el poder de la oración en la vida creyente.

En nuestra reflexión teológica no puede faltar tampoco la pregunta de fondo por el Dios que se hace presente en Jesús y del que Jesús es mediador¹⁹⁵. ¿Qué imagen de Dios late en el texto, aunque no se le mencione explícitamente, y qué imagen de Dios nos revela el evangelio de Marcos en su conjunto?

En las páginas que siguen, abordaremos todas estas cuestiones, articuladas en dos apartados: el primero dedicado a Jesús, exorcista y sanador compasivo, y el segundo dedicado a la fe que hace posible lo imposible¹⁹⁶.

1. JESÚS, EXORCISTA Y SANADOR COMPASIVO

1.1. JESÚS, EXORCISTA

Hemos de reconocer que existe un abismo cultural entre nosotros, occidentales del s. XXI, y los contemporáneos de Jesús. A nosotros nos resulta extraño y perteneciente a un mundo marginal esotérico hablar de posesiones demoniacas y de sus manifestaciones. El imaginario que habita nuestra memoria colectiva seguramente esté influenciado por películas como *El exorcista*, en las el

¹⁹⁵ Cf. SANTIAGO GUIJARRO OPORTO, "Jesús como Mediador en el Evangelio de Marcos", *Estbíb*, LXVIII (2010): 313-340.

¹⁹⁶ Cf. Gn 18,14; Lc 1,37.

fenómeno de la posesión es abordado desde el terror, el miedo y el asco. La imagen del clérigo exorcista resulta patética: un hombre impotente a merced de un poder imparable y superior. Como si Dios estuviera ausente del hecho, como si no pudiera hacer nada, o como si fueran necesarios todo tipo de ritos y conjuros extravagantes para expulsar al demonio. Ésa es la propaganda respecto a exorcismos y exorcistas, en nuestro siglo. Pero, en el fondo, pocas personas creen realmente en el fenómeno de la posesión como un hecho que constituya una amenaza real para sus vidas. La posesión es un fenómeno casi de “ciencia ficción” que se sitúa al margen de la vida cotidiana. Desde esas consideraciones, a mi modo de ver, realistas, ¿qué puede significar para un creyente actual el hecho de que Jesús fuera un exorcista? ¿Lo fue de verdad? ¿Qué sentido, significado, finalidad y alcance tuvo el que lo fuera? A estas cuestiones responderemos a lo largo de este apartado y en los siguientes.

Desde un punto de vista histórico, podemos afirmar que en el Próximo Oriente, las ideas sobre obsesión y posesión demoníaca¹⁹⁷ estaban ya presentes en las religiones sumeria y acadia¹⁹⁸. En ellas existían ritos de exorcismo que solían incluir conjuros y magia simpática o imitativa. En las religiones babilónica, siria y egipcia sucedía otro tanto. Sin embargo, tales creencias y ritos están prácticamente ausentes en el canon hebreo del A.T. El mal espíritu que atormenta al rey Saúl es una excepción (cf. 1 Sam 16,14-23; 18,10-11; 19,9-10).

En la literatura postexílica, ya encontramos un escrito bíblico apócrifo/deuterocanónico, el libro de Tobías, en el que la actividad demoníaca ocupa un puesto más destacado, aunque se trata más de una obsesión demoníaca que de una posesión (cf. 2,8; 6,7-8.16-18; 8,3). Pero es en la literatura intertestamentaria donde la obsesión y posesión llegan a ser un tema recurrente¹⁹⁹.

Fragmentos de rollos del Mar Muerto atestiguan también que Qumrán supo de exorcismos, aunque no podemos saber si fueron practicados allí. La creencia en la posesión demoníaca y en la eficacia del exorcismo no era exclusiva del judaísmo

¹⁹⁷ Por obsesión demoníaca entendemos un ataque del demonio desde fuera de la persona. La posesión implica que el demonio se ha apoderado de la persona y la habita por dentro, enfermándola o transformando sus actitudes. Cf. JOHN MEIER, *Un judío marginal*, 481.

¹⁹⁸ Cf. *Ibid.*

¹⁹⁹ Flavio Josefo, en *Ant.*, presenta al rey Salomón como experto en exorcismos.

en los dos siglos limítrofes de nuestra era. Ideas semejantes existían en las religiones paganas, y el cristianismo no fue una excepción en la asimilación de esas creencias²⁰⁰.

Por lo que respecta a Jesús, las tradiciones marcana y Q, junto con Mateo y Lucas, ofrecen abundantes testimonios de que Jesús realizó exorcismos. Y no solo hay un testimonio múltiple de fuentes, sino también de formas. Encontramos a Jesús exorcista en relatos de milagros, en sumarios, en disputas y en los encargos misioneros de Jesús a sus discípulos²⁰¹, a los que llama “para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar, con poder de expulsar demonios” (καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια, Mc 3,15; cf. Mc 6,7.12-13; 16,17).

Por otra parte, llama la atención el modo en que Jesús realiza sus exorcismos, tan diferente de los modos de los exorcistas de su época. Él no se vale de “técnicas”, manejos ni conjuros. Habitualmente, no ruega a Dios, ni impone las manos, ni expulsa a los demonios en nombre de alguien. Su modo de exortizar se describe con tres verbos: ἐπιτιμάω (increpar), ἐπιτάσσω (ordenar), y ἐκβάλλω (expulsar) (cf. Mc 9,18.25.28). Jesús expulsa a los demonios por medio de la palabra: palabra salvadora y sanadora para las personas sufrientes, y palabra dura frente a las fuerzas del mal²⁰². Palabra que increpa y destruye a quienes oprimen y someten a los débiles, hombres y mujeres, niños y adultos, judíos y paganos. Todas estas categorías de personas son amenazadas por el maligno y Jesús, con su labor como exorcista, se dedica a liberar y salvar a quienes están en manos de Satanás y de su poder, consciente de estar ejerciendo el poder escatológico de Dios.

²⁰⁰ JOHN MEIER, *Un judío marginal*, 482.

²⁰¹ Ibid., 483. Sobre esta cuestión, Santiago Guijarro nos hace caer en la cuenta de que, en el envío de los discípulos, el encargo de Jesús no se refiere principalmente a la predicación. El encargo de proclamar el mensaje solo se encuentra en la fuente Q, de donde lo toman Lc 10,9 y Mt 10,7. En el encargo de Marcos, tan solo consta que Jesús les envió de dos en dos dándoles poder sobre los espíritus inmundos (6,7). A este encargo, el evangelista le añadió un marco narrativo (6,12, “y yéndose de allí, predicaron que se convirtieran...”), que alude al anuncio del Reino por parte de Jesús en Mc 1,15. A la vuelta de su misión, los discípulos le contaron a Jesús lo que habían hecho y enseñado (6,30), pero eso no se corresponde con el encargo original de Jesús. Así pues, podemos decir que tanto Marcos como Q coinciden en afirmar que el exorcismo y la curación son el contenido básico de la misión de los discípulos. Así lo podemos ver tb en Mc 6,13. Pero Marcos ha añadido ese dato quizá por influjo de Q. Lo cierto es que en el episodio del regreso de los setenta y dos, de nuevo el exorcismo ocupa un puesto central (Lc 10,17), Por tanto podemos afirmar que el mandato de expulsar demonios fue el principal encargo de Jesús a sus discípulos. Cf. SANTIAGO GUIJARRO, “La misión de los discípulos”, *Seminarios* 165 (2002): 349-350.

²⁰² Cf. ELISA ESTÉVEZ LÓPEZ, “Y todos los que lo tocaban...”, 335. Cf. tb. MANUEL SÁNCHEZ TAPIA, “Las curaciones de Jesucristo en el Evangelio de Marcos”, *Ciudad de Dios: Revista Agustiniiana*, Vol. 221, No 2 (2008): 273.

Entre los muchos textos que atestiguan que Jesús practicó el exorcismo, vamos a dejar de lado los textos de Mateo y Lucas (salvo en lo referente a la disputa sobre Jesús y Beelzebul, que nos parece esencial para comprender el sentido teológico de los exorcismos de Jesús) y vamos a centrarnos en los relatos de Marcos. Hay cuatro historias de exorcismos individuales en Marcos: 1,21-28; 5,1-20; 7,24-30; 9,14-29. Además, los exorcismos se mencionan en dos sumarios de Marcos (1,32-34; 3,7ss) y en una discusión muy importante, que pone de manifiesto precisamente el sentido de la actividad de Jesús como exorcista: Mc 3,22-30. Es al abordar este último texto cuando recurriremos a sus paralelos de Mateo y Lucas que evidencian, aún mejor que Marcos, su sentido teológico²⁰³. Tanto los sumarios de Marcos como la discusión muestran tres aspectos que, para el evangelista, eran significativos en este punto:

1) Los demonios, como seres pertenecientes a la esfera de lo espiritual, tienen un conocimiento superior sobre la identidad de Jesús. Ellos le conocen y le proclaman “Hijo de Dios” (3,11, καὶ ἔκραζον λέγοντες ὅτι Σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, cf. 1,34; 5,7) y “el Santo de Dios”²⁰⁴ (1,24, οἷδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ).

2) Jesús ordena a los demonios que guarden silencio.

3) Hay una victoria de Jesús sobre el mal, sobre Satanás, que se pone de manifiesto en cada uno de los éxitos de Jesús sobre sus oponentes, los demonios, y que es tematizada en la discusión de Jesús con los escribas, en 3,22-30.

Que los demonios reconocieran la verdadera identidad de Jesús con el título “Hijo de Dios” es importante. Para Marcos, éste es el título que le corresponde a Jesús y, probablemente, es el título principal con el que se confiesa a Jesús en su propia comunidad²⁰⁵. Todo su evangelio es el anuncio de Jesús como Mesías y como Hijo de Dios y de ello da razón su misma estructura, concluyendo la primera

²⁰³ ERNEST BEST, “The miracles in Mark”, *RExp* 75 (1978): 547.

²⁰⁴ El grito del demonio a Jesús, en la sinagoga de Cafarnaún, nada más comenzar su actividad pública, “¿Qué tenemos nosotros contigo, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a destruirnos?” (Mc 1, 24), puede explicarse porque entre los judíos estaba muy difundida la creencia de que en la edad mesiánica serían destruidos los poderes malignos. El endemoniado sabe la amenaza que supone la presencia de Jesús, su persona y su enseñanza, y reconoce implícitamente que Jesús es el Mesías aunque, en principio, hay que decir que ἅγιος τοῦ Θεοῦ no es un título mesiánico conocido, ni una denominación frecuente en la iglesia primitiva. Sin embargo, ἅγιος se aplica a Cristo en Hch 3,14; 4,27.30; 1 Jn 2,20; Ap 3,7. Es, por tanto, probable que el endemoniado use la expresión ἅγιος τοῦ Θεοῦ en sentido mesiánico. En otros pasajes, los demonios llaman a Jesús “Hijo de Dios” (Mc 3,11; 5,7). Cf. VICENT TAYLOR, *Marcos*, 191-192.

²⁰⁵ ERNEST BEST, “The miracles in Mark”, 748.

parte, como vimos arriba, con la confesión de Pedro (Mc 8,29, Σὺ εἶ ὁ Χριστός), y la segunda parte, con la confesión del centurión (Mc 15,39, Ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς Θεοῦ ἦν).

Para la comunidad de Marcos, era muy importante saber que Jesús había sido un exorcista con éxito y que los exorcismos seguían siendo posibles cuando Jesús ya no estaba presente en medio de ellos. La posibilidad de que la comunidad pudiese expulsar demonios apuntaba a la presencia del Resucitado en la acción de los suyos, y al poder del Espíritu Santo, tal y como Mc 3,29-30 pone de manifiesto. Y esto, porque la misma comunidad había recibido, por parte de Jesús, el encargo de exorcizar (cf. Mc 6,7.12-13; 16,17) y la promesa de asistencia y colaboración del Señor Resucitado con ellos (16,20).

1.2. EL SENTIDO TEOLÓGICO DE MC 9,14-29 EN SU CONTEXTO. DISCIPULADO Y MISTERIO PASCUAL.

Centrándonos ahora en los relatos de exorcismo presentes en Marcos, queremos destacar la importancia teológica de su situación en la totalidad del evangelio. En primer lugar, podemos notar que cada uno de los cuatro episodios (1,21-28; 5,1-20; 7,24-30; 9,14-29) están distribuidos en cada una de las secciones en que podemos estructurar el evangelio, según criterios literarios, geográficos, cronológicos y teológicos²⁰⁶. Todos ellos están colocados, por el evangelista, antes de la entrada de Jesús en Jerusalén.

1. En la primera parte del evangelio (1,14-8,26), en la primera sección (1,1-3,6) encontramos el relato del exorcismo en la sinagoga de Cafarnaún, en sábado (Mc 1,21-28).

2. En la segunda sección (3,7-6,6a), se sitúa el extenso y complejo relato del endemoniado de Gerasa (Mc 5,1-20).

3. En la tercera sección (6,6a-8,26), tenemos la curación de la hija de una mujer sirofenicia. Estamos en ámbito pagano y ahora la víctima de la posesión es una niña. En los anteriores casos eran dos varones.

²⁰⁶ Cf. RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO Y ANTONIO RODRÍGUEZ CARMONA, *Evangelios sinópticos*, 111-112.

4. En la primera sección de la segunda parte del evangelio (Mc 8,27-10,52) encontramos el relato del niño epiléptico (Mc 9,14-29). Pasamos a territorio judío y el poseído es un niño.

Da la impresión de que Marcos quiere presentar esa labor de Jesús como exorcista extendida a todos, a los de dentro y a los de fuera, judíos y paganos, hombres y mujeres, sin exclusión.

Por otra parte, como destaca Bornkamm, es sorprendente la situación de nuestra perícopa en el conjunto del evangelio²⁰⁷. En los primeros capítulos, el evangelista ha acumulado gran cantidad de relatos de curaciones y hechos milagrosos, que aparecen en apretada sucesión y son resaltados nuevamente en los sumarios. Sin embargo, en la sección 8,27-10,52 solo hay tres relatos de milagros: la curación del niño epiléptico, 9,14-29; la curación del ciego de Jericó, 10, 46-52; y la higuera que no dio fruto 11,12-14.20-25.

La sección va intensificando la orientación de todo el evangelio hacia la actuación de Jesús en Jerusalén (11-13) y hacia la pasión, muerte y resurrección de Jesús (14-16). La ausencia de relatos milagrosos indica que este fragmento tiene un claro carácter doctrinal o de enseñanza para los discípulos, para la comunidad de Marcos y para nosotros hoy²⁰⁸. La sección está, además, introducida y dominada por dos trascendentales pasajes cristológicos (la confesión de Pedro, 8,27-33) y la transfiguración de Jesús (9,2-8). Está marcada, además por el hilo conductor de los tres anuncios de la pasión (8,31; 9,31; 10,32-34) y contiene las enseñanzas de Jesús a los discípulos en torno al seguimiento, a la necesidad de cargar con la cruz, y al servicio como actitud profunda del discípulo ante la vida y ante los otros.

²⁰⁷ GÜNTHER BORNKAMM, "ΠΙΝΕΥΜΑ "ΑΛΛΑΘΟΝ", 261-262.

²⁰⁸ Así lo hace notar Rafael Aguirre, siguiendo a Xabier Picaza en su artículo "Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños": "La primera parte de los evangelios presenta las obras mesiánicas de Jesús: libera a los oprimidos y alienados, devuelve la salud a los enfermos, multiplica el pan para los hambrientos. En la segunda parte, se modifica la orientación de los relatos: los milagros disminuyen notablemente y pierden importancia. Lo que ahora importa es el camino de Jesús hacia la cruz y entender la entrega de su vida. En esta segunda parte, la reflexión pospascual es más palpable: el mesianismo se va purificando de sus expectativas brillantes e impositivas y pasa por aceptar la dureza de la historia y la cruz. Los discípulos no son ya invitados, como lo habían sido durante su envío prepascual, a hacer los mismos signos de Jesús para Israel, sino a seguir su camino de solidaridad y entrega (Mc 8,34; 9,35; 10,42-45). Las obras mesiánicas de Jesús se trasmutan en las obras diaconales de servicio, que se piden a los discípulos" (RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO, *Jesús de Nazaret: el amor que lleva a la justicia*, Fundación Santa María, Madrid 1988, 42). Nuestro relato de Mc 9,14-39 será la última ocasión en la que a los discípulos se les pida explícitamente hacer las obras de Jesús antes de la resurrección del Señor. Sin embargo, se confrontan con su impotencia porque no están en la misma clave de Jesús. Aún no le comprenden ni tienen fe en él y en Dios.

Junto a esos datos significativos, está el siguiente: la sección del discipulado también está enmarcada por dos relatos de curación de ciegos: el ciego de Betsaida (8,22-26) y el ciego Bartimeo (10,46-52). Los relatos están ubicados muy estratégicamente. Ambos tienen, indudablemente, un valor simbólico y están referidos a la fe de los discípulos, a su falta de visión y a su falta de comprensión²⁰⁹. Inmediatamente antes de la curación del ciego de Betsaida, a los discípulos les recrimina Jesús el hecho de no entender, y este fracaso se expresa en términos de falta de visión: “¿Teniendo ojos no veis y teniendo oídos no oís?” (8,18). La vista es una metáfora utilizada ampliamente para referirse al entender, como podemos leer también en Mc 4,12. Por eso, desde aquí es fácil interpretar el milagro de 8,22-26 como una restauración de la comprensión y de la fe de los discípulos. El hecho de que el ciego no vea en un primer momento alude a que la fe es procesual. El entendimiento llega poco a poco y por etapas. De hecho, Pedro “verá” a Jesús como Mesías, en la confesión de fe de Cesarea, pero de un modo no claro. Pedro no comprende que Jesús debe morir y que ellos mismos, los discípulos, deben seguir el camino de la cruz.

Del mismo modo, al final de la sección del discipulado, Marcos convertirá al ciego Bartimeo, en virtud de su curación, en prototipo de discípulo que comprende y que sigue a Jesús por el camino, hacia Jerusalén y hasta la cruz. Como los discípulos dejaron sus cosas de forma inmediata en la llamada primera y se fueron detrás de Jesús (Mc 1,16-20; 2,13-14), Bartimeo dejará su manto atrás y se convertirá en modelo de seguimiento. En el evangelio de Marcos, a menudo personajes secundarios tienen la fe que los discípulos no tienen y se convierten en modelo para la comunidad. Tal es el caso de los que llevan al parálítico en la camilla (Mc 2,5), la mujer hemorroisa (Mc 5,34), Jairo (Mc 5,36), el ciego de Jericó (Mc 10,52) y el mismo padre del niño epiléptico (Mc 9,23-24).

El hecho de que existan esos dos relatos de ciegos flanqueando la sección del discipulado se subraya a menudo y en numerosos comentarios como un hecho importante: ambos ciegos sanados son icono del discipulado, en contraste con los discípulos de Jesús que, en Marcos, no tienen fe. Nosotros, tras el estudio de nuestra perícopa, echamos en falta que se ponga más en evidencia el hecho de que

²⁰⁹ ERNEST BEST, “The miracles in Mark”, 544-545.

esa misma sección contenga, en su proximidad y en su centro, dos relatos de curación de sordomudos. El oído se incluye también en los dichos sobre la incompreensión y la falta de fe en Mc 4,12 y 8,18. De hecho, la ceguera junto con la sordera se usan continuamente en los profetas como figura de la resistencia de Israel a escuchar lo que Dios le dice:

“Así, Is 6,9: “Embota el corazón (la mente) de ese pueblo, endurece su oído, ciega sus ojos; que sus ojos no vean, que sus oídos no oigan”; 42,18 (dirigido al pueblo): Sordos, escuchad y oíd; ciegos, mirad y ved”; Jr 5,22-23: Escúchalo, pueblo necio y sin juicio, que tiene ojos y no ve, tiene oídos y no oye...; este pueblo es duro y rebelde”; Ez 12,2: “Hijo de Adán, vives en la casa rebelde: tienen ojos para ver, y no ven; tienen oídos para oír, y no oyen, pues son casa rebelde”. Nunca en el A.T. se relata la curación de sordos o mudos. El sentido de estos términos es siempre figurado”²¹⁰.

Desde esta lectura intertextual, es muy significativo que, tras el relato de la transfiguración, en donde el Padre invita, en esa teofanía espléndida, a escuchar a su Hijo amado (Mc 9,7), a renglón seguido Marcos sitúa el relato de la curación del sordomudo. Jesús expulsa al demonio sordo y mudo que impide escuchar la palabra de Jesús. Los discípulos necesitan ser curados, no solo de su ceguera, sino de su sordera, de su falta de escucha del maestro, para que puedan llegar a comprender su verdadera identidad, no con los filtros de sus falsas expectativas mesiánicas, sino desde el Mesías que se les revela en el poder de la debilidad y del servicio.

La sección del discipulado va dando respuesta, por tanto, a la pregunta por la identidad de Jesús planteada a lo largo del evangelio: ¿Quién es éste? (Mc 4,41; cf. 6,14-15; 8,27.29). Los pasajes cristológicos arriba citados responden a esas preguntas, aunque manera incompleta. Pedro responde que Jesús es el Mesías. No se puede hacer esa afirmación “en la carne”, sino revelada por el Padre del cielo (cf. Mt 16,17)²¹¹. La fragilidad de la confesión de Pedro se pone de manifiesto ante la dureza de la cruz. Pedro tropieza con la cruz. No ha entendido el mesianismo del Hijo del hombre, Siervo sufriente, que no queda inmune a los sufrimientos de este mundo, sino que permanece vulnerable y expuesto a ellos.

²¹⁰ Cf. JUAN MATEOS Y FERNANDO CAMACHO, *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Vol. II, Ediciones El Almendro, Córdoba 1993, 184-185.

²¹¹ De un modo semejante a como “nadie puede decir ‘¡Jesús es Señor!’ si no está hablando por el Espíritu Santo” (1 Cor 12,3).

En la transfiguración, es la voz del Padre la que revela la identidad de Jesús: “Éste es mi hijo amado” (Mc 9,2). La confesión del Padre es una confesión completa, llena de amor y de verdad, que se tornaría en mentira si Jesús permaneciera anclado en la bienaventuranza de la luz y de la “visión beatífica”, en la cima de la montaña, sin bajar al sufrimiento de los hombres, en contacto con sus limitaciones, sus enfermedades y padecimientos. Como hemos dicho anteriormente, para Marcos, Jesús es el Hijo de Dios. Aparece ese título en los relatos de exorcismo y aparece en el bautismo, en la transfiguración y en la confesión del centurión, ante la cruz (15,39). La cercanía de este título a la cruz también está presente en la parábola de la viña en la que el hijo del dueño es asesinado (12,6-8). El Hijo amado recuerda así a Isaac, el único hijo amado de Abrahán, a quien tuvo que sacrificar (Gn 22,2). Cuando Jesús, el Hijo amado, baja del monte, es significativo que se encuentre con el niño epiléptico, mudo y sordo, atrapado por las fuerzas del mal. En este niño, Jesús se encuentra con la humanidad doliente a la que es enviado por el Padre a llevar la salvación. La presencia del niño epiléptico, amenazado de muerte por el mal, al que Jesús libra y “resucita”, condensa todo el significado del obrar y del ser de Jesús quien, desde su misterio pascual de muerte y resurrección, asocia a la humanidad entera a su vida resucitada²¹².

En este sentido, el pasaje del exorcismo de Mc 9,14-29 es, en la sección principal sobre el discipulado, una enseñanza de cómo y desde dónde Jesús curaba y liberaba y sobre cómo y desde dónde los discípulos deben hacer lo mismo²¹³.

Cuando Marcos presenta a Jesús como sanador y exorcista, no podemos pensar que lo hace para impresionar con la figura del “hombre divino”. Había otros sanadores y hacedores de exorcismos en su tiempo. ¿Era Jesús uno más entre ellos? ¿Buscaba Jesús fama, honor, adeptos..., suscitando admiración con sus curaciones y exorcismos?²¹⁴ Hay muchas evidencias en el evangelio de Marcos contra tal supuesto²¹⁵:

²¹² Cf. CHRISTOPHER D. MARSHALL, *Faith*, 123.

²¹³ Cf. ERNEST BEST, “The miracles”, 544.

²¹⁴ MANUEL SÁNCHEZ TAPIA, “Las curaciones de Jesucristo”, 272.

²¹⁵ Cf. ERNEST BEST, “The miracles”, 542-543.

1. En Mc 8,11-13, Jesús, al final de la sección principal de los milagros, se niega a darles una señal a los fariseos para demostrar su mesianismo.
2. En 13,21-23, Jesús alerta a los creyentes contra los falsos profetas que realizan signos y prodigios. No es el milagro lo significativo, sino que el milagro provenga de Dios y construya el Reino.
3. En Mc 8, 14-20, Jesús advierte a los discípulos que se guarden de la levadura de los fariseos y de Herodes que, por el contexto, es la incredulidad.

En Marcos, Jesús no es tanto un hacedor de milagros como aquel que muere en la cruz y resucita. Los milagros no tienen otra función que mostrar que el Reino de Dios ha llegado con Jesús (Mc 1,15). Cuando Jesús hace una curación, esto quiere decir que Dios, por medio de esta curación, inicia su Reinado: el dominio de Dios sobre Satanás se hace patente.

1.3. LA SANACIÓN DESDE LA COMPASIÓN

El relato de Mc 9,14-29 nos habla de Jesús, exorcista y sanador, y también de la compasión de Jesús. Y lo hace empleando el verbo *σπλαγχνίζομαι*²¹⁶, puesto en labios del padre del muchacho epiléptico, al realizar su primera petición a Jesús: *ἀλλ' εἴ τι δύνη, βοήθησον ἡμῖν σπλαγχνισθεὶς ἐφ' ἡμᾶς* (v.22).

Manuel Sánchez Tapia, después de recorrer, en un estudio, cada uno de los relatos de curación de Jesús en el evangelio de Marcos, se pregunta por qué sana Jesús. Y su respuesta es que Jesús tiene compasión de las personas con las que se encuentra y por eso quiere ayudarlas. Su compasión no es un simple sentimiento de lástima por la desdicha ajena, sino una profunda conmoción que conduce a la acción de devolver la salud y la vida a quienes las han perdido²¹⁷.

El verbo *σπλαγχνίζομαι* deriva del sustantivo *σπλάγχνα*. El significado de “compadecerse, conmoverse las entrañas” deriva del hebreo, que considera las entrañas como el lugar donde tienen su sede los afectos como la ternura, la compasión, la benevolencia, la pena, mientras que, para los griegos, las entrañas eran la sede de las pasiones violentas como la ira, el odio o el amor (entendido éste, diríamos hoy, con mayor precisión, como apego). Se corresponde con el verbo hebreo *raham*, “compadecerse, apiadarse, enternecerse, sentir cariño, piedad,

²¹⁶ Cf. El apartado II.1.12. del presente estudio.

²¹⁷ MANUEL SÁNCHEZ TAPIA, “Las curaciones de Jesucristo”, 286.

compasión”, un verbo que casi siempre se predica de Dios, mientras que *σπλαγχνίζομαι* se reserva casi exclusivamente para Jesús.

El texto de Éx 34,6: *אל רחום וחנון ארך אפים ורב-חסד ואמת* revela al Dios “misericordioso y clemente, lento a la cólera y grande en amor y en fidelidad”. El rostro de ese Dios es su Hijo Jesús, tal y como aparece en los evangelios (cf. Mc 1,1; Jn 1,18; 14,9). Jesucristo es el rostro de la misericordia del Padre²¹⁸.

El verbo *σπλαγχνίζομαι* aparece en cuatro pasajes del evangelio de Marcos: Mc 1,41; 6,34; 8,2 y 9,23. El primero y el último de esos relatos se refieren a milagros de curaciones, y los dos centrales, a los milagros de la multiplicación de los panes. En Mc 1,41, ante la súplica de un leproso que se pone de rodillas ante Jesús y le dice: “Si quieres, puedes limpiarme”, Jesús experimenta un movimiento de compasión²¹⁹ que le lleva a extender su mano, a tocarle y a pronunciar una palabra de sanación: “Quiero, queda limpio”. Con la curación y la purificación del leproso, Jesús lleva a cabo un gesto mesiánico (Mt 11,4; Lc 7,22) contrario a lo establecido por la ley de Moisés (Lv 13,45-46). Rompe, con ello, los límites exclusivistas que trazaban las leyes de pureza y el acceso al Reino queda abierto para todos. La compasión se convierte, así, en un movimiento inclusivo de incorporación al ámbito de Dios de todos los que eran excluidos por una ley que, se esperaba, debía salvar²²⁰.

1.4. JESÚS, MEDIADOR DEL PODER SALVADOR DE DIOS

Hemos señalado que una de las perícopas importantes para comprender el sentido de la labor exorcista de Jesús es Mc 3,22-30 y, sobre todo, sus paralelos en Mt 12,24-32 y Lc 11,15-23²²¹.

En el relato de Mc 3,22-30, Jesús es acusado por los escribas de estar poseído por Beelzebul (identificado, más tarde, en el v.30, como un espíritu inmundo), y de expulsar demonios por el poder del “príncipe de los demonios”²²².

²¹⁸GABINO URÍBARRI BILBAO, *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*, Sal Terrae, Maliaño 2017, 124.

²¹⁹Sobre la variante *ὀργισθεῖς* en lugar de *σπλαγχνισθεῖς*, cf. MARIOLA LÓPEZ VILLANUEVA, “Tocar al leproso: Mc 1,40-45. Una aproximación al ministerio de la compasión”, *EstE* 77 (2002): 116-119.

²²⁰Ibid., 138.

²²¹Para un extenso análisis de las perícopas, cf. JOHN MEIER, *Un juicio marginal*, 484-500.

²²²Santiago Guijarro habla del carácter contracultural tanto de las comidas de Jesús como de sus exorcismos. Esa nota característica problemática para Jesús es muy evidente respecto a las

El “príncipe de los demonios” supone la idea de un “reino de los demonios” a cuya cabeza se encuentra un “ángel de las tinieblas” o el espíritu malo supremo²²³.

Jesús identifica al “príncipe de los demonios” con Satán, responde con las parábolas del reino y la casa divididas, que no pueden subsistir (v.24), y añade otras dos imágenes: la del “fuerte” que vigila su casa para impedir el robo, y la del asaltante que ha de atar primero al fuerte para saquear su casa. El relato es claro y parece que, en un principio, sirvió para explicar la actividad exorcista y curativa de Jesús al que no se le califica expresamente como “el más fuerte”, aunque se sobrentiende de manera implícita y por el contexto lejano de Mc 1,7. “El fuerte” sería Satán. La presa arrebatada serían las personas liberadas de la enfermedad y de la posesión demoníaca. Y, en esa liberación, se pondría de manifiesto la privación del poder del maligno y la llegada de la soberanía de Dios y su reinado²²⁴.

Mt 12,22-30 y Lc 11,14-23 (Q) explicitan la conexión, implícita en Marcos, entre los exorcismos y la venida del Reino de Dios: “Si por el Espíritu de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios”, dice Mt 12,28. Curiosamente, donde Mateo usa el término “Espíritu de Dios”, Lucas emplea “el dedo de Dios”²²⁵. En ambos casos, el sentido es el mismo: se trata de designar el poder de Dios en acción, es decir, la intervención de Dios en los exorcismos de Jesús.

comidas, pero no lo es tanto respecto a los exorcismos, puesto que sabemos que había otros exorcistas en tiempos de Jesús que también expulsaban demonios. ¿Suscitaban ellos, con su labor exorcista, la misma resistencia y el mismo rechazo entre los dirigentes socio-religiosos que Jesús con la suya? A parecer, los exorcismos de Jesús supusieron una novedad en su contexto histórico, pues ningún profeta judío o predicador helenístico los había colocado antes en el centro de su actividad. Desde ese presupuesto, al preguntarse el motivo de esa reacción social negativa, Guijarro llega a la siguiente conclusión: “Sus exorcismos atentaban contra el orden social establecido, porque denunciaban los efectos de una situación social injusta, y sobre todo, porque tenían como objetivo la reintegración social de los endemoniados marginados. (...) Jesús trató de explicar este comportamiento suyo desde la convicción de que el reinado de Dios estaba irrumpiendo con toda su carga de novedad, pero lo justificó también, y éste es el aspecto que más me interesa resaltar, con una imitación de la forma de actuar de Dios”. Jesús actuaba así porque Dios es así. Cf. SANTIAGO GUIJARRO OPORTO, “Dios Padre en la actuación de Jesús”, *Separata de Estudios Trinitarios*, Vol. XXXIV – No 1, Salamanca (2000): 59-60.

²²³ Tal idea está documentada en 1QS 3,20s. TestSal 2,9; 3,5; 6,1 habla también de un *arjon* de los demonios. Cf. JOACHIM GILKA, *El Evangelio según San Marcos*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1996³, 174.

²²⁴ JOACHIM GILKA, *ibid.*, 176.

²²⁵ Parece ser que la expresión “dedo de Dios” es la más original. El Espíritu de Dios es un tema teológico frecuente en Lucas y Hechos, por lo que no parece probable que Lucas lo sustituyese por la insólita expresión “dedo de Dios”, a menos que la hubiera encontrado en su fuente. La expresión podría hacer referencia a Éx 8,12.14. Cf. JOHN MEIER, *Un juicio marginal*, 487-488.

Ese dicho de Jesús sobre el “dedo de Dios” es tan sorprendentemente discontinuo que parece tener su origen en el Jesús histórico y no en la Iglesia primitiva. Los exorcismos y curaciones de Jesús son tan singulares porque él les atribuye un sentido escatológico. Como señala Gerard Theissen:

“En ellos despunta un nuevo mundo. “Como taumaturgo apocalíptico, Jesús ocupa un lugar singular en la historia de las religiones. Combina dos mundos espirituales que nunca habían estado unidos de ese modo: la espera apocalíptica de un futuro de salvación universal y la realización episódica de una salvación milagrosa actual” (G. Theissen, *Wuergeschichten*, 274). No encontramos otro caso de un carismático taumaturgo cuyos milagros sean el fin del mundo viejo y el comienzo del nuevo. Los milagros cobran así un enorme relieve (...). El presente se convierte así, a pequeña escala, en un tiempo de salvación, frente a un pesimismo apocalíptico que solo ve el presente como una crisis que alumbrará entre dolores el mundo nuevo. (...) Los milagros ‘son ya el cielo nuevo y la tierra nueva a pequeña escala’²²⁶.

En Mc 9,14-29, el poder destruido de Satanás y la curación de la sordera y la mudez, son evidencias de la llegada del Reino de Dios. La omnipotencia efectiva de Dios se manifiesta no solo en escuchar las súplicas y liberar a los indefensos sino en sostener la fe de aquellos que buscan la liberación de este mundo incrédulo, ante el cual, el Reino de Dios está detenido en su avance. El poder que Jesús ejerce, en este relato, sobre Satanás, es la anticipación de su victoria definitiva sobre él, a través de su cruz y su resurrección. El exorcismo apunta, más allá de sí mismo, a esa plenitud escatológica de victoria y liberación del mal.

2. LA FE QUE HACE POSIBLE LO IMPOSIBLE

2.1. LA FE DE JESÚS

Hay autores, como Edward Schweizer, que consideran el relato de Mc 9,14-29 “mucho más un tratado sobre la incredulidad y creencia que una historia de milagro”²²⁷. Y en realidad es así. Ya hemos visto en el apartado anterior que, al situar Marcos ese relato en la sección de instrucción a los discípulos, no parece estar tan interesado en el exorcismo como en la enseñanza sobre el poder de la fe expresada en la oración.

²²⁶ GERARD THEISSEN Y ANETTE MERZ, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999, 347.

²²⁷ Cf. CHRISTOPHER D. MARSHALL, *Faith*, 110.

La historia tiene una denuncia explícita de Jesús sobre la falta de fe de su generación (v.19), una afirmación de la omnipotencia de los que creen (v.23) y una confesión paradójica del padre del muchacho epiléptico: su creencia incrédula (v.29). En la afirmación central del relato (πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι), implícitamente Jesús está hablando de sí mismo y de su fe. Diversos comentaristas hablan tímidamente de “la fe de Jesús” y terminan poniendo todo el acento en la fe del padre. Así, Schnackenburg dice que la réplica de Jesús al padre en el v.23 parece afirmar que él mismo va a realizar el exorcismo por la fuerza de la fe. Y aunque el autor reconoce que la idea de la fe de Jesús no es, de suyo, absurda, puesto que Jesús, en su condición humana, se somete en obediencia a Dios, en realidad, esa fe de Jesús no encaja con la imagen que el evangelista presenta de Cristo. Por otra parte, en ningún otro lugar del Evangelio se habla de la fe de Jesús. Así es que la sentencia del v.23 es más bien una advertencia al padre del muchacho y a la comunidad cristiana misma²²⁸. Nosotros opinamos, por el contrario, que la frase está hablando de la fe de Jesús, porque nadie como él puede pronunciar la frase de la omnipotencia del que cree. Solo él es capaz de prometer una fe así²²⁹.

Además estamos de acuerdo con Marshall en que la lógica del v.23 (πάντα δυνατὰ) en su contexto hace que sea Jesús el sujeto natural de la frase. En su respuesta, Jesús estaría rechazando la duda del padre sobre su capacidad, al reclamar un poder ilimitado sobre la base de poseer una fe efectiva. Él sí cree, y por eso, puede. En todo caso, hay que reconocer que se da en el texto una ambigüedad quizá deliberada: no se especifica si la fe es la de aquellos que buscan milagros (el padre) o la de aquellos que los realizan (los discípulos y Jesús). Pero perfectamente puede referirse a ambos. En todo caso, suscribimos las palabras de Marshall sobre el secreto del gran poder de Jesús: “The maxim discloses by implication the secret of Jesus great power, his complete confidence in God. The father is being implicitly called to emulate the faith of Jesus, and it is the faith of both parties that permits of success”²³⁰.

Por tanto, el punto más importante a considerar en la llamada a la fe y en la fe del mismo Jesús es que no hay que entenderla como una fuente autónoma de

²²⁸ Cf. RUDOLF SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Marcos*, Vol. II, Herder, Barcelona 1976, 53.

²²⁹ Cf. JOACHIM GNILKA, *Marcos*, Vol. II, 55. Cf. tb. EDUARD SCHWEIZER, *Marco*, 199; RUDOLF PESCH, *Marco*, 149.

²³⁰ Cf. CHRISTOPHER D. MARSHALL, *Faith*, 120.

poder omnipotente. No es esa la comprensión de Marcos sobre la fe. En otros pasajes, el evangelista afirma que “todo es posible” (Mc 10,27; 14,36). Pero es posible para Dios, para el “Abbá” de Jesús. La omnipotencia es un atributo divino y la fe es el medio por el cual el creyente participa de ese poder de Dios. En los tres textos de πάντα δυνατὰ, el uso de ese poder tiene siempre un objetivo redentor: la curación, el discipulado y la pasión. Ese poder omnipotente de la fe está disponible solo dentro de un marco ético-soteriológico, y se torna indisponible e impotente cuando se busca el propio interés desde la autorreferencialidad. “Since faith is letting God go to into action, it is legitimate to ascribe to faith what is in fact a matter for God”²³¹.

Un último aspecto de la fe teologal es la formulación paradójica de la incredulidad creyente. Esta expresión es, quizá la mejor representación de la experiencia humana de la fe. En todo creyente representado en el padre del muchacho enfermo, existe una tensión entre la fe y la duda. La fe es don de Dios y solo puede sostenerse por medio de la ayuda divina. La fe no es logro humano ni una conquista definitiva. Se ve continuamente amenazada y por eso debe ser continuamente sostenida por el que la suscita como don.

2.1. EL DIOS DE JESÚS²³²

Cuando hablamos de la fe de Jesús, no podemos dejar de preguntarnos por el Dios en el que Jesús cree. ¿Cómo es ese Dios cuyo Reino y cuyo reinado constituyen el centro de la predicación de Jesús desde el principio (Mc 1,15)?

Para Jesús, judío educado en la fe de su pueblo, Dios es el Dios salvador cuya soberanía está irrumpiendo ya en el mundo, aunque no de una forma llamativa e impositiva, sino de una manera discreta y pequeña, pero con una dynamis de crecimiento continuo, a la manera en que una semilla caída en la tierra crece sin que sepamos cómo (Mc 4,26-29).

²³¹ Ibid.

²³² En el desarrollo de estos apartados, seguimos fundamentalmente a RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO, “La fe de Jesús”, en JOSÉ ANTONIO BADIOLA (ed.), *Esperamos porque confiamos*, Editorial ESET, Vitoria-Gasteiz 2017, 171-187.

Jesús habla del Reino de Dios pero no habla de Dios como Rey. Lo característico de Jesús es que invoca a Dios como Abbá en su oración, y lo designa también así al hablar de él. Abbá es una palabra aramea procedente del lenguaje familiar, usada por los hijos para dirigirse a su padre. No es que Jesús fuera absolutamente novedoso al hablar de Dios como Padre. Pero fue tan característico el uso del término Abbá en Jesús, que las comunidades cristianas de habla griega lo conservaron porque reconocían que la palabra procedía del mismo Jesús (cf. Rom 8,15; Gál 4,6).

A menudo se ha dicho que el término Abbá denotaba una intimidad única entre Jesús y Dios. Y así es. Pero no como a veces se ha dado a entender, de un modo pueril impropio de la fortaleza, equilibrio y entereza de la personalidad de Jesús, tal y como la vemos en los evangelios. Por el contrario, en aquella cultura, las relaciones del padre con el hijo constituían el pilar central de la casa y de la sociedad entera, e implicaba tres características que podemos encontrar en las relaciones de Jesús con su Padre²³³: 1. La obediencia y sumisión, que duraba toda la vida (y así lo vemos en Jesús: “¡Abbá, Padre! Todo es posible para ti; aparta de mí esta copa, pero no sea lo que yo quiero sino lo que quieres tú”, Mc 14,36); 2. La confianza total en él; 3. La imitación del padre. Es la imitación de Dios Padre, de su amor incondicional y de su compasión lo que mueve a Jesús a actuar de un modo tan sumamente contracultural en ocasiones. Así lo señala también Santiago Guijarro:

“Jesús alude explícitamente a la forma de ser y actuar de Dios como justificación de un comportamiento que resulta llamativo y que tiene una gran capacidad de innovación. Ésta es también la justificación de su propio comportamiento contracultural. Utiliza aquí un patrón cultural, según el cual un hijo debía ser como su padre y actuar como él, pero lo sobrepasa, porque la imagen de Dios que aparece en estos dichos²³⁴ y en su actuación no solo no se ajusta a la imagen del padre que era común en la sociedad en la que él vivió, sino que en cierto modo la contradice. Jesús se relaciona con Dios como su Padre, pero este padre no actúa según los esquemas patriarcales. Es el Dios del Reino, que rompe fronteras y promueve la integración de los marginados, que cuestiona los valores centrales de una sociedad basada en el honor, la familia, el poder y la riqueza. En este sentido, la actuación de Jesús, que tiene como objetivo hacer presente de forma germinal el

²³³ RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO, “La fe de Jesús”, 174.

²³⁴ Se refiere el autor a dichos de la fuente Q: “Así seréis hijos del Altísimo, porque él es generoso con los desagradecidos y malos” (Lc 6,35); “Sed misericordiosos como vuestro padre es misericordioso” (Lc 6,36).

reinado de Dios que está llegando, es la manifestación de una imagen nueva de Dios”²³⁵.

La fe de Jesús en el Padre Abbá le lleva a esperar un mundo diferente, que él mismo va sembrando, con sus palabras y sus hechos, y que cree posible.

2.3. LA MÍSTICA DE JESÚS

Como vemos, no se puede entender a Jesús sin considerar la estrecha relación que mantenía con el Padre a través de la oración. La oración es otro punto importante, de ningún modo marginal, en nuestra perícopa de Mc 9,14-29.

Jesús ora constantemente. Su oración se menciona en el episodio de Getsemaní (Mc 14,36 y par), en la enseñanza del padrenuestro (Mt 6,9-13 y par), en momentos largos de oración, de madrugada y en lugares apartados (Mc 1,35; 6,46)²³⁶, antes de elegir a los discípulos (Lc 6,12-1), antes de realizar algunos milagros como la multiplicación de los panes (Mc 6,41; 8,6), en la cruz (Mc 15,38; Mt 27,46; Lc 23,38). En momentos especialmente significativos escuchó la voz del Padre llamándolo “Mi hijo amado” (Mc 1,11; cf. 9,7), y estas experiencias espirituales de Jesús, en el Bautismo y en la Transfiguración, constituyeron el núcleo más profundo del ser de Jesús, su raíz y su fuente.

²³⁵ SANTIAGO GUIJARRO OPORTO, “Dios Padre en la actuación de Jesús”, 62.

²³⁶ En Mc 1,21-34, el evangelista nos cuenta un día típico en la vida pública de Jesús. Es sábado ese día. Jesús va a la sinagoga a enseñar y ahí se encuentra con un hombre poseído por un espíritu inmundo, al que libera (1,21-28). Al salir de la sinagoga, va a la casa de Simón y Andrés y allí cura a la suegra de Simón (1,29-31). Al atardecer, cuando se puso el sol, siguió con su labor de sanador y exorcista, pues todos acudían a él, trayendo a su puerta a todos los enfermos y endemoniados (1,32-34). Esta jornada típica en la que Jesús, en ocasiones, no tenía tiempo ni para comer (6,31), termina (o más bien comienza) con un tiempo prolongado de oración de Jesús en lugares solitarios: “De madrugada, cuando todavía estaba muy oscuro, salió y se fue a un lugar solitario y allí se puso a hacer oración” (Mc 1,35). José Antonio Badiola apunta que este rato de oración es el “colofón a la conocida como ‘jornada de Cafarnaún’, repleta de enseñanza y, sobre todo, de curaciones y exorcismos”. Pero, más bien que un “colofón”, es su inicio. Es el hábito de Jesús al comenzar su jornada, de madrugada, antes de amanecer. Y Badiola hace notar que el texto de Marcos no refiere nada del contenido, pero el término en imperfecto de indicativo, προσήχετο, señala una acción continuada, repetida o habitual. Jesús fundamenta su misión en el trato continuo y habitual con Dios. Los lugares en los que Jesús hace oración, en el evangelio de Marcos, son el desierto (1,3.4.12.13.35.45; 6,31.32.35) y la montaña (3,13; 5,5.11; 6,46; 9,2.9; 11,1.23; 13,3.14; 14,26). Ambos lugares están presentes en las historias de Moisés y Elías y en los grandes relatos fundacionales del pueblo de Israel. En el desierto, Jesús se preparó para su misión, empujado por el Espíritu (Mc 1,12), y en la montaña escuchó la voz del Padre llamándole “Hijo Amado”, en la teofanía y epifanía de la Transfiguración (Mc 9,2-9). Cf. ANTONIO BADIOLA SAENZ DE UGARTE, “Como un niño en brazos de su madre’: La oración en los Evangelios”, en JOSÉ ANTONIO BADIOLA (ed.), *Esperamos porque confiamos*, Editorial ESET, Vitoria-Gasteiz 2017, 277.

En realidad, la cualificación más acertada sobre Jesús y su identidad es la de Hijo de Dios. Desde ahí puede entenderse que “todo su actuar, toda su historia y peripecia consista en poner en acción su ser filial”²³⁷.

Se dice de Jesús que vivía una “mística de ojos abiertos”. Y quizá sea esta expresión de Johann Baptist Metz la que mejor define el modo de actuar de Jesús: su continuo ir y venir del “monte de la transfiguración”, en el que escucha la voz del Padre, al mundo y sus circunstancias de sufrimiento y necesidad. Cuando Jesús permanece un tiempo prolongado con el Padre, adquiere la misma mirada de Dios sobre la realidad. En expresión del evangelista Juan, podríamos decir que “el Padre trabaja y él también trabaja”, haciendo lo que ve hacer al Padre (cf. Jn 5,17).

El Dios que Jesús conoce en sus largos ratos de oración es un Dios volcado del lado del amor, de la fraternidad, de la liberación de los pobres, de la justicia, de la misericordia. A ese Dios es al que Jesús invita a estar íntimamente unidos a través de la oración para hacer las obras que él hace.

²³⁷ GABINO URÍBARRI BILBAO, *La mística de Jesús*, 124.

CONCLUSIONES GENERALES

1. Respecto a los diversos métodos, herramientas y perspectivas de análisis de los textos, considero necesario subrayar el interés y la importancia de establecer un diálogo crítico entre las diferentes interpretaciones que dichos métodos aportan a un mismo texto, observar qué suma y qué resta a la comprensión de su sentido y de qué modo esta diversidad da qué pensar y permite que se expandan las posibilidad y riqueza hermenéutica que el texto encierra en sí. Pongo un ejemplo de cómo diversos enfoques pueden resultar sorprendentemente contradictorios e incluso extraños al que parece, a simple vista, el sentido obvio del texto. Desde una interpretación psicológica de carácter freudiano, Pikaza entiende que el padre de Mc 9,14-29, con su conducta opresiva (casi al estilo de un padre castrador), es el responsable de la enfermedad del niño. Incluso los “familiares” en general son los responsables²³⁸. Quizá el presupuesto del que parte el autor no sea tanto el de la psicología como el de algunas aportaciones de la antropología cultural que afirman que la posesión demoníaca, en tiempos de Jesús, era una forma socialmente aceptada de afrontar tensiones y de expresar lo “indebido” e “inadecuado”. En el mundo de Jesús había dos ámbitos sociales: el público (político) y el privado (de parentesco) y en ambos había personas que tenían que soportar una autoridad abusiva, por ejemplo, del *paterfamilias*. De ahí que las mujeres, los niños y los varones enfermos o depauperados fueran más propensos a recurrir a la posesión para aliviar las tensiones de la autoridad patriarcal. Se cita como ejemplo Mc 7,24-30 y 9,14-29²³⁹. Mi pregunta es si, necesariamente, tenemos que aplicar estas conclusiones a todas y cada una de las situaciones que presentan los relatos.

Por otra parte, también desde las ciencias sociales se habla del “contrato diádico” en virtud del cual se tejían redes de solidaridad (entre parientes, amigos y vecinos) que ayudaban a enfrentar la desgracia conjuntamente. Existe una

²³⁸ Cf. XABIER PIKAZA, *El evangelio de Marcos*, 637-641.643.

²³⁹ Cf. SANTIAGO GUIJARRO OPORTO, “La dimensión política de los exorcismos de Jesús: la controversia de Belcebú desde la perspectiva de las ciencias sociales”, Separata de *Estbíb*, Vol. LVIII, Cuaderno I (2000) 67. Cf. tb. ESTER MIQUEL PERICÁS, “Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús”, 151.159.

solidaridad grupal que solo se rompe en caso de enfermedades infecciosas²⁴⁰. Vemos, por tanto, dos enfoques distintos: el niño oprimido o el niño ayudado en el ámbito familiar.

Los comentarios clásicos a la perícopa inciden en la falta de fe del padre, pero ninguno hace responsable al padre de la enfermedad de su hijo por desatención o falta de amor. Más bien señalan su afectación emocional y existencial, y su intercesión paternal, por su hijo, ante Jesús.

Desde estos contrastes interpretativos que llegan a la contradicción, el lector se ve urgido a desarrollar su propio sentido crítico y a discernir qué aproximaciones esclarecen y aportan, cuáles no aportan apenas ningún elemento nuevo respecto a lo que ya se aprecia en una simple lectura atenta del relato, y cuáles parecen tergiversar el sentido obvio del texto.

Así pues, reconociendo la riqueza de la pluralidad de métodos de estudio, se requiere lucidez para no hacerle decir al texto lo que, de hecho, parece no decir.

2. Aun teniendo en cuenta mis grandes lagunas en cuanto a la metodología en el campo semántico y estructural, mi “ensayo” de aproximación a la perícopa de Mc 9,14-29 desde la red de equivalencia y oposiciones presentes en él me ha parecido útil para plantearlo a nivel pastoral en el trabajo de los textos, cuando no se cuenta con otros métodos especializados que aplicar.

3. Mi lectura de numerosos comentarios al relato del niño endemoniado pone en evidencia la “fragilidad” e insuficiencia de los métodos histórico-críticos que, bajo la apariencia de objetividad científica, arrojan resultados opuestos, apoyados por argumentaciones igualmente defendibles. Veo, por ello, que la exégesis debe ser un humilde ejercicio de intento de comprensión de unos textos cuya verdad histórica e interpretativa se puede solo tantear y barruntar, como quien camina con un bastón de ciego. Ningún método puede asegurar que obtendrá la mejor interpretación. La mejor, más bien quizá sea la que siga ayudando más al creyente a actualizar el mensaje de Jesús en su fe, en su relación con Jesús y con el Padre en el Espíritu, y en su estilo de vida evangélico.

²⁴⁰ Cf. ELISA ESTÉVEZ LÓPEZ, *El poder de la mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 2003, 332-333.

4. Respecto al contenido de Mc 9,14-29, queremos subrayar la dimensión cristológica central en el texto, que presenta a Jesús como el exorcista sanador compasivo y cuya dinámica de vida va de la relación con el Padre (transfiguración, fe, oración) a la relación misericordiosa y bienhechora para con la gente, especialmente los últimos, los niños, las mujeres, los enfermos, los paganos y los pecadores. “Lo débil del mundo”, lo impotente, es lo que elige Jesús para humillar a “los fuertes” y autosuficientes (cf. 1 Cor 2,27). En el texto de Mc 9,14-29, está presente la lógica paradójica de la impotencia que salva. El poder de Jesús, ese que “todo lo puede”, no lo libró del sufrimiento ni de la muerte en cruz. Su poder es cauce de la omnipotencia de Dios para salvar al mundo.

Hay una frase famosa de Henry Ford, muy utilizada en las charlas “motivacionales”, que reza así: “Tanto si crees que puedes como si crees que no puedes, estás en lo cierto”. En parte esa frase tiene razón. Y en su mayor parte alude a una fe autorreferencial en el poder que brota solo de uno mismo y de su propia fuente. No es esa fe meramente antropológica aquella de la que habla Mc 9,23, sino de una fe teologal que tiene su origen, su fuente y su fin en Dios mismo.

5. La mención a la fe y a la oración²⁴¹, que podemos entenderlas, en primer lugar, de Jesús, habla de ser filial y de su espiritualidad. Como bien señala Gabino Uríbarri, se puede hablar de una mística de Jesús como desafío y como propuesta para nosotros²⁴². La forma de ser de Jesús fue una llamada y un desafío para sus discípulos y es un reclamo también para nosotros.

6. Comenzaba este trabajo haciéndome una serie de preguntas de tipo pastoral y existencial. ¿Puede el análisis de un texto como el nuestro iluminar, motivar y alentar nuestra sanación y nuestra tarea de sanar a otros? La respuesta no la podemos dar a nivel teórico sobre una hoja de papel y en un momento puntual. La respuesta ha de verificarse, como la fe de los discípulos del evangelio, desde la praxis compasiva que actúa, con la autoridad y la dynamis de Jesús, mientras vamos con él por el camino.

²⁴¹ “Uno de los datos firmes que nos ha transmitido la tradición evangélica, de la que no se duda por parte de ningún teólogo ni de ningún investigador histórico acerca de Jesús, es el hecho de la oración de Jesús. (...) ‘La oración de Jesús es la piedra angular de la cristología’. Y ‘porque la oración es el centro de la persona de Jesús, la participación en su oración es el presupuesto para conocer y comprender a Jesús’”. Cf. GABINO URÍBARRI BILBAO, *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*. Sal Terrae, Maliaño 2017, 92-94.

²⁴² Cf. GABINO URÍBARRI BILBAO, *La mística de Jesús. Desafío*, 2017, 98-100.

ANEXO I: HIJAS E HIJOS CURADOS EN MARCOS²⁴³

Escena	<i>Hija de Jairo (5,21-24.35-43)</i>	<i>Hija de la sirofenicia (7,24-30)</i>	<i>Hijo del padre suplicante (9,14-29)</i>
Escenario	Orilla judía del mar. Se menciona la casa en 5,35.38	Región de Tiro. Se menciona la casa en 7,24.30	Galilea. Se menciona la casa en 9,28
Intercesor/a	Padre (Jairo, jefe de la sinagoga)	Madre (pagana, sirofenicia de nacimiento)	Padre (de entre la gente)
Antagonistas que obstaculizan la intercesión	Los que llegan de la casa de Jairo informándole de la muerte de la hija y la no necesidad de “molestar al maestro” (5,35)	Jesús mismo al pedirle a la mujer que esperase a “que primero se sacien los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perros” (7,27)	Escribas que discuten con los discípulos (9,14) y los discípulos mismos que no pueden expulsar al espíritu (9,18.28)
Acciones de intercesión	- Cae a los pies de Jesús (v.22) - Suplica a Jesús por su hija que está a punto de morir - Jesús le pide tener fe	- Sus palabras sobre las migajas de los niños (παιδίων) a los perros producen el exorcismo	- Lleva al hijo ante Jesús - Relata la sintomatología de la posesión - Grita pidiendo fe
Acciones de Jesús	- Toma la mano de la niña (5,41) - Le ordena que se levante y ella se pone en pie (5,41-42)	- Dice a la mujer “Por lo que has dicho, vete, el demonio ha salido de tu hija” (7,29)	- Toma al muchacho de la mano - Lo levantó y se puso en pie (9,27)
Destinatarios de la intercesión	“Hijita”, niña (κοράσιον) muerta	Hija (poseída por un espíritu inmundo)	Hijo, muchacho (παιδίον) (poseído por un espíritu sordo y mudo)

²⁴³ JUAN ALBERTO CASAS RAMÍREZ, ““Creo, ¡socorre mi falta de fe!”: Aproximación exegética al relato de curación del muchacho con un espíritu sordo y mudo en Mc 9,14-29”, *Cuestiones teológicas*, Vol. 43, No. 99 (Enero-junio, 2016): 33-34. Del cuadro que reproduce el autor, hemos omitido el relato de Bartimeo, por las razones expuestas en la nota 165 del presente estudio.

ANEXO II: VARIANTES DE MC 9,14-29

TESTIGOS QUE APOYAN LA VERSIÓN DE NESTLÉ-ALAND ²⁷ (N-A)		TESTIGOS DE OTRAS VARIANTES
v.14	Codex Sinaítico (Ⲙ) Codex Vaticano (B) Codex Regius (L) Codex Freerianus (W) Codex Sangallensis (Δ) Codex Athos Laurensis (Ψ)	<p>⇒ Variante 1:</p> <p>Codex Alejandrino (A) Codex Ephraemi Rescriptus (C) Codex de Beza (D) Codex Koridethi (Θ)</p> <p>→ lee el singular ἐλθὼν... εἶδεν sería preferible: por ser la <i>lectio difficilior</i>, por estar también bien atestiguada, y por venir mejor al contexto (artículo de totalidad de los discípulos πρὸς τοὺς μαθητὰς)</p> <p>⇒ Variante 2:</p> <p>Codex Koridethi (Θ)</p> <p>→ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, posiblemente buscando concordar con v.28. En general, Marcos utiliza esa expresión con el posesivo.</p>
v.15	Id.	<p>Codex de Beza (D)</p> <p>→ προσχαίροντες Trata de suavizar el espanto de ἐκθαμβέομαι, sustituyendo προστρέχοντες por προσχαίροντες. También es probable que sea una corrupción introducida por los primeros copistas</p>
v.16	Id.	<p>Codex Ephraemi Rescriptus (C) Codex Alejandrino (A) Recensión de Luciano de Alejadria (K) Codex Petropolitano (Π)</p> <p>→ identifican a los interrogados con los escribas, leyendo γραμματεῖς en lugar del primer αὐτούς. Busca salvar las ambigüedades de los vv.14 y 16.</p>

v. 17	Codex Sinaítico (⌚) Codex Vaticano (B) Codex de Beza (D) Codex Regius (L) Codex Sangallensis (Δ) Codex Athos Laurensis (Ψ)	<p>⇒ Variante 1:</p> <p>Codex Alejandrino (A), Codex Ephraemi Rescriptus (C), Codex Freerianus (W)</p> <p>→ Καὶ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς εἶς ἐκ τοῦ ὄχλου εἶπεν</p> <p>⇒ Variante 2:</p> <p>Codex Koridethi (Θ)</p> <p>→ καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ εἷς ἐκ τοῦ ὄχλου καὶ εἶπεν αὐτῷ El texto de N-A N presenta más y mejores testigos, y la lectura más breve suele ser preferible²⁴⁴ (salvo excepciones)</p>
v.19	Id.	<p>P45 Codex Freerianus (W)</p> <p>→ καὶ διεστραμμένη El v.19 es probable influencia de Mt 17,17, influidos a su vez por Dt 32,5: γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη</p>
v.23	Codex Sinaítico (⌚) Codex Vaticano (B) Codex Ephraemi Rescriptus (C) Codex Regius (L) Codex Petropolitano (Π) Codex Sangallensis (Δ)	<p>⇒ Variante 1:</p> <p>Codex de Beza (D) Recensión de Luciano de Alejandria (K) Codex Koridethi (Θ)</p> <p>→ εἰ δύνῃ Es una omisión que no afecta al sentido del texto. Puede ser un error de copia o una corrección de estilo.</p> <p>⇒ Variante 2:</p> <p>Codex Alejandrino (A) Codex Ephraemi Rescriptus (C) Codex Athos Laurensis (Ψ)</p> <p>→ τὸ εἰ δύνασσαι πιστεύσαι</p>

²⁴⁴ Junto a la regla *lectio difficilior probabilior* se encuentra la regla de la brevedad, porque al transcribir un texto, se tiende más a ampliarlo que a abreviarlo. Así pues, la segunda regla es *lectio brevior potior*. Cf. GEORG STRECKER Y UDO SCHNELLE, *Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento*, 51.

		El añadido πιστεύσαι puede tener una intencionalidad de corrección dogmática (el texto habla, así, de la fe del padre, no de la fe de Jesús, o deberse a una incompreensión del texto.
v.24	Codex Sinaítico (Ⲙ) Codex Alexandrino (A) Codex Vaticano (B) Codex Ephraemi Rescriptus (C) Codex Regius (L) Codex Freerianus (W) Codex Sangallensis (Δ) Codex Athos Laurensis (Ψ) p ⁴⁵	Codex de Beza (D) Codex Koridethi (Θ) → μετά δακρύων Los mejores y más numerosos manuscritos atestiguan su ausencia. De haber estado en el texto original, nada habría justificado su omisión.
v.29	Codex Sinaítico (Ⲙ) Codex Vaticano (B)	Codex Alexandrino (A) Codex Regius (L) Codex Freerianus (W) Codex Sangallensis (Δ) Codex Koridethi (Θ) Codex Athos Laurensis (Ψ) → καὶ νηστεία Los mejores y más numerosos manuscritos atestiguan su ausencia.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

a) *Abreviaturas*

1QapGén	Apócrifo del Génesis (Qumrán)
1QM	Rollo de la guerra (Qumrán)
1QS	Regla de la Secta (Qumrán)
A.T.	Antiguo Testamento
An	Anábasis (Jenofonte)
Ant	Antiquitates Iudaicae (Flavio Josefo)
Bell	De Bello Iudaico (Flavio Josefo)
Cf., cf.	Cónfer
cit.	citado
comp.	comparar
DDB	Desclée de Brouwer
ed.	editor / editado por
eds.	Editores
EstBíb	Estudios Bíblicos
EstE	Estudios Eclesiásticos
etc	etcétera
fasc.	fascículo
Fug	De fuga et Inventione (Filón)
Ibid., ibid.	Ibídem
N.T.	Nuevo Testamento
No.	Número
par	paralelos
sim.	Similares
s.	Siglo
ss	siguientes
tb.	También
Testsal	Testamento de Salomón
Testzab	Testamento de Zabulón
v.	versículo
VitMos	De Vita Mosis (Filón)
Vol.	Volumen
Vols.	Volúmenes
vv.	versículos

b) Siglas Bíblicas*Antiguo Testamento*

Gn	Génesis	Sab	Sabiduría
Ex	Éxodo	Eclo	Eclesiástico
Lv	Levítico	Is	Isaías
Nm	Números	Jr	Jeremías
Dt	Deuteronomio	Lam	Lamentaciones
Jos	Josué	Bar	Baruc
Jue	Jueces	Ez	Ezequiel
Rut	Rut	Dn	Daniel
1-2Sam	1º - 2º Samuel	Os	Oseas
1-2Re	1º - 2º Reyes	Jl	Joel
1-2Cr	1º - 2º Crónicas	Am	Amós
Esd	Esdras	Ab	Abdías
Neh	Nehemías	Jon	Jonás
Tob	Tobías	Miq	Miqueas
Jdt	Judit	Nah	Nahum
Est	Ester	Hab	Habacuc
Job	Job	Sof	Sofonías
Sal	Salmos	Ag	Ageo
Prov	Proverbios	Zac	Zacarías
Ecl	Eclesiastés	Mal	Malaquías
Cant	Cantar de los Cantares	1-2Mac	1º - 2º Macabeos

Nuevo Testamento

Mt	Mateo	1-2Tes	1ª - 2ª Tesalonicenses
Mc	Marcos	1-2Tim	1ª - 2ª Timoteo
Lc	Lucas	Tit	Tito
Jn	Juan	Flm	Filemón
Hch	Hechos de los Apóstoles	Heb	Hebreos
Rom	Romanos	Sant	Santiago
1-2Cor	1ª - 2ª Corintios	1-2Pe	1ª - 2ª Pedro
Gál	Gálatas	1-3Jn	1ª - 2ª - 3ª Juan
Ef	Efesios	Jds	Judas
Flp	Filipenses	Ap	Apocalipsis
Col	Colosenses		

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIA Y NUEVO TESTAMENTO

LACUEVA, FRANCISCO, *Nuevo Testamento Interlineal Griego-Español*, Libros CLIE, Terrasa 1989.

NESTLE, EBERHARD Y ALAND, KURT, (ed.) *Novum Testamentum Graece*⁽²⁷⁾, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2001.

UBIETA LÓPEZ, JOSÉ ÁNGEL (ed.), *Nueva Biblia de Jerusalén. Revisada y Aumentada*, DDB, Bilbao 1998.

DICCIONARIOS

BALZ, HORST Y SCHNEIDER, GERHARD (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Vols. I-II, Sígueme, Salamanca 1996; 1998.

GARCÍA SANTOS, AMADOR ÁNGEL, *Diccionario del Griego Bíblico*, Verbo Divino, Estella 2011.

KITTEL, GERHARD (ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Vols. I-XVI, Paiedia, Brescia 1965.

COMENTARIOS A LOS EVANGELIOS

BONNARD, PIERRE, *El evangelio según san Mateo*, Cristiandad, Madrid 1976.

BOVON, FRANÇOIS, *El Evangelio según San Lucas*, Lc 1-9, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1995.

CASTRO, SECUNDINO, *El sorprendente Jesús de Marcos. El evangelio de Marcos por dentro*, Universidad Pontificia Comillas - DDB, Madrid-Bilbao 2005².

ERNST, JOSEF, *Il vangelo secondo Marco*, Marcelliana, Brescia 1991.

FITZMYER, JOSEPH A., *El Evangelio según San Lucas*, Vol. III, Cristiandad, Madrid 1986.

GNILKA, JOACHIM, *El Evangelio según San Marcos*, Vols. I-II, Sígueme, Salamanca 1996-1997³.

LENTZEN-DEIS, FRITZLEO, *Comentario al evangelio de Marcos. Modelo de nueva evangelización*, Verbo Divino, Estella 1998.

LUZ, ULRICH, *El Evangelio según San Mateo*, Vol. II, Salamanca 2001.

MARCUS, JOEL, *El Evangelio según Marcos*, 8-16, Sígueme, Salamanca 2010.

MATEOS, JUAN Y CAMACHO, FERNANDO, *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Vols. I-III, Ediciones El Almendro, Córdoba 1993.

NAVARRO PUERTO, MERCEDES, *Marcos*, Verbo Divino, Estella 2006.

PESCH, RUDOLF, *Il Vangelo di Marco*. Parte seconda, Paideia Editrice, Brescia 1982.

PIKAZA, XABIER, *Evangelio de Marcos: la buena noticia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2012.

———, *Para vivir el evangelio. Lectura de Marcos*, Verbo Divino, Estella 1995.

SCHWEIZER, EDUARD, *Il Vangelo secondo Marco*, Paideia Editrice, Brescia 1971.

SCHNACKENBURG, RUDOLF, *El Evangelio según san Marcos*, Vol. II, Herder, Barcelona 1976.

TAYLOR, VICENT, *Evangelio según san Marcos*, Cristiandad, Madrid 1979.

ESTUDIOS

AGUIRRE MONASTERIO, RAFAEL Y RODRÍGUEZ CARMONA, ANTONIO, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Verbo Divino, Estella 1994.

AGUIRRE MONASTERIO, RAFAEL, *Jesús de Nazaret: el amor que lleva a la justicia*, Fundación Santa María, Madrid 1988.

———, *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, Verbo Divino, Estella 2002.

———, “La fe de Jesús”, en JOSÉ ANTONIO BADIOLA (ed.), *Esperamos porque confiamos*, Editorial ESET, Vitoria-Gasteiz 2017, 171-187.

ALINEI, MARIO, “Metodologia per la costruzione di un lessico tematico”, en RADICI COLACE, PAOLA Y CALTABIANO, MARIA CACCAMO (eds.), in *Atti del I Seminario di studi sui lessici tecnici greci e latini* (Messina 8-9 marzo 1990), Messina 1991, 31-45.

- ANNEN, FRANZ, “ἐκβάλλω”, en BALZ, HORST Y SCHNEIDER, GERHARD (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 1234-1237.
- BADIOLA SAENZ DE UGARTE, ANTONIO, “Como un niño en brazos de su madre’: La oración en los Evangelios”, en JOSÉ ANTONIO BADIOLA (ed.), *Esperamos porque confiamos*, Editorial ESET, Vitoria-Gasteiz 2017, 253-298.
- BALZ, HORST, “ὄχλος”, en BALZ, HORST Y SCHNEIDER, GERHARD (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, Sígueme, Salamanca 1998, 664-666.
- , “προσεύχομαι”, en BALZ, HORST Y SCHNEIDER, GERHARD (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, Sígueme, Salamanca 1998, 1169-1186.
- BARTH, GERHARD, “ἄπιστος, ἀπιστία, ἀπιστέω”, en BALZ, HORST Y SCHNEIDER, GERHARD (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 362-368.
- , “ὀλιγοπιστία/ὀλιγόπιστος”, en BALZ, HORST Y SCHNEIDER, GERHARD (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, Sígueme, Salamanca 1998, 518-519.
- , “πίστις-πιστεύω”, en BALZ, HORST Y SCHNEIDER, GERHARD (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, Sígueme, Salamanca 1998, 942-961.
- BAUMBACH, GÜNTHER, “γραμματεὺς”, en BALZ, HORST Y SCHNEIDER, GERHARD (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 782-786.
- BERNABÉ, CARMEN, “La curación del endemoniado de Gerasa desde la antropología cultural”, en Aguirre, Rafael (ed.), *Los milagros de Jesús*, Verbo Divino 2002, 93-120.
- BORNKAMM, GÜNTHER, “ΠΝΕΥΜΑ ἉΛΛΑΘΝ”, *Estudios sobre el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1983.
- BROER, INGO, “ἐξουσία”, en BALZ, HORST Y SCHNEIDER, GERHARD (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 1446-1453.
- CABA, JOSÉ, *La oración de petición. Estudio exegético sobre los evangelios sinópticos y los escritos joaneos*, Biblical Institute Press, Rome 1974
- DÍAZ CASTRILLÓN, CLARA MARÍA, *Leer el texto, vivir la Palabra*, Verbo Divino, Estella 1988.
- ESTÉVEZ LÓPEZ, ELISA, “Estudio histórico-crítico de Mc 5,1-20”, en Aguirre, Rafael (ed.), *Los milagros de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2002, 57-71.
- , *El poder de la mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 2003, 332-333.

———, “Casa, curación y discipulado en Marcos”, en BERNABÉ, CARMEN Y GIL, CARLOS (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2008, 219-248.

———, *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres: una nueva mirada*, San Pablo – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2008.

GIESEN, HEINZ, “ἐπιτιμᾶω”, en BALZ, HORST Y SCHNEIDER, GERHARD (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 1549-1551.

GIROUD, JEAN-CLAUDE Y PANIER, LOUIS, *Semiótica. Una práctica de lectura y de análisis de los textos bíblicos*, Verbo Divino, Estella 1988.

GRIMM, WERNER, “ἐπιτάσσω”, en BALZ, HORST Y SCHNEIDER, GERHARD (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 1544-1546.

HENNING, PAULSEN, “ἰσχύω-ἰσχυρός”, en BALZ, HORST Y SCHNEIDER, GERHARD (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 2062-2066.

KREMER, JACOB, “ἐγείρω”, en BALZ, HORST Y SCHNEIDER, GERHARD (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 1126-1141.

———, “ἀνίστημι”, en BALZ, HORST Y SCHNEIDER, GERHARD (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 260-275.

———, “πνεῦμα”, en BALZ, HORST Y SCHNEIDER, GERHARD (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, Sígueme, Salamanca 1998, 1022-1037.

KUHN, HEINZ-WOLFGANG, “ἄββᾶ”, en BALZ, HORST Y SCHNEIDER, GERHARD (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 3.

LAMARCHE PAUL, *Los Milagros de Jesús según San Marcos*, en Léon-Dufour, *Los milagros de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1979, 207-119.

LARSSON, EDVIN, “συζητέω”, en BALZ, HORST Y SCHNEIDER, GERHARD (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, Sígueme, Salamanca 1998, 1527-1528.

LÉON-DUFOUR, XAVIER (ed.), *Los milagros de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1979.

———, *Estudios de Evangelio*, Cristiandad, Madrid 1982.

MAGGI, ALBERTO, *Jesús y Belcebú. Satán y los demonios en el evangelio de Marcos*, DDB, Bilbao 2000.

MARGUERAT, DANIEL E BOURQUIN, IVAN, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Sal Terrae, Santander 2000.

- MARSHALL, CHRISTOPHER D., *Faith as a theme in Mark's narrative*, University Press, Cambridge 1995.
- MARGUERAT, DANIEL E BOURQUIN, IVAN, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Sal Terrae, Santander 2000.
- MEIER, JOHN P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, Tomo II/2: Los milagros, Verbo Divino, Estella 2000
- MIQUEL PERICAS, ESTER, "Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús", en Carmen Bernabé y Carlos Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2008, 143-170.
- NEPPER-CRHISTENSEN, POUL, "μαθητής", en BALZ, HORST Y SCHNEIDER, GERHARD (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, Sígueme, Salamanca 1998, 115-131.
- NOLAN, ALBERT, *Jesús, hoy. Una espiritualidad de libertad radical*, Sal Terrae, Santander 2007.
- PIKAZA, XABIER, *Pan, casa, palabra, la Iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 1998.
- PIÑERO, ANTONIO Y PELÁEZ, JESÚS, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, Ediciones El Almendro, Córdoba 1995.
- RAMÍREZ FUELLO, FRANCISCO, "Dolor, enfermedad y muerte en el N.T.", en DE LA TORRE DÍAZ, F.J. (Edit.), *Enfermedad, dolor y muerte desde las tradiciones judeocristiana y musulmana*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2011.
- STRECKER, GEORG Y SCHELLE, UDO, *Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997.
- THEISSEN, GERARD Y MERZ, ANETTE, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999, 347.
- URÍBARRI BILBAO, GABINO, *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*, Sal Terrae, Maliaño 2017.
- VIELHAUER, PHILIPP, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Sígueme, Salamanca 1991.
- WALTER, NIKOLAUS, σπλαγχνίζομαι, en BALZ, HORST Y SCHNEIDER, GERHARD (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, Sígueme, Salamanca 1998, 1468-1470.
- WEIB, HANS-FRIEDRICH, "διδάσκαλος-διδάσκω", en BALZ, HORST Y SCHNEIDER, GERHARD (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 959-966.

WEIGANDT, PETER, "οἶκος", en BALZ, HORST Y SCHNEIDER, GERHARD (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, Sígueme, Salamanca 1998, 500-507.

ZIMMERMANN, HEINRICH, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, BAC, Madrid 1969.

ARTÍCULOS

ALLEN, MICHAEL, "From the time he took on the form of a servant: The Christ's Pilgrimage of Faith", *International Journal of Systematic Theology*, Volume 16, Number (1 January 2014): 4-24.

ERNEST BEST, "The miracles in Mark", *RExp* 75 (1978): 539-554.

CASAS RAMÍREZ, JUAN ALBERTO, "'Creo, ¿socorre mi falta de fe!': Aproximación exegética al relato de curación del muchacho con un espíritu sordo y mudo en Mc 9,14-29", *Cuestiones teológicas*, Vol. 43, No. 99 (Enero-junio, 2016): 23-48.

COSTACURTA, BRUNA, "Exégesis y lectura creyente de la Escritura", *Revista Gregorianum*, vol. 73, fasc. 4, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma (1992): 739-745.

ESTÉVEZ LÓPEZ, ELISA, "Significado de σπλαγχνίζομαι en el Nuevo Testamento", *EstBíb* 48 (1990): 511-541.

———, "Y todos los que lo tocaban quedaban sanados'. El cuerpo como espacio de gracia", *Sal Terrae*, Tomo 85/4, No. 1000 (Abril 1997): 323-336.

GUIJARRO OPORTO, SANTIAGO, "Dios Padre en la actuación de Jesús", *Separata de Estudios Trinitarios*, Vol. XXXIV – No 1, Salamanca (2000): 59-60.

———, "La Misión de los discípulos de Jesús", *Seminarios* 165 (2002): 333-355.

———, "Jesús como Mediador en el Evangelio de Marcos", *Estbíb*, LXVIII (2010): 313-340.

———, "La orientación cristológica de la tradición sobre Jesús", *EstE* Vol. 85, No. 333, ISSN 0210-1610 (2010): 287-308.

LÓPEZ VILLANUEVA, MARIOLA, "Tocar al leproso: Mc 1,40-45. Una aproximación al ministerio de la compasión", *EstE* 77 (2002): 115-139.

RODRÍGUEZ CARMONA, ANTONIO, "La Iglesia en Marcos", *EstE* 63 (1988): 129-163.

SÁNCHEZ TAPIA, MANUEL, "Las curaciones de Jesucristo en el Evangelio de Marcos", *Ciudad de Dios: Revista Agustiniiana*, Vol. 221, No 2 (2008): 265-289.