

MARIOLA LÓPEZ VILLANUEVA \*

## **TOCAR AL LEPROSO: Mc 1,40-45**

### **Una aproximación al ministerio de la compasión**

Cuando Mc narra la curación de un leproso nos encontramos todavía en el capítulo primero del evangelio. Hasta ese momento, en la jornada de un día de sábado, Jesús ha expulsado demonios (1,25) y curado la fiebre a la suegra de Pedro (1,31), ha recibido a enfermos y endemoniados (1,34), muy de madrugada va a orar al Padre (1,35) y cuando los discípulos lo encuentran y le instan a quedarse (1,37), él decide que han de continuar en camino hacia otros lugares (1,38). Seguidamente, después de esta jornada en Cafarnaún y del sumario de 1,39, Mc coloca el relato. No hay en él indicaciones de tiempo ni espacio, ni tampoco aparecen los discípulos, es un encuentro privado entre Jesús y un hombre afectado por la lepra que se postra ante él. La perícopa está situada como secuencia enlace entre varias curaciones de Jesús que testimonian su ministerio (1,21-39) y las controversias en torno a las prescripciones de la Ley (2,1-3,6). Su misma configuración lo ha convertido en un texto paradójico que se presta a múltiples hipótesis e interpretaciones, y el interés que presenta para nosotros no es sólo exegético sino también *actual* porque la exclusión religiosa y social del leproso, su circunstancia de ser un enfermo apartado de las fuentes de la vida: la re-

---

\* Centro Teológico de Las Palmas.

lación con Dios y con los otros, lo pone en contacto con las dos exclusiones más dramáticas de nuestro tiempo: *la exclusión de la vida* (por el hambre, la persecución, la falta de libertad, la muerte injusta...) y *la exclusión de Dios* (negado o falsamente vivido)<sup>1</sup>.

## ¿ENCOLERIZADO O COMPADECIDO?

Antes de abordar el texto vamos a detenernos brevemente en la variante que aparece en el v. 41. Jesús, ¿se encoleriza (ὀργισθεῖς) o se compadece (σπλαγχνισθεῖς)?<sup>2</sup>.

Según criterios extrínsecos, la variante primitiva es la mejor apoyada por testigos, y las ediciones críticas dan preferencia a σπλαγχνισθεῖς<sup>3</sup> porque está sólidamente atestiguada por los manuscritos más antiguos y poderosos como el *Sinaiticus* (a) o el *Vaticanus* (B)<sup>4</sup>, y por Clemente de Alejandría, mientras que ὀργισθεῖς aparece en el texto occidental (D)<sup>5</sup>, en los minúsculos de la *vetus latina* (a d ff<sup>2</sup> r<sup>1</sup>) y en el Códice Efrén.

A pesar del apoyo *externo* que los manuscritos dan a σπλαγχνισθεῖς los relatos paralelos de Mt 8,1-4 y Lc 5,12-16 no recogen σπλαγχνισθεῖς

<sup>1</sup> Cf. J. A. GARCÍA, «Sólo el amor es digno de fe». *Para una espiritualidad de la caridad cristiana*: Iglesia Viva (1998) 587-596, p. 595.

<sup>2</sup> La traducción de las Biblias más utilizadas en castellano es la que sigue: «compadecido» en la antigua edición de la *Biblia de Jerusalén*, mientras que la nueva edición de 1998 prefiere «encolerizado». También «compadecido» es el término elegido por CANTERA-IGLESIAS; y «sintiendo compasión» es la expresión que aparecen en la *Nueva Biblia española*, la *Biblia del peregrino* traduce «se compadeció», la *Casa de la Biblia*: «compadecido».

<sup>3</sup> Seguimos la edición *The Greek New Testament*

a) σπλαγχνισθεῖς: a A B C K L W D Q P 090 f<sup>1</sup> f<sup>13</sup> 28 33 565 700 892 1009  
1010 1071 1079 1195 1216 1230 1241 1242 1253 1344 1365  
1546 1646 2148 2174 *Byz Lect* it<sup>aur,c,e,f,l,q</sup> vg<sup>sy<sup>a</sup>,p,h,pal</sup> cop<sup>sa,bo</sup>  
goth arm geo Diatessaron<sup>a</sup>

b) ὀργισθεῖς: D it<sup>a,d,ff,r</sup> Ephraem

c) omit: it<sup>b</sup>

<sup>4</sup> Cf. G. STRECKER - U. SCHNELL, *Introducción a la exégesis del NT*, Sígueme 1977, p. 45.

<sup>5</sup> «El Alejandrino (A) y el Vaticano (B) son representantes del texto neutral que se acerca a la redacción primitiva, mientras que el occidental (D) introduce ampliaciones, a veces omisiones, por eso no es decisiva su autoridad en los casos en los que discrepan el texto occidental y neutral. Cf. H. ZIMMERMAN, *Los métodos histórico-críticos en el NT*, BAC 1966, p. 36.

y excluyen también ὀργισθεῖς<sup>6</sup>. Para la mayoría de los exegetas ὀργισθεῖς es la *lectio difficilior* por lo que es probable que pudiera haber sido cambiada por σπλαγχνισθεῖς<sup>7</sup>.

Dentro del supuesto de la originalidad de ὀργισθεῖς se mantienen diversas opiniones. No podemos exponerlas en los límites de este artículo, pero subrayamos la de aquellos autores que opinan que se trataría de la lucha y rebeldía de Jesús ante esta enfermedad. La tesis es apoyada por Taylor y Pesch, para quien ὀργίζεσθαι indica la «lotta rabiosa» de Jesús contra la enfermedad mortal y equivaldría a ἐμβριμῶσθαι de Jn 11,33-38 y a στενάζειν de Mc 7,34. La ira de Jesús es para Pesch un elemento de la técnica taumatúrgica del mundo helenístico, con esta ira, el narrador sólo pretende realzar la magnitud del milagro. La conmoción señalaría que el taumaturgo se halla poseído por una fuerza<sup>8</sup>. Gnlika se inclina también por mantener ὀργισθεῖς, considera la ira como expresión de la fuerza milagrosa que se activa y busca su causa en el desorden de la creación provocado por el mal<sup>9</sup>.

Ante estas argumentaciones que ven en la ira un elemento taumatúrgico del mundo helenístico o la expresión de una agitación ritual, cabe señalar que los textos del NT que aducen (Mc 3,5; 6,34; 8,2; 9,19 y Jn 11,33-38) no dan la impresión de que Jesús sea *arrebatado* por la fuerza de un poder espiritual que no puede controlar. El término ὀργισθεῖς aparece únicamente seis veces en los sinópticos y en ninguna ocasión está referido a Jesús<sup>10</sup>, salvo una expresión utilizada por Mc en 3,5 y el término que aparece es ὀργή.

<sup>6</sup> Si Mt y Lc utilizan en algunas ocasiones σπλαγχνίζομαι para describir las emociones de Jesús (Mt 9,36; 14,14; 15,32; 20,34; Lc 7,13), ¿por qué no lo emplean también aquí?, o ¿se encontraron tal vez ὀργισθεῖς y decidieron evitarlo por la extrañeza que les suponía? Tampoco en los paralelos se refleja el verbo ἐμβριμησάμενος (v. 43), con la dificultad que supone su interpretación. La ausencia de estos dos verbos en Mt y Lc haría suponer que es más probable la originalidad de ὀργισθεῖς.

<sup>7</sup> Cf. V. TAYLOR, *Evangelio según s. Marcos*, Cristiandad, 1980, p. 207.

<sup>8</sup> R. PESCH, *Il Vangelo di Marco. Commentario Teologico del Nuovo Testamento*, Padeia, 1980, p. 243.

<sup>9</sup> Cf. J. GNILKA, *El Evangelio según san Marcos, Mc 1-8,26*, vol. I, Sígueme, 1986, p. 108.

<sup>10</sup> Otras situaciones en las que encontramos el verbo ὀργίζομαι en el NT: La cólera (ὠργίσθη) del hijo mayor que contrasta con la conmoción (ἐσπλαγχνίσθη) del Padre (Lc 15,28). Este sentimiento que tendría como sujeto a los fariseos y escribas a los que Jesús dirige la parábola, y que pone de manifiesto la dureza de su corazón. También aparece en Mt 18,34; Mt 22,7; Mt 5,22. Las restantes afirmaciones sobre la ira se encuentran sobre todo en el *corpus paulinum*.

No podemos exponer, por motivos de extensión, las teorías que apoyan *σπλαγχισθείς*, pero consideramos interesante la opinión de Lachs<sup>11</sup> al respecto. También Mateos y Camacho se inclinan por *σπλαγχισθείς*, y hacen notar que el verbo *commovere* se aplica en el NT únicamente a Dios y a Jesús<sup>12</sup>. Es difícil hacer una elección definitiva y a pesar de que la variante *ὀργισθείς* tiene a su favor algunos criterios de crítica interna, desde una valoración de conjunto mantenemos la lectura de *σπλαγχισθείς*, siguiendo las principales ediciones críticas actuales<sup>13</sup>.

Es el único relato en Mc de la curación de un leproso, si tenemos en cuenta que *limpiar leprosos* era una de las marcas por las que se reconocería la actuación del Mesías (Mt 11,4; Lc 7,22), es posible que Mc con la aplicación del verbo *σπλαγχιζομαι* quiera representar una caracterización *mesiánica*. Jesús implica toda su corporalidad al extender la mano y tocar el cuerpo impuro del leproso, con lo que esto significaba para un judío de contagio y transgresión. Esta variante se correspondería más con la teología de Mc.

Señalar que incluso aquellos que admiten *ὀργισθείς* como la variante original traducen, sin embargo, «tuvo compasión» (Taylor)<sup>14</sup> o concluyen que es clara la compasión de Jesús por el leproso, porque manifestó su deseo de curarle, le tocó y de hecho le curó (Wessel)<sup>15</sup>. Delorme, ante la pregunta «¿cólera o compasión?», responde: «Dans les deux cas, Jésus est sous le coup d'une émotion, d'une réaction que vient du corps, d'un mouvement de nature passionnelle...»<sup>16</sup>. Je-

---

<sup>11</sup> S. T. Lachs defiende que el término *ὀργισθείς* es la lectura más fácil dado que *σπλαγχισθείς* es un verbo raro especialmente en el griego clásico. *Σπλαγχισθείς*, con el significado «tener compasión» es probablemente de origen semítico, no veterotestamentario, aunque el término *σπάγγνα* y otros verbos tienen el mismo significado. Lachs apoya su tesis en el sustrato hebreo de este término, *m'ym*, que significa «sede de las emociones de pena, desesperación, molestia o enfado», y deduce que ese es el término hebreo que subyace en el texto y que ha provocado la lectura de *σπλαγχισθείς*, que es la expresión que retiene literalmente su significado, mientras que *ὀργισθείς* representaría una interpretación original. Otros autores que consideran también el sustrato semítico de estos términos formulan como posible hipótesis la confusión de dos palabras arameas: *ethraham*, «tuvo pena», y *ethra'em*, «se enfureció» [cf. E. ESTÉVEZ, *Significado de ΣΠΛΑΓΧΝΙΖΟΜΑΙ en el NT*: EstBi 48 (1990) 511-541, p. 117, donde se hace referencia al estudio de Lachs: S. T. LACHS, *Hebrew elements in the Gospels and Act*: JQR 71 (1980) 31-36].

<sup>12</sup> Cf. J. MATEOS - F. CAMACHO, *El Evangelio de Mc*, El Almendro, 1993, p. 184.

<sup>13</sup> *The Greek New Testament*, Nestle-Aland y Merk.

<sup>14</sup> Cf. V. TAYLOR, *Marcos*, p. 206.

<sup>15</sup> E. ESTÉVEZ, *Significado de ΣΠΛΑΓΧΝΙΖΟΜΑΙ*, pp. 517-518.

<sup>16</sup> J. DELORME, *Au risque de la parole*, Ed. Seuil, París 1991, p. 24.

sús se ve afectado por un *movimiento interior* que le brota ante la indignancia del hombre herido, un movimiento que genera en él una *dynamis*, una energía intensa que moviliza su cuerpo en una determinada dirección.

## 1. LOS MOTIVOS DE LA PURIFICACIÓN Y LA COMPASIÓN

Para adentrarnos en el texto vamos a preguntarnos por qué no se habla en el relato de curar, sino de purificar, y si este motivo de la purificación está asociado a la compasión.

### 1.1. SIGNIFICADO DE καθαρίζω

En tres de los seis versículos del texto (vv. 40-42) aparece la que podríamos llamar *acción transversal* del relato. El leproso suplica a Jesús que «le limpie». El verbo καθαρίζω significa «limpiar, declarar puro o purificar». En los LXX καθαρός la mayor parte de los casos reemplaza a *thr*, en el sentido de pureza *cultural*<sup>17</sup>.

El verbo aparece tres veces en los vv. 40-42, en la acción predomina la voz pasiva, el leproso es el receptor. En Mc el verbo vuelve a aparecer únicamente en 7,19: καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα. Donde Jesús declara puros todos los alimentos y entra en confrontación con los fariseos por su manera de entender lo puro y lo impuro (7,20-21).

Tenemos, por tanto, que de las cuatro veces que aparece el verbo καθαρίζω en Mc, tres están contenidas en 1,40-42 de manera reiterada. καθαρίζω se aplica tanto a la limpieza corporal como a la purificación ritual e incluye la curación y la limpieza a la vez. La propia perícopa sugiere este último significado. El término καθαρίζω se sitúa en el corazón del sistema dualístico vigente en Israel de la pureza y la impureza. Los preceptos rituales con respecto a la pureza eran la base del entramado de santidad del pueblo judío, y la impureza se consideraba una consecuencia directa del ataque constante de los poderes malignos que constituyen una amenaza para Israel, sus casas, su tierra y su

<sup>17</sup> En los LXX, el verbo se aplica tanto a la limpieza corporal como a la purificación ritual y significa «declarar puro» o «purificar». En griego, el grupo de palabras relacionadas con *katharós* abarca el campo de la limpieza física, cultural y ética. El verbo correspondiente *kathairo* significa originariamente *purificar, barrer, limpiar*. L. COHENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD, voz *limpiar*, DTNT (vol. II), pp. 448-452.

Dios. Por eso tienen que proteger cuidadosamente el lugar donde mora la santidad de Dios. Los círculos sacerdotales llevan a cabo esta defensa y centraron en torno al templo y su culto casi todas las reglas de pureza<sup>18</sup>.

Es significativo que el verbo curar que señalaría el aspecto físico de la enfermedad de la lepra, no aparezca en todo el relato sino que se emplee καθαρίζω que subraya el aspecto religioso. Mc va a emplear refiriéndose a curaciones los verbos: θεραπεύω, curar, sanar (1,34; 3,2.10; 6,5; 6,13), ιάομαι, sanar, curar, restablecer (5,29), y ἀποκαθίστημι, restaurar, curar, aliviar (3,5; 8,25). El relato del leproso es el único caso en Mc donde aparece καθαρίζω en un contexto de curación.

El gesto llevado a cabo por Jesús, al tocar (ἥψατο v. 41) al leproso, va más allá de una mera curación y afecta, como iremos viendo, al orden social y religioso del entramado cultural de Israel. El verbo ἄπτω aparece en Marcos diez veces (1,41; 3,10; 5,27.28.30.31; 6,56; 7,33; 8,22; 10,13), asociado en algunas ocasiones a los verbos mencionados anteriormente θεραπεύω (3,10), ιάομαι (5,29) y ἀποκαθίστημι (8,25). Mc 1,41 es el único texto donde ἄπτω aparece en relación con καθαρίζω<sup>19</sup>.

## 1.2. EL CONMOVERSE DE JESÚS

El relato señala que Jesús, ante la petición del leproso, siente una conmoción interior, en las entrañas (v. 41).

a) El campo semántico de σπλαγχνίζομαι en el NT está vinculado al de otros dos términos: ἔλεος, *tener compasión, tener misericordia*<sup>20</sup>, y οἰκτιρμός (Mt 5,22), traducido también por *compasión, piedad, misericordia*<sup>21</sup>. Mc prefiere el término σπλαγχνίζομαι, empleándolo cuatro veces. En tres ocasiones el sujeto es Jesús (1,41; 6,34; 8,2) y en una se le suplica a él esta compasión (9,22). Mientras que ἔλεος aparece una sola

<sup>18</sup> H. BALZ - G. SCHNEIDER, VOZ καθάρως, DENT (I), pp. 2096-2098.

<sup>19</sup> Otra ocasión en Mc donde Jesús entra en contacto con la impureza es en la curación de la hemorroísa (5,25-34), donde aparece reiteradamente el verbo ἄπτω (5,27.28.30.31).

<sup>20</sup> ἔλεος, aparece en Mc 5,19; 10,47.48. En Mc 5,19, está referido a Jesús que le dice al geraseno: «... cuéntales lo que el Señor ha hecho contigo y que ha tenido *compasión* de ti» (ἠλέησέν σε). En Mc 10,47.48 el ciego apela por dos veces a la compasión de Jesús (ἐλέησόν με).

<sup>21</sup> οἰκτιρμός, no lo encontramos en Mc, ni en los otros sinópticos. El sustantivo se halla en Pablo (Rom 12,1; 2 Cor 1,3; Fil, 2,1; Col 3,12) y una vez en Heb 10,28. El adjetivo sólo en Lc 6,36 y en St 5,11.

vez en la que Jesús es el sujeto (5,19) y en dos ocasiones en el mismo relato en que el ciego la reclama de él (10,47.48).

b) Significado de *σπλαγχνίζομαι*.

Encontramos en el *Testamento de los XII Patriarcas* el primer texto que traspone el término *σπλάγχνα* a Dios<sup>22</sup>. El significado más frecuente es el de *sede de la misericordia* para el sustantivo y *experiencia de la misericordia* en el verbo. El Testamento de los XII da un sentido teológico a la raíz *σπλαγχ-*, y sustituye *οἰκτίρω*, usado por LXX, por *σπλαγχνίζομαι*, lo que constituye una novedad a la hora de traducir los términos hebreos de la raíz *rh̄m*.

*Rh̄m* designa en general el sentimiento de misericordia; originalmente la sede de ese sentimiento, el «sitio tierno» en la naturaleza de un hombre (Gen 43,30); un sentimiento que tiende a manifestarse de forma concreta. *Rh̄m* se refiere tanto al «seno materno, las entrañas» como a las derivaciones que designan el tener misericordia localizado en esta parte del cuerpo: «compadecerse, apiadarse, conmovirse en la entrañas, sentir cariño, piedad, ser tierno». El pensamiento semita considera las entrañas como el espacio donde se mueven los afectos, la ternura, el dolor, la compasión, la benevolencia<sup>23</sup>. *Rh̄m* en los escasos textos con sujeto humano se aplica a una madre (Is 49,15) y a un padre (Sal 103,13) comparándolos con el amor de Dios, y se acentúa en ellos el factor de la voluntad que este amor implica. *Rh̄m* está en oposición a la cólera de Dios o la reemplaza<sup>24</sup>.

Esta traducción de *Rh̄m* por *σπλάγχνα*, introducida por los escritos tardíos del judaísmo, va a marcar el inicio de la ampliación semántica que encontramos en el Nuevo Testamento. El sustantivo *σπλάγχνα* y sus derivados, fuera de Lc 1,78 donde aparece unido a *ἔλεος*, no se encuentran en los sinópticos, mientras que el verbo sólo aparece en éstos. Los evangelios sinópticos emplean *σπλαγχνίζομαι* referido a Jesús (Mt 9,36; 14,14; 15,32; 20,34; Mc 1,41; 6,34; 8,2; 9,22; Lc 7,13) y en parábolas que aluden a la manera de ser del Padre (Mt 18,27; Lc 10,33;

<sup>22</sup> La mayor novedad se inicia en el término *σπλάγγνον - τά σπλάγγνα*. Lo encontramos en: TestZab 8,2; TestSim 2,4; TestLev 4,4; TestZab 2,2,4; 5,3; 7,3; 8,1; TestNef 4,5; 7,4; TestJos 2,3; TestBen 3,7. TestNef 4,5 dice: «El Señor los dispersará sobre la faz de la tierra hasta que venga su misericordia, [un hombre que obra justamente y es misericordioso con todos, con los lejanos y con los cercanos]», A. PIÑERO; A. Díez Macho (dir.), *Apócrifos del AT*, vol. V, Cristiandad, 1987, pp. 102 y 113.

<sup>23</sup> Dt 4,31; Jl 2,13; Jon 4,2; Sal 78,38; 86,15; 106,8; 111,4; 112,4; 145,8; Neh 9,17.31; 1 Cro 39,9; cf. Lc 10,33.

<sup>24</sup> E. JENNI - C. WESTERMANN, voz *rh̄m* DTMAT (vol. II), pp. 957-965.

15,20)<sup>25</sup>. Los nueve textos que tienen a Jesús como sujeto están en un contexto de milagro, excepto Mt 9,36. Teniendo en cuenta la parquedad de los evangelios en cuanto a la expresión de los sentimientos de Jesús se refiere, reviste gran importancia el uso reservado a Jesús de *σπλαγχνίζομαι* como expresión de aquello que revela su interioridad y le mueve en su misión.

*Σπλαγχνίζομαι* expresa la reacción de la persona frente a una situación determinada y encierra en su significado un doble aspecto: el *sentimiento* que se experimenta (ternura, compasión, misericordia) y la *reacción corporal* que se provoca (el moverse de las entrañas). Se trata de una experiencia interna que genera una respuesta práctica<sup>26</sup>; una reacción liberadora a favor.

Este sentimiento, que aparece exclusivamente referido a Jesús, lo diferencia radicalmente de las otras personas que aparecen en los relatos. El interior de Jesús *se conmueve* ante la vista de la miseria, el dolor o la desgracia humana. La aplicación del verbo a Jesús va a representar una caracterización *mesiánica*, atípica de las expectativas mesiánicas judías<sup>27</sup>.

Mc va a introducir *σπλαγχνίζομαι* en un contexto de purificación, en el marco de una situación de impureza en la que normalmente no se daba esta manifestación por parte de Dios. El atributo que caracteriza a YHWH frente a la impureza humana no es la misericordia, sino la «cólera» (Lev 10,1-13). En las prescripciones sobre la pureza es la santidad de Dios la que entra en juego alejando de sí todo lo considerado impuro (Lev 7,20). La irrupción de la misericordia en un ámbito de impureza supone una novedad que va a marcar el ministerio llevado a cabo por Jesús. La compasión pone de manifiesto la manera concreta en que el mesianismo de Jesús va a llevarse a cabo y la ruptura que supone con la imagen judía-farisea de entender la salvación otorgada por Dios.

## 2. LA LEPROA COMO FUENTE DE IMPUREZA

La fe en YHWH parte del presupuesto de que la impureza y Dios son totalmente contradictorios. En la perspectiva de la teología de la retri-

<sup>25</sup> En cuanto a las parábolas que se refieren al Padre con el verbo se expresa un sentimiento muy fuerte de compasión (Mt 18,27) o de amor (Lc 15,20) que cambia totalmente la situación. Cabe señalar que en ambos casos contrasta con el sentimiento de rechazo motivado por la ira (Mt 18,34; Lc 15,28).

<sup>26</sup> E. ESTÉVEZ, *Significado de ΣΠΛΑΓΧΝΙΖΟΜΑΙ*, p. 513.

<sup>27</sup> H. BALZ - G. SCHNEIDER, VOZ *σπλαγχνίζομαι*, DENT (I), p. 1470.

bución temporal, la más temible de todas las enfermedades no podía ser considerada más que como un castigo por los pecados cometidos; un efecto de la maldición divina por descuidar los mandamientos de la ley (Dt 28,59.61; Is 1,5; Jer 10,9). La lepra es la plaga con que Dios hiere a los pecadores<sup>28</sup>. A Israel se le amenaza con ella (Dt 28,27-35) y los egipcios son víctima de la misma (Ex 9,9ss). Curar a un leproso era comparable a resucitar a un muerto (Num 12,12) y sólo podía ser realizado por Dios<sup>29</sup>.

La condición de los leprosos está sujeta a una serie de deberes y obligaciones que deben ser observados con rigor (Dt 24,8). Están obligados a delatarse, a hacerse notar mediante el atuendo y determinados gestos, a fin de que los demás rehúyan su trato (Lv 10,6; Ez 24,27-22); y tienen que gritar a los transeúntes: *tamé, tamé* (Lv 13,45). Son expulsados fuera del campamento (Num 5,1-3) y aislados de las relaciones con la sociedad (Lv 13,46). Los amigos rehúsan su presencia, y les abandonan incluso los familiares más cercanos (Job 19). Son excluidos del culto de Israel, tanto del acceso al templo como del culto sinagoga, y permanecen separados del contacto «oficial» con Dios y, por tanto, de la salvación<sup>30</sup>.

El carácter endémico que había adquirido esta enfermedad en tiempos de Jesús resulta verosímil porque uno de los poderes otorgados a sus discípulos cuando les envía en misión es el de purificar (καθαρίζετε) a los leprosos (Mt 10,8), que no podían entrar en Jerusalén ni pisar la ciudad amurallada<sup>31</sup>.

## 2.1. LEVÍTICO 13 Y 14

La conexión íntima que se establece entre pecado y enfermedad corporal va ser el presupuesto de los ritos consignados en el Levítico y de su complicado ceremonial de purificación. En el conjunto del libro del Levítico los capítulos 13, *ley acerca de la lepra*, y 14, *ley sobre la purifica-*

<sup>28</sup> El término *naga'* (golpe) se aplica a la lepra (Lv 13,2). La Vulgata traduce en Is 53,3-5 el término *nagu'a* por «*leprosus*», esta traducción no es exacta, pero es probable que esté relacionada con la expresión «*como uno ante quien se oculta el rostro*» de Is 53,3 que servía para designar a los leprosos que lo eran físicamente y, tal vez, por asociación se aplique al Siervo el apelativo de leproso. P. ARENILLAS, *El leproso*, p. 339.

<sup>29</sup> El poder de hacer aparecer y desaparecer la lepra es dado por Dios a Moisés para acreditarle como su enviado (Ex 4,6.8). Sólo la potencia divina puede curar la lepra, por medio de Moisés y Aarón (Num 12) o de Eliseo (2 Re 5,1-19).

<sup>30</sup> Cf. G. VON RAD, *Teología AT (I)*, p. 346.

<sup>31</sup> J. GNILKA, *Evangelio Marcos (I)*, pp. 107-108.

*ción del leproso*, están situados dentro de las leyes de pureza ritual que abarca Lv 11-15. En ellas se exponen las posibles fuentes de impureza y el modo de llevar a cabo la purificación. Estas leyes no atienden sólo al problema de la impureza, sino también al de su contagio.

La lepra es considerada en el Levítico una de las fuentes más graves de impureza y sólo al sacerdote, como intérprete de la ley, y no al médico, se atribuían las funciones de considerar puro o impuro al afectado por ella<sup>32</sup>. El sanado de lepra tenía que obtener la confirmación del sacerdote mediante un sacrificio y el lugar para realizarlo era el templo de Jerusalén (Lv 14,4-32). Los sacerdotes pronunciaban en voz alta y con gran solemnidad, «es lepra» y «es puro», sobre el enfermo (Lv 13,15.17) y esta sentencia pronunciada por el sacerdote en forma declaratoria era la única que decidía sobre la aceptación o rechazo del interesado en el culto.

El rito de la purificación incluye dos momentos fundamentales: *la verificación de la curación* (Lv 14,3) y *la purificación propiamente dicha* (Lv 14,4-32). La purificación es la declaración pública de que alguien cumple los requisitos rituales para ser readmitido en la sociedad israelita<sup>33</sup>. Mediante la realización de los ritos preestablecidos, el leproso se hace nuevamente apto para escuchar las palabras de la Ley y recupera el derecho de participar en las cosas santas y de acudir al templo.

Las leyes de pureza determinan quién puede o no acercarse a Dios y el judaísmo se vio profundamente marcado por ellas (2 Cro 23,19; 29,16.18; 30,17; Esd 6,21; 9,11; Neh 12,30) porque al haberlas vinculado al Sinaí, como leyes morales, son señal de pertenecer a YHWH y obedecer su voluntad.

### 3. EL PRINCIPIO SANTIDAD

Partiendo de la expresión: «*Sed santos porque yo YHWH, vuestro Dios, soy santo*» (Lv 19,2), el valor central de la pureza en el mundo simbólico judío es la santidad de Dios, esta santidad delimita el orden establecido por Él y está ligada al pueblo a través de la integridad corporal y la integridad de la descendencia familiar<sup>34</sup>. No se trata de uno más de

<sup>32</sup> P. ARENILLAS, *El leproso*, p. 341.

<sup>33</sup> Cf. H. C. KEE, *Medicina*, p. 27.

<sup>34</sup> Cf. C. FOCANT, *Le rapport à la loi dans l'évangile de Marc*: RTL 27 (1996) 529-576, p. 529.

los atributos de Dios, sino que caracteriza a Dios mismo, e incluye todo lo que Dios posee en cuanto a riqueza y vida, poder y bondad. La voz semítica *qdš* deriva de una raíz que significa «cortar, separar», y apunta hacia una idea de separación de lo profano<sup>35</sup>.

Los preceptos legales del Levítico 13 y 14 están asentados sobre esta santidad de Dios (Lv 20,26), y sobre el orden establecido por Él a través de separaciones que dividen el mundo en puro/impuro, sagrado/profano. Se trata de un *universo simbólico de sentido* que va a marcar el culto y la conducta de Israel<sup>36</sup>; YHWH reclama un pueblo alejado de todo lo impuro (Lv 19,2; 20,26; Ex 22,30).

### 3.1. IMPUREZA Y DESORDEN

Esta vinculación santidad-pureza delimita el tipo de relaciones que pueden establecerse con la divinidad, y pone de manifiesto la imagen de un Dios contrario a la impureza a la cual combate. La impureza, la *suciedad*, es cualquier cosa que no está en su lugar, que rompe el conjunto de relaciones ordenadas. Por eso la impureza se corresponde con el desorden, con el caos que amenaza al sistema, frente al orden divino que se revela en la ley. En la vida cotidiana la impureza acosaba sin cesar a las personas y las cosas e Israel tiene que purificarse constantemente y mantenerse alejado de cualquier contacto con lo *sucio* para poder acceder al ámbito de YHWH. Como las reglas culturales perpetúan el orden, para ser santos es necesario respetar estas separaciones fundamentales establecidas por Dios que están ligadas al símbolo central de la cultura israelita: el templo y su sistema, el mundo está ordenado y clasificado en función de su aproximación a él<sup>37</sup>.

La idea de *pureza y santidad* se convirtió para el pueblo de Israel en una coraza protectora frente al paganismo que le rodeaba en Canaán<sup>38</sup>, las leyes de pureza le permitieron afirmar su identidad en medio de los paganos y resistir a su influencia (Dan 18,12; Jdt 10,5-12,2; Tob 1,10-11), e imprimieron en el pueblo la idea de su propia santidad como pueblo

<sup>35</sup> Cf. X. LEON-DUFOUR, voz *santo*, Vocabulario de Teología Bíblica, p. 833.

<sup>36</sup> E. JENNI - C. WESTERMANN, voz *qdš*, DTMAT (I), p. 756.

<sup>37</sup> Cf. C. FOCANT, *Le rapport*, p. 294.

<sup>38</sup> Todo lo que está en relación con las divinidades extranjeras o con su culto, es condenado por su impureza y excluido del culto a YHWH. Así, el país y la comida extranjera son considerados impuros (Am 7,17; Ez 4,13; Os 9,3).

elegido. Creía que sus fronteras, sus líneas de pureza, habían sido dadas por Dios y eran manifestación de su voluntad<sup>39</sup>.

### 3.2. LA MISERICORDIA EN LAS PRESCRIPCIONES DEL LEVÍTICO

Mientras que el término *qdš*, en sus distintos derivados, se despliega con profusión en los preceptos levíticos, el término *rḥm*, que designa la misericordia de Dios, no va a aparecer en el libro del Levítico. Lo encontramos preferentemente en los profetas y en los salmos. Tampoco aparece el sustantivo *ḥšd*, asociado en ocasiones al anterior<sup>40</sup>. Esto es significativo porque Mc, en la curación del leproso, introduce la misericordia de Dios en el contexto de una situación de impureza en la que normalmente no se daba esta manifestación por parte de Dios, porque lo que caracterizaba a YHWH frente a la impureza humana no era la misericordia, sino la «cólera» (Lv 10,6) que se calma mediante el derramamiento de la sangre a la que tiene derecho (Lv 7,2-5). En el ámbito sacerdotal el tema de la misericordia queda relegado por la santidad de Dios, una santidad que es entendida en términos de separación y, por tanto, en un sentido *excluyente*.

De donde se sigue que resulta novedoso que Mc introduzca la compasión de Jesús en un contexto de purificación y que sea esta conmoción en las entrañas la que le lleve a sentirse atraído a tocar al leproso. Esta *atracción* y *cercanía* es incomprensible y escandalosa para el mundo sacerdotal que considera que Dios aleja de sí toda inmundicia y da muerte al impuro (Lv 10,1-3).

## 4. MINISTERIO DE JESÚS Y LEY MOSAICA EN Mc 1,40-45

Una vez señalada la ligazón estrecha que se da entre santidad y pureza en el orden cultural israelita vamos a intentar mostrar cómo el ministerio de Jesús invierte este orden desde la compasión estableciendo una nueva vinculación entre impureza y misericordia. Para ello vamos a ver cómo responde Jesús a la Ley mosaica desde la compasión, y qué

<sup>39</sup> Cf. B. J. MALINA, *El mundo del NT. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, 1995, p. 205.

<sup>40</sup> E. JENNI - C. WESTERMANN, voz *qdš*, DTMAT (I), p. 748; voz *rḥm*, DTMAT (II), p. 958; voz *ḥšd*, DTMAT (I), p. 833.

tipo de relación se establece entre ésta y la preocupación marcana por la pureza-impureza.

#### 4.1. LA COMPASIÓN COMO RESPUESTA DE JESÚS A LA LEY MOSAICA

El leproso es enviado por Jesús (1,44) a llevar a cabo los pasos previstos en el Levítico de presentarse al sacerdote y ofrecer el sacrificio por su purificación (Lv 14,1ss), reintegrándose de este modo en el cuerpo social y cultural. La curación del leproso sólo puede tener valor tras su reconocimiento «oficial», cuando hable con el perito de la ley y haya sido declarado puro.

Tenemos, por un lado, que Jesús lleva a cabo una acción prohibida y considerada portadora de impureza, rompiendo con ella lo establecido por la ley (Lv 5,3) y, por otro lado, que no se quiere invalidar lo prescrito por Moisés. La purificación del leproso se da fuera del templo, en un lugar profano, y el mandato de presentarse al sacerdote para que sirva εἰς μάρτυριον αὐτοῖς (v. 44) parece indicar que Jesús quiere que los representantes del pueblo reconozcan sus signos mesiánicos, la autoridad con la que realiza curaciones y, a la vez, su respeto por las prescripciones levíticas. Esta tensión entre la manera de actuar de Jesús y su validación de la ley ¿podría estar aludiendo a una nueva configuración marcana con respecto al tema de la ley y de la pureza ritual?

Para responder a esto vamos a fijarnos en las distintas *lecturas* que hacen de las prescripciones mosaicas los fariseos y Jesús, y en el papel que juega la compasión a la hora de interpretarlas.

##### 4.1.1. *Reglas inclusivas de pureza*

En Mc las curaciones de Jesús están frecuentemente relacionadas con personas que, según las normas de pureza, están manchadas e imposibilitadas para las relaciones sociales con el pueblo santo de Israel, como el leproso y la mujer con hemorragias (5,25-34), o que tenían vedado el acceso al templo o al sacrificio por algún tipo de impedimento (como posesos, paralíticos, cojos y ciegos). Eran curaciones que estaban en bastantes ocasiones en relación con la función del tiempo sagrado (1,21-27; 3,1-6). La manera de actuar de Jesús, su *empatía* con aquellos que habían sido alejados del templo por su enfermedad, su impureza o su pecado, provocará los debates y conflictos con los escribas y fariseos. Estos últimos se esfuerzan por representar en Israel la comunidad pura y para ello era vital fijar y hacer conocer los lími-

tes precisos que separan lo puro de lo impuro, lo permitido de lo prohibido, lo santo de lo profano. La diversidad de circunstancias de la vida cotidiana exige una multiplicidad de ordenanzas concretas y las reglas de pureza ritual se multiplican para clasificar y organizar los lugares, tiempos, personas y cosas, dando lugar a una inflación de la pureza<sup>41</sup>.

Neyrey ha llevado a cabo la organización del sistema de pureza de los fariseos señalando que no se pueden comprender realmente los significados referentes a la pureza si no se resitúan en el interior de un sistema donde cada cosa tiene su lugar. Las diferencias entre el sistema de pureza de los fariseos y la manera en que Jesús interpreta este sistema son manifiestas<sup>42</sup>. Mientras que para los fariseos la pureza se mantiene en unas acciones específicas y superficies exteriores, que están ligadas a las manos y la boca (7,1-13), y que tienden a impedir la entrada de la impureza; para Jesús el cuidado de la pureza se centra sobre todo en el interior, y las reglas tienden a impedir que la impureza salga del interior al exterior (Mc 7,14-23)<sup>43</sup>.

Se trata de dos maneras divergentes de articular el sistema de pureza que conducen a interpretaciones distintas y, por tanto, a comportamientos diferentes. También para Jesús el sábado (1,21; 2,23), la pureza (7,14), y el Templo son importantes (11,11.16), respeta la Ley (1,44), pero su clave de interpretación es diferente. La novedad del Reino puesto en obra por Jesús necesita ser recibida en unas categorías nuevas (2,22). Las reglas de pureza que eran particularistas y separaban a Israel de su entorno impuro, devienen en Jesús reglas de pureza inclusivas que permiten la entrada en el Reino de Dios a los impuros y paganos (1,41; 5,1-20; 5,21-34).

#### 4.1.2. *Anotaciones a la Ley en Mc*

Hasta 1,40-45, Jesús sólo había mostrado en privado, curando a la suegra de Simón en sábado (1,31), su actitud ante la casuística de la ley, ahora con su gesto se posiciona en contra de la discriminación que ésta consagra. Es significativo que Jesús diga προσένευκε περὶ τοῦ καθαρισμοῦ

<sup>41</sup> Cf. C. FOCANT, *Le rapport*, p. 297.

<sup>42</sup> La exposición de J. H. Neyrey está recogida y sintetizada en C. FOCANT, *Le rapport*, p. 293.

<sup>43</sup> Los fariseos extienden las reglas de pureza a 613 leyes que hacen barrera alrededor de la Torá. Jesús y sus discípulos concentran las reglas de pureza en los diez mandamientos, que son el corazón de la Torá (Dt 5,1-20).

σου ἃ προσέταξεν Μωϋσῆς (1,44), resaltando que las prescripciones no son de Dios, sino de Moisés<sup>44</sup>.

Mc resitúa las controversias y debates recibidos de la tradición (2,1-3,6; 7,1-23; 10,1-12; 11,15-16; 12,28-34) en el marco global de una historia de Jesús, pero no presenta en estos debates una posición sistemática en lo que concierne a la ley mosaica y su interpretación farisea. En ellos lo que se pone de manifiesto es que la autoridad de Jesús, en Mc, no reposa sobre la ley (1,22). Un principio fundamental para Mc es que Jesús, en tanto que Mesías, se sitúa por encima de la ley, su autoridad es mayor (1,27; 2,24; 3,4; 11,28.29.33); pero el origen divino de la ley mosaica no es puesto en cuestión, y esto queda explicitado en el texto que nos ocupa (1,44) y también en 7,8 donde interpela a los fariseos y escribas diciéndoles: «Dejando τὴν ἐντολὴν τοῦ Θεοῦ os aferráis τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων» (7,8). «Les decía también: qué bien violáis τὴν ἐντολὴν τοῦ Θεοῦ para conservar τὴν παράδοσιν ὑμῶν» (7,9); «anulando así τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ τῇ παραδόσει ὑμῶν ἢ παρεδώκατε» (7,13).

En este pasaje τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ (7,9) hace referencia a la voluntad de Dios manifestada en la ley<sup>45</sup>. Es significativa la repetición de ὑμῶν, «vuestra tradición», que subraya que son normas τῶν ἀνθρώπων que se separan de Dios. La tradición de los antepasados comprendía una serie de preceptos y prácticas que habían añadido los rabinos a la ley de Moisés (7,3-5). Jesús emite un juicio crítico sobre la aplicación farisea de esa ley (7,8-12) y la desvinculación de la misma de aquello que da vida al hombre (3,4)<sup>46</sup>. La ley es derogada en los aspectos rituales que se han ido desarrollando en τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων (7,8), en las prácticas añadidas que ponen el énfasis en lo que la ley tiene de exclusivismo y de centramiento en lo exterior.

Jesús relativiza el precepto de la pureza (7,14-16), que segregaba al judaísmo del paganismo, sin eliminar radicalmente las normas rituales (1,44), subordina estos preceptos a la ayuda y a la solidaridad, a la menesterosidad del otro, lo que lo sitúa dentro de la tradición profética<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> En Mc 10,5 Jesús apunta que al promulgar estas prescripciones Moisés no reflejó la voluntad de Dios, sino que cedió a la dureza del pueblo y denunció su falta de misericordia. En el resto del evangelio de Mc, Moisés aparece en tres ocasiones en los debates con los doctores judíos de la ley: 7,10-13, sobre la impureza falsa y verdadera; 10,2-8, discusión en torno al divorcio; 12,19.26, acerca de la resurrección de los muertos.

<sup>45</sup> Cf. V. TAYLOR, *Marcos*, p. 401.

<sup>46</sup> Otras posturas son más radicales, cf. J. MATEOS - F. CAMACHO, *El Hijo del hombre*, El Almendro, 1995, p. 285.

<sup>47</sup> Cf. G. THEISSEN, *El Jesús histórico*, pp. 261.404.408.

Pero tanto la perspectiva *sacral* como la *profética* se dilatan desde dentro con la actuación de Jesús, que reinterpreta la intuición de la ley de pureza declarando que lo que de verdad mancha a la persona, y es peligro de muerte para el pueblo, no es «lo de fuera», sino «lo de dentro»<sup>48</sup>. La fuente de la verdadera impureza (7,21.23) está en el corazón mismo del ser humano. Frente a la pureza exterior (ἐξωθεν (7,15) de alimento y manos que separaba a los judíos del resto y no toca el fondo de la persona, Jesús busca la pureza interior (ἐσσωθεν) del corazón y los deseos, que está referida a las relaciones con los otros (7,21).

Al romper con los límites exclusivistas que imponía la ley en la visión farisea, Jesús trastoca los principios de separación del judaísmo y lleva hasta sus últimas consecuencias la radicalización de la ley de la Alianza. La participación en el Reino, la salvación otorgada en virtud de la promesa, no se circunscribe a un grupo particular, no se restringe a los «puros», a los que frecuentan el Templo, a los «justos», ni siquiera a todo Israel, sino que se extiende a los excluidos por cualquier causa, publicanos, enfermos impuros, pecadores, prostitutas y paganos, que eran considerados por las leyes de pureza fariseas destinatarios de la cólera divina (cf. 2,16)<sup>49</sup>. En función de esta intención misionera, que se dirige a los márgenes, el Jesús del evangelio de Mc preconiza la superación de unas reglas de pureza que están ligadas a una sociedad particular, incluso particularista, que ellas debían proteger; y abre una brecha desde dentro al nacionalismo judío.

Tocando al leproso (v. 41) Jesús pone de manifiesto la invalidez de la ley de pureza que separaba a los dolientes y establece un nuevo universo simbólico en el que la misericordia sustituye a la pureza<sup>50</sup>. El hombre curado muestra lo que Jesús ha hecho sin preocuparse de ir al sacerdote (1,45). La acción de Jesús se ve como suficiente por sí misma, él ha hecho «*lo que la Ley no pudo hacer*» (Rom 8,3), no simplemente, a la manera del sacerdote, declarando limpio a alguien que había dejado de tener los síntomas de la enfermedad, sino venciendo al poder contaminante de la lepra<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Cf. X. PIKAZA, *Para vivir el evangelio. Lectura de Marcos*, Verbo Divino, 1987, p. 101.

<sup>49</sup> J. VERMAYLEN, *El Dios de la promesa y el Dios de la Alianza*, Sal Terrae, 1990, p. 364.

<sup>50</sup> R. AGUIRRE, *La mesa*, p. 122.

<sup>51</sup> Cf. N. D. HOOKER, *The Gospel According to St. Mark*, Black's New Testament Commentaries, A&C Black, London 1991, p. 79.

La compasión, como respuesta de Jesús a la ley mosaica, supone una priorización del contenido ético-relacional de la misma ley, ésta no queda abolida, sino situada en el lugar que le corresponde, sometida al evangelio del Reino de Dios y a sus claves de interpretación de la vida (2,27). Desde la compasión la buena noticia de la cercanía de Dios se abre para todos los impuros.

#### 4.2. RELACIÓN ENTRE LA COMPASIÓN Y LA PREOCUPACIÓN MARCANÁ POR LA PUREZA-IMPUREZA

Si las claves de interpretación de Jesús y de los fariseos son diferentes en la comprensión de las reglas de pureza, cabe preguntarnos si la compasión tiene que ver con esta manera nueva de entenderlas y, en el supuesto de que así sea, cuál sería el tipo de relación que se establece.

##### 4.2.1. *El acceso al cuerpo*

Del mismo modo que la ley era guardada con las protecciones de la tradición (7,8-9), así también se hacía necesario guardar cuidadosamente las entradas del cuerpo para prevenir cualquier contagio impuro (7,3), el cuerpo humano se representa como una réplica simbólica del cuerpo social<sup>52</sup>. En el movimiento de Jesús, como el sistema de pureza es «débil», se va a dar un control menor sobre el cuerpo físico y sus orificios. El hecho de que Jesús toque al leproso (1,41) pone esto claramente de manifiesto<sup>53</sup>. Para los fariseos, este comportamiento de Jesús viola gravemente el sistema de pureza porque tocar voluntariamente a un leproso es algo absolutamente escandaloso (Lv 5,3). Jesús se encuentra con gentes con las que el contacto estaba prohibido y esto justifica su autoridad (ἐξουσία) de curación (1,27) y de perdón (2,10); las entradas del cuerpo ya no son ocasión de contagio de impureza, sino que el tocar de Jesús transmite limpieza y sanación.

La compasión ha invertido el esquema fariseo, ya no se trata de excluir para alejar cualquier marca de impureza, y evitar el mínimo con-

<sup>52</sup> Desde este punto de vista, el control del cuerpo es una expresión del control social. C. FOCANT, *Le rapport*, pp 298-299.

<sup>53</sup> Jesús se sirve de la saliva para curar poniéndola en contacto con la lengua de un mudo (7,4) y sobre los ojos de un ciego (8,23) su boca no es una barrera de pureza a controlar, él come con los pecadores (2,15) y deroga las prohibiciones alimentarias (7,19).

tacto con un cuerpo impuro, sino de incluir lo que es considerado *sucio* para hacerlo partícipe de la misericordia de Dios. El leproso al acercarse viola la ley y Jesús completa la violación cometiendo él mismo una transgresión más grave (Lv 5,3; Nm 5,2)<sup>54</sup>. El cuerpo impuro y apartado del leproso es para Jesús un cuerpo ante el que se conmueve, y que él abre al contacto y a la proximidad de Dios.

#### 4.2.2. *Pureza/santidad ofensiva*

Cuando Jesús lleva a cabo el gesto prohibido de tocar al leproso invierte las relaciones de fuerza, porque aquí ya no es lo impuro lo que contagia, sino lo puro. Mientras que la estrategia de los fariseos es defensiva y tratan de evitar el contagio de la impureza, Jesús representa una idea ofensiva de la misma. La comprende como una pureza/santidad que no está amenazada por la impureza, que no es una cualidad pasiva que se puede manchar y que únicamente preservaría y protegería, sino que es, por el contrario, una pureza/santidad activa que se propaga a partir del que la porta. Es una *pureza contagiosa* que puede volver puro lo impuro, expulsa toda impureza por contacto y no está amenazada por ella; es expansiva y dinámica. Esta pureza/santidad actúa de la misma forma que actuaba anteriormente la impureza<sup>55</sup>.

El texto que nos ocupa, así como la hemorroísa (5,25-34) y los numerosos exorcismos, particularmente en el que Jesús ataca a una legión de demonios en tierra pagana (5,1-20), muestran que Jesús no retrocede ante el contacto con las fuentes serias de la impureza es más, parece que se siente impulsado a entrar en contacto con ellas, como si la misericordia encontrara en lo impuro su foco de polarización.

La pureza/santidad, cuya estrategia es pasiva y defensiva en la práctica farisea, deviene ofensiva y sanadora en Jesús, testimonia la fuerza escatológica de Dios que se aproxima en él y obra la salvación en los pecadores y en los grupos marginales. Los conceptos de pureza y santidad aparecen de este modo vinculados al combate central del evangelio de Mc: la santidad, transmitible y combativa, estaría ligada a la venida del Reino (1,15). El papel de la compasión que experimenta Jesús en este combate no tiene un sentido pasivo sino que ella misma es *combate*, en cuanto aliada contra el mal y sus diversas ramificaciones. No se trata de

<sup>54</sup> Cf. J. MATEOS - F. CAMACHO, *Evangelio de Mc*, pp. 184-185.

<sup>55</sup> Expuesto por Berger y recogido en el interesante y citado artículo de C. FO-CANT, *La rapport*, p. 291.

un rechazo teórico, sino práctico, en cierto sentido la compasión hace violencia a la violencia de tanto mal físico y moral, la actividad que ella genera es re-creadora y combativa<sup>56</sup>. El poder de Jesús para curar es demostrablemente más grande que el poder de la lepra para contagiar.

Podemos concluir que aquello que está de algún modo herido, o afectado por cualquier tipo de impureza, desorden, o suciedad, se convierte en una realidad que provoca y genera la compasión de Jesús. Si la inflación de la pureza se ha convertido en la causa principal de la exclusión y en aquello que impide el cumplimiento del proyecto de Dios, la realización del Reino, la compasión afecta de lleno a la manera de entender estas reglas de pureza entrando en confrontación con ellas. De este modo, la compasión deja de ser únicamente una reacción emocional ante el sufrimiento del otro, para convertirse en una amenaza radical al propio sistema<sup>57</sup>. La compasión implica una estrategia de misión, de acercamiento a lo que está fuera de los límites protegidos, y esto significa para los dirigentes judíos la introducción del caos (cf. Mc 2,16; 3,2,24; 3,2), que es en realidad la introducción de un nuevo orden simbólico<sup>58</sup>.

El binomio pureza-santidad es recreado por la misericordia de Dios que ofrece Jesús. La impureza (la enfermedad, la marginación, el pecado) ya no es el espacio de la lejanía y la separación de lo divino, del culto, de la comunidad, sino aquella realidad que se convierte en polo de atracción de la misericordia de Dios; a mayor desfiguración de lo humano mayor deseo de Jesús de restaurar, curar, reconciliar, y atraer hacia el Padre. ¿Dónde va a estar el médico si no es junto a los enfermos? (cf. 2,17)<sup>59</sup>.

## 5. LA DYNAMIS DE LA COMPASIÓN

Para poder concluir qué supone en el ministerio de Jesús en Mc 1,40-45 este *movimiento interior* que provoca sanación, nos detendremos en analizar cómo se desarrolla en el relato esta reacción de Jesús que acon-

<sup>56</sup> X. THÉVENOT, *La compassion: une réponse au mal?*: Revue d'éthique et théologie morale 172 (1990), pp. 79-95.

<sup>57</sup> Cf. J. GARCÍA ROCA, *Compasión, equidad y justicia*: Iglesia viva 156 (1991) 573-585, p. 579.

<sup>58</sup> Cf. R. AGUIRRE, *La mesa*, p. 122.

<sup>59</sup> Cf. D. ALEIXANDRE, «Descendió a los infiernos». *El médico debe estar junto a los enfermos*, SalTerra (mayo 1998), pp. 407-422.

tece en sus entrañas, en ese lugar irreductiblemente personal<sup>60</sup>, y que alcanza a aquellos que la provocan.

Nos preguntamos, para ello, qué precede al momento en que se pone de manifiesto la compasión de Jesús, cómo se desarrolla y se despliega esta acción, y por último lo que esta compasión genera en quien la recibe.

### 5.1. UNA PROXIMIDAD HERIDA

¿Qué precede al movimiento de la compasión? La compasión le brota a Jesús ante un hombre enfermo que se acerca a él, καὶ ἔρχεται πρὸς αὐτόν, y le suplica de rodillas (1,40). Es un encuentro privado, sin testigos, entre Jesús y un hombre afectado por la lepra, y ya hemos visto que no se trata de una enfermedad cualquiera. Jesús conoce su exclusión religiosa, laboral, familiar y relacional; es una persona atrapada en un cuerpo de muerte, y no puede entrar en relación con nadie porque su presencia convierte en impuro a quien entra en contacto con él (Lv 5,3). El leproso desea ser curado y este deseo pone en movimiento todo su cuerpo siendo capaz de transgredir lo prescrito por la Ley. Ante el gesto de esta *cercanía prohibida* por parte del leproso y de su confianza suplicante, Jesús se conmueve. La proximidad del hombre herido genera en él una *conmoción*, el deseo interior de sacarlo de su marginación.

### 5.2. TOCAR AL LEPROSO

¿Cómo se desarrolla y despliega el acontecimiento de la compasión? El leproso pide su purificación puesto de rodillas, proclamando su fe en el poder de Jesús. Su actitud humilde (γουνυπετώων) e insistente (παρακαλώων), apela al deseo más hondo de Jesús, reconociéndolo y descubriéndoselo a él mismo: ἐὰν θέλῃς δύνασαι με καθαρίσαι (v. 40).

Es la vista de la miseria humana la que provoca en Jesús un fuerte movimiento interior que pone en juego su corporalidad<sup>61</sup> para salir de sí hacia el encuentro de aquel hombre. Es muy importante en el relato la proximidad física de Jesús que se acerca, *extiende su mano* (ἐκτείνας

<sup>60</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, p. 45.

<sup>61</sup> El correlativo de los ojos en la antropología semita es el corazón. El samaritano al *ver* (ojos) al hombre herido sintió *lástima* (corazón). P. MOURLON, *El hombre en el lenguaje bíblico*: Cuadernos Bíblicos 46, 1993, p. 16.

τήν χειρά) y *le toca* (v. 42). Se trata de una reacción insólita, cualquier judío se habría alejado al acercarse el leproso; Jesús, en cambio, se conmueve ante la realidad necesitada del hombre con una acción que recuerda la mano extendida de YHWH a favor del pueblo (Ex 14,31), y va a llevar a cabo un gesto impresionante al transgredir la ley y *tocar* (ἅπτω) a una persona que era fuente de impureza porque él mismo queda expuesto al contagio de la enfermedad. Sin embargo, su contacto físico con el leproso cambia el signo de esta impureza por una fuerza de santidad. Frente a los fariseos, obsesivamente ocupados en mantenerse limpios y alejarse de todo aquello que los pudiera manchar, las manos de Jesús tocan en un gesto de solidaridad a los inmundos que ellos rehuyen. Si el tocar convertía a los fariseos en impuros, las manos de Jesús *extienden pureza y santidad*. La impureza ha perdido su poder de contagio, porque la misericordia de Dios se ha derramado en ella<sup>62</sup>.

La manera en que el leproso reconoce el poder de Jesús, «*si quieres puedes limpiarme*» (ἐὰν θέλῃς δύνασαι με καθαρίσαι, v. 40), es única en los relatos de curación de Mc. Jesús lleva a cabo una afirmación del deseo solicitado por el leproso. Al responderle afirmativamente expresa que curarle es también un deseo suyo, no sólo que *puede*, sino que *quiere* (θέλω) hacerlo. El verbo θέλω (v. 41) aparece en boca de Jesús únicamente en este texto y pone de manifiesto su voluntad, su deseo expreso de consentir a la petición del leproso, una petición que coincide con el contenido de su misión.

El sentimiento expresado en el *conmoverse* pasa a la acción al *extender la mano*. Tocando al leproso, Jesús es consciente de su especial santidad y del poder de limpiar y curar que ha recibido de Dios. Al decir al leproso «*queda limpio*» (καθαρίσθητι, v. 41), Jesús no sólo está curando su lepra, sino que está integrando toda su persona en el circuito relacional, religioso y social del que había sido excluido. El hecho de que Jesús exprese su deseo y su voluntad con tanta fuerza acentúa más todavía que es consciente de lo que tal *acontecimiento* supone. La compasión de Jesús genera un movimiento de inclusión, de recreación de los ámbitos personales y comunitarios, en el que quedan comprometidas su corporalidad y su palabra. En el cuerpo impuro del leproso Jesús abre un *acceso* querido por Dios. No es ya la exclusión de lo impuro y la defensa de lo puro lo que dispone a la relación con Dios, sino que es Dios, en Jesús, el que conmoviéndose en lo más hondo sale al encuentro del

<sup>62</sup> Cf. E. ESTÉVEZ, *Y todos los que lo tocaban quedaban curados*, SalTe (abril 1997), pp. 323-336.

dolor y la debilidad, allí donde los hombres y mujeres más perdidos y alejados se encuentran.

### 5.3. GENERAR INCLUSIÓN

¿Qué provoca esta compasión en quien la recibe? Al principio del relato tenemos un hombre herido, separado indiscriminadamente del entramado vital de relaciones y necesidades humanas, aislado religiosamente del lugar donde se establecían las relaciones con Dios, sin nadie que pueda mediar entre él y Jesús, y que se dirige a éste de manera privada y escondida por su condición. Al final del relato, este mismo hombre curado recupera su voz pública y sale a *proclamar* y a *divulgar* τὸν λόγον (v. 45) a mucha gente, convirtiéndose para otros en *mediador* de la salvación recibida por Jesús. El hombre no se dirige y se muestra al sacerdote para que ofrezca el sacrificio, sino que deja hablar y mostrarse a su cuerpo transformado. Si comparamos ahora esta proclamación del leproso: τὸν λόγον, con el reproche que hace Jesús a los escribas y fariseos: «Anuláis τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ τῇ παραδόσει ὑμῶν ἢ παρεδώκατε» (7,13). Nos encontramos con que el leproso transmite con su vida recobrada aquello que no pueden transmitir las prescripciones mosaicas reinterpretadas por la tradición (τῇ παραδόσει ὑμῶν). En este texto τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ (7,13) se corresponde con lo expresado en los versículos anteriores: τὴν ἐντολὴν τοῦ Θεοῦ (7,8.9). El mandamiento de Dios, su voluntad, su deseo, es expresado y manifestado por la vida recobrada de este hombre que ha comprendido que la legislación farisea no puede abarcar la novedad recibida de Jesús. La compasión, con la cual ha sido tocado y limpiado, ha desbordado las prescripciones mosaicas.

El cuerpo impuro del leproso, al contacto con Jesús, deviene lugar de posibilidad de gracia para muchos. El cauce de la compasión que lo ha alcanzado lo empuja hacia los demás, le regala la posibilidad de desear y anunciar esta *noticia* a otros: el deseo que Dios tiene de traer sanación a todos cuantos han sido alejados de su presencia; un deseo que ha sido expresado con fuerza en la afirmación de Jesús (θέλω). Al final del relato este hombre curado provoca que sean muchos los que puedan acceder a Jesús (καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντοθεν (v. 45) como él lo había hecho al principio (v. 41).

La compasión se muestra en Mc 1,40-45 como un movimiento configurador del ministerio de Jesús que abre a un nuevo tipo de relaciones, un nuevo orden simbólico, en el que los hombres y mujeres más heridos son puestos en el centro. Aquellos que, como el leproso, reciben

esta compasión no pueden ya hacer otra cosa más que dar cuenta de ello con su vida recobrada y con su palabra pública restablecida.

El hecho de que Jesús, ante la proclamación del leproso, tenga que permanecer ἔξω ἐπ' ἐρήμοις τόποις (v. 45) lleva a pensar que ha tomado sobre sí la condición del leproso, que ha cargado solidariamente con su realidad, pues del leproso se decía «vivirá apartado y tendrá su morada fuera (ἔξω) del campamento» (Lv 13,46b). Esta solidaridad es inherente a la compasión<sup>63</sup>, algunas interpretaciones señalan que si Jesús ya no pudo entrar abiertamente en las ciudades es porque quizá el contacto le había dejado impuro<sup>64</sup>.

## 6. UN MESÍAS COMPASIVO

Con la curación y purificación del leproso Jesús lleva a cabo un gesto eminentemente mesiánico (Mt 11,4; Lc 7,22) contrario a lo establecido en las prescripciones mosaicas. El texto anticipa así lo que Mc irá poniendo de manifiesto a lo largo de todo el evangelio: que el mesianismo de Jesús desborda los moldes legislativos de la tradición y desata un conflicto que acabará conduciéndolo a la muerte (3,6; 14,55).

Se han roto los límites exclusivistas que trazaban las leyes de pureza y el acceso al Reino queda abierto a todos los que estaban alejados, por las prescripciones, del espacio sacral y posibilitador de salvación. La compasión ha invertido el esquema, ya no es lo impuro lo que es «arrojado fuera» (Lv 13,46), sino que, por el contrario, es aquello que presenta ante Jesús un mayor poder de atracción (2,17). La compasión deviene en un *movimiento inclusivo* de incorporación al ámbito de Dios de todos aquellos que se consideraban expulsados por Él.

Jesús ensancha desde dentro las prescripciones poniéndolas en la dirección de aquello que genera humanidad y que estaba en el proyecto originario de Dios (Mc 2,27; 10,3-9). Su compasión provoca una novedad de vida que la Ley no podía dar, el sacerdote puede certificar que un hombre ha sanado de lepra, pero él no puede curarlo (Lv 14,3), Jesús sí

<sup>63</sup> Sobre ella se fundamenta el sentimiento de ayuda, cuyo universo es en primer lugar una *perspectiva empática* que lleva a sentir el mundo del otro como si fuera propio, una *actitud de reconocimiento*, y una *práctica* de apropiación del dolor ajeno. J. GARCÍA ROCA, *Compasión*, p. 579.

<sup>64</sup> Cf. P. LAMARCHE, *Évangile de Marc*, Études Bibliques, J. Gabalda et Cie, París 1996, p. 89.

puede y además *quiere* (1,41). Aquí Jesús aparece en continuidad con la tradición judía como el profeta último, mayor que Eliseo (2 Re 5,1-27) y que Moisés (Num 12,11-16) que supera lo que ellos hicieron.

Σπλαγχνίζομαι recoge el movimiento por el que Dios se conmueve y se estremece en sus entrañas ante el dolor de su pueblo (Ex 34,5; Dt 4,31; Sal 78,38). Se trata de un movimiento que lleva a *sentir interiormente* lo que golpea al otro, y provoca una *reacción liberadora* que moviliza a sacarle de su desamparo teniendo parte con él (padecer-con). Desde el centro silencioso en que permanece en atención a su Padre (1,35), Jesús se abre al mundo sufriente y se deja afectar por este *dolor de Dios* que se convierte en su propio dolor por el mundo herido (1,41; 6,34; 8,2).

Mc tiene interés en señalar a través del mandato de guardar silencio (v. 44a), no sólo en el texto que nos ocupa, sino a lo largo de todo su evangelio, que esta manera de Jesús de ser un *mesías compasivo* rompe con las expectativas mesiánicas judías, relacionando así la kénosis de Jesús con el ministerio de la compasión. Si la compasión se genera por una manera vulnerable de estar en el mundo, conociendo aquello que provoca sus heridas, en el sentido bíblico del término *conocer*, de *tener experiencia de...*, de *saberlo porque se padece...* Tenemos que buscar la relación y los contactos que se establecen en la vida y en el proyecto de Jesús entre kénosis y compasión; entre una manera de estar en el mundo afectado por su dolor, herido como él, y la posibilidad de ofrecer, *precisamente desde ahí*, curación y salida a su desamparo.

En Jesús, Dios sale fuera (ἐξω) del campamento a dejarse encontrar por los alejados (v. 40) y a manifestar su deseo de tocarlos. Ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἤψατο (v. 41) recoge intensamente lo que el movimiento de la compasión provoca, todavía mucho más expresivamente cuando de este contacto podía venir el contagio para Jesús. Es un contacto que rompe, que abre, que atrae hacia sí todo lo que en el mundo está segregado, apartado, contaminado. Es una manera de tocar que se implica en la fragilidad del otro hasta llegar a hacerla suya. Esto es lo que Mc intenta hacernos comprender con el *secreto* (vv. 43-44a) que es desde aquí, y no desde otro lugar, que Jesús es Mesías a la manera de Dios (Hb 5,2).

Los deseos de los hombres y mujeres sufrientes y los deseos de Dios, en Jesús, convergen en una misma dirección: ἐὰν θέλῃς... θέλω. El movimiento por el que Jesús se conmueve en las entrañas es el mismo movimiento que recoge los gritos y lamentos de nuestro mundo, es el dolor por la lejanía de las fuentes de la vida, pero es también, desde Jesús, un dolor atravesado por la fuerza vivificadora de Dios, por la *dynamis* de su compasión.

Los excluidos de las sociedades, los países que no cuentan en los listados de la economía mundial, todos los desplazados que dejamos en los márgenes, los que consideramos *incurables* de cualquier tipo... tienen un espacio propio (πρὸς Αὐτόν) al que dirigirse. Son ellos los que nos inician en el *acceso* al Cuerpo Herido que nos cura, los que nos enseñan a *tocar* sin temor a quedar contaminados, a salir *fuera del campamento*, y a exponernos confiados a su-mano-extendida sobre nuestra debilidad.