

CARLOS GIL ARBIOL

OTROS DOCE. LOS PERSONAJES SECUNDARIOS COMO CREYENTES PAULINOS EN EL EVANGELIO DE MARCOS

Fecha de recepción: 15 de febrero de 2021

Fecha de aceptación: 19 de abril de 2021

RESUMEN: Se han publicado recientemente numerosos trabajos que analizan o defienden la conexión literaria y teológica entre las cartas de Pablo y el Evangelio de Marcos. Más allá de las dependencias o contactos literarios, parece haber preguntas y respuestas comunes a ambas tradiciones. Entre estas conexiones destaca la imagen negativa de (algunos de) los Doce y de (algunos de) la familia de Jesús. Por su parte, Marcos parece dotar a doce personajes secundarios con algunas características de las que carecen los Doce. En este artículo mostramos que estos personajes reflejan algunas características paulinas.

PALABRAS CLAVE: Pablo; cartas de Pablo; Evangelio de Marcos; naciente cristianismo; cruz de Jesús.

* Universidad de Deusto: cgil@deusto.es;
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8873-7482>

***Other Twelve. Secondary Characters as Pauline
Believers in the Gospel of Mark***

ABSTRACT: There is an increasing number of academic works that revise the literary and theological links between the Gospel of Mark and the original letters of Paul. In addition, many scholars identify similar questions and answers shared by these literary works. Among the common issues, it stands the negative portrayal of (some of) the Twelve and (some of) the Jesus' Family. However, Mark seems to depict twelve secondary characters in his gospel with some of the traits that the Twelve do not show. In this article we search for pauline peculiarities on these secondary characters of the gospel of Mark.

KEY WORDS: Paul; Pauline letters; Gospel of Mark; beginning of Christianity; cross of Jesus.

1. LA HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN SOBRE LA RELACIÓN DE PABLO Y MARCOS

La historia de la investigación sobre la relación entre el Evangelio de Marcos y las cartas de Pablo (o Pablo mismo) se ha balanceado entre diversos polos. El planteamiento crítico de esta cuestión se remonta al siglo XIX cuando Gustav Volkmar¹ defendió la idea de que el Evangelio de Marcos era un relato alegórico para enraizar las enseñanzas de Pablo en la historia de Jesús, así como la misión a los paganos. Martin Werner² desmontó aquel primer consenso sosteniendo que lo que tienen en común es lo mismo que comparten con el resto de textos del N. T. («asunciones generales del naciente cristianismo» las llamó [allgemein-urchristliche Anschauungen]). Para Werner, lo más propio de Marcos, la importancia del Jesús terreno, está ausente de Pablo y los distancia de modo irremediable a pesar de las semejanzas que reconoce. La opinión de Werner, a

¹ Gustav Volkmar. *Die Religion Jesu: und ihre erste Entwicklung nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft*. Leipzig: F. U. Brockhaus, 1857 y, especialmente Gustav Volkmar. *Die Evangelien: oder, Marcus und die synopsis der kanonischen und ausserkanonischen Evangelien nach dem ältesten text, mit historisch-exegetischem commentar*. Leipzig: Fues R. Reisland, 1870.

² Martin Werner. *Der Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium: Eine Studie zur neutestamentlichen Theologie*. Berlin: Alfred Töpelmann, 1923. Reprint 2019 ed.

modo de consenso generalizado, ha prevalecido hasta finales del siglo XX, cuando el trabajo de varios autores³, especialmente de Joel Marcus⁴, ha vuelto a recuperar la conexión de ambos basada en su coincidencia sobre la centralidad escatológica de la cruz (que no considera una ascensión general del naciente cristianismo), generando una cierta tendencia que, no obstante, no se ha generalizado. Los aspectos comunes a Marcos y Pablo que señala Marcus son varios⁵: la centralidad del término «evangelio», el subrayado de la cruz de Jesús y su sentido apocalíptico, la importancia de la victoria de Jesús sobre los poderes demoníacos, la presentación de Jesús como nuevo Adán, la fe como condición que decide el destino de las personas, una perspectiva universalista, una imagen negativa de Pedro y de la familia de Jesús, la idea de que Jesús no ha venido para los justos sino para los pecadores y gentiles (por los que ha padecido una muerte expiatoria), y la ampliación del objetivo divino, en la muerte de Jesús, para incorporar gentiles excluidos por la ley.

El reciente trabajo de Michael Kok⁶ ha pretendido ejercer el mismo efecto sobre este nuevo creciente consenso que el de Werner sobre Volkmar, generando un debate actual de gran interés. De este debate son reflejo obras recientes de diversa envergadura. El más significativo es la obra en colaboración, en dos volúmenes, editada, respectivamente, por Oda Wischmeyer, David C. Sim y Ian J. Elmer⁷, y por Eve-Marie Becker, Troels

³ Cf. Benjamin Wisner Bacon. *Is Mark a Roman gospel?* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1919; Benjamin Wisner Bacon. *The Gospel of Mark: its composition and date*. New Haven: Yale University Press, 1925; John C. Fenton. "Paul and Mark". En *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, editado por Dennis E. Nineham, 89-112. Oxford: Blackwell, 1955; Michael D. Goulder. "Those outside (Mk. 4:10-12)". *Novum testamentum* 33 (1991): 289-302; William Telford. *The theology of the Gospel of Mark*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

⁴ Cf. Joel Marcus. "Mark - Interpreter of Paul". *New Testament Studies* 46 (2000): 473-487 y la versión actualizada en: Joel Marcus. "Mark - Interpreter of Paul". En *Mark and Paul. Part II. For and against Pauline influence on Mark: comparative essays*, editado por C. Heiling, Eve-Marie Becker et al., 29-49. Berlin: De Gruyter, 2014; como no añade novedad, citamos el artículo de 2000.

⁵ Cf. Marcus, "Mark - Interpreter of Paul", 475-476.

⁶ Cf. Michael Kok. "Does Mark Narrate the Pauline Kerygma of 'Christ Crucified'? Challenging an Emerging Consensus on Mark as a Pauline Gospel". *Journal for the Study of the New Testament* 37 (2014): 139-160.

⁷ Cf. Oda Wischmeyer et al. *Paul and Mark: comparative essays. Part I, Two authors at the beginning of Christianity*. Berlin: De Gruyter, 2014.

Engberg-Pedersen y Mogens Müller⁸. En ellos se recogen las opiniones más destacadas de este debate, sin pretender llegar a ningún consenso.

Esta ola de estudios está generando en los últimos años más trabajos que exploran esta relación entre Pablo y el Evangelio de Marcos. Menciono únicamente cuatro que me parecen relevantes. El primero es el de Tom Dykstra⁹, que ha pasado un poco desapercibido y no ha generado reseñas en revistas especializadas, quizá por haber sido publicado en una editorial pequeña (Orthodox Center for the Advancement of Biblical Studies). Su tesis se puede resumir en sus palabras: «El primer objetivo de Marcos fue defender la visión del cristianismo liderada por el apóstol Pablo contra sus oponentes “judaizantes”. Asumió este objetivo porque las cartas escritas en nombre del apóstol no las consideraba aceptables, posiblemente porque Pablo mismo ya no podía defender su autoridad personalmente»¹⁰. Su trabajo se centra en estudiar las conexiones literarias de Marcos y Pablo.

Tres trabajos posteriores (que no citan a Dykstra) son los de Joshua Garroway¹¹, Cameron Ferguson¹² y Mar Pérez i Díaz¹³. El primero defiende que el término «evangelio» es una invención paulina para explicar la salvación de los gentiles sin la ley y que Marcos quiere proyectar esa idea en la vida de Jesús para mostrar que Pablo está de acuerdo con Jesús, y que sus discípulos (vinculados con Jerusalén) no se enteraron. Por eso Marcos comienza su Evangelio así: «Comienzo del evangelio de Jesús Mesías e hijo de Dios», para explicar que aquella historia no termina con su relato sino con la misión de Pablo¹⁴. El trabajo tiene como objetivo principal demostrar la invención paulina del término «evangelio» y su contenido; la relación de Pablo con Marcos es una parte secundaria de su estudio; aquel objetivo principal no resulta tan convincente como este segundo.

⁸ Cf. Eve-Marie Becker et al. *Mark and Paul. Part II, For and against Pauline influence on Mark: comparative essays*. Berlin: De Gruyter, 2014.

⁹ Cf. Tom Dykstra. *Mark, Canonizer of Paul: A New Look at Intertextuality in Mark's Gospel*. St. Paul, Minn.: OCABS Press, 2012.

¹⁰ *Ibid.*, 23.

¹¹ Cf. Joshua D. Garroway. *The beginning of the gospel: Paul, Philippi, and the origins of Christianity*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2018.

¹² Cf. Cameron Ferguson. *The Binding of Past to Present: A New Perspective on the Use of Paul in the Gospel of Mark*. ProQuest Dissertations Publishing, 2019.

¹³ Cf. Mar Pérez i Díaz. *Mark, a Pauline theologian: a re-reading of the traditions of Jesus in the light of Paul's theology*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020; tesis defendida en 2017.

¹⁴ Garroway, 99.

Uno de los aspectos más problemáticos es el presupuesto de que Pablo y Jesús «abrogan la Torah»¹⁵, opinión difícilmente defendible.

El penúltimo ejemplo es la tesis doctoral de Cameron Ferguson. Su argumento fundamental, sostenido en los trabajos de Margaret Mitchell (supervisora de la tesis) sobre la retórica en las cartas paulinas¹⁶, es que el evangelista realiza una prolepsis del Evangelio de Pablo, un intento de enraizar en la vida de Jesús la comprensión que Pablo tiene del acontecimiento de Jesús y su misión a los gentiles. Marcos, según Ferguson, usa la sinécdoque para transmitir el relato completo de Jesús a partir de alusiones fragmentarias al mismo. En Mc, Pablo sería el verdadero testigo (el único) que ha comprendido el mensaje de Jesús y que lo anuncia tras la resurrección, a diferencia del resto de discípulos y discípulas. La misión de Pablo sería la continuación y culminación del evangelio, de la que éste es anticipación¹⁷. Mc es comprendido por Ferguson como una etiología del Evangelio de Pablo.

Por último, la tesis doctoral de Mar Pérez i Díaz (publicada más tarde, pero completada antes que los dos trabajos anteriores) sostiene también la idea de que «el Evangelio de Marcos es una relectura de las tradiciones de Jesús inspirada por la teología paulina»¹⁸. Los temas similares que descubre son el uso del término *εὐαγγέλιον*, el tratamiento de los discípulos y la familia de Jesús (considera que la presentación negativa de éstos busca subrayar que la experiencia de pascua no se debió a sus méritos sino a la gracia), la superación de la Torah y del templo por parte de Jesús para subrayar la justificación por la fe o la legitimación de la misión a los gentiles¹⁹. La parte más amplia del estudio es una comparación de la cristología de ambos textos; la autora, acertadamente, no pretende cerrar el tema ni defender una determinada cristología, sino señala la

¹⁵ Ibid., 99.

¹⁶ Cf. especialmente: Margaret M. Mitchell. "Rhetorical Shorthand in Pauline Argumentation: The Functions of "The Gospel" in the Corinthian Correspondence". En *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans*, editado por L. Ann Jervis y Peter Richardson, 63-88. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994 y Margaret M. Mitchell. "Epiphanic Evolutions in Earliest Christianity". *Illinois Classical Studies* 29 (2004): 183-204.

¹⁷ Cf. Ferguson, 198.

¹⁸ Cf. Pérez i Díaz, 245.

¹⁹ Afirma, por ejemplo, que las dos comidas de multitud son la prueba de la inclusión de judíos y gentiles en la misma eucaristía (ibid., 120-131); sin embargo, son dos comidas distintas y nunca comen juntos gentiles y judíos en el Evangelio.

complejidad llena de contrastes de una revelación de Dios en Jesús que se muestra en la debilidad y sufrimiento igual que en el poder y la gloria. En conjunto, reconoce una estrecha relación: «Marcos no quiere tanto presentar a Pablo, cuanto interpretar a Jesús con lentes paulinas»²⁰.

La relación y cercanía teológica (más que literaria) de ambas tradiciones va cobrando adeptos en lo que podemos considerar un creciente consenso²¹. Es obvio que la distancia cronológica y el diferente género literario de las obras de ambos autores separa y diferencia a Pablo de Marcos. Pero estas diferencias y sus particulares objetivos a la hora de escribir señalan precisamente algunas de sus coincidencias más importantes. En este sentido, la idea común que más destaca en ambas tradiciones es la centralidad de la muerte en cruz de Jesús para comprender su identidad, el alcance teológico de su vida y misión y las consecuencias escatológicas y sociales de todo ello, que se descubren en la defensa de una misión a los gentiles. Es cierto, como sostenía Werner, que la importancia teológica de la muerte de Jesús es compartida por otras tradiciones, pero las consecuencias teológicas y sociales que ambos obtienen de ello parecen acercar a Pablo y Marcos más que cualquier otro texto o tradición del naciente cristianismo²².

Entre estas consecuencias destaca el rápido y decidido paso a anunciar el Evangelio a gentiles sin exigirles la circuncisión, así como el rechazo que esto generó en otros discípulos de Jesús; tanto Pablo como Marcos parecen aportar datos al respecto. Pablo, por una parte, tuvo que defender su comprensión y práctica de la misión a los gentiles frente a la oposición de otros discípulos de Jesús, especialmente los vinculados a Palestina²³. Marcos, por otra, presenta a los Doce, especialmente a Pedro, con una gran dificultad para comprender y captar la misión de Jesús²⁴. Vamos a

²⁰ Ibid., 5.

²¹ Cf. Xabier Pikaza. *Evangelio de Marcos: la buena noticia de Jesús*. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2012, 49-68.

²² Cf. Kelly R. Iverson. *Gentiles in the Gospel of Mark: even the dogs under the table eat the children's crumbs*. London: T&T Clark International, 2007.

²³ Cf. Joseph B. Tyson. "Paul's Opponents in Galatia". *Novum testamentum* 10 (1968): 241-254 y David Álvarez Cineira. "La identidad de los agitadores en la carta a los Gálatas". *Revista Bíblica* 81 (2019): 9-50.

²⁴ Cf. David C. Sim. "The family of Jesus and the disciples of Jesus in Paul and Mark: taking sides in the early church's factional dispute". En *Paul and Mark: comparative essays. Part I, Two authors at the beginning of Christianity*, editado por Oda Wischmeyer et al., 73-99. Berlin: De Gruyter, 2014.

detenernos primero en esta presentación polémica que Pablo y Marcos recogen; después, nos fijaremos en los personajes secundarios del relato marcano, a quien su autor parece dotarlos de rasgos paulinos.

2. LOS DOCE Y LA FAMILIA DE JESÚS EN PABLO

En las cartas de Pablo hay diversas referencias a algunos de los Doce y a algunos de la familia de Jesús²⁵. En la Carta a los gálatas, por ejemplo, anota su autor un comentario despectivo sobre los «notables» de Jerusalén (Santiago «el hermano del Señor», Pedro y Juan; Gal 2,6-9); después cita el enfrentamiento con Pedro en Antioquía por la influencia de «algunos de parte de Santiago» (Gal 2,11-14). En la misma carta defiende su opción de no circuncidar gentiles creyentes en Jesús frente a la oposición de otros creyentes provenientes de Jerusalén (cf. Gal 4,25; 5,11; 6,14) y recoge su enfrentamiento con los «falsos hermanos» que pretendían circuncidar a Tito, un gentil que había creído en Jesús mesías (Gal 2,4). Para el tiempo en el que Pablo escribe la Carta a los gálatas (aproximadamente el año 52), el liderazgo en Jerusalén parece estar en manos de Santiago, «el hermano del Señor» (Gal 1,19)²⁶. El grupo de los Doce no aparece explícitamente en Pablo más que en la fórmula tradicional de 1Cor 15,5 («se apareció a Cefas y luego a los Doce»); fuera de ello Pablo cita explícitamente a Pedro y a Juan en Gal 2,6-9 y a Pedro en 2,11-14. Santiago «el hermano del Señor» (el único miembro de su familia citado, fuera de Gal 4,4) aparece mencionado en esos dos mismos lugares (Gal 2,9 y 2,12).

La fórmula tradicional mencionada (1Cor 15,3-8) es muy discutida, por ejemplo, respecto a su extensión y lo que Pablo pudo añadir. Desde Adolf Harnack²⁷, algunos autores piensan que 15,8 («y en último término se me apareció también a mí, que soy como un aborto») es una añadidura

²⁵ Otras referencias menos polémicas las encontramos en la fórmula tradicional sobre la muerte y resurrección de Jesús en 1Cor 15,3-8 y la alusión a Pedro y a «los demás hermanos del Señor» porque llevan consigo una compañera de misión (1Cor 9,5).

²⁶ Cf. K. Löning. "The circle of Stephen and its mission". En *Christian Beginnings*, editado por Jürgen Becker, 104-130. Louisville: John Knox Press, 1993.

²⁷ Cf. Adolf von Harnack. *Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus (I.Kor.15,3ff.) und die beiden Christusvisionen des Petrus*. Berlin: Verlag d. Akademie d. Wissenschaften, 1922.

Paulina para incluirse entre los apóstoles; de ser así, la fórmula tradicional reflejaría que no era reconocido como tal por los líderes de Jerusalén²⁸. La expresión «en último término/al final de todos» (ἔσχατον δὲ πάντων) refleja no sólo su inclusión entre los testigos de la resurrección sino, sobre todo, el hecho de que él completa el Evangelio²⁹. Esta idea pudo ayudar a Marcos a dejar inconcluso su relato de modo que el lector captara que el Evangelio de Jesús no acaba hasta la misión de Pablo³⁰.

En la primera referencia a Pedro en Gálatas (2,6-9) destaca el carácter despectivo con el que Pablo se dirige a los tres «notables»: «Y de parte de los que eran tenidos por notables —no importa lo que fuesen: Dios no mira la condición de los hombres—, en todo caso los notables nada nuevo me impusieron» (2,6). Esa mención en pasado («eran tenidos por notables», Ἀπὸ τῶν δοκούντων εἶνά τι y «no importa lo que fuesen» ὅποιοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει) parece una nota de distancia que Pablo toma respecto de ese reconocimiento. Podría tratarse de un honor que otros les conceden y que Pablo no hace suyo («Dios no mira la condición de los hombres»); para él se trata de algo del pasado («eran»), como si su valor hubiera caducado³¹. Podemos ver aquí la misma distancia que Pablo toma en 2Cor 5,16-17 respecto al pasado de la vida terrena de Jesús, sus discípulos en Galilea y aquellos de su familia que tuvieron un liderazgo en Jerusalén, puesto que considera que su propio conocimiento ha sido ampliado por los acontecimientos de la pasión («pasó lo viejo, todo es nuevo»)³².

En la segunda referencia (Gal 2,11-14) Pablo recoge su abierto enfrentamiento con Pedro porque obligaba a los gentiles a judaizar (ἰουδαίῳ); el tema ha sido enormemente debatido y no es este lugar para tratarlo³³; nos basta constatar que Pablo considera a Pedro incapaz de comprender el Evangelio («no procedían rectamente, conforme a la verdad del Evangelio») al apartarse de los gentiles y comer sólo con judíos. Pablo califica

²⁸ Cf. Paul Winter. "I Corinthians XV 3b-7". *Novum testamentum* 2 (1957): 142-150.

²⁹ Cf. Peter R Jones. "Paul the Last Apostle". *Tyndale Bulletin* 36 (1985): 3-34.

³⁰ Cf. Ferguson, 198; Pérez i Díaz, 76.

³¹ Hans Dieter Betz. *Galatians: a commentary on Paul's Letter to the churches in Galatia*. Philadelphia: Fortress Press, 1979, 94; David Arthur DeSilva. *The letter to the Galatians*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 2018, 180-181; Sim, 82.

³² Cf. Betz, 93.

³³ Cf. Matthew V Novenson. "Paul's Former Occupation in Ioudaismos". En *Galatians and Christian Theology: Justification, the Gospel, and Ethics in Paul's Letter*, editado por Mark W. Elliott et al., 24-39. Oxford: Oxford University Press, 2014.

este comportamiento de Pedro como «hipocresía» (ὑπόκρισις), porque rechaza lo que primero aceptó de buen grado. La influencia de Santiago «el hermano del Señor» es determinante para Pablo; fueron unos «de parte de Santiago» quienes forzaron a Pedro a esa hipocresía. El resultado de este enfrentamiento fue, probablemente, el inicio de la misión independiente de Pablo en territorio no dominado por otros («donde el nombre de Cristo no era aún conocido, para no construir sobre cimientos ya puestos por otros», Rom 15,20), si bien, a juzgar por las continuas referencias en sus cartas a esta oposición, no logró librarse de este control por parte de algunos de Jerusalén (entre ellos algunos de los Doce y de la familia de Jesús).

En diversos lugares, la presión por parte de quienes no compartían su misión continuó y probablemente aumentó. En Corinto un grupo se afilió a Pedro (1Cor 1,12) creando divisiones; en Filipos parece que tuvo que enfrentar similar hostilidad (Flp 3,2)³⁴; y al final de su vida, con el viaje de la colecta a Jerusalén, Pablo anticipó una fuerte oposición allí (Rom 15,30-32). La historia de la colecta es muy compleja y requeriría más espacio; baste decir aquí que todo apunta a que Lucas omitió este detalle en su relato de Hechos porque resultó un fracaso y el dinero fue rechazado junto con la misión realizada por Pablo³⁵. Todos estos datos apuntan a una tensión que no se resolvió en ningún momento de su vida y que parece reflejar Marcos en su Evangelio³⁶. No ha pasado desapercibido en la historia de la investigación de la relación de Mc con Pablo el hecho de que el evangelista refleje en su relato una imagen negativa de los mismos que Pablo tuvo que enfrentar³⁷.

³⁴ Cf. Ian J. Elmer. *Paul. Jerusalem and the judaizers: the Galatian crisis in its broadest historical context*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, 165-196; Francis Watson. *Paul, Judaism, and the gentiles: beyond the new perspective*. 2.^a ed. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2007, 137-146.

³⁵ Cf. David J. Downs. *The offering of the gentiles: Paul's collection for Jerusalem in its chronological, cultural, and cultic contexts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008; Reimund Bieringer. "The Jerusalem Collection and Paul's Missionary Project: Collection and Mission in Romans 15.14-32". En *The Last Years of Paul. Essays from the Tarragona Conference, June 2013*, editado por Armand Puig i Tàrrach et al., 15-31. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015; Carlos Gil Arbiol. "La novedad de Pablo en el judaísmo de su tiempo. Un debate que no acaba". *Revista Bíblica* 81 (2019): 91-117.

³⁶ Cf. Sim, 83.

³⁷ Entre los autores que han subrayado esta polémica con los discípulos están: Theodore J. Weeden. *Mark: Traditions in Conflict*. Philadelphia: Fortress Pr, 1971,

3. LOS DOCE Y LA FAMILIA DE JESÚS EN MARCOS

En primer lugar, nos fijamos en los Doce. Su elección como grupo de doce en Mc 3,13-19 es, quizá, la última escena positiva, tras las escenas de llamada (Mc 1,16-18.19-20; 2,14). A partir de la primera escena en barca (Mc 4,35-41) las intervenciones de éstos reflejan su miedo y falta de confianza, y Jesús les echa en cara en repetidas ocasiones que no le entienden. En la segunda escena en la barca (Mc 6,45-53) lo confunden con un fantasma y en la tercera (Mc 8,13-21) Jesús les reprocha enérgica y repetidamente su incompreensión. Y esa situación sólo es el comienzo; tras la escena en Cesarea de Filipo, en el primer anuncio de la pasión (Mc 8,27-33), Jesús llama «satanás» a Pedro por no aceptar su destino; a partir de ese momento, el evangelista deja cada vez más clara la distancia entre la misión de Jesús y la comprensión de los Doce. En los dos siguientes anuncios de la pasión (Mc 9,31; 10,33-34) los discípulos intervienen para discutir quién es el mayor entre ellos (Mc 9,34) y Santiago (uno de los Doce, no el hermano de Jesús) y Juan le piden un puesto a la derecha e izquierda en su gloria (Mc 10,37); en ambos casos Jesús debe redoblar sus esfuerzos para explicarles su misión, algo que ellos no terminan de entender en ningún momento del relato. En Mc 10,28-31 Pedro interviene para llamar la atención de Jesús sobre la renuncia que habían hecho para seguirle (según Mc 1,16-20) después de que les dijera: «¡Qué difícil es que los que tienen riquezas entren en el Reino de Dios!» (Mc 10,23); Jesús les anuncia que recibirán mucho más de lo que han abandonado, pero les avisa: «muchos primeros serán últimos y los últimos, primeros» (Mc 10,31). El conjunto del Evangelio deja en evidencia que tampoco en ese momento han entendido la misión de Jesús a «los últimos» (cf. Mc 9,35)³⁸. En diversas escenas de curación los discípulos hacen un triste papel; tratan a Jesús como alelado cuando pregunta quién le ha tocado tras la curación de la mujer con flujo de sangre (Mc 5,31) y Jesús afirma, también de ellos, «generación incrédula» cuando no pueden curar al niño enfermo (Mc 9,19).

23-51; Joseph B. Tyson. "The Blindness of the Disciples in Mark". *Journal of biblical literature* 80 (1961): 261-268; Sim, *passim*; Garroway, 99-105.

³⁸ Este tema lo ha abordado Marcos en el pasaje de la mujer sirofenicia: Mc 7,24-30. Sobre este tema ver: Iverson, 123-125.

El final del Evangelio acumula las escenas más dramáticas donde uno de los Doce le traiciona (Mc 14,10-11) y los once restantes le abandonan en bloque y huyen cuando detienen a Jesús (Mc 14,27.50); ya preso, Pedro le niega en público por tres veces (Mc 14,66-72). La responsabilidad de Pedro, el primero de los llamados, el que más veces aparece cerca de Jesús, y que tendrá un claro liderazgo en la historia posterior (cf. 1Cor 15,4) es, sin duda, la mayor, y quien peor sale parado en este rápido repaso³⁹. Todo ello, sin embargo, podría ser un mero elemento retórico, didáctico⁴⁰, si el relato redimiera su fracaso de algún modo. La promesa de restauración del grupo que Jesús les hace antes de abandonarle (Mc 14,27) no se ve cumplida en el relato; un personaje misterioso les manda un mensaje a los discípulos y a Pedro a través de las mujeres en la tumba vacía, pero ese mensaje no llega a sus destinatarios (Mc 16,8)⁴¹. Este final tan enigmático no rehabilita a los Doce que quedan en la memoria del lector como los que han abandonado y traicionado a Jesús⁴².

Entre el grupo de Doce hay una cuadrilla de tres que aparece en varias ocasiones. Se trata de Pedro, Santiago y Juan, que son señalados en varias escenas. Son los primeros en incorporarse al anuncio del reino por Jesús (Mc 1,16-20), son los tres primeros de la lista de Doce y sólo a ellos les cambia el nombre (Mc 3,13). En Mc 5,37 se queda sólo con ellos en el momento de revivificar a la hija de Jairo. En Mc 9,2 son los elegidos para subir al monte, contemplar la transfiguración de Jesús y recibir una información más detallada sobre su futura resurrección, así como la petición de guardar todo lo descubierto y anunciarlo en ese momento («cuando bajaban del monte les ordenó que a nadie contasen lo que habían visto hasta que el Hijo del hombre resucitara de entre los muertos», Mc 9,9-10), cosa que no hacen en el relato a pesar de la promesa de ellos de cumplirlo («Ellos observaron esta recomendación»). En Mc 13,3 aparecen los tres junto con Andrés para preguntarle a Jesús por lo que les acaba de decir ante el templo (Mc 13,2-4) y a ellos les dirige el discurso

³⁹ Cf. Tyson, "The Blindness of the Disciples in Mark".

⁴⁰ Así lo piensan autores como Robert C. Tannehill. "The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role". *The Journal of Religion* 57 (1977): 386-405.

⁴¹ Un consenso generalizado sostiene que Mc 16,8 era el final original de este Evangelio, aunque las explicaciones sobre su sentido varíen enormemente; cf. Joel Marcus. *El Evangelio según Marcos 8,22-16,8: nueva traducción con introducción y comentario*. Salamanca: Sígueme, 2011, 1257-1267.

⁴² Cf. Sim, 91-92; Garroway, 102.

apocalíptico del capítulo 13⁴³. Por último, antes del prendimiento, en Mc 14,33 Jesús se aparta con los tres para orar ante el momento definitivo; ellos tres se duermen y Jesús les echa en cara su falta de atención. Aunque los nombres son los mismos que Pablo cita como notables en Gal 2,9, sólo coinciden Pedro y Juan, puesto que el Santiago citado por Pablo es «el hermano del Señor» que Marcos sólo menciona en Mc 6,3. No obstante, el lector percibe que estos tres (al menos Pedro y Juan) tienen más claves y condiciones para haber comprendido a Jesús y, por lo tanto, su fracaso es de mayor envergadura⁴⁴.

En segundo lugar, la familia de Jesús tampoco sale bien parada en el relato marcano. La primera vez que aparecen «sus parientes» (οἱ παρ' αὐτοῦ) lo hacen en una composición típica del evangelista, llamada «emparedado» o «sándwich»⁴⁵: Mc 3,20-35. Según las características de esta figura, una historia independiente se inserta en medio de otra con la idea de iluminarla o darle una determinada interpretación. La historia central es claramente unitaria, mientras que la dividida para insertar la central conserva en sus dos partes elementos suficientes para identificar su unidad anterior⁴⁶. En el caso del sándwich que Marcos elabora en Mc 3,20-35, los versículos 20-21 mencionan a la familia de Jesús que lo busca para hacerse cargo de él porque creen que está «fuera de sí» (ἐξέστη); la historia continua en los versículos 31-35 cuando «llegan su madre y sus hermanos» (ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ); la continuidad entre el versículo 21 y el 31 es muy clara y sirve para identificar sin error a los «parientes» con su madre, hermanos y hermanas.

Los datos que este pasaje dividido (Mc 3,20-21.31-35) ofrece de sus protagonistas son significativos. Su familia ha escuchado (ἀκούσαντες) lo que Jesús hace y decide su entrada en escena. En ese momento Jesús

⁴³ Adela Yarbro Collins. *Mark: a commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 2007, 603.

⁴⁴ Cf. John Painter. *Mark's gospel: worlds in conflict*. London: Routledge, 1997, 213-214; C. Clifton Black. *The disciples according to Mark: Markan redaction in current debate*. 2.^a ed. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012.

⁴⁵ Cf. Joel Marcus. *El Evangelio según Marcos 1,1-8,21: nueva traducción con introducción y comentario*. Salamanca: Sígueme, 2010, 242, 306 y 446; James R. Edwards. "Markan Sandwiches. The Significance of Interpolations in Markan Narratives". *Novum testamentum* 31 (1989): 193-216.

⁴⁶ Cf. Edwards, 197.

está «en casa», la misma que ha aparecido en Mc 1,29 y 2,1, la casa de Pedro que Jesús ha hecho suya (según Marcos). Lo que ha ocurrido en las escenas anteriores ha mostrado la fama creciente de Jesús y el éxito para atraer a mucha gente (tanta que no les dejan ni comer) y, a la vez, la creación de un grupo de doce para que «estuvieran con él, y para enviarlos a predicar con poder de expulsar los demonios» (Mc 3,14-15). La familia de Jesús aparece precisamente en ese momento de entusiasmo de la gente y los Doce; se ponen en camino para «prenderlo» (καταῆσαι) porque creían que estaba «fuera de sí». Cuando llegan a la casa de Jesús se quedan «fuera» y le mandan llamar; en ningún momento entran donde Jesús. La escena que transcurre dentro de la casa de Jesús es paradójica, porque cuando le avisan de que su madre, sus hermanos y sus hermanas (Mc 3,32) están fuera buscándolo, él desoye su llamada y a los que lo escuchan a su alrededor y cumplen la voluntad de Dios los llama su madre, su hermano y su hermana (Mc 3,35). El redactor de esta escena dividida no ahorra detalles que dejan en evidencia la incomprensión y la distancia de su propia familia: ni lo reconocen, ni aceptan su misión, ni parecen dispuestos a acercarse para escucharlo. El presupuesto de partida («está fuera de sí») resulta un prejuicio que les impide acercarse, cumplir la voluntad de Dios y, por tanto, ser verdadera familia de Jesús⁴⁷.

La escena central de este sándwich (Mc 3,22-30) añade todavía más tensión a la presentación de la familia de Jesús. Ahí se aborda la controversia de Jesús con «los escribas que habían bajado de Jerusalén» porque decían que «está poseído por un espíritu inmundo/Beelzebul» (Mc 3,22.30), afirmación con la que se inicia y cierra toda la perícopa, determinando el tema con claridad. Esta afirmación, según el evangelista, es calificada como «blasfemia». Para Marcos, el rechazo de Jesús por considerar que no posee el Espíritu de Dios es una blasfemia equivalente a rechazar a Dios mismo («el que blasfeme contra el Espíritu Santo, no tendrá perdón nunca», Mc 3,29). La composición de sándwich identifica la «posesión por Beelzebul» con la idea de que Jesús está «fuera de sí» (Mc 3,21) y, por lo tanto, el evangelista equipara el deseo de su familia de llevarse a Jesús con el rechazo de los escribas de Jerusalén que blasfeman⁴⁸.

⁴⁷ Cf. Garroay, 102-103.

⁴⁸ Cf. John Painter: "When Is a House Not a Home? Disciples and Family in Mark 3.13-35". *New Testament Studies* 45 (1999): 498-513; Sim, 89-90.

La segunda vez que aparece la familia de Jesús en Mc es sólo un poco menos polémica. En Mc 6,1-6 Jesús regresa a «su patria» y se encuentra con la incredulidad y rechazo de su pueblo: «¿No es éste el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago, Joset, Judas y Simón? ¿Y no están sus hermanas aquí entre nosotros? Y se escandalizaban a causa de él» (Mc 6,3). Aunque esa intervención no incluye la opinión de su familia, la inmediata respuesta de Jesús sí lo hace: «Un profeta solo en su patria, entre sus parientes y en su casa carece de prestigio. Y no podía hacer allí ningún milagro [...] y se maravilló de su falta de fe» (Mc 6,4-6). Marcos, igual que en 3,34-35, deja a la familia de Jesús fuera de quienes le reconocen con fe.

Ambas escenas alimentan la idea que hemos presentado respecto de los discípulos: Marcos muestra a unos y otros de un modo polémico, destacando su falta de fe, su incapacidad para entenderle y aceptarle, para comprender su propia misión y ambos intentan de un modo u otro apartarlo de su misión que, no obstante, no se ve desviada. La relación de estas escenas, además, añade una nota crítica sobre la figura de Santiago, citado explícitamente en Mc 6,3 e implícitamente en Mc 3,21 y 31-32. Esta asociación sugiere que Marcos está relacionando a Santiago (futuro dirigente de las asambleas de Jerusalén y con quien Pablo refleja fuertes tensiones) con el pecado imperdonable de rechazar el Espíritu de Dios en Jesús, la blasfemia «contra el Espíritu Santo»⁴⁹.

Aunque brevemente, quizá sea oportuno mencionar la común referencia metafórica que Pablo y Marcos hacen a la (nueva) madre de los creyentes en Jesús en Mc 3,31-35 y en Gal 4,24-26. En el primer caso, como acabamos de ver, Marcos pone en boca de Jesús la formación de una familia alternativa a la carnal que se queda fuera: «Llegan su madre y sus hermanos y, quedándose fuera, le envían a llamar [...]. Quien cumpla la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre». En el segundo caso, Pablo presenta una alegoría con las figuras maternas de Agar y Sara, de las que dice: «estas mujeres representan dos alianzas; la primera, la del monte Sinaí, madre de los esclavos, es Agar, (pues el monte Sinaí está en Arabia) y corresponde a la Jerusalén actual, que es esclava, y lo mismo sus hijos. Pero la Jerusalén de arriba es libre; ésa es nuestra madre». Para Pablo, los hijos de la esclava Agar son los que persiguen a los hijos de la libre en Galacia: «Y vosotros, hermanos, a la manera de

⁴⁹ Cf. Sim, 90.

Isaac, sois hijos de la promesa. Pero, así como entonces el nacido según la naturaleza perseguía al nacido según el Espíritu, así también ahora» (Gal 4,28-29); es decir, los creyentes circuncidados que llegan de Jerusalén persiguen y quieren circuncidar a los creyentes no circuncidados de Galacia⁵⁰. Ambas referencias de Marcos y Pablo, tomadas juntas tras lo que acabamos de ver, dan la impresión de trabajar en la misma línea.

Todos estos datos de carácter polémico no tienen necesariamente una lectura histórica, como han sugerido muchos autores; es probable que reflejen una explicación de la diversidad de modos de entender la misión tras los acontecimientos de pascua⁵¹. Así, la tradición paulina reflejada en estas obras, muestran a algunos miembros de la familia de Jesús y de los Doce distanciados de la identidad y misión de Jesús para explicar su particular comprensión de la novedad de Jesús. Según ellos, ninguno de aquellos le ha entendido en profundidad⁵². Garroway ha sugerido que son otros personajes a lo largo del relato marcano quienes comprenden mejor a Jesús, pero no elabora esta idea⁵³. Vamos a buscar en el Evangelio de Marcos si alguno de los personajes secundarios es presentado con rasgos positivos y, por último, intentaremos identificar rasgos paulinos en estos personajes.

4. LOS PERSONAJES SECUNDARIOS DE MARCOS

El relato marcano está salpicado de personajes que sólo aparecen una vez y que, sin embargo, tienen un rol importante en el desarrollo de la trama⁵⁴. Son los llamados «personajes secundarios», que han sido objeto de cierta atención⁵⁵. No existe un consenso sobre su identificación ni

⁵⁰ Ésta es la opinión más extendida entre los exégetas; ver, por ejemplo, J. Louis Martyn. *Galatians: a new translation with introduction and commentary*. New York, London, Toronto: Doubleday, 1998, 445; DeSilva, 403.

⁵¹ Cf. Camille Focant. *Marc, un évangile étonnant: recueil d'essais*. Leuven: Peeters, 2006, 78-79.

⁵² Cf. Pérez i Díaz, 76.

⁵³ Cf. Garroway, 104.

⁵⁴ Ver la descripción de personaje narrativo en: Seymour B. Chatman. *Story and discourse: Narrative structure in fiction and film*. Ithaca, NY.: Cornell University, 1978, 126.

⁵⁵ Ver, por ejemplo, Elizabeth Struthers Malbon. "Disciples/Crowds/Whoever: Markan Characters and Readers". *Novum testamentum* 28 (1986): 104-130; Elizabeth

sobre la terminología (algunos llaman «personajes menores»), más allá de aquélla que los define como secundarios en contraste con el protagonismo de aquéllos que son recurrentes en el relato evangélico (Jesús, discípulos, autoridades...). Los criterios para identificarlos no son obvios.

Elisabeth Malbon identifica a los personajes secundarios como aquellos «que carecen de algo» (como continuidad o protagonismo), que ejercen de «contraste» y sirven para marcar el ritmo del relato (como signos de puntuación: paréntesis, exclamación o dos puntos)⁵⁶. Clasifica los diferentes personajes que aparecen en el relato marcando de acuerdo con varias coordenadas: mayor o menor (si tienen o no un papel persistente en el relato porque aparecen repetidas veces), plano o redondo (si están caracterizados o no con riqueza, con matices y características que evolucionan reflejando algún proceso importante en la trama), positivo o negativo (si resultan o no ejemplo de los valores que Jesús presenta). Los personajes secundarios, según su descripción, son menores, planos y mayoritariamente positivos (aunque no todos, como el joven rico). Los discípulos, por ejemplo, son personajes mayores, redondos y ambiguos (positivos y negativos), mientras que las autoridades son también personajes mayores, pero planos y negativos. Joel Williams, por su parte, identifica veintidós «personajes menores entre la multitud», es decir, que no forman parte ni de los discípulos ni de los oponentes, que sólo aparecen una vez, suplican a Jesús y son presentados como ejemplo para los lectores⁵⁷. Rhoads, Michie y Dewey⁵⁸ incluyen en la categoría de «personajes menores» un indeterminado grupo de figuras a las que reconocen una enorme importancia por el impacto esperado en el lector. De ellos dicen los autores: «son personajes planos con varios rasgos tipificados: una receptividad a Jesús, una fe constante, humildad, una indiferencia por

Struthers Malbon. "The Major Importance of the Minor Characters in Mark". En *New literary criticism and the New Testament*, editado por Edgar V. McKnight y Elizabeth Struthers Malbon, 58-86. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994; Joel F. Williams. *Other followers of Jesus: minor characters as major figures in Mark's gospel*. Sheffield, England: JSOT Press, 1994; David M. Rhoads et al. *Marcos como relato: introducción a la narrativa de un evangelio*. Salamanca: Sígueme, 2002 (traducción de la segunda edición inglesa de 1999), 178-186; Iverson, 177-186.

⁵⁶ Malbon, "The Major Importance", 59-61.

⁵⁷ Cf. Williams, 11. Sin embargo, el mismo autor reconoce que no todos estos personajes cumplen la condición de ser presentados como ejemplo (ibid., 89-90).

⁵⁸ Cf. Rhoads et al., 178-186.

el estatus y el poder personal y una capacidad para el servicio. Muchos cambian o su situación cambia cuando se acercan a Jesús»⁵⁹, aunque reconocen también cierta ambigüedad. Kelly Iverson⁶⁰, a diferencia de los anteriores autores, propone incluir entre los personajes menores a los colectivos (como la familia de Jesús) o aquéllos que aparecen en varias ocasiones (como Pilato) o no humanos (como los espíritus). Su interés, no obstante, se centra en los personajes gentiles cuya caracterización es, según el autor, uniforme: no hay estereotipos, su presentación es positiva, reciben la compasión de Jesús y manifiestan necesidad desesperada, confianza o comprensión.

De esos trabajos mencionados podemos concluir la diversidad de perspectivas, así como la reiteración de ciertos criterios que debemos conservar como los más útiles para identificar a los personajes narrativos y su función en el relato. Podríamos recoger esos criterios en cuatro pares de opuestos: personajes que sólo aparecen una vez y no tienen continuidad frente a los que tienen continuidad en la historia; los que tienen un papel suficientemente reconocible porque actúan con libertad y autonomía frente a los que son sujetos pasivos de la escena; los que funcionan como ejemplo o contraste positivo frente a los que funcionan como contraejemplo o contraste negativo; y los que son personajes humanos frente a los seres incorpóreos (espíritus o seres celestiales).

Vamos a limitarnos en lo que sigue, por mor de cierta claridad, a la identificación de los personajes secundarios que se sitúan en el primer polo de esas cuatro características: los individuales y humanos (ignorando a los que no cumplen esta doble condición), los que aparecen sólo una vez y no tienen continuidad en el relato, los que tienen un papel reconocible y actúan con libertad, y los que tienen una función positiva.

4.1. LOS PERSONAJES HUMANOS QUE APARECEN UNA VEZ Y NO TIENEN CONTINUIDAD

Fijémonos, primero, en los personajes humanos e individuales que sólo aparecen una vez y no tienen continuidad en el relato, aunque sean citados o aludidos en otros momentos; estos personajes, como decía E. S. Malbon, no tienen evolución o complejidad fuera de su escena y son

⁵⁹ Ibid., 179-180.

⁶⁰ Cf. Iverson, 177.

planos o hijos. Son estos veintiuno: el hombre poseído en Cafarnaún (1,23-28); la suegra de Pedro (1,29-31); el leproso (1,40-45); el paralítico (2,1-12); el hombre de la mano paralizada (3,1-6); el poseído de Gerasa (5,1-20); Jairo (5,21-24.35-43); la mujer con flujo de sangre (5,25-34); la mujer sirofenicia (7,24-30); el sordomudo (7,31-37); el ciego de Betsaida (8,22-26); el padre del niño enfermo (9,14-29); el exorcista en nombre de Jesús (9,38-40); el hombre rico (10,17-22); el ciego de Jericó (10,46-52); el escriba (12-28-34); la viuda (12,41-44); la mujer de Betania (14,3-9); Simón de Cirene (15,21); el centurión (15,39[.44-45]); José de Arimatea (15,43-46).

Esta lista de los personajes que no tienen continuidad en el relato requiere algunas aclaraciones. Consideramos a Leví (Mc 2,13-17) uno de los Doce (el que Mateo identifica como «Mateo el recaudador»: Mt 10,3)⁶¹, aunque su nombre no aparezca en la lista de Mc 3,13-19, puesto que las características literarias de ese pasaje son las mismas que los relatos de llamada de las dos parejas de hermanos en Mc 1,16-20⁶². Dos personajes anecdóticos asoman en la perícopa de la muerte del bautista (6,17-29): Herodías y su hija. Aparecen en una escena que no transcurre en el plano del relato de Jesús, sino en otro momento y lugar narrativos; se trata de un paréntesis del narrador (un «sándwich») entre el envío de los discípulos y su vuelta, cuyos personajes no tienen papel en la trama sino en la intención del autor de provocar una respuesta en el lector⁶³.

Por otra parte, juzgamos que el grupo de mujeres mencionado en las tres escenas tras la muerte de Jesús (Mc 15,40-41; 15,47 y 16,1-8) no cumplen este primer criterio puesto que, aunque la lista cambie⁶⁴, las mujeres tienen continuidad en las tres escenas mediante la presencia de dos de ellas (María Magdalena y María la madre de Joset/Santiago)⁶⁵. En este sentido,

⁶¹ Sobre la identificación de «Leví» con «Mateo [el recaudador]» (Mc 3,18 y Mt 10,3) ver: Rudolf Pesch. "Levi-Matthäus, Mc 2:14, Mt 9:9, 10:3: ein Beitrag zur Lösung eines alten Problems". *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 59 (1968): 40-56; R. T. France. *The Gospel of Mark: a commentary on the Greek text*. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 2002, 131.

⁶² Cf. Collins, 190.

⁶³ Cf. Williams, 61.

⁶⁴ Ver: Carmen Bernabé Ubieta. *Qué se sabe de María Magdalena*. Estella: Verbo Divino, 2020, 65-78.

⁶⁵ La identificación de la segunda «María» con la madre de Jesús es problemática porque los nombres (María, Santiago y Joset) eran muy comunes en aquel tiempo:

las mujeres mencionadas no son personajes secundarios y deben ser consideradas parte del grupo de discípulos que acompañan a Jesús desde el inicio, como recoge Marcos («[...] le seguían y le servían cuando estaba en Galilea...», Mc 15,41), con su proceso y las ambigüedades propias de los discípulos en el relato marcano⁶⁶. Descartamos, también, de esta lista a Juan el bautista porque aparece dos veces explícitamente (Mc 1,4-9; 6,14-29) y es citado en otras cuatro ocasiones (Mc 1,14; 2,18; 8,28 y 11,30-32). Hemos incluido, sin embargo, al centurión de Mc 15,39 aunque aparece en la siguiente escena (15,44-45) otro identificado como «el centurión» (ausente en los paralelos de Mateo y Lucas), quizá dando a entender Marcos que se refiere al mismo⁶⁷. Esta segunda aparición únicamente confirma la primera y su testimonio de que ha visto morir a Jesús⁶⁸; su mención, por tanto, no desarrolla al personaje ni lo sitúa en una nueva escena, sino que reitera su testimonio primero; no es un personaje recurrente.

Más problemático, por último, resulta el «joven» que huye como los discípulos en el momento que prenden a Jesús en Getsemaní (Mc 14,50-52). Marcos no menciona a ningún otro «joven» (νεανίσκος) en el relato, excepto el que aparece en la tumba vacía y anuncia a las mujeres que Jesús ha resucitado (Mc 16,5). Ambos jóvenes son identificados del mismo modo: los dos van vestidos (περιβállω) con un manto o túnica (σινδών, στολή). Podría tratarse de una estrategia del redactor para relacionar mediante el mismo personaje imaginario las dos escenas: el prendimiento y la resurrección (donde empieza y termina el testimonio de su pasión)⁶⁹. Esta posible continuidad del personaje en las dos escenas se suma a otras características que acarrea (y que adelantamos aquí) para descartarlo como personaje secundario. Respecto a la primera caracterización del joven, Marcos utiliza el mismo verbo (φεύγω) para describir su huida y

«the second Mary should not be identified with the mother of Jesus», Collins, 774. Ver también: France, 664; Marcus, *El Evangelio según Marcos (vol. 2)*, 1222-1223.

⁶⁶ Cf. Elizabeth Struthers Malbon. "Fallible Followers: Women and Men in the Gospel of Mark". *Semeia* 28 (1983): 29-48; Rhoads et al., 183.

⁶⁷ Cf. Marcus, *El Evangelio según Marcos (vol. 2)*, 1242.

⁶⁸ Probablemente ambas referencias al centurión (Mc 15,39.44-45) son redaccionales del evangelista: cf. J. Gnllka. *El Evangelio según san Marcos. Mc 8,27 - 16,20*. Vol. 2. Salamanca: Sigueme, 1993, 388.

⁶⁹ En cualquier caso, ha resultado un enigma en la interpretación del Evangelio; cf. Ched Myers. *Binding the strong man: a political reading of Mark's story of Jesus*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1988; Christopher S. Mann. *Mark: a new translation with introduction and commentary*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1986.

la de los discípulos Mc 14,50-52, de modo que difícilmente puede reconocerse como modelo⁷⁰. Respecto a la segunda alusión, el joven de la tumba parece ser un personaje no humano, dado que el color de su manto (λευκός) sólo se usa en este Evangelio para describir el vestido de Jesús en el momento de la transfiguración (Mc 9,3)⁷¹, y parece una alusión narrativa a lo dicho allí al bajar del monte («cuando bajaban del monte les ordenó que a nadie contasen lo que habían visto hasta que el Hijo del hombre resucitara de entre los muertos», Mc 9,9)⁷².

4.2. LOS PERSONAJES QUE TIENEN UN PAPEL RECONOCIBLE Y ACTÚAN CON LIBERTAD

En segundo lugar, vamos a señalar a aquéllos que tienen un papel suficientemente reconocible en la trama, es decir, aquellos que protagonizan una escena con un papel identificable o con alguna acción que muestre su autonomía y libertad como personaje, bien porque se dirijan a Jesús, bien porque Jesús se dirija o hable de él o ella. En aras de la concisión, vamos a descartar aquí aquellos que no cumplen este criterio, es decir, a los que no actúan por propia iniciativa y son actores pasivos sin autonomía, puesto que los demás serán estudiados más adelante: el hombre poseído en Cafarnaún (1,23-28); el paralítico (2,1-12); el hombre de la mano paralizada (3,1-6); el sordomudo (7,31-37); el ciego de Betsaida (8,22-26); el exorcista en nombre de Jesús (9,38-40); y Simón de Cirene (Mc 15,21).

El hombre poseído por un espíritu inmundo que aparece en la sinagoga de Cafarnaún (Mc 1,23-28), como en otras escenas similares (Mc 1,34.39; 3,11; 6,53-56; etc.), no funciona como personaje propiamente dicho, puesto que sólo actúa como portador del espíritu impuro, que es quien interviene y dialoga con Jesús⁷³.

Las historias del paralítico (2,1-12) y del hombre de la mano paralizada (3,1-6) tienen similares características literarias⁷⁴ y sus personajes

⁷⁰ Cf. Collins, 795.

⁷¹ Cf. France, 351.

⁷² «[W]e are reminded of Jesus' clothing at the transfiguration»: *ibid.*, 678.

⁷³ Cf. Robert A. Guelich. *Mark 1-8:26*. Dallas, Tex: Word Books, 1989, 59; Williams, 94.

⁷⁴ Que revela una estructura muy cuidada por parte del evangelista: cf. Joanna Dewey. "The Literacy Structure of the Controversy Stories in Mark 2:1-3:6". *Journal of biblical literature* 92 (1973): 394-401. También, Collins, 182-183.

comparten numerosos rasgos⁷⁵, siendo el más significativo su total ausencia de protagonismo, de papel reconocible. Ninguno de los dos revela en el relato su libertad, ni su necesidad, ni su experiencia, ni su valoración de la situación; no sabemos si querían ser sanados por Jesús, ni se nos comunica su reacción al serlo. En el primer caso son otras cuatro personas quienes le acercan a Jesús y, en el segundo, Jesús mismo toma la iniciativa. Ninguno de los dos actúa ni manifiesta confianza alguna en Jesús, condición fundamental para las curaciones (cf. Mc 6,5-6). En ambos casos su presencia en el relato parece más bien una excusa para presentar sendas controversias: en el primer caso con unos escribas que le acusan de blasfemia (2,6-7) y en el segundo «fariseos y herodianos» que deciden darle muerte (3,6). En el caso del primero, se podrían incluir como personajes con voluntad que sí revelan su confianza en Jesús y que deben superar obstáculos para lograr su objetivo a los cuatro portadores del paralítico⁷⁶. De hecho, desde el principio queda claro que los protagonistas de la escena son éstos: «Y le vienen a traer a un paralítico llevado entre cuatro. Al no poder presentárselo [...]» (Mc 2,3-4); ellos superan las dificultades y realizan las acciones necesarias («abrieron», «descolgaron») y a ellos reconoce Jesús la confianza demostrada (Mc 2,5). La curación del paralítico (después de la controversia insertada en la curación)⁷⁷ es la recompensa a esa confianza demostrada por la superación de fronteras⁷⁸. El personaje secundario de esta escena no es el paralítico sino, en todo caso, los cuatro portadores de la camilla que, al ser un personaje colectivo y no individual, no vamos a considerar aquí.

Por su parte, el sordomudo (Mc 7,31-37) y el ciego de Betsaida (Mc 8,22-26), igual que los dos personajes anteriores, no revelan voluntad o libertad alguna ni demuestran ninguna fe; son otros los que piden a Jesús que los cure (aunque éstos, en ambas escenas, no tienen ningún papel reconocible tampoco). Las similitudes literarias entre las dos perícopas

⁷⁵ Cf. Williams, 99-102.

⁷⁶ Cf. Joanna Dewey. *Markan public debate: literary technique, concentric structure, and theology in Mark 2:1-3:6*. Chico, Calif: Scholars Press, 1980, 90.

⁷⁷ Una composición de «sándwich»: Marcus, *El Evangelio según Marcos (vol. 1)*, 242. Edwards, 198 no considera esta unidad un sándwich.

⁷⁸ Cf. Gerd Theissen. *The miracle stories of the early Christian tradition*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1983, 129.

son llamativas, igual que la caracterización de los dos personajes⁷⁹: ambos son traídos a Jesús por otros; él los aparta de los demás y la curación acontece a solas; la sanación de ambos incluye elementos mágicos (como la saliva); Jesús les prohíbe que divulguen la curación. Igual que en el caso anterior, estas escenas parecen adaptaciones de noticias de milagros al servicio de otros fines diferentes al de las curaciones⁸⁰.

Así también, el que exorciza en nombre de Jesús (Mc 9,38-40) tampoco demuestra ninguna fe, aunque Jesús reprende a sus discípulos para que le permitan seguir haciéndolo y dice de él que no puede estar en su contra; ejerce de contraste positivo con uno de los Doce (Juan), pero no es posible reconocer una acción libre o suficientemente identificable como para que sea ejemplo además de contraste. Por último, Simón de Cirene (Mc 15,21), aunque sólo ocupa un versículo, resulta un personaje del que se dan muchos datos: originario de la ciudad africana costera de Cirene, vuelve de (trabajar) el campo, es «padre de Alejandro y Rufo» (probablemente creyentes conocidos por los lectores)⁸¹. Sin embargo, es «obligado» (ἀγγαρεύουσιν) a llevar la cruz, no lo hace por propia voluntad. Por tanto, aunque es un personaje reconocible, no actúa con libertad y no puede ejercer de modelo⁸².

Esto significa que de los veintiún personajes individuales que aparecen una vez y no tienen continuidad en el relato, aquellos reconocibles porque actúan con autonomía y libertad en la escena, son catorce.

4.3. LOS PERSONAJES QUE SON EJEMPLO O CONTRASTE POSITIVO

En tercer lugar, vamos a fijarnos en los que son ejemplo en el relato, es decir, aquellos que aportan un desarrollo positivo a la trama en

⁷⁹ Cf. Robert M. Fowler. *Loaves and fishes: the function of the feeding stories in the Gospel of Mark*. Chico, Calif.: Scholars Press, 1981, 105-106.

⁸⁰ La lectura simbólica ha sido la más extendida: el ciego de Betsaida ejemplifica el proceso de los discípulos, que necesitarán de una segunda intervención de Jesús tras la pascua para que puedan «ver» totalmente y creer; cf. Earl S. Johnson. "Mark VIII. 22-26: The Blind Man from Bethsaida". *New Testament Studies* 25 (1979): 370-383.

⁸¹ Cf. Gerd Theissen. *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*. Salamanca: Sígueme, 1997, 199.

⁸² Cf. France, 641.

el sentido de que el evangelista los utilice para mostrar una respuesta positiva hacia Jesús o su mensaje del Reino de Dios; aquéllos que no muestran ningún rasgo negativo (no son ambiguos) y su respuesta es positiva a la idea marcana de la identidad de Jesús. En este sentido, pueden evolucionar dentro de su escena y ofrecer un contraste positivo, especialmente con otros personajes mayores (autoridades y discípulos), o con el contexto literario inmediato. De los catorce mencionados hay dos que, claramente, no cumplen este principio: el leproso (1,40-45) y el hombre rico (10,17-22).

La curación del leproso (Mc 1,40-45) tiene varios rasgos que revelan la intención del narrador. En primer lugar, la curación transcurre con rapidez y Jesús pide al curado que se muestre al sacerdote y presente las ofrendas que señala el Levítico. Esta petición va intensificada con una «prohibición severa» de que diga a nadie que Jesús le ha curado. La curación transcurre a pesar de Jesús, que huye desde el inicio del relato de la identificación con un taumaturgo⁸³. Esta idea explica por qué la tradición manuscrita occidental presenta a Jesús curando al leproso «encolerizado» en vez de «compadecido»⁸⁴. El final de la escena es determinante para valorar al personaje del leproso curado; la severa prohibición de contarle a nadie lo ocurrido es desobedecida por el curado con una consecuencia negativa para Jesús: «ya no podía Jesús presentarse en público en ninguna ciudad» (1,45). La desobediencia del personaje se ha convertido en un obstáculo para la misión de Jesús, que debe quedarse a las afueras de las aldeas y la gente sigue acudiendo a él para que le cure.

Por su parte, el hombre rico (Mc 10,17-22) resulta similar al leproso por su fracaso final: aun a pesar de arrodillarse, llamar a Jesús «maestro bueno» y cumplir los mandamientos, fracasa. Jesús, según Marcos, le ama y le pide seguirlo, pero él es incapaz de desprenderse de su dinero y se marcha entristecido, frustrando la llamada al seguimiento⁸⁵.

⁸³ Cf. Marcus, *El Evangelio según Marcos (vol. 1)*, 229.

⁸⁴ El Códice Bezae trae la forma verbal ὀργισθεῖς y es la que ha conservado la Biblia de Jerusalén. Ver la edición crítica: Eberhard Nestle et al. *Novum Testamentum Graece*. 28.^a ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012, 106.

⁸⁵ “He is thus a negative example for the audience”: Collins, 480. También: Robert C. Tannehill. “Varieties of Synoptic Pronouncement Stories”. *Semeia* 20 (1981): 101-119 (esp. 112).

5. LOS OTROS DOCE DE MARCOS Y SUS RASGOS PAULINOS

Esta rápida clasificación de personajes humanos e individuales secundarios que no tienen continuidad en el relato, que son, además, suficientemente reconocibles en su escena porque actúan con libertad (no son objetos pasivos) y, por último, que resultan ser un ejemplo y un contraste positivo en la trama, se reduce a estos doce personajes. Ahora debemos verificar que se cumplen los criterios en todos ellos: la suegra de Pedro (1,29-31); el poseído de Gerasa (5,1-20); Jairo (5,21-24.35-43); la mujer con flujo de sangre (5,25-34); la mujer sirofenicia (7,24-30); el padre del niño enfermo (9,14-29); el ciego de Jericó (10,46-52); el escriba (12,28-34); la viuda (12,41-44); la mujer de Betania (14,3-9); el centurión (15,39); José de Arimatea (15,43-46). De éstos, cinco son mujeres y siete varones; nueve son judíos y tres gentiles (el geraseno, la sirofenicia y el centurión). Veamos cómo son presentados cada uno de estos doce y si reflejan algún rasgo que descubrimos en las cartas de Pablo.

La suegra de Pedro (Mc 1,29-31), al írsele la fiebre, se pone a servir (*διηκόνει*) a Jesús y sus discípulos en silencio, al contrario que los demás personajes de ese día programático (Mc 1,21-45) que se pronuncian erróneamente sobre Jesús, incluidos sus discípulos que buscan su fama y él los corrige (Mc 1,37-38). Al final del Evangelio el lector descubre que las únicas que han permanecido acompañando a Jesús hasta la cruz son unas mujeres que «le seguían y le servían (*διηκόνουν*) cuando estaba en Galilea, y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén» (Mc 15,40-41). En el relato, la única mujer que aparece sirviendo a Jesús desde Galilea es la suegra de Pedro: ella es, en otras palabras, «servidora de Cristo», la misma expresión que Pablo usa para identificar al verdadero apóstol y que aplica a sí mismo en 2Cor 11,23 («¿son servidores de Cristo? —¡Digo una locura! — ¡Yo más que ellos!») y que explica en esa carta como el «servicio de la nueva alianza», «el servicio del espíritu», «el servicio de la justicia» o «el servicio de la reconciliación». Este servicio va a ser, desde el gesto de la suegra, la clave de la identidad de Jesús y de los verdaderos discípulos, como Pablo.

Por su parte, el poseído de Gerasa (Mc 5,1-20) le pide estar con él tras el exorcismo y Jesús no se lo permite, pero le pide que anuncie a los suyos la misericordia de Dios: «Vete a tu casa, con los tuyos, y cuéntales lo que el Señor ha hecho contigo y que ha tenido compasión (*ἠλέησέν*) de ti» (Mc 5,19). Ni Mt (8,28-34) ni Lc (8,26-39) recogen esta frase de Jesús

y, así, omiten la mención a la «misericordia». El sanado se convierte en el primer enviado a la misión en territorio pagano, a continuar la misión de Jesús que acaba de iniciar: («él se fue y empezó a proclamar [κηρύσσειν] por la Decápolis todo lo que Jesús había hecho con él», Mc 5,20). Esta misericordia de Dios es la experiencia clave que Pablo recuerda a los gentiles de Roma: «En efecto, así como vosotros fuisteis en otro tiempo rebeldes contra Dios, mas al presente habéis conseguido misericordia a causa de su rebeldía, así también, ellos al presente se han rebelado con ocasión de la misericordia otorgada a vosotros, a fin de que también ellos consigan ahora misericordia» (Rom 11,30-32)⁸⁶. En este sentido, Pablo se presenta como «misericordiosamente (ἡλεήθημεν) investido de un servicio (διακονίαν)» (2Cor 4,1) que consiste, precisamente, en ser «apóstol de los gentiles» (Rom 11,13), en «proclamar a Cristo crucificado» (1Cor 1,23), «el evangelio entre los gentiles» (Gal 2,2). El geraseno aparece así como precursor de la misión paulina, tal como recoge Pablo: «¿cómo predicarán si no son enviados? Como dice la Escritura: ¡Cuán hermosos los pies de los que anuncian (εὐαγγελιζομένων) el bien!» (Rom 10,15).

Jairo y la mujer con flujo forman una unidad literaria (Mc 5,21-43) de tipo sándwich, como hemos mencionado antes. Marcos inserta la historia de la mujer, probablemente, como ejemplo para Jairo, de modo que éste pueda afrontar la circunstancia de la muerte de su hija, que acontece, precisamente, porque la mujer con flujo intercepta y ralentiza la misión de Jesús de curar a aquélla. Esta mujer demuestra su confianza en Jesús por encima de las normas y circunstancias que la habían apartado y le impedían vivir como mujer plena. Su fe valiente que le devuelve su condición de mujer e hija le debe servir a Jairo para confiar del mismo modo y aceptar la madurez de su hija (Mc 5,42)⁸⁷. Pablo subraya la importancia de que todos los creyentes en Jesús se reconozcan «hijos» de Dios: «también nosotros, mientras éramos menores de edad, éramos esclavos de los elementos del mundo. Pero, al llegar la plenitud de los tiempos,

⁸⁶ También en Rom 9,15: «Pues dice él a Moisés: Seré misericordioso con quien lo sea; me apiadaré de quien me apiade»; Rom 9,18: «Así pues, usa de misericordia con quien quiere, y endurece a quien quiere»; cf. 1Cor 7,25; 2Cor 4,1; Flp 2,27. La misericordia de Dios es un argumento teológico clave que Pablo plantea en la sección Rom 9-11.

⁸⁷ Jairo la llama «mi niña» al comienzo (τὸ θυγάτριόν μου, Mc 5,23), mientras que Jesús se la devuelve como «muchacha» o «doncella» al final (τὸ κοράσιον, Mc 5,41).

envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la condición de hijos» (Gal 4,3-5). La mujer con flujo de sangre se convierte en un ejemplo de esa filiación por la fe, de liberación de los «elementos del mundo» y de rescate de los que estaban bajo la ley. Por otra parte, Pablo argumenta de modo similar en Rom cuando presenta la llegada de gentiles como un revulsivo que permite a Israel creer en Jesús: por «ser yo verdaderamente apóstol de los gentiles, hago honor a mi ministerio, pero es con la esperanza de despertar celos en los de mi raza y salvar a alguno de ellos [...]»; el endurecimiento parcial que sobrevino a Israel durará hasta que entre la totalidad de los gentiles, y así, todo Israel será salvo» (Rom 11,13-14.25-26). La muerte de la hija de Jairo provoca una crisis de fe en su casa («Tu hija ha muerto; ¿a qué molestar ya al Maestro?», Mc 5,35) hasta el punto de que «se burlaban de [Jesús]» (Mc 5,40); incluso tras la revivificación de la hija, la casa de Jairo se queda «estupefacta, fuera de sí (ἐξέστησαν ἐκστασει μεγάλῃ)», como la familia de Jesús en Mc 3,21. Pero igual que en Rom 11,25-26, también aquí la promesa queda pendiente de la capacidad de contagio de un personaje marginal y la esperanza no se frustra.

La mujer sirofenicia (Mc 7,24-30), a través de un relato complejo y desafiante, logra cambiar una inicial respuesta negativa de Jesús que relegaba la misión a los gentiles después de la misión a los judíos: «Espera que primero se sacien los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos» (Mc 7,26). La respuesta de la mujer es coherente con la enseñanza de Jesús inmediatamente antes (cf. Mc 7,15)⁸⁸; y, aunque parece que acepta esa secuencia, la reduce hasta hacer prácticamente contemporáneas ambas comidas, participando de la misma mesa («Sí, Señor; que también los perritos comen bajo la mesa migajas de los niños», Mc 7,27)⁸⁹. Pablo recoge también esta secuencia mediante dos metáforas: la de la mesa y la del olivo injertado. La primera la toma de Sal 69,23-24: «Conviértase su mesa en trampa y lazo, en piedra de tropiezo y justo pago, oscurézcanse sus ojos para no ver; agobia sus espaldas sin cesar» (Rom 11,9); la sirofenicia no ha caído en la

⁸⁸ Cf. Iverson, 183.

⁸⁹ Cf. Pablo V. Alonso. *The woman who changed Jesus: crossing boundaries in Mk 7,24-30*. Leuven: Peeters, 2011, 339-345. En Mc 12,1-12 Marcos desarrollará esta idea un poco más, mostrando que esa preeminencia de los judíos no ha sido bien gestionada y la viña será entregada a otros que den fruto; Pablo refiere esta misma idea en Rom 11,1-4; cf. Marcus, "Mark - Interpreter of Paul", 487.

trampa, no se han oscurecido sus ojos y propone una mesa compartida. La metáfora del olivo injertado, como hemos dicho, subraya que algunas «ramas fueron desgajadas, mientras tú —olivo silvestre— fuiste injertado en su lugar, hecho partícipe con ellas de la raíz y de la savia del olivo» (Rom 11,17). La mujer sirofenicia es ejemplo de lo que Pablo dice a los gentiles creyentes en Jesús de Roma: «fuiste cortado del olivo silvestre que eras por naturaleza, para ser injertado contra tu natural en un olivo cultivado» (Rom 11,24).

El padre del niño enfermo (Mc 9,14-29) es capaz de superar su propia frustración y fracaso mediante la intervención de Jesús que logra que el padre reconozca su falta de confianza: «¡Creo, ayuda mi falta de fe!» (πιστεύω βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ, Mc 9,24). Esa falta de fe es la misma que Jesús achaca a sus compatriotas y a su familia en Mc 6,6 (única otra vez que aparece la expresión en el Evangelio); pero, a diferencia de aquella falta de fe que no cede ante la palabra de Jesús y se pierde, la de este padre ha sabido reconocer su limitación y la ha revertido como grito de ayuda a Jesús⁹⁰; por ello se convierte en ejemplo. Pablo recoge en varias ocasiones de la Carta a los romanos las posibilidades que quedan abiertas aun a pesar de la infidelidad de algunos: «Pues ¿qué? Si algunos de ellos fueron infieles, ¿frustrará, por ventura, su infidelidad (ἀπιστία) la fidelidad de Dios?» (Rom 3,3); «Por el contrario, ante la promesa divina, no cedió a la duda con incredulidad (ἀπιστία); más bien, fortalecido en su fe, dio gloria a Dios» (Rom 4,20). Esta idea aparece de nuevo en la metáfora del injerto de olivo: «¡Muy bien! Por su incredulidad (ἀπιστία) fueron desgajadas, mientras tú, por la fe te mantienes. ¡No te engrías; más bien, teme!» (Rom 11,20 y 23). El padre del niño enfermo, a diferencia de la familia de Jesús, ha cedido y ha confiado, convirtiéndose en ejemplo de la fe que Pablo proclama.

El ciego de Jericó (Mc 10,46-52) cierra la sección de los tres anuncios de la pasión (Mc 8,26-10,52) donde se reitera la continua incompreensión de los discípulos ante la noticia de que Jesús sube a Jerusalén a morir. En ese momento, un ciego apartado en la orilla le grita a Jesús por dos veces: «Hijo de David, [Jesús,] ten compasión de mí (ἐλέησον)» (Mc 10,47-48);

⁹⁰ Cf. Carlos Gil Arbiol. "La misericordia y la oración en los personajes menores de Marcos". En *Esperamos porque confiamos. En el 50 aniversario de la Facultad de Teología de Vitoria-Gasteiz*, editado por José Antonio Badiola. Vol. 1, 395-412. Vitoria-Gasteiz: Editorial ESET, 2017.

Jesús le responde lo mismo que a la mujer con flujo de sangre: «tu fe te ha salvado (ἡ πίστις σου σέσωκέν σε)» (Mc 10,52); él se levanta y le sigue voluntariamente por el camino a Jerusalén, como clamoroso contraste a los discípulos que siguen, pero sin comprender. La invocación «hijo de David» aparece en Pablo y Marcos como un título insuficiente, vinculado al Jesús «de la carne» (Rom 1,3) y a los seguidores de Jesús que subrayaban las raíces judeas de Jesús (ἐκ σπέρματος Δαυίδ, Rom 1,3; cf. Mt 1,1)⁹¹. Marcos explica en 12,35-37 que es un título inadecuado para Jesús, mientras que Pablo lo hace en Rom 1,3-4, donde lo completa con el de «Hijo de Dios» tras el acontecimiento de la muerte y resurrección⁹². En el caso del ciego de Jericó, Marcos muestra cómo el título incompleto se perfecciona cuando el ciego, después de confesar a Jesús como «hijo de David» confía en su «misericordia» (ἐλέησόν με), hasta que la confianza en esa misericordia le salva (ἡ πίστις σου σέσωκέν σε). Pablo lo hace, como hemos visto, en la metáfora del olivo, donde afirma: «así como vosotros [gentiles] fuisteis en otro tiempo rebeldes contra Dios, mas al presente habéis conseguido misericordia a causa de su rebeldía, así también, ellos [israelitas] al presente se han rebelado con ocasión de la misericordia otorgada a vosotros, a fin de que también ellos consigan ahora misericordia» (Rom 11,30-31). Pablo y Marcos coinciden en subrayar la importancia de una confianza que va más allá de las raíces genealógicas de Jesús y que se pone en práctica en la confianza en la misericordia de Dios a través de Jesús; para ambos, esa práctica se demuestra ante la cruz.

Una vez llegado a Jerusalén y en el templo, Jesús es sometido a una intensa sesión de discusión donde diversas autoridades religiosas intentan deslegitimarlo. Al final de la escena, emergen dos personajes que contrastan con el resto. En primer lugar, aparece un escriba (Mc 12,28-34),

⁹¹ Cf. John Painter. "Mark and the Pauline mission". En *Paul and Mark: comparative essays. Part I, Two authors at the beginning of Christianity*, editado por Oda Wischmeyer et al., 541. Berlin: De Gruyter, 2014.

⁹² Cf. Jan Dochhorn. "Man and the Son of Man in Mark 2:27-28 An Exegesis of Mark 2:23-28 Focussing on the Christological Discourse in Mark 2:27-28 with an Epilogue Concerning Pauline Parallels". En *Mark and Paul. Part II, For and against Pauline influence on Mark: comparative essays*, editado por Eve-Marie Becker et al., 148-168. Berlin: De Gruyter, 2014, 159, 165-166; Telford, 41, 50-54; Tyson, "The Blindness of the Disciples in Mark", 35-43; James G. Crossley. "Mark, Paul and the question of influences". En *Paul and the Gospels: christologies, conflicts and convergences*, editado por Michael F. Bird y Joel Willitts, 10-29. New York: T&T Clark, 2011, 22-24.

que recibe una alabanza de Jesús: «viendo que le había contestado con sensatez, le dijo: “No estás lejos del Reino de Dios”». El contexto literario es muy polémico y por ello resalta todavía más este reconocimiento de Jesús, donde el escriba destaca como un *rara avis*⁹³. El diálogo que Jesús tiene con él resulta complejo, y sobresale la aceptación de éste de la propuesta de dos mandamientos en uno: «Muy bien, Maestro; tienes razón al decir que Él es único y que no hay otro fuera de Él, y amarle con todo el corazón, con toda la inteligencia y con todas las fuerzas, y amar al prójimo como a sí mismo vale más que todos los holocaustos y sacrificios» (Mc 12,32-33). No distingue el escriba, por tanto, entre primer y segundo mandamiento, sino que los unifica; además, acepta que el conjunto es «mejor que todos los holocaustos y sacrificios (ὁλοκαυτωμάτων καὶ θυσῶν)», como recoge la tradición judía en Os 6,6 o 1Sam 15,22⁹⁴. Pablo no ignora el mandamiento de amar a Dios (Rom 8,28; 1Cor 8,3) pero subraya el amor al prójimo como plenitud del cumplimiento de la ley: «el que ama al prójimo, ha cumplido la ley. En efecto, lo de no adúlterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás y todos los demás preceptos, se resumen en esta fórmula: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. El amor no hace mal al prójimo. El amor es, por tanto, la ley en su plenitud» (Rom 13,8-10; cf. Gal 5,14). Pablo también unifica «el amor» a Dios y al próximo como sacrificio: «os exhorto, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, a que os ofrecáis a vosotros mismos como un sacrificio vivo (θυσίαν ζῶσαν), santo, agradable a Dios» (Rom 12,1). Pablo explica inmediatamente en qué consiste este «sacrificio»: «amándoos cordialmente los unos a los otros; estimando en más cada uno a los otros» (Rom 12,10). El escriba parece representar la esperanza paulina de Rom 11,25-26 («el

⁹³ Jesús es asediado en la larga escena que transcurre en el templo (Mc 11,27-13,1) por «los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos» (11,27), por «los fariseos y herodianos» (12,13) y por «los saduceos» (12,18) antes de la intervención del escriba (12,28). Después de esa escena, Jesús se centra en un duro discurso contra «los escribas» (12,35-40), en el que los acusa de no entender la Escritura y de «devorar la hacienda de las viudas» (12,40); cf. Collins, 571-575.

⁹⁴ Ver la literatura del periodo intertestamentario sobre la discusión del «primer mandamiento» en: M. de Jonge. “The two great commandments in the Testaments of the Twelve Patriarchs”. *Novum testamentum* 44 (2002): 371-392. Ver la discusión en Dennis R. MacDonald. “Mark’s Transformations of the Love Commandment. Controversy in the Lost Gospel Logoi 6:18-21 and Mark 12:28-34 and 10:17-22”. En *Greco-Roman and Jewish Tributaries to the New Testament*, editado por Christopher S. Crawford, 37-44. Claremont, CA: Claremont Press, 2018.

endurecimiento parcial que sobrevino a Israel durará hasta que entre la totalidad de los gentiles, y así todo Israel se salvará»).

Poco después, Jesús contempla la aparente acción anodina de una «viuda pobre» (Mc 12,41-44) que echa en el cepillo del templo dos monedas de escaso valor. Jesús había acusado a los escribas de «devorar la hacienda de las viudas»; quizá por eso, sólo él capta el significado y la trascendencia de ese gesto, que interpreta de un modo paradójico: «ha echado más que todos (πλείον πάντων ἔβαλεν)» porque «ha echado de lo que necesitaba, todo cuanto poseía, toda su vida» (Mc 12,44). Su «pobreza» es de mayor valor que la riqueza de los demás, porque «ha echado toda su vida». Igualmente, Pablo alaba a las iglesias de Macedonia por enviar dinero a Jerusalén: «aunque probados por muchas tribulaciones, han rebosado de alegría y su extrema pobreza (βάθους πτωχείας) ha desbordado en tesoros de generosidad porque [...] según sus posibilidades, y aun sobre sus posibilidades, espontáneamente [...] se entregaron a sí mismos, primero al Señor, y luego a nosotros» (2Cor 8,2-5). Pablo justifica este comportamiento como imitación de Jesús: «conocéis la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico, por vosotros se hizo pobre (ἐπτώχευσεν) a fin de enriqueceros con su pobreza (πτωχείᾳ πλουτήσητε)» (2Cor 8,9). La viuda pobre se convierte en ejemplo de lo que Jesús hace, según Pablo, en su pasión: enriquecer con su pobreza.

Otra mujer, la de Betania (Mc 14,3-9), introduce el relato de la pasión adelantando al inicio el final de Jesús: el embalsamamiento. Para ello rompe un frasco que le ha costado mucho dinero y muestra por Jesús un signo de respeto que ninguno de sus discípulos ha sabido comprender ni mostrar: «¿Para qué este despilfarro de perfume? Se podía haber vendido por más de trescientos denarios y habérselo dado a los pobres» (Mc 14,5). La construcción de sándwich de esta escena revela que alguno de los discípulos (como Judas) está entre los que así pensaban. La alabanza que recibe esta mujer por parte de Jesús no tiene parangón en el N. T.: «Yo os aseguro: Donde quiera que se proclame la buena nueva, en el mundo entero, se hablará también de lo que ésta ha hecho para memoria suya» (Mc 14,9). Pablo se atribuye la predicación del Evangelio revelado (Gal 2,2) contra cualquier «otro evangelio» (εὐαγγέλιον ἕτερον, Gal 1,6; 2Cor 11,4) que no sea la «palabra de la cruz»: «nosotros predicamos un mesías crucificado: escándalo (σκάνδαλον) para los judíos, locura para los gentiles» (1Cor 1,23). Marcos, como hemos visto, señala a la familia de Jesús entre los que se «escandalizan» de Jesús (Mc 6,3), igual que los discípulos

y Pedro (Mc 14,27.29); sin embargo, esta mujer ha confiado en el evangelio de la muerte en cruz de Jesús adelantándose a todos, incluso a Pablo.

En el momento culminante del relato aparece el penúltimo personaje secundario de esta lista de los otros doce, quizá el más decisivo y, paradójicamente, el que menos espacio requiere: el centurión (Mc 15,39). Sólo se le dedica un versículo: «Al ver el centurión, que estaba frente a él, que había expirado de esa manera, dijo: “Verdaderamente este hombre era hijo de Dios”». No es una declaración nueva porque ya se habían hecho declaraciones similares (cf. Mc 1,24; 5,7; 10,47; 11,9-10; etc.), pero entonces no era el momento oportuno y por eso Jesús había pedido silencio. Aquí el Hijo de Dios ha muerto y ya no hay peligro de malinterpretar esa confesión: es, quizá, la que mejor condensa la fe que Marcos espera que el lector descubra: la filiación divina en la cruz⁹⁵, el «evangelio del crucificado» del que Pablo es apóstol (1Cor 1,23) porque Dios le reveló a su Hijo (Gal 1,15-16). Ese gentil es imagen de todos los creyentes de las asambleas paulinas a «cuyos ojos ha sido presentado el Crucificado» (Gal 3,1) y que son «hijos con el Hijo» (Gal 4,4).

Por último, José de Arimatea (Mc 15,43-46) cierra este grupo mostrando el atrevimiento (τολμήσας) de un judío perteneciente a un grupo que funciona como antagonista de Jesús, probablemente el sanedrín⁹⁶. Igual que el escriba de Mc 12,28-34, José se distancia de su grupo de pertenencia para adherirse al movimiento de Jesús («esperaba el reino de Dios»). Él mismo baja a Jesús de la cruz, lo envuelve en una sábana y lo coloca en su tumba, cuidado propio de las mujeres y que él realiza repitiendo lo que la mujer de Betania había hecho con Jesús. Este «atrevimiento» es mencionado por Pablo en un texto clave de la Carta a los romanos: «apenas habrá quien muera por un justo; por un hombre de bien tal vez se atrevería (τολμῶ) uno a morir; mas la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros» (Rom 5,7-8). Como colofón del relato marciano, un judío se atreve a distanciarse del resto como respuesta al significado de la muerte de Jesús, igual que Pablo.

⁹⁵ Cf. Robert M. Fowler. *Let the reader understand : reader-response criticism and the Gospel of Mark*. Minneapolis: Fortress, 1991, 208; Iverson, 151-157.

⁹⁶ El término βουλευτής no aparece en otro lugar de Mc (en el N. T. sólo en Lc 23,50, paralelo de Mc) y se refiere al órgano de gobierno por una ciudad; Josefo lo utiliza para referirse al sanedrín (*Guerra*, 2,405) y aquí parece el sentido más probable, dado que Mc lo ha mencionado antes (Mc 14,55; 15,1); cf. Williams, 189.

En conjunto, estos doce personajes secundarios recogen rasgos positivos que, de un modo u otro, podemos reconocer entre los que Pablo destaca. Algunas de estas características son comunes y podemos verlas en otras tradiciones del naciente cristianismo. El conjunto, sin embargo, resulta muy paulino, y es difícil reprimir la sensación de que estos doce personajes representan una acogida positiva y paulina del evangelio de Jesús que contrasta con el fracaso y errores de los Doce en el relato marcano.

6. CONCLUSIÓN

Desde el trabajo pionero de Gustav Volkmar hace más de un siglo, numerosos autores han sugerido conexiones de diferente tipo entre el Evangelio de Marcos y las cartas de Pablo. Estos estudios se han centrado, fundamentalmente, bien en los aspectos teológicos que relacionan ambas obras, bien en sus conexiones literarias, más o menos explícitas. Otros autores, de acuerdo con Martin Werner, consideran que son conexiones comunes o poco específicas para sacar conclusiones y reflejan que éste es un tema discutido y todavía en debate. Un ejemplo de ello es el caso de las alusiones polémicas en ambas obras hacia algunos miembros de los Doce y de la familia de Jesús. El carácter histórico de estas indicaciones es un tema controvertido sobre el que no hay consenso y pueden reflejar diversas concepciones de la misión en el naciente cristianismo. Con el objetivo de ofrecer algún punto más de reflexión en este debate, hemos estudiado los personajes secundarios del Evangelio de Marcos para detectar posibles conexiones entre ambas tradiciones. Hemos destacado aquéllos que cumplieran ciertas características: personajes humanos e individuales que no tienen continuidad en el relato, suficientemente reconocibles en su escena porque actúan con libertad y que resultan ser un ejemplo y un contraste positivo en la trama. El estudio de estos personajes ha mostrado que es posible encontrar rasgos o evocaciones paulinas en la presentación marcana de éstos. Estas peculiaridades podrán ser estudiadas con más detalle en posteriores trabajos.

REFERENCIAS

- Alonso, Pablo V. *The woman who changed Jesus: crossing boundaries in Mk 7,24-30*. Leuven: Peeters, 2011.
- Álvarez Cineira, David. “La identidad de los agitadores en la carta a los Gálatas”. *Revista Bíblica* 81 (2019): 9-50.
- Bacon, Benjamin Wisner. *Is Mark a Roman gospel?* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1919.
- Bacon, Benjamin Wisner. *The Gospel of Mark: its composition and date*. New Haven: Yale University Press, 1925.
- Becker, Eve-Marie, Troels Engberg-Pedersen, y Mogens Müller. *Mark and Paul. Part II, For and against Pauline influence on Mark: comparative essays*. Berlin: De Gruyter, 2014. <https://doi.org/10.1515/9783110314694>
- Bernabé Ubieta, Carmen. *Qué se sabe de María Magdalena*. Estella: Verbo Divino, 2020.
- Betz, Hans Dieter. *Galatians: a commentary on Paul's Letter to the churches in Galatia*. Philadelphia: Fortress Press, 1979.
- Bieringer, Reimund. “The Jerusalem Collection and Paul's Missionary Project: Collection and Mission in Romans 15.14-32”. En *The Last Years of Paul. Essays from the Tarragona Conference, June 2013*, editado por Armand Puig i Tàrrach, John M. G. Barclay, y Jorg Frey, 15-31. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- Black, C. Clifton. *The disciples according to Mark: Markan redaction in current debate*. 2.^a ed. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012.
- Chatman, Seymour B. *Story and discourse: Narrative structure in fiction and film*. Ithaca, NY.: Cornell University, 1978.
- Collins, Adela Yarbro. *Mark: a commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- Crossley, James G. “Mark, Paul and the question of influences”. En *Paul and the Gospels: christologies, conflicts and convergences*, editado por Michael F. Bird y Joel Willitts, 10-29. New York: T&T Clark, 2011.
- DeSilva, David Arthur. *The letter to the Galatians*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 2018.
- Dewey, Joanna. “The Literacy Structure of the Controversy Stories in Mark 2:1-3:6”. *Journal of biblical literature* 92, no. 3 (1973): 394-401. <https://doi.org/10.2307/3263580>

- Dewey, Joanna. *Markan public debate: literary technique, concentric structure, and theology in Mark 2:1-3:6*. Chico, Calif.: Scholars Press, 1980.
- Dochhorn, Jan. "Man and the Son of Man in Mark 2:27-28 An Exegesis of Mark 2:23-28 Focussing on the Christological Discourse in Mark 2:27-28 with an Epilogue Concerning Pauline Parallels". En *Mark and Paul. Part II, For and against Pauline influence on Mark: comparative essays*, editado por Eve-Marie Becker, Troels Engberg-Pedersen, y Mogens Müller, 148-168. Berlin: De Gruyter, 2014.
- Downs, David J. *The offering of the gentiles: Paul's collection for Jerusalem in its chronological, cultural, and cultic contexts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-151591-0>
- Dykstra, Tom. *Mark, Canonizer of Paul: A New Look at Intertextuality in Mark's Gospel*. St. Paul, Minn.: OCABS Press, 2012.
- Edwards, James R. "Markan Sandwiches. The Significance of Interpolations in Markan Narratives". *Novum testamentum* 31, no. 3 (1989): 193-216. <https://doi.org/10.1163/156853689X00207>
- Elmer, Ian J. *Paul, Jerusalem and the judaisers: the Galatian crisis in its broadest historical context*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-151601-6>
- Fenton, John C. "Paul and Mark". En *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, editado por Dennis E. Nineham, 89-112. Oxford: Blackwell, 1955.
- Ferguson, Cameron. "The Binding of Past to Present: A New Perspective on the Use of Paul in the Gospel of Mark". ProQuest Dissertations Publishing, 2019.
- Focant, Camille. *Marc, un évangile étonnant: recueil d'essais*. Leuven: Peeters, 2006.
- Fowler, Robert M. *Loaves and fishes: the function of the feeding stories in the Gospel of Mark*. Chico, Calif.: Scholars Press, 1981.
- Fowler, Robert M. *Let the reader understand: reader-response criticism and the Gospel of Mark*. Minneapolis: Fortress, 1991.
- France, R. T. *The Gospel of Mark: a commentary on the Greek text*. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 2002.
- Garroway, Joshua D. *The beginning of the gospel: Paul, Philippi, and the origins of Christianity*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2018. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-89996-1>
- Gil Arbiol, Carlos. "La misericordia y la oración en los personajes menores de Marcos". En *Esperamos porque confiamos. En el 50 aniversario*

- de la Facultad de Teología de Vitoria-Gasteiz*, editado por José Antonio Badiola. Vol. 1, 395-412. Vitoria-Gasteiz: Editorial ESET, 2017.
- Gil Arbiol, Carlos. “La novedad de Pablo en el judaísmo de su tiempo. Un debate que no acaba”. *Revista Bíblica* 81, no. 1-2 (2019): 91-117. <https://doi.org/10.47182/rb.81.n-201934>
- Gnilka, J. *El Evangelio según san Marcos. Mc 8,27 - 16,20*. Vol. 2. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Goulder, Michael D. “Those outside (Mk. 4:10-12)”. *Novum testamentum* 33, no. 4 (1991): 289-302. <https://doi.org/10.1163/156853691X00097>
- Guelich, Robert A. *Mark 1-8:26*. Dallas, Tex: Word Books, 1989.
- Harnack, Adolf von. *Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus (I.Kor.15,3ff.) und die beiden Christusvisionen des Petrus*. Berlin: Verlag d. Akademie d. Wissenschaften, 1922.
- Iverson, Kelly R. *Gentiles in the Gospel of Mark: even the dogs under the table eat the children’s crumbs*. London: T&T Clark International, 2007.
- Johnson, Earl S. “Mark VIII. 22-26: The Blind Man from Bethsaida”. *New Testament Studies* 25, no. 3 (1979): 370-383. <https://doi.org/10.1017/S0028688500004987>
- Jones, Peter R. “Paul the Last Apostle”. *Tyndale Bulletin* 36 (1985): 3-34.
- Jonge, M. de. “The two great commandments in the Testaments of the Twelve Patriarchs”. *Novum testamentum* 44, no. 4 (2002): 371-392. <https://doi.org/10.1163/15685360260296245>
- Kok, Michael. “Does Mark Narrate the Pauline Kerygma of ‘Christ Crucified’? Challenging an Emerging Consensus on Mark as a Pauline Gospel”. *Journal for the Study of the New Testament* 37, no. 2 (2014): 139-160. <https://doi.org/10.1177%2F0142064X14558021>
- Löning, K. “The circle of Stephen and its mission”. En *Christian Beginnings*, editado por Jürgen Becker, 104-130. Louisville: John Knox Press, 1993.
- MacDonald, Dennis R. “Mark’s Transformations of the Love Commandment. Controversy in the Lost Gospel Logoi 6:18-21 and Mark 12:28-34 and 10:17-22”. En *Greco-Roman and Jewish Tributaries to the New Testament*, editado por Christopher S. Crawford, 37-44. Claremont, CA: Claremont Press, 2018. <https://doi.org/10.2307/j.ctvwrm4f2.8>
- Malbon, Elizabeth Struthers. “Fallible Followers: Women and Men in the Gospel of Mark”. *Semeia* 28 (1983): 29-48.
- Malbon, Elizabeth Struthers. “Disciples/Crowds/Whoever: Markan Characters and Readers”. *Novum testamentum* 28, no. 2 (1986): 104-130. <https://doi.org/10.2307/1560433>

- Malbon, Elizabeth Struthers. "The Major Importance of the Minor Characters in Mark". En *New literary criticism and the New Testament*, editado por Edgar V. McKnight y Elizabeth Struthers Malbon, 58-86. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- Mann, Christopher S. *Mark: a new translation with introduction and commentary*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1986.
- Marcus, Joel. "Mark - Interpreter of Paul". *New Testament Studies* 46 (2000): 473-487. <https://doi.org/10.1017/S0028688500000278>
- Marcus, Joel. *El Evangelio según Marcos 1,1-8,21: nueva traducción con introducción y comentario*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- Marcus, Joel. *El Evangelio según Marcos 8,22-16,8: nueva traducción con introducción y comentario*. Salamanca: Sígueme, 2011.
- Marcus, Joel. "Mark - Interpreter of Paul". En *Mark and Paul. Part II, For and against Pauline influence on Mark: comparative essays*, editado por Eve-Marie Becker, Troels Engberg-Pedersen, y Mogens Müller, 29-49. Berlin: De Gruyter, 2014.
- Martyn, J. Louis. *Galatians: a new translation with introduction and commentary*. New York, London, Toronto: Doubleday, 1998.
- Mitchell, Margaret M. "Rhetorical Shorthand in Pauline Argumentation: The Functions of 'The Gospel' in the Corinthian Correspondence". En *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans*, editado por L. Ann Jervis y Peter Richardson, 63-88. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- Mitchell, Margaret M. "Epiphanic Evolutions in Earliest Christianity". *Illinois Classical Studies* 29 (2004): 183-204.
- Myers, Ched. *Binding the strong man: a political reading of Mark's story of Jesus*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1988.
- Nestle, Eberhard, Erwin Nestle, Barbara Aland, Kurt Aland, Holger Strutwolf, Iōan D. Karavidopoulos, Carlo Maria Martini, Bruce M. Metzger, y Universität Münster. Institut für Neutestamentliche Textforschung. *Novum Testamentum Graece*. 28.^a ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Novenson, Matthew V. "Paul's Former Occupation in Ioudaismos". En *Galatians and Christian Theology: Justification, the Gospel, and Ethics in Paul's Letter*, editado por Mark W. Elliott, N. T. Wright, Scott J. Hafemann, y John Frederick, kindle ed. 24-39. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Painter, John. *Mark's gospel: worlds in conflict*. London: Routledge, 1997.

- Painter, John. "When Is a House Not a Home? Disciples and Family in Mark 3.13-35". *New Testament Studies* 45 (1999): 498-513.
- Painter, John. "Mark and the Pauline mission". En *Paul and Mark: comparative essays. Part I, Two authors at the beginning of Christianity*, editado por Oda Wischmeyer, David C. Sim, y I. J. Elmer, 527-553. Berlin: De Gruyter, 2014.
- Pikaza, Xabier. *Evangelio de Marcos: la buena noticia de Jesús*. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2012.
- Pérez i Díaz, Mar. *Mark, a Pauline theologian: a re-reading of the traditions of Jesus in the light of Paul's theology*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-159506-6>
- Pesch, Rudolf. „Levi-Matthäus, Mc 2:14, Mt 9:9, 10:3: ein Beitrag zur Lösung eines alten Problems". *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 59, no. 1-2 (1968): 40-56. <https://doi.org/10.1515/zntw.1968.59.1-2.40>
- Rhoads, David M., Joanna Dewey, y Donald Michie. *Marcos como relato: introducción a la narrativa de un evangelio*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Sim, David C. "The family of Jesus and the disciples of Jesus in Paul and Mark: taking sides in the early church's factional dispute". En *Paul and Mark: comparative essays. Part I, Two authors at the beginning of Christianity*, editado por Oda Wischmeyer, David C. Sim, y I. J. Elmer, 73-99. Berlin: De Gruyter, 2014.
- Tannehill, Robert C. "The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role". *The Journal of Religion* 57, no. 4 (1977): 386-405. <https://doi.org/10.1086/486570>
- Tannehill, Robert C. "Varieties of Synoptic Pronouncement Stories". *Se-meia* 20 (1981): 101-119.
- Telford, William. *The theology of the Gospel of Mark*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139163750>
- Theissen, Gerd. *The miracle stories of the early Christian tradition*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1983.
- Theissen, Gerd. *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- Tyson, Joseph B. "The Blindness of the Disciples in Mark". *Journal of biblical literature* 80, no. 3 (1961): 261-268. <https://doi.org/10.2307/3264783>
- Tyson, Joseph B. "Paul's Opponents in Galatia". *Novum testamentum* 10, no. 4 (1968): 241-254. <https://doi.org/10.1163/156853670X00306>

- Volkmar, Gustav. *Die Religion Jesu: und ihre erste Entwicklung nach dem gegenwertigen Stande der Wissenschaft*. Leipzig: F. U. Brockhaus, 1857.
- Volkmar, Gustav. *Die Evangelien: oder, Marcus und die synopsis der kanonischen und ausserkanonischen Evangelien nach dem ältesten text, mit historisch-exegetischem commentar*. Leipzig: Fues R. Reisland, 1870.
- Watson, Francis. *Paul, Judaism, and the gentiles: beyond the new perspective*. 2.^a ed. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2007.
- Weeden, Theodore J. *Mark: Traditions in Conflict*. Philadelphia: Fortress Pr, 1971.
- Werner, Martin. *Der Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium: Eine Studie zur neutestamentlichen Theologie*. Reprint 2019 ed. Berlin: Alfred Töpelmann, 1923. <https://doi.org/10.1515/9783111327877>
- Williams, Joel F. *Other followers of Jesus: minor characters as major figures in Mark's gospel*. Sheffield, England: JSOT Press, 1994.
- Winter, Paul. "I Corinthians XV 3b-7". *Novum testamentum* 2, no. 2 (1957): 142-150. <https://doi.org/10.2307/1560100>
- Wischmeyer, Oda, David C. Sim, y I. J. Elmer. *Paul and Mark: comparative essays. Part I, Two authors at the beginning of Christianity*. Berlin: De Gruyter, 2014. <https://doi.org/10.1515/9783110272826>