

Estudios Iberoamericanos en torno al Judaísmo del Segundo Templo, Casas-Ramírez, Juan Alberto, Diaz-Araújo, Magdalena, Carbullanca-Núñez, César y Boccaccini, Gabriele (Atlanta (Estados Unidos): SBL Press).

# **La visión reveladora (apokalipsis) del Crucificado en medio de la oscuridad. Una lectura de Mc 15,33-39.**

Casas Ramírez, Juan Alberto.

Cita:

Casas Ramírez, Juan Alberto, "La visión reveladora (apokalipsis) del Crucificado en medio de la oscuridad. Una lectura de Mc 15,33-39." en *Estudios Iberoamericanos en torno al Judaísmo del Segundo Templo*, Casas-Ramírez, Juan Alberto, Diaz-Araújo, Magdalena, Carbullanca-Núñez, César y Boccaccini, Gabriele (Atlanta (Estados Unidos): SBL Press, 2025).

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/juan.alberto.casas.ramirez/36>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/phNz/BsG>

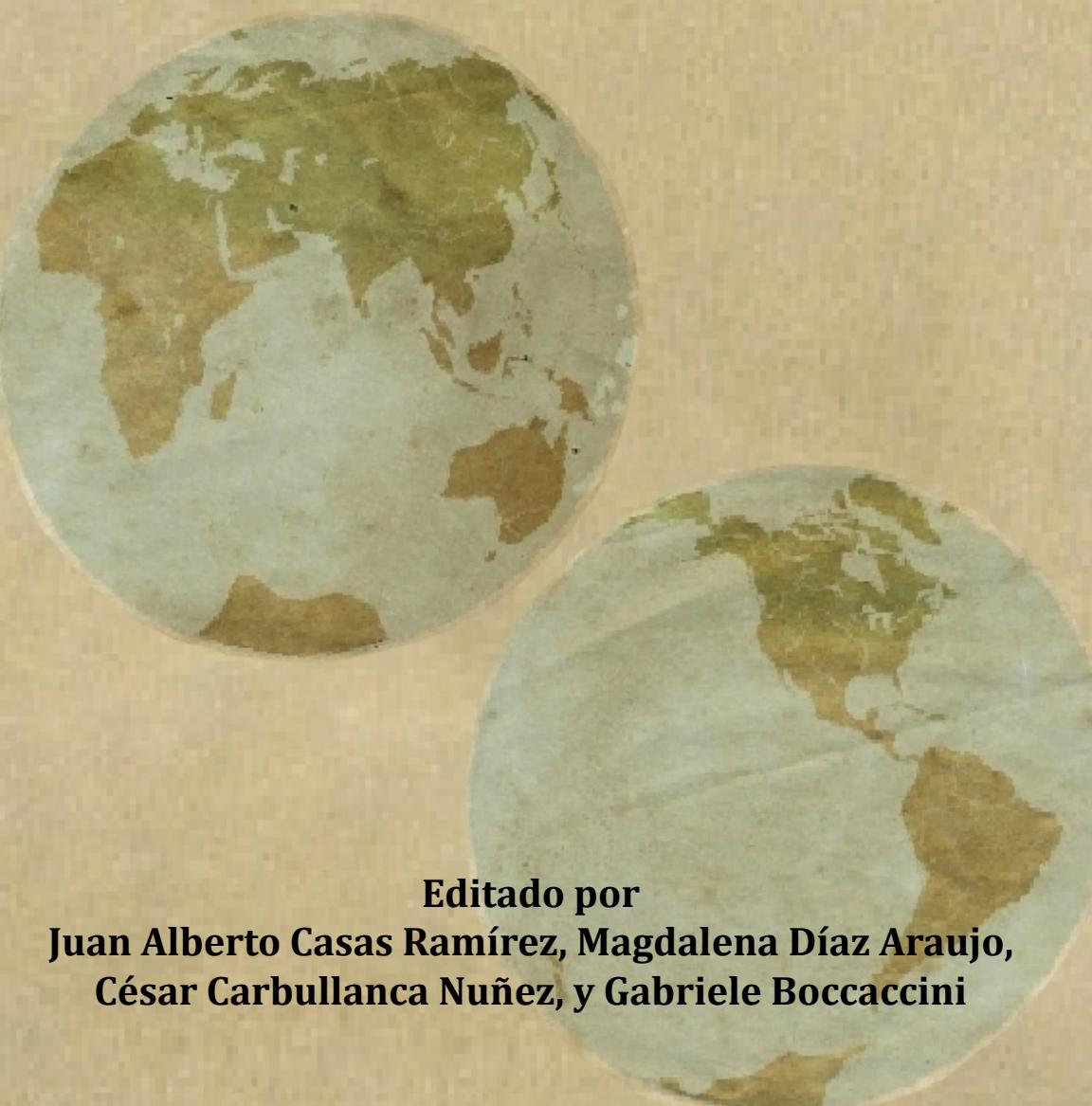


Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Para ver una copia de esta licencia, visite  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite:  
<https://www.aacademica.org>.

International Voices in Biblical Studies

# **ESTUDIOS IBEROAMERICANOS EN TORNO AL JUDAÍSMO DEL SEGUNDO TEMPLO**



**Editado por**

**Juan Alberto Casas Ramírez, Magdalena Díaz Araujo,  
César Carbullanca Nuñez, y Gabriele Boccaccini**

# ESTUDIOS IBEROAMERICANOS EN TORNO AL JUDAÍSMO DEL SEGUNDO TEMPLO

Editado por

Juan Alberto Casas Ramírez, Magdalena Díaz Araujo, César Carrullanca Nuñez y Gabriele Boccaccini





Atlanta

Copyright © 2025 by SBL Press

All rights reserved. No part of this work may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying and recording, or by means of any information storage or retrieval system, except as may be expressly permitted by the 1976 Copyright Act or in writing from the publisher. Requests for permission should be addressed in writing to the Rights and Permissions Office, SBL Press, 825 Houston Mill Road, Atlanta, GA 30329 USA.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data.

Names: Casas Ramírez, Juan Alberto, editor.

Title: Estudios Iberoamericanos en torno al Judaísmo del Segundo Templo / edited by Juan Alberto Casas Ramírez, Magdalena Díaz Araujo, César Carbullanca Nuñez, y Gabriele Boccaccini.

Description: Atlanta : SBL Press, 2025. | Series: International Voices in BiblicalStudies; Number 20 | Includes bibliographical references and index.

Identifiers: ISBN 9781628377880 (pbk. alk. paper) | ISBN 9781628377897 (hardback : alk. paper) | ISBN 9781628377903 (ebook)

Subjects: Bible - Judaism - History of Religions.

## Tabla de Contenidos

Prefacio .....	ix
Juan Alberto Casas Ramírez	
Abreviaturas .....	xi
Introduction .....	xiii
Magdalena Díaz Araujo	
Parte 1. Recepciones Iberoamericanas del Judaísmo del Segundo Templo	
1. Spanish-Portuguese Scholarship on Second Temple Judaism: A Survey of Studies from the Renaissance to the Present .....	3
Gabriele Boccaccini	
2. Apocalyptic Hopes and Dead Birds in a Land without Evil: A Rousseauian Reflection on the Intellectual Legacy of Jewish Apocalypticism .....	15
Carlos A. Segovia	
3. A Influência de Daniel e Apocalipse na <i>História do Futuro</i> do Padre António Vieira, SJ. ....	31
Ana T. Valdez	
Parte 2. TaNaK	
4. La historia paralela del texto y del canon bíblico: “La Ley y los Profetas” ....	45
Julio Trebolle Barrera	
5. Oscuridades y luces sobre la mujer en la literatura bíblica sapiencial .....	55
Pablo Andiñach	
6. Memoria, resistencia y poder: Aproximaciones a 1 Cro 1–9 en perspectiva feminista .....	67
Maricel Mena López	

## Parte 3. El Judaísmo del Segundo Templo

7. On that “Son of Man” in the Book of Parables of Enoch.....	83
Antonio Piñero Saenz	
8. Profetas, ascetas y sectarios. El retiro al desierto en el judaísmo de la época greco-romana.....	101
Adolfo D. Roitman	
9. El decálogo en el judaísmo alejandrino: el método innovador de Filón .....	117
Paola Druille	

## Parte 4. Qumrán

10. 4Q184 “La ignorancia de la sabiduría” .....	135
Jaime Vázquez Allegue	
11. Determinismo en Qumrán y el lenguaje del Paraíso. Himnos y Cánticos del Sacrificio Sabático.....	147
César Carbullanca Nuñez	
12. El proyecto de la Doctrina de los Dos Espíritus 1QS III,13–IV,26 en la Regla de la Comunidad de Qumrán.....	171
René Krüger	
13. O texto como objeto: A importânciâ da materialidade nos estudos dos Manuscritos do Mar Morto .....	189
Tupá Guerra	
14. La tradición Daniélica Apocalíptica entre los Rollos del Mar Muerto .....	195
Laura Bizarro	

## Parte 5. Lecturas del Nuevo Testamento

15. La gramática de la escatología paulina: ἐν + dativo, διά + genitivo/acusativo y εἰς + acusativo .....	213
Eugenio Gómez Segura	
16. La visión reveladora ( <i>apokalypsis</i> ) del Crucificado en medio de la oscuridad. Una lectura de Mc 15,33–39 .....	225
Juan Alberto Casas Ramírez	
17. El diablo sabio: un estudio de Santiago 3,15 a la luz de la literatura del Segundo Templo.....	243
Nelson Morales Fredes	
18. Perscrutando a identidade cristã na comunidade de Filadélfia na Ásia Menor a partir das informações de João de Patmos e Inácio de Antioquia .....	253
Monica Selvatici	

## Parte 6. Relecturas cristianas del Judaísmo del Segundo Templo

19. Referencias orientales a la Vida de Adán y Eva.....	267
Francisco García Bazán	
20. Representações de ascetismo e conflito religioso no Apocalipse de Paulo.	273
Valtair Afonso Miranda	
21. La concupiscencia de los ángeles: origen del deseo y el mito de los guardianes en los textos gnósticos setianos.....	283
Mariano Troiano	
22. Mártires, sacerdotes y reyes. Modelos bíblicos y eclesiología en el Primer discurso sobre los mártires .....	297
Héctor R. Francisco	

## Parte 7. Relecturas Islámicas del Judaísmo del Segundo Templo

23. Sentidos de uma voz anônima em meio ao natal. Notas a respeito das versões de Corão 19,24.....	309
Pedro Lima Vasconcellos	
24. Recepción coránica de un motivo henóquico.....	323
Juan Pedro Monferrer-Sala	
25. Qur'anic Echoes of Pseudo-Clementine Writings.....	331
Emilio González Ferrín	
 Bibliografía General .....	345
Sobre los autores.....	387
Índice de fuentes antiquas .....	391
Índice de autores modernos .....	405

## 16. La visión reveladora (*apokalypsis*) del Crucificado en medio de la oscuridad. Una lectura de Mc 15,33–39

Juan Alberto Casas Ramírez

*«Llegada la hora sexta, hubo oscuridad sobre toda la tierra hasta la hora nona. ... Pero Jesús lanzando un fuerte grito, expiró. Y el velo del Santuario se rasgó en dos, de arriba abajo. Al ver el centurión, que estaba frente a él, que había expirado de esa manera, dijo: “Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios”».*  
(Mc 15,33.37–39 BJ)

Abstract: Several of the events that take place in Mark's final accounts assume a clear apocalyptic overlay, in deep connection with the expectations of the coming of the “day of the Lord.” It is from such an overlay that the way of recognizing the identity of Jesus also becomes understandable. Thus, events such as the darkening of “the whole earth,” the veil of the sanctuary being torn from top to bottom, and the vision of the centurion are signs of the imminent arrival of such a day. The description of the events is addressed to the empowerment of the readers and listeners who do find themselves, as spectators, facing the story, so that they can deepen their understanding of the identity of Jesus, of God, and of discipleship through the words of the centurion and the apocalyptic events that take place around this confession.

### Introducción

De acuerdo con el relato marcano de la pasión, en la cruz los discípulos ya no aparecen; han huido y abandonado a su Maestro (Mc 14,50). Por tanto, los acontecimientos que son descritos en estos momentos (oscuridad sobre la tierra, el rasgamiento en dos del velo del Santuario, la declaración del centurión) más que dirigirse a la rehabilitación de los discípulos ausentes, se dirigen a la capacitación de los lectores y oyentes que sí se encuentran, como espectadores, de frente al relato, de forma que estos puedan profundizar en la comprensión de la identidad

de Jesús, de Dios y del discipulado por medio de las palabras del centurión y de los eventos, de carácter apocalíptico, que tienen lugar alrededor de dichas palabras. En efecto, como señala Gil, “varios autores han mostrado cómo este relato está compuesto para provocar y enfrentar al lector con experiencias intensas que le permitan adquirir un conocimiento de sí mismo, del mundo en el que vive, del sentido de los eventos especialmente traumáticos, etc.”<sup>1</sup>.

Este capítulo mostrará cómo la mención de la “oscuridad sobre toda la tierra”, “el rasgamiento del velo del Santuario” y la declaración del centurión ante el cuerpo muerto del crucificado Jesús corresponden a un tríptico que evoca los motivos veterotestamentarios del enceguamiento del pueblo (análogo a la descripción atmosférica de la oscuridad) como preámbulo del restablecimiento de su visión plena y definitiva de la gloria del Dios de Israel en el contexto de los anuncios proféticos sobre la llegada del “día del Señor” y el juicio sobre las naciones. En el trasfondo marcano, la visión de la gloria de Dios tendrá lugar ante un crucificado, cuya muerte anticipa el día del juicio en que se pone en juego la capacidad de cada quien de reconocer el carácter divino de quien cuelga de la cruz.

### 1. La cruz como el paso de la ceguera a la visión plena

#### 1.1. La ceguera y el “día del Señor” en la tradición profética

Mientras que en Is 6,9–10 Dios encomienda al profeta embotar el corazón del pueblo, endurecer sus oídos y cegar sus ojos, en Is 35,5, además de indicarse que tanto la ceguera como la sordera no tienen un carácter perpetuo e irrevocable, se anuncia el final de esta condición del pueblo en correspondencia con el final del exilio<sup>2</sup>. De esta manera, cuando Dios traiga la salvación, él mismo abrirá los ojos y los oídos de quienes no han comprendido: “Entonces los ojos de los ciegos se abrirán y los oídos de los sordos oirán” (Is 35,5; ver también Is 32,3–4a).

De hecho, el motivo de la apertura de la comprensión y del retorno de la vista a los ciegos continúa a lo largo de los textos isaianos al punto de que, en el llamado “Canto primero del Siervo de YHWH”, además de evidenciarse una relación entre salvación y comprensión, se indica que una de las tareas del Siervo es la de devolver la vista a los ciegos:

Yo, YHWH, te he llamado en nombre de la justicia; te tengo asido de la mano,  
te formé y te he destinado a ser alianza de un pueblo, a ser luz de las naciones;

<sup>1</sup> Carlos Gil Arbiol, “El impacto de la muerte de Jesús y sus primeras consecuencias,” in *Así vivían los primeros cristianos: Evolución de las prácticas y las creencias en el cristianismo de los orígenes*, ed. Rafael Aguirre (Verbo Divino, 2017), 65–109.

<sup>2</sup> Gabrielle Markusse-Overduin, “Salvation in Mark” (PhD Thesis, University of Manchester, 2013), 123–24.

para que abras los ojos a los ciegos, para que saques de la cárcel a los presos, y de la prisión a los que moran en tinieblas. (Is 42,6–7)

Y aunque hasta el mismo siervo pueda llegar a parecer ciego y sordo (Is 42,18–20), en Is 44 el Señor expresa que él mismo ha redimido a su pueblo y ahora los miembros del pueblo pueden retornar a él (Is 44,22–23).

Es así como Isaías ofrece una visión en la que Dios es presentado trayendo la salvación mediante la acción de abrir los ojos y los oídos para que tanto judíos como gentiles puedan ver y comprender. Y la realización de tal proeza es uno de los signos escatológicos que, manifestado a través de eventos cósmicos, como el oscurecimiento del sol (según Jl 3,4), caracteriza la llegada del llamado “día del Señor” (Is 61,2), día de juicio y condenación para los impíos; pero también de salvación y restauración para quienes hayan permanecido fieles a la alianza. En tal sentido, Joel Marcus afirma que “los pensadores apocalípticos deseaban la llegada de los momentos escatológicos que habrían de traer no solo el luto y el juicio (al impío), sino también la revelación y la alegría (al justo; Dn 12,2; 1 Co 1,18; Ap 12,12; 18,20)”<sup>3</sup>.

## 1.2. La ceguera y el “día del Señor” en Marcos

Pues bien, la realización de estas profecías isaianas (tanto de enceguecimiento y ensordecimiento como de apertura de la visión y la audición) tiene un rol determinante en el pensamiento apocalíptico de la época del Segundo Templo; y este, a su vez, hace parte del trasfondo ideológico en que se escribe el Evangelio según Marcos. De ahí que la conciencia de esta realización profética haya permitido explicar tanto los dichos de Jesús en torno a las parábolas (“a los que están afuera todo se les presenta en parábolas, para que viendo vean pero no miren, y oyendo oigan, pero no comprendan; para que no se conviertan y sean perdonados”, Mc 4,11–12)<sup>4</sup> como la curación de los ciegos y sordos, la incomprensión simultánea de los discípulos y de las autoridades religiosas y el hecho de que algunos personajes insospechados, como el centurión, hayan llegado a ver lo que Dios ha revelado (en y a través de Jesús)<sup>5</sup>. En tal sentido, Lammers afirma:

<sup>3</sup> Joel Marcus, *El Evangelio según Marcos (Mc 8–16)* (Sigueme 2010), 1231.

<sup>4</sup> Al respecto, ver Juan-Alberto Casas-Ramírez, “Parábolas que siembran ceguera. Repercusiones del *logión* de Mc 4,11–12 en la interpretación de la ‘parábola de la siembra’ de Mc 4,1–20,” in *Jesús histórico: Aproximaciones temáticas*, ed. Carlos Eduardo Román (Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2015), 57–91.

<sup>5</sup> Juan Alberto Casas Ramírez, “El silencio y el conflicto en el evangelio de Marcos. Propuestas de explicación y de lectura desde el conflicto colombiano,” *RevistB* 82 (2020): 123–42.

la fe capta por medio de la vista el poder de la revelación de Cristo, en la que han encontrado su plenitud las promesas veterotestamentarias. Al mismo tiempo, el ver proclama la historicidad real de la vida y la obra de Jesús y permite que el creyente las acepte sin dudas<sup>6</sup>.

Por tales motivos, es posible encontrar que varios de los acontecimientos que tienen lugar en los relatos finales de Marcos tienen un claro revestimiento apocalíptico, en profunda conexión con las expectativas de la llegada del “día del Señor”. Y es desde tal revestimiento en que también se hace comprensible el modo de reconocer la identidad de Jesús. De esta manera, eventos como el oscurecimiento de “toda la tierra”, el velo del santuario rasgándose de arriba abajo, y la misma visión del centurión (que recuerda la profecía de Za 12,10 sobre el día de YHWH en que el Señor será visto hasta por quienes le traspasaron) son signos de la llegada inminente de tal día. En este sentido, Moloney considera que los signos apocalípticos que rodean la agonía de Jesús desde la hora sexta (Mc 15,33) y su muerte a la hora novena (v. 34) muestran narrativamente cuán celosamente Dios tuvo cuidado de los eventos que acompañaron la muerte del Hijo<sup>7</sup>.

## 2. El clímax de la ceguera: la oscuridad sobre la tierra

Si en Mc 15,39 tiene lugar el culmen de la visión de Jesús por parte del centurión, antes, en 15,33 tiene lugar el punto climático de la ceguera del mundo con la descripción de la oscuridad que llega a cubrir toda la tierra (*σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν*) desde la hora sexta hasta la hora nona. Si bien la luz resplandecerá plenamente solo hasta el día “primero de la semana” (16,1)<sup>8</sup>, la oscuridad por toda la tierra que inició a la hora sexta tendrá su mayor dominio solo “hasta la hora novena” (*ἔως ὥρας ἐνάτης*) (15,33), ya que, a esta hora en la que Jesús muere, alguien empezará por fin a “ver”: el centurión y con él, el lector/oyente del evangelio que ha seguido el relato y ahora escucha la inesperada declaración del verdugo.

---

<sup>6</sup> Klaus Lammers, *Oír, ver y creer según el Nuevo Testamento* (Sigueme 2010), 161.

<sup>7</sup> Francis Moloney, *The Gospel of Mark: A Commentary* (Baker Academic, 2012), 320.

<sup>8</sup> La oscuridad del día de la muerte contrastará con la descripción de 16,2, donde la expresión *ἀντεῖλαντος τοῦ ἡλίου* (‘después de salir el sol’) “sugiere que la referencia al astro es un detalle simbólico, una metáfora para la resurrección de Jesús. En el contexto marcano el ascenso del sol en la resurrección de Jesús invierte el descenso de la oscuridad en su crucifixión (ver 15,33)” (Marcus, *El Evangelio según Marcos [Mc 8–16]*, 1250). Por su parte, Moloney considera que Mc 16,2 ofrece a los lectores/oyentes el primer indicio de que la oscuridad que envolvió la tierra durante la crucifixión (15,33–37) ha sido superada. La oscuridad prevaleció mientras el Hijo, en agonía, preguntaba a Dios por qué le había abandonado. Ahora la luz surge del mismo modo que Dios entra en el relato (Moloney, *Gospel of Mark*, 343).

Este evento cósmico, que bien puede hacer parte del estilo apocalíptico, es probablemente una reminiscencia de Ex 10,21–23 LXX, en donde se describe una de las plagas como una oscuridad “sobre toda la tierra de Egipto” (*σκότος ἐπὶ γῆν Αἴγυπτου*), y se encuentra, además, en la línea de las “descripciones veterotestamentarias del ‘día del Señor’, que parecen prever un oscurecimiento que afecta al mundo entero, no solo a un país en particular (ver Jl 2,1.2.10.30–31; Am 8,9–10)”<sup>9</sup>. Ambas imágenes evocan, a su vez, la situación de caos, confusión y oscuridad previa a la acción organizadora de Dios en el primer relato de la creación (ver Gn 1,2). Esta conexión de la oscuridad con el Éxodo (primera liberación) y con el “día del Señor” (liberación última y definitiva) conducen a autores como Marcus a afirmar que “la oscuridad sugiere que la muerte de Jesús es un momento decisivo en la historia de la salvación”<sup>10</sup>. Y vale la pena anotar que, según Am 8,9–10,

el sol se oscurece al medio día, que en el modo de contar romano sería la hora sexta, al igual que en el escenario del acontecimiento en Mc 15,33. Además, en Amós, esta oscuridad ocurre en medio de una festividad (contrástese con la pasqua de Marcos) y se compara con el llanto por un *yahid* (‘unigénito’)<sup>11</sup>.

No es de extrañar que el mismo Jesús marcano, en el llamado “discurso eschatológico”, señale al oscurecimiento del sol como la señal cósmica para que sea vista la venida del Hijo del ser humano: “Después de aquella tribulación, el sol será oscurecido (*ὅ γέλιος σκοτισθήσεται*), la luna no dará su resplandor … Y entonces verán al ‘Hijo del ser humano’ (*ὅψονται<sup>12</sup> τὸν νίὸν τοῦ ἀνθρώπου*) viniendo entre nubes con gran poder y gloria” (Mc 13,24b.26).

Tales conexiones han conducido a autores como Beavis a afirmar que aquí en Marcos, “el día del Señor” es interpretado como el día de la muerte/exaltación del mesías, el Hijo de Dios (Am 8,10b)<sup>13</sup>. Gil, por su parte, ubica estos motivos en las corrientes de interpretación de la muerte de Jesús que mantuvieron una

<sup>9</sup> Marcus, *El Evangelio según Marcos* (Mc 8–16), 1215.

<sup>10</sup> Marcus, *El Evangelio según Marcos* (Mc 8–16), 1230.

<sup>11</sup> Marcus, *El Evangelio según Marcos* (Mc 8–16), 1225.

<sup>12</sup> El verbo en griego empleado es *ὅράω*, que designa un modo de ver desde una perspectiva interna de fe.

<sup>13</sup> Mary Ann Beavis, *Mark* (Baker Academic, 2011), 229. Por su parte, Yarbro Collins cree que la oscuridad puede ser interpretada como signo o prodigo que expresa el gran significado de Jesús y su muerte, tal como se encuentra en textos de la tradición greco-romana que narran la muerte de algún personaje famoso; señala que, según Virgilio, la muerte de Julio Cesar fue asociada con oscuridad y debilitamiento del sol. Además, cuando Rómulo murió (o desapareció) ocurrió un eclipse de sol; y estos mismos signos fueron asociados también con la muerte de Alejandro Magno (Adela Yarbro Collins, *Mark: A Commentary* [Fortress, 2007], 752).

continuidad respecto de las creencias y prácticas predominantes en el Judaísmo del Segundo Templo<sup>14</sup> y asegura que “la alusión a las tinieblas del momento de la muerte de Jesús en el *Relato de la pasión* (Mc 15,33) apela a Am 8,9–10 para mostrar aquella muerte como la del “hijo único” que anuncia el juicio”<sup>15</sup>. Wright amplía esta perspectiva al conjunto del Evangelio y sostiene que Marcos es un apocalipsis diseñado para develar la verdad acerca de quién es Jesús por medio de una serie de momentos revelatorios<sup>16</sup>. En tal sentido, Marcus encuentra que, desde el trasfondo de la profecía de Amós,

“El día del Señor” es también una jornada de penumbra espiritual, en la que la gente no solo se afligirá por su “unigénito”, sino también le será imposible oír la palabra de Dios (Am 8,11–12). La oscuridad, pues, no es solo un prodigo de la naturaleza, sino un día de juicio como el descrito en el relato de las plagas de Ex 10,21, “una oscuridad que puede palparse”, y Jesús la siente. No es ningún accidente, por tanto, que la alusión a la oscuridad que envuelve al mundo (15,33) vaya seguida inmediatamente por la mención del grito de abandono por parte de Jesús (15,34).... En el caso de Jesús es una situación de verdadero abandono. Antes, en el relato de la pasión, Jesús ha sido abandonado (*καταλείπω*) por sus compañeros más íntimos (14,50–52), y en la escena de la crucifixión hasta los criminales condenados con él le han privado de toda compasión (15,29–32). Ahora, en un momento tan trascendental, parece haber sido abandonado (*έγκαταλείπω*) también por Dios<sup>17</sup>.

Al respecto, Pikaza encuentra una relación entre el grito de abandono de Jesús y la oscuridad como “ocultamiento de Dios” a la luz de la noción cabalística del *tsimtsum*, que implicaría que Dios “se retira, a fin de que los hombres puedan acercarse y crecer, en medio de la ‘semioscuridad’ que es propia de su vida en la tierra”<sup>18</sup>. De acuerdo con ello, es necesario que los seres humanos experimenten

<sup>14</sup> Gil Arbiol, “El impacto de la muerte de Jesús y sus primeras consecuencias,” 79.

<sup>15</sup> Gil Arbiol, “El impacto de la muerte de Jesús y sus primeras consecuencias,” 81.

<sup>16</sup> Nicholas Thomas Wright, *The Resurrection of the Son of God* (SPCK, 1992), 390–96.

<sup>17</sup> Marcus, *El Evangelio según Marcos* (Mc 8–16), 1226–27. Al respecto, Marcus añade: “Una de las tareas más importantes de Satanás es convencer al pueblo de que Dios lo ha abandonado, de modo que lo maldigan y mueran (ver Jb 1,11; 2,5,9). El Jesús marcano no maldice a Dios, pero dentro de un momento se quejará amargamente del abandono evidente de la divinidad (15,34), algo que no había hecho nunca antes, ni siquiera en la agonía en Getsemaní.... Así pues, aunque Marcos no lo diga tan explícitamente, es posible que deba inferirse de su relato que Jesús sufre en la cruz un asalto satánico tan repentino e intenso que se convierte de algún modo en un hombre poseído” (Marcus, *El Evangelio según Marcos* (Mc 8–16), 1226).

<sup>18</sup> Xabier Pikaza, *Evangelio de Marcos: La Buena noticia de Jesús* (Verbo Divino, 2012), 1106.

el hecho de que “Dios se ha retirado para que ellos puedan existir sin ser inmediatamente destruidos por el esplendor de su presencia”<sup>19</sup>.

Esta percepción del abandono de Dios (sin que implique de modo necesario que él esté realmente ausente) sería, desde tal perspectiva, la condición para reconocer en el ser humano ejecutado por los poderes imperiales, Jesús de Nazaret, la presencia oculta y misteriosa de Dios en medio de la fragilidad y la debilidad, tal como, según Marcos, lo descubrió el centurión. Como señala Yarbro Collins<sup>20</sup>, mientras que en los demás momentos paradigmáticos del Evangelio la presencia de Dios es simbolizada tanto en el bautismo (Mc 1,11) como en la transfiguración de Jesús por la voz desde el cielo (9,7), en la cruz se percibe la ausencia de Dios por la oscuridad y el grito de Jesús en el v. 34. En tal contexto, Dios se revela por su aparente ausencia, y se muestra, así, como el *Deus absconditus*.

No obstante, como ya se ha afirmado, es fundamental tener en cuenta que, en Marcos, la resurrección del Crucificado, y no la oscuridad, es la última respuesta de Dios al grito de abandono de Jesús (15,34). Así, el Evangelio no finaliza con oscuridad sobre la tierra sino con el acto decisivo de Dios al vindicar a Jesús y al vencer el mal y la muerte<sup>21</sup>.

### 3. El prefacio de la visión: el rasgarse del velo del santuario

De acuerdo con Pikaza, es posible encontrar una relación entre el grito de abandono de Jesús acompañado por la rasgadura del velo del Templo, al final del Evangelio, y la declaración de Dios acompañada por el rasgarse de los cielos, al inicio del Evangelio:

Dios gritó al principio, llamando a Jesús (¡tú eres mi Hijo!), y al llamarlo así los cielos se rasgaron y abrieron (1,10). Jesús responde al fin de su vida llamando a Dios (¿por qué me has abandonado?: 15,34), de tal manera que, a la voz de esa llamada, el velo del Templo se rasgó, dejando de ser un espacio sagral separado, al servicio de algunos privilegiados<sup>22</sup>.

Al respecto, Marcus afirma:

este grito y esta muerte en el desamparo no son la última palabra de la narración; el resto de la perícopa está ocupada por las reacciones sobrenaturales (15,38) y

<sup>19</sup> Catherine Chalier, “Dios en el judaísmo” (Conferencia ofrecida el 8 de noviembre de 2011 en la Biblioteca Luis Ángel Arango (Bogotá, Colombia) dentro del ciclo de conferencias *Dios en contexto*), 6.

<sup>20</sup> Yarbro Collins, *Mark*, 764.

<sup>21</sup> Richard Alan Culpepper, *Mark* (Smyth & Helwys, 2007), 583.

<sup>22</sup> Pikaza, *Evangelio de Marcos*, 1097.

humanas (15,39–40) a la muerte de Jesús, que transforman el triste paisaje en una escena de revelación<sup>23</sup>.

De hecho—como señala Gurtner—es evidente la conexión intertextual entre el rasgarse ( $\epsilon\sigmaχίσθη$ ) del velo del santuario (representación del firmamento celeste) en el “bautismo en sangre” (10,38–39) de Jesús, en 15,38, que propicia la proclamación del centurión sobre Jesús como el Hijo de Dios, y el rasgarse de los cielos en el “bautismo en agua” de Jesús en 1,10, en que la rasgadura o desgarraimiento ( $\sigmaχίζομένους$ ) de los cielos propicia el descenso del Espíritu sobre Jesús como una paloma y la proclamación de Dios sobre Jesús como su “Hijo amado” (1,11)<sup>24</sup>.

De este modo, si el rasgarse del velo es el equivalente simbólico de la apertura de los cielos, es importante tener en cuenta que lo que sigue inmediatamente a esta apertura simbólica de los cielos, desde una perspectiva apocalíptica, corresponde a una revelación. Así, lo que es revelado es la identidad de Jesús como Hijo de Dios y el destinatario de dicha revelación es un gentil<sup>25</sup>.

Como indica Yarbro Collins, la razón de la selección del verbo  $\sigmaχίζω$  puede ser una evocación de Is 63,19b, donde el profeta implora a Dios para que se rasguen los cielos, descienda y dé a conocer su nombre a sus adversarios: “¡Ojalá rasgases el cielo y bajases, derritiendo los montes!”<sup>26</sup>. Y tal referencia veterotestamentaria sugiere que el deseo de la autorrevelación de Dios expresado por Isaías es cumplido de forma misteriosa y poco tradicional en el descenso del Espíritu sobre Jesús, al inicio de su ministerio, y en su última exhalación ( $\epsilon\xi\epsilonπνευσεν$ ), al final de su vida. Así, la muerte de Jesús en la cruz es acompañada por una paradójica y misteriosa teofanía, lo que sugiere que la voluntad de Dios se está realizando en medio de la muerte vergonzosa de Jesús en la cruz<sup>27</sup>.

En efecto, este rasgarse de los cielos al inicio y al final del Evangelio (1,10; 15,38)—de acuerdo con Gurtner y Griffith-Jones—es genuinamente apocalíptico,

<sup>23</sup> Marcus, *El Evangelio según Marcos (Mc 8–16)*, 1230.

<sup>24</sup> Daniel Gurtner, “The Rending of the Veil and Markan Christology: Unveiling the  $\nu\dot{\imath}\delta\varsigma\theta\epsilon\dot{\imath}\bar{u}$  (Mark 15:38–39),” *BibInt* 15 (2007): 293–94. Respecto del descenso del Espíritu y su relación con el rasgarse de los cielos, Marcus plantea que también, en 15,30, “el resultado de la rotura de la cortina divina es que de ella sale algo” (Marcus, *El Evangelio según Marcos [Mc 8–16]*, 1231).

<sup>25</sup> Gurtner, “The Rending of the Veil and Markan Christology,” 304.

<sup>26</sup> Llama la atención que mientras en el TM, el verbo empleado es  $\gamma\chi\dot{\imath}\kappa$  (rasgar, desgarrar), en la Septuaginta es  $\alpha\nu\dot{\imath}\gamma\omega$  (abrirse) y no  $\sigmaχίζω$  (rasgarse), como sí es usado por los demás evangelios; ello indicaría una mayor cercanía marcana a la tradición hebrea.

<sup>27</sup> Yarbro Collins, *Mark*, 764.

pues Marcos recurre a esta imagen para significar la revelación de un misterio que se encuentra más allá de la normal comprensión humana<sup>28</sup>.

Es así como la naturaleza visionaria de la escena se subraya por el hecho de que la visión del centurión es dada en el contexto de la apertura de los cielos, y ello connota una experiencia de visión apocalíptica (como en Hch 7,56; 10,11; Ap 19,11; Test Leví 2,6; Test. Jud. 24,2; 2Ba 22,1)<sup>29</sup>. No en vano, en Mc 14,30–33, el vestido del sumo sacerdote es rasgado, como el velo, ante la revelación de la identidad de Jesús como Hijo del ser humano que vendrá entre nubes a la derecha del poder<sup>30</sup>.

Además, tanto en la cruz como en el bautismo, la forma pasiva del verbo indica que Dios es el ejecutor de dicho rasgarse<sup>31</sup>. Por tal motivo, Moloney considera que Dios entra en el relato a través de la rasgadura de la cortina del templo, y que esta es la primera indicación, en el relato de la crucifixión, de que Dios no ha abandonado a su hijo. Este es el primer signo de que Dios no ha estado ausente<sup>32</sup>.

Los estudiosos han discutido si el velo de 15,38 se refiere al velo interior o exterior del Templo. Quienes afirman que se trata del velo exterior argumentan

<sup>28</sup> Gurtner, “Rending of the Veil and Markan Christology,” 295; Robin Griffith-Jones, “Going Back to Galilee to See the Son of Man: Mark’s Gospel as an Upside-Down Apocalypse,” in *Between Author and Audience in Mark: Narration, Characterization, Interpretation*, ed. Elizabeth Stuthers Malbon (Sheffield Phoenix, 2009), 97. De acuerdo con Gurtner, quienes emplean la imaginería apocalíptica con frecuencia buscan responder a una situación de crisis mostrando a los observadores angustiados que hay una realidad trascendente, ubicada en los cielos, que existe más allá de la crisis inmediata. Tal revelación proveería una “perspectiva cósmica” sobre la situación, en la cual la soberanía de Dios tiene el control, a pesar de la tragedia de la situación histórica en la cual la revelación es comunicada. Así se genera la sensación de que la edad presente no ha sido abandonada por Dios (Gurtner, “Rending of the Veil and Markan Christology,” 298).

<sup>29</sup> Gurtner, “Rending of the Veil and Markan Christology,” 296.

<sup>30</sup> Pieter de Villiers, “The Powerful Transformation of the Young Man in Mark 14:51–52 and 16:5,” *HTS Theologiese Studies* 66 (2010): 3. A este respecto, Marcus afirma: “los acontecimientos del juicio divino pueden ser también actos de tristeza divina, como se ilustra por las tradiciones rabínicas que hablan de que Dios rasga sus ropas de púrpura por la tristeza ante el saco de Jerusalén, una alusión evidente a la destrucción de uno o de los dos velos del Templo (ver Ex 26,31–35; 38,18). En el caso marcano, el luto divino queda sugerido por el paralelo entre la rotura del velo del Templo y el acto del sumo sacerdote de rasgar su ropa apenado y encollerizado ante la ‘blasfemia’ de Jesús, quien se sitúa en el mismo nivel que Dios (14,61–63). Pero Dios mismo refuta ahora la acusación del sumo sacerdote rasgando su propia ropa ante la muerte de aquel al que el centurión alabará como Hijo de Dios (15,39)” (Marcus, *El Evangelio según Marcos [Mc 8–16]*, 1231).

<sup>31</sup> Beavis, *Mark*, 231.

<sup>32</sup> Moloney, *Gospel of Mark*, 329.

que la afirmación del centurión, en el v. 39, estaría inspirada en que, además de *VER* a Jesús muriendo, habría visto el velo rasgarse, y el velo interior no sería visible a quienes estuviesen fuera del Templo<sup>33</sup>. En tal sentido, Marcus afirma:

Este tipo de cortina era familiar tanto a los lectores paganos como a los judíos, puesto que en los templos helenísticos se impedía a menudo la visión directa de la divinidad por medio de una cortina, y la remoción de ese velo era un acto de revelación. En el caso del Templo de Jerusalén, sin embargo, la cortina externa era también significativa, y era fácilmente visible y llamativa ...: estaba bordada con una magnífica imagen del cielo a base de hilos de colores azul, escarlata, púrpura y lino blanco fino (ver Ex 26,31–33).... Estas imágenes astronómicas, aunque no son mencionadas en los evangelios, representan un argumento decisivo a favor de la hipótesis de la cortina externa, ya que la escena de la muerte de Jesús es en la mente del autor un paralelo evidente al de su bautismo (1,9–11), en el cual se rasgan los cielos<sup>34</sup>.

No obstante, es improbable que los lectores/oyentes puedan inferir que el centurión pudo realmente ver el velo rasgándose, ya que el Templo estaba en el extremo oriental de la ciudad, de cara hacia el oriente, mientras que el Gólgota estaba fuera de la ciudad, hacia el occidente. Más aún, la presentación del evento en Marcos parece tener menos interés en el efecto de la rasgadura del velo que en los personajes de la narrativa. Es de los lectores/oyentes de Marcos de quienes se espera una reflexión sobre este acontecimiento<sup>35</sup>.

La cortina interior, en contraste, tenía un gran significado cultural porque esta era la única realidad que separaba la cámara sacerdotal y el Santo de los santos, al cual solo podía acceder el sumo sacerdote una vez al año para la fiesta del *Yom Kipur* (Lv 16,1–34). Así las cosas, la rasgadura simbolizaría la eliminación de la barrera entre la humanidad y Dios, del mismo modo que en la *Carta a los hebreos* se afirma que la muerte de Jesús ha hecho posible el acceso a Dios para toda la humanidad (Hb 6,19; 9,3; 10,20). Pablo, por su parte, recurre al símbolo del velo para representar la dificultad “cardiaca” de quien lee la TaNaK, casi a ciegas, sin tener a Cristo como clave última de comprensión. Desde su perspectiva, el quitarse del velo resulta análogo a la “conversión al Señor” (*ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον*):

Hablamos con toda valentía, y no como Moisés, que se ponía un velo sobre su rostro para impedir que los israelitas vieran el fin de lo que era pasajero.... Pero el entendimiento de [los hijos de Israel] les fue endurecido (*ἐπωρώθη*); porque

<sup>33</sup> Ver a Howard Jackson, “The Death of Jesus in Mark and the Miracle from the Cross,” *NTS* 33 (1987): 16–37; Stephen Motyer, “The Rending of the Veil: A Markan Pentecost?,” *NTS* 33 (1987): 155–57.

<sup>34</sup> Marcus, *El Evangelio según Marcos* (Mc 8–16), 1219.

<sup>35</sup> Yarbro Collins, *Mark*, 760.

hasta el día de hoy perdura ese mismo velo (*κάλυμμα*) en la lectura del Antiguo Testamento (*παλαιᾶς διαθήκης*). El velo no se ha levantado (*ἀνακαλυπτόμενον*), pues solo en Cristo es quitado (*καταργεῖται*). Hasta el día de hoy, siempre que se lee a Moisés, un velo está puesto sobre sus corazones (*κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται*). Y cuando se convierte (*ἐπιστρέψῃ*) al Señor (*ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον*), se arranca el velo (*περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα*) (2 Co 3,12–16)<sup>36</sup>.

En el caso marcano—como se ha afirmado—, la representación de este evento denota la revelación de Dios por medio de una teofanía de carácter cósmico y público (desafiando, de esta manera el trasfondo iniciático y misterioso propio del género apocalíptico). En tal sentido, la similitud entre 15,38 (la cruz), 1,11 (el bautismo) y 9,7 (la metamorfosis), señala que Dios ha abierto definitivamente el camino entre el cielo y la tierra por medio del ministerio de Jesús inaugurado con su bautismo y culminado con su muerte en la cruz<sup>37</sup>.

De igual modo, el vínculo entre el grito de Jesús con la apertura del Templo puede evocar el Sal 17 LXX y significar que Dios escuchó la plegaria de Jesús y lo vindicará. Ello expresa la paradoja de que en el momento de la más grande ausencia de poder de Jesús se manifiesta la mayor muestra de la majestad de Dios<sup>38</sup>.

Asimismo, 15,38 estaría relacionado con Mc 13,1–2; 15,29–30 y 14,58, en el sentido de que la rasgadura del velo anticiparía la destrucción del Templo y, de este modo, el comienzo del cumplimiento de la profecía de Jesús: “No quedará

<sup>36</sup> De acuerdo con Gil Arbiol, una de las consecuencias del encuentro de Moisés con YHWH en el Sinaí consiste en que el rostro de Moisés queda radiante por haber hablado con Dios (ver Ex 34,29). Sin embargo, “Moisés les habla sin ningún reparo ni protección, a cara descubierta (Ex 34,31–32) y solo se pone el velo sobre el rostro cuando ha terminado de transmitir lo que Yahvé le ha dicho (Ex 34,33)” (Carlos Gil Arbiol, *Qué se sabe de... Pablo en el naciente cristianismo* [Verbo Divino, 2015], 73–74). Así, “el velo no pretendía proteger al pueblo de Yahvé” sino que “solo evitaba que se viera la caducidad del resplandor.... Ese brillo provenía, única y exclusivamente, de la luz que recogía de Yahvé; Moisés no tenía luz propia, solo reflejaba la de Dios” (Gil Arbiol, *Qué se sabe de... Pablo en el naciente cristianismo*, 74–75). En el mismo sentido, “la Ley no pretende más que reflejar ‘toda la bondad de Yahvé’ (Ex 33,19); pero solo la refleja, no tiene luz propia.... Debe remitirse continuamente a Yahvé para mantener su brillo” (Gil Arbiol, *Qué se sabe de... Pablo en el naciente cristianismo*, 75). El problema radica en que “en la medida en que la Torá se lee como autónoma, como fuente de luz propia, es como si se llevara un velo que impide ver la realidad” (Gil Arbiol, *Qué se sabe de... Pablo en el naciente cristianismo*, 74). Solo en el Crucificado, desde la realidad vergonzosa, oscura, indigna y despreciable que significa la cruz, “se cae el velo”: “Dios se transparenta ahí, donde ningún brillo puede desviar la atención del único origen de bondad y misericordia” (Gil Arbiol, *Qué se sabe de... Pablo en el naciente cristianismo*, 75).

<sup>37</sup> John Donahue and Daniel Harrington, *The Gospel of Mark* (Liturgical Press, 2002), 452.

<sup>38</sup> Yarbro Collins, *Mark*, 763.

piedra sobre piedra que no sea derruida” (13,2). Es así como, en Si 50,5, se habla del Templo como “la casa del velo” (*οἴκου καταπετάσματος*), lo cual soportaría la idea de que el rasgarse del velo en Marcos se podría referir también a la destrucción del Templo.

Según Gurtner, esta comprensión del velo como símbolo del Templo es atestiguada también en *Vidas de los profetas* 12,10, en la cual el profeta Habacuc, cuando describe la destrucción de Jerusalén, se refiere a que “la cortina del Santo de los santos será rasgada en pequeñas piezas”<sup>39</sup>. Por ello, el evento en Marcos también es, probablemente, una expresión del juicio divino sobre la eficacia del culto en el Templo, ya que este ha sido el tema principal desde la entrada de Jesús en Jerusalén, en Mc 11<sup>40</sup>. Al respecto, Marcus afirma:

un aspecto del rasgón es el juicio divino: anticipa la demolición del Templo por los romanos aproximadamente cuarenta años después de la muerte de Jesús ... Además, en la parábola de la viña (12,1–9), Jesús había profetizado que la viña (= Israel), incluida su torre (= ¿el Templo?), sería destruida como castigo por la muerte del “Hijo amado”<sup>41</sup>.

Al respecto, Culpepper opina que el rasgarse del velo señala que el Templo en Jerusalén será reemplazado por un templo espiritual, no hecho por manos humanas, abierto a todas las gentes, tanto gentiles como judíos, mujeres como varones, laicos como clérigos. Justo como inicia el Evangelio, con los cielos siendo rasgados en dos, en el momento del bautismo de Jesús, y con la voz del cielo que anuncia “tú eres mi hijo amado” (1,11), así finaliza, con el velo del Templo, que representaba una panorámica de los cielos, rasgado en dos y con la declaración del centurión romano “verdaderamente este hombre era Hijo de Dios” (15,39)<sup>42</sup>. Por esto mismo, se establece una relación entre el Templo destruido y el cuerpo “destruido” de Jesús:

las continuas alusiones internas a la destrucción del templo (Mc 14,58.63; 15,29.38), así como al cuerpo de Jesús (Mc 14,8.22; 15, 43.45), tienen probablemente la finalidad de identificar ambos haciendo que la destrucción del cuerpo de Jesús sea una metáfora de la destrucción del templo y, con él, del sistema religioso que ha conducido a Jesús a la cruz<sup>43</sup>.

Desde el punto de vista del tema discipular, los lectores/oyentes del Evangelio (más que los discípulos que han huido), e incluso, las mujeres que han estado

<sup>39</sup> Gurtner, “Rending of the Veil and Markan Christology,” 300.

<sup>40</sup> Donahue and Harrington, *Gospel of Mark*, 452.

<sup>41</sup> Marcus, *El Evangelio según Marcos (Mc 8–16)*, 1230.

<sup>42</sup> Culpepper, *Mark*, 562.

<sup>43</sup> Gil Arbiol, “El impacto de la muerte de Jesús y sus primeras consecuencias,” 73.

observando (*θεωροῦσαι*) desde lejos (15,40) han presenciado tanto la crucifixión y muerte de Jesús como los eventos humanos (las burlas de quienes se encuentran presentes y la declaración del centurión) y apocalípticos (la oscuridad sobre la tierra y el rasgarse del velo del Templo) que han rodeado dicha ejecución.

Esta valiosa experiencia capacita a los lectores/oyentes para reconocer la irrupción de los tiempos últimos en los que tienen lugar el culmen de la ceguera (mostrada como una oscuridad cósmica) y el culmen de la visión (mostrada por las palabras del centurión y anticipada por la rasgadura del velo). Les capacita para reconocer también cuál es el tipo de mesías (un mesías Hijo de Dios crucificado) al que se sigue y cuál es el fin último de todo seguimiento (la cruz como expresión última de una obediencia absoluta a la voluntad de Dios).

#### 4. La consecuencia de la visión, la declaración de la filiación divina de Jesús por parte del Centurión

A lo largo del evangelio ningún personaje humano ha sido capaz de comprender la identidad de Jesús (ya que Dios y los demonios sí lo conocen y lo proclaman), ni siquiera Pedro quién, según 8,29 aún tiene un entendimiento imperfecto sobre el mesianismo de su maestro. Solo hasta la crucifixión emerge uno que sería del que menos se esperaba que fuese capaz de llegar a ver de modo alguno a Jesús: el centurión romano que ha organizado la ejecución. Con él, el modo misterioso de obrar de Dios sobrepasa cualquier dimensión de lo previsible y se abre la paradoja de la posibilidad de lo imposible.

En efecto, en el relato marcano de la crucifixión, Jesús es representado como profundamente desalentado al final de su larga lucha debido a que Dios, a cuya voluntad Jesús se encomendó al inicio de su pasión (Mc 14,36) no ha intervenido y parece haberlo abandonado<sup>44</sup>. Aquí, donde, a pesar de los signos cósmicos que acompañan la ejecución, ningún milagro sucede en la cruz (como esperaban los presentes con respecto a Elías en 15,36), es el centurión, y no un discípulo, quien “ve” la verdad sobre Jesús, un muerto abandonado por todos. Con sumo cuidado, el centurión es ubicado por el narrador en la posición más ventajosa, de pie delante del crucificado (v. 39)<sup>45</sup>. Por ello, desde la perspectiva de Keenan, el centurión testimonió el abandono y auto-vaciamiento de Jesús que genuinamente desplegó las cualidades divinas de un modo que ninguna cosmovisión religiosa lo hubiese concebido<sup>46</sup>. De esta manera, como señala Marcus, el centurión resulta ser “un personaje inesperado para enunciar la radical inversión de valores que ve en un criminal que muere al Hijo verdadero de Dios”<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Donahue and Harrington, *Gospel of Mark*, 451.

<sup>45</sup> Moloney, *Gospel of Mark*, 330.

<sup>46</sup> John Keenan, *The Gospel of Mark: A Mahayana Reading* (Orbis Book, 1995).

<sup>47</sup> Marcus, *El Evangelio según Marcos* (Mc 8–16), 1219.

Vale la pena anotar que, de acuerdo con Collins<sup>48</sup>, en el contexto romano la expresión *υἱὸς θεοῦ* (“Hijo de Dios”) era dirigida a los emperadores. En tal sentido, cuando Julio César murió, fue deificado y se le dio el título de *Divus Iulius*. En griego, *divus* usualmente se traducía como *θεός* (“dios”). Después de la deificación oficial de César en el 42 aEC, Octavio comenzó a llamarse a sí mismo *Divi filius*<sup>49</sup>. Esta frase le identificaba como el hijo (adoptado) del divino Julio César, pero una traducción literal se referiría a él como “hijo de dios”. Aquellos miembros de la comunidad oyente del evangelio, familiarizados con el culto imperial, entenderían que el centurión reconoció a Jesús, más que como emperador, como el verdadero soberano del mundo conocido. Al respecto, Pikaza afirma que,

El centurión “representa la «idea» del imperio (su visión del mundo). Pero al verlo morir, cambia de idea: Dios mismo se le muestra en la debilidad del crucificado. Esta es la paradoja que de ahora en adelante irá marcando su existencia y la existencia de todos los que logren descubrir a Dios en Cristo.... De esta forma nace y se realiza al pie de la cruz la verdadera vocación cristiana. El Dios de Jesús llama y salva en Jesús a los mismos que matan a su «Hijo», pues él, el Hijo ha muerto a favor de los hermanos<sup>50</sup>.

Sin embargo, un creciente número de autores ha llegado a afirmar que la exclamación del centurión no es una expresión de fe sino una forma de sarcasmo pues se estaría burlando de Jesús en continuidad con el resto de tantos en el relato de la pasión<sup>51</sup>: los oficiales judíos “condenan a Jesús, le escupen y lo golpean (14,64–65). Los soldados romanos le visten de púrpura, le ciñen una corona de espinas, lo golpean con una caña, le escupen y se prosternan ante él—acciones que el narrador describe como *ἐμπαίζω* (burlas) (15,20). Después, los que pasan al frente de la cruz le insultan, menean la cabeza y lo retan a descender de la cruz (15,29–30). De igual modo, los sumos sacerdotes se burlan (*ἐμπαίζοντες*) junto con los escribas (15,31–32). De ahí que una burla final por parte de la autoridad romana que organiza la ejecución no sería inverosímil, sino que, por el contrario, sería entendida como el punto climático del rechazo al que Jesús es sometido en el que quienes se burlan de él, irónicamente, expresan la realidad de la identidad

<sup>48</sup> Yarbrough Collins, *Mark*, 768.

<sup>49</sup> Sherman Earl Johnson, “Is Mark 15.39 the Key to Mark’s Christology?,” *JSNT* 10 (1987): 3–22.

<sup>50</sup> Pikaza, *Evangelio de Marcos*, 1109.

<sup>51</sup> Donald Juel, *A Master of Surprise: Mark Interpreted* (Fortress, 1994). Aun así, si bien, es irónico que sea un gentil el único en reconocer, VER y expresar la identidad divina de Jesús, dicha ironía no se difuminaría—todo lo contrario, se intensificaría—si las palabras del centurión no son signo de confesión creyente sino de burla y desprecio ante el cuerpo muerto de Jesús.

de Jesús<sup>52</sup>. Para reforzar esta postura, Johnson señala que la confesión no sería coherente con los datos históricos ya que es altamente improbable que un centurión romano hiciese tal confesión pública estando en pleno servicio del ejército del César (ya que, para entrar a la milicia, todo soldado debía haber hecho una proclamación pública de lealtad al emperador reconociéndole como dios o hijo de dios) y dado que la mención a los soldados enmarca la escena, es dudoso que dicha confesión fuese posible<sup>53</sup>. Además, el centurión es descrito como “estando en pie” o “presente” (ó παρεστηκώς), al igual que aquellos que piensan que Jesús está llamando a Elías en el v.35 (τίνες τῶν παρεστηκότων). Y la expresión ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ (“delante de él”) resulta ser una expresión idiomática en el ámbito militar para referirse a una posición hostil (pudiendo mostrar el rol inicial del centurión como enemigo de Jesús o como aquel que le aflige)<sup>54</sup>.

No obstante, frente a la exclamación del centurión no se registra ningún comentario del narrador indicando que se trata de una burla, como sí lo ha hecho anteriormente a lo largo del relato con respecto a los demás presentes. De hecho, el uso del adverbio ἀληθῶς (“realmente”, “verdaderamente”) por parte del centurión para introducir su afirmación niega la idea de que esta sea un sarcasmo<sup>55</sup>. Además, la inesperada mención posterior de José de Arimatea como aquel miembro del sanedrín (15,43) que, a diferencia de los discípulos, tuvo el coraje de reclamar el cuerpo de Jesús para darle sepultura, después de que el narrador ha afirmado que “todo el sanedrín” trató de obtener falso testimonio contra Jesús (14,55) y que “todo el sanedrín” envió a Jesús ante Pilato (15,1), es una muestra de que puede haber casos de personajes que constituyen la excepción a ciertas generalizaciones en la caracterización. Y tal estrategia no es extraña en Marcos, para quien los discípulos, de quienes se espera lealtad y obediencia, pueden llegar a ser traidores. Por ello, no sería extraño que entre los que crucifican a Jesús pueda surgir un paradigma de auténtico reconocimiento de la identidad de Jesús.

Asimismo, la expresión ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ (“delante de él”), no solo puede representar una actitud hostil, también es una expresión cútlica empleada por aquellos que entran al templo y perciben estar en la presencia o “delante del rostro de Dios”, como parece indicar 1S 26,20 LXX, lo que ayudaría a respaldar esta perspectiva<sup>56</sup>. En tal sentido, Marcus considera que,

<sup>52</sup> Kelly Iverson, “A Centurion’s ‘Confession’: A Performance-Critical Analysis of Mark 15:39,” *JBL* 130 (2011): 335. El mismo hecho de que el centurión esté de pie en frente de Jesús implica que él está a cargo de la ejecución y que, por tanto, no se espera que se refiera en buenos términos hacia el criminal que está ajusticiando. Al respecto, ver Donahue and Harrington, *Gospel of Mark*, 449.

<sup>53</sup> Johnson, “Is Mark 15:39 the Key to Mark’s Christology?,” 11–13.

<sup>54</sup> Yarbro Collins, *Mark*, 765.

<sup>55</sup> Beavis, *Mark*, 232.

<sup>56</sup> Yarbro Collins, *Mark*, 765.

El relato sitúa al centurión junto a las mujeres después de la muerte de Jesús, no junto a los burlones antes de este acontecimiento. Las mujeres sienten pena por Jesús, aunque estén físicamente alejadas de él, y parece lógico que el centurión, aunque esté frente a Jesús, tenga hacia él los mismos sentimientos. Además, la confesión del centurión es una de las tres aclamaciones de Jesús como el Hijo de Dios en la arquitectura del relato, similares en la forma, y que parecen estructurar el evangelio entero, ya que aparecen significativamente al principio, en medio y al final; y puesto que las otras dos (1,11; 9,7) proceden de la boca de Dios, tiene sentido que la tercera sea también reveladora<sup>57</sup>.

Adicionalmente, Bultmann<sup>58</sup> sostiene que la respuesta positiva del centurión ante la muerte de Jesús tiene sus paralelos en la literatura de los martirologios (como Dn 3,28–30; 6,1–28; 2 M 7,2–12,39; 3 M 6,16–7,23) en que, además de las descripciones de la persecución o la ejecución ignominiosa acompañada de la ridiculización del mártir, el verdugo queda impresionado por la fidelidad y obediencia de quien es martirizado y por las obras prodigiosas que pueden acontecer en medio de su afrenta, a tal punto que el mártir llega a ser reconocido y vindicado por quien dirige la ejecución<sup>59</sup>. Y aunque en la escena de la crucifixión de Marcos, Jesús no es presentado tan sereno y apacible como los martirizados en el libro de Daniel (puesto que grita fuertemente a Dios y le reclama por haberle abandonado), el hecho de que este motivo haya inspirado luego los relatos de martirio cristianos, permite suponer que los destinatarios del relato marcano podían interpretar la afirmación del centurión como un serio reconocimiento del significado de la persona de Jesús.

Otra cuestión es si la afirmación del centurión es presentada como una confesión cristiana de fe en Jesús puesto que en ocasiones anteriores hasta los demonios han confesado a Jesús como Hijo de Dios. Así, por ejemplo, en 3,11 el espíritu impuro se dirigió a Jesús diciéndole “Tú eres el Hijo de Dios” ( $\sigmaὺ εἴ̄ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ$ ). Esta expresión es cercana a lo que se podría interpretar como una confesión cristiana, incluso si es dicha por demonios. De hecho, la afirmación del espíritu impuro está en tiempo presente, lo cual se esperaría de una afirmación de fe. La observación del centurión, en cambio, se ajusta al contexto narrativo por el uso del tiempo imperfecto debido a que Jesús recién ha muerto. No obstante, este mismo uso del tiempo imperfecto conduce a que las palabras del centurión no muestren una esperanza en la resurrección<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup> Marcus, *El Evangelio según Marcos (Mc 8–16)*, 1222.

<sup>58</sup> Rudolf Karl Bultmann, *Historia de la tradición sinótica* (Sigueme, 2000), 475.

<sup>59</sup> Iverson, “Centurion’s ‘Confession’,” 345.

<sup>60</sup> Iverson, “Centurion’s ‘Confession’,” 767.

Aun así, sin ser una expresión típicamente cristiana porque, evidentemente, el centurión no es discípulo, sí abre la opción para que en la ficción narrativa, que va más allá del relato, se contemple dicha posibilidad. En efecto, como muestra Collins<sup>61</sup>, aunque Marcos no presenta al centurión como un convertido en el sentido de que se uniese a los discípulos de Jesús o a una comunidad cristiana naciente, leyendas cristianas posteriores asumen que lo haya hecho. Así, por ejemplo, en los Hechos de Pilato (16,7) le es dado el nombre de Longinus y es llamado “el centurión creyente”, habiendo sido curado de ceguera por el contacto con una gota de la sangre de Jesús. Para la época de Juan Crisóstomo, él era reconocido como santo y mártir. Esta extensión ficcional del relato del centurión lleva a autores como Pikaza a afirmar que “Jesús no derrota al centurión con las armas, sino que lo convierte, le hace ver el otro lado de la realidad, precisamente a través de su muerte, sin necesidad de una experiencia pascual posterior. La misma muerte de Jesús aparece así como transformadora, en el plano de la vida real de este soldado”<sup>62</sup>.

Lo anterior muestra que el logro narrativo de la escena radica precisamente en que lo que sucede con este centurión es completamente inverso a las expectativas de los presentes (vv. 29–30), de los líderes judíos (vv. 31–32a) y de los mismos lectores/oyentes del evangelio<sup>63</sup> a tal punto que las comunidades cristianas iniciales llegaron a entender la confesión de este personaje como el inicio germinal de su discipulado.

Posteriormente, en el relato de la reclamación del cuerpo de Jesús por parte de José de Arimatea (15,42–45) el centurión vuelve a aparecer, esta vez como testigo interrogado por Pilato sobre la pronta muerte de Jesús (vv. 44–45). Y mejor que nadie, el centurión puede confirmar que Jesús ha muerto realmente<sup>64</sup>. Así, Pilato tiene la seguridad que Jesús ha muerto gracias a la persona que el lector/oyente ha conocido como el más creíble testigo de Jesús en la narración hasta el momento, aquel que de pie ante crucificado presenció su último grito y respiro (15,37)<sup>65</sup>.

De esta manera, como indica Iverson<sup>66</sup>, no sólo es un gentil<sup>67</sup> el primero en reconocer en el cuerpo destruido de Jesús al “nuevo templo no hecho por manos”

<sup>61</sup> Yarbrough, *Mark*, 771; Culpepper, *Mark*, 565.

<sup>62</sup> Pikaza, *Evangelio de Marcos*, 1110.

<sup>63</sup> Moloney, *Gospel of Mark*, 330.

<sup>64</sup> Donahue y Harrington, *The Gospel of Mark*, 454.

<sup>65</sup> Moloney, *Gospel of Mark*, 334.

<sup>66</sup> Moloney, *Gospel of Mark*, 342.

<sup>67</sup> El texto no afirma que el Centurión fuese un gentil, pero se puede asumir que lo fue y que los lectores/oyentes marcanos lo habría entendido como tal. Él fue un representante de los gentiles a quienes Jesús fue entregado (10,33). Así puede ser vista también la aceptación de los gentiles por parte de Jesús en su nueva comunidad (Culpepper, *Mark*, 564).

(14,58) sino que es uno de los más altos miembros del ejército romano quien afirma que el verdadero hijo de Dios es Jesús y no el César. Así, el evangelio ha completado su arco narrativo. Había iniciado con una exclamación de Dios en que señalaba al bautizado Jesús como su hijo amado (1,11) y ahora cierra con la confesión de un gentil señalando al crucificado Jesús como el Hijo de Dios (15,39)<sup>68</sup>. En este momento, los lectores/oyentes pueden sentirse desafiadados a asumir dos actitudes: en primer lugar, la confesión del verdugo de Jesús puede servir de aliento a la comunidad lectora tanto para confiar en la posibilidad de reivindicación de aquellos que han flaqueado como para abrir la posibilidad del discipulado incluso para aquellos que la persiguen. En segundo lugar, los lectores oyentes pueden sentirse invitados a VER como el centurión VIÓ y a proclamar a Jesús como el Hijo de Dios<sup>69</sup>. Ellos pueden identificarse con este centurión gentil y, por el momento, con las mujeres que estaban viendo a distancia, más que con los discípulos que han huido<sup>70</sup>. Pero para conseguir tal identificación será fundamental el reconocimiento de que esta visión del centurión y su consecuente confesión no son producto del esfuerzo o los méritos humanos (que, en su calidad de verdugo de Jesús, no los tiene) sino que suponen enteramente la ejecución de la misteriosa e incomprendible voluntad divina que aquí es expresada como gracia libremente comunicada a quien menos la merecería.

### Conclusión

El capítulo ha puesto en evidencia que varios de los acontecimientos que tienen lugar en los relatos finales de Marcos tienen un claro revestimiento apocalíptico, en profunda conexión con las expectativas de la llegada del “día del Señor”. Y es desde tal revestimiento en que también se hace comprensible el modo de reconocer la identidad de Jesús. De este modo, eventos como el oscurecimiento de “toda la tierra”, el velo del santuario rasgándose de arriba abajo, y la misma visión del centurión son signos de la llegada inminente de tal día. Los sucesos que son descritos en estos momentos, más que dirigirse a la rehabilitación de los discípulos ausentes, se dirigen a la capacitación de los lectores y oyentes que sí se encuentran, como espectadores, de frente al relato, de forma que estos puedan profundizar en la comprensión de la identidad de Jesús, de Dios y del discipulado por medio de las palabras del centurión y de los eventos, de carácter apocalíptico, que tienen lugar alrededor de dicha declaración.

<sup>68</sup> Moloney, *Gospel of Mark*, 330.

<sup>69</sup> Richard Pruitt, “The Meaning of the Cross in Mark,” *Evangelical Review of Theology* (2010): 369.

<sup>70</sup> Griffith-Jones, “Going Back to Galilee to See the Son of Man,” 94.

## Sobre los autores

**Pablo Andiñach**, Pontificia Universidad Católica Argentina

Doctor en Teología. Ha publicado varias obras de interpretación bíblica, de las que mencionamos *El libro del Éxodo* (Sigueme, 2006); *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento* (Verbo Divino, 2012) y *El Dios que está. Teología del Antiguo Testamento* (Verbo Divino, 2016); es investigador de la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (Rosario, Argentina). Correo electrónico: andinachp@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3217-0410>.

**Laura Bizarro**, Pontificia Universidad Católica Argentina

Doctora en Historia por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Especialista en Historia Helenística en Palestina en la época de Segundo Templo (siglos cuarto aEC al primero EC). Correo electrónico: [lafabi@hotmail.com.ar](mailto:lafabi@hotmail.com.ar).

**Gabriele Boccaccini**, Universidad de Michigan / Director del Enoch Seminar

Doctor en Estudios Judíacos por la Universidad de Turin. Desde 2001 dirige el Enoch Seminar, fundado por él mismo, con el que lleva a cabo una intensa actividad internacional de encuentros, congresos y publicaciones sobre el judaísmo del Segundo Templo y los orígenes cristianos. Es autor y editor de numerosas obras en inglés, especialmente sobre la tradición henoquiana y su recepción, como componente esencial del pensamiento judío antiguo y por su influencia en los orígenes esenios y cristianos. De 2005 a 2011 fue director de la revista *Enoch*. Correo electrónico: [gbocca@umich.edu](mailto:gbocca@umich.edu).

**César Carbullanca Nuñez**, Pontificia Universidad Católica de Chile

Doctor en Teología Bíblica, Universidad Pontificia Comillas (Madrid). Docente de la Facultad de Teología, de la Pontificia Universidad Católica de Chile, colaborador del CERUC y coordinador de la red internacional de Estudios Judaicos. Correo electrónico: [ccarbull@uc.cl](mailto:ccarbull@uc.cl), <https://orcid.org/0000-0002-9346-3543>.

**Juan Alberto Casas Ramírez**, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia  
Doctor en Teología, Magister en Teología y Licenciado en Ciencias Religiosas de la Pontificia Universidad Javeriana. Pasantías de investigación en la Universidad Libre de Amsterdam y en el Swedish Theological Institute de Jerusalén. Correo electrónico: jcасas.smsj@javeriana.edu.co, <https://orcid.org/0000-0002-4650-5456>.

**Magdalena Díaz Araujo**, Universidad Nacional de Cuyo / Universidad Nacional de La Rioja, Argentina  
Doctora en Historia de las Religiones y Antropología Religiosa por la Universidad de París IV – Sorbona (2012), especializada en los textos del judaísmo del Segundo Templo. Es profesora en la Universidad Nacional de Cuyo y en la Universidad Nacional de La Rioja. Sus líneas de investigación abarcan la historia del arte y la escenografía, los estudios de género, la historia de los cuerpos y las genealogías descoloniales de la sexualidad. Correo electrónico: maraujo@unlar.edu.ar, <https://orcid.org/0000-0003-1379-3401>.

**Paola Druille**, Universidad Nacional de La Pampa, Argentina  
Doctora en Letras (Estudios Clásicos) y Licenciada en Letras. Es Profesora de Lengua y Literatura Griega, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa. Desde febrero de 2021, trabaja para el Center for Hellenic Studies (CHS) de Harvard University, *OGLP*, Perseus Digital Library. Es Investigadora del CONICET y del IDEAE. Es directora de Proyectos de Investigación sobre Filón de Alejandría, Colaboradora permanente del Proyecto Internacional *Philo Hispanicus*, *OCFA* (Trotta), Coordinadora del Equipo Internacional de Trabajo Filón de Alejandría, <https://filonalejandria.com/>, y Co-Directora de *Circe, de clásicos y modernos*. Correo electrónico: paodruille@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2648-2119>.

**Héctor R. Francisco**, IMHICIHU-CONICET/UBA, Argentina  
Doctor en Historia (FFyL-UBA), Investigador del Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (IMHICIHU-CONICET) de Buenos Aires, Argentina. Docente de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: [hectorfrancisco@conicet.gov.ar](mailto:hectorfrancisco@conicet.gov.ar), <https://orcid.org/0000-0002-1549-837X>.

**Francisco García Bazán**, CONICET – Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires  
Francisco García Bazán es Investigador Superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina, y Miembro Titular de la Academia