

## **RAE**

**TIPO DE DOCUMENTO:** Trabajo de grado para optar al título de Magister en Teología de la Biblia.

**TÍTULO:** La resurrección de Jesús: desarrollo y evolución teológico-redaccional, expuesta en Marcos 16 9-20.

**AUTOR:** Aguilar Rodríguez Alex Fernando

**LUGAR:** Bogotá D.C.

**FECHA:** Julio de 2017

**PALABRAS CLAVES:** Nuevo Testamento, Resurrección, Jesús, Discípulos, Testimonio, Misión, Desarrollo, Redacción, Incredulidad, Fe.

**DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO:** Este trabajo de grado se propone detectar el desarrollo y evolución teológico-redaccional de la resurrección de Jesús expuesta en Marcos 16,9-20. Dicho ejercicio se desarrollará a partir del método diacrónico que permite dilucidar la prehistoria interna del texto seleccionado. Las etapas a tener en cuenta para la elaboración del mismo son: la crítica textual (reconstrucción del texto griego original del Nuevo Testamento), la crítica literaria (la determinación de las fuentes históricas del Nuevo Testamento), historia de las formas (análisis de los géneros literarios) e historia de la redacción, para así llegar a una conclusión adecuada sobre las pretensiones que se tienen.

**LÍNEA DE INVESTIGACIÓN:** Teología Bíblica.

**METODOLOGÍA:** Método diacrónico.

**CONCLUSIONES:** La incredulidad va a ser la principal característica teológica en la que se centrará Marcos 16,9-20. Ella se ubica en el contexto pascual y misionero. Surge como consecuencia a la dificultad de creer en la resurrección de Jesús y en su respectivo anuncio, la cual se descubre a partir de las apariciones del Resucitado y no en relación con el rechazo del mesías sufriente y la cruz. Por tal motivo este asunto se va a enfocar particularmente en contra de los testimonios de las apariciones dando crédito a la importancia de la fe que el anuncio del Evangelio suscita.

La resurrección de Jesús: desarrollo y evolución teológico-redaccional, expuesta  
en Marcos 16 9-20.

ALEX FERNANDO AGUILAR RODRÍGUEZ

UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES  
MAESTRÍA EN TEOLOGÍA DE LA BIBLIA  
BOGOTÁ  
2017

ALEX FERNANDO AGUILAR RODRÍGUEZ

Trabajo de grado para optar al título de Magister en Teología de la Biblia

MILTON J. MARTÍNEZ M.  
ASESOR DEL TRABAJO DE GRADO

UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES  
MAESTRÍA EN TEOLOGÍA DE LA BIBLIA  
BOGOTÁ  
2017

Nota de aceptación

---

---

---

---

---

---

---

Presidente del jurado

---

Jurado

---

Jurado

Bogotá D.C. 25 de Mayo de 2017

A mis padres Lucia Rodríguez y José Aguilar quienes me apoyaron en todo momento.

## **AGRADECIMIENTOS**

En primer lugar agradezco a Dios quien motiva en mí el amor por la Sagrada Escritura. A toda mi familia, especialmente a mi madre Lucia Rodríguez, a mi padre José Aguilar, a mi hermana Angie Aguilar y a mi sobrina Valentina Peña, quienes hicieron parte de este trabajo. A Lorena Olaya por su apoyo y ánimo durante la elaboración del mismo. A los docentes de la Maestría en Teología de la Biblia. Al profesor Yecid Triana por su colaboración con mi trabajo. Al Doctor Milton J. Martínez M. por su asesoría en mi proyecto y a todos mis compañeros de camino con quienes compartimos tantos saberes.

## CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	8
LA RESURRECCIÓN DE JESÚS EN EL NUEVO TESTAMENTO	11
1. JESÚS Y LA RESURRECCIÓN	11
1.1. Las fórmulas primitivas sobre la resurrección	11
1.2. La resurrección para el Nuevo Testamento	13
1.2.1. La resurrección en los evangelios canónicos y los escritos paulinos	15
1.2.1.1. La resurrección en los evangelios de Mateo y Lucas	15
1.2.1.2. La resurrección en el evangelio de Juan	16
1.2.1.3. La resurrección en los escritos paulinos	17
1.3. Las apariciones del Resucitado y la tumba vacía	19
2. LOS DOS RELATOS SOBRE LA RESURRECCIÓN EN EL EVANGELIO DE MARCOS	20
A MODO DE SUMARIO	21
ANÁLISIS EXEGÉTICO DE MARCOS 16,9-20	23
1. TEXTO	24
2. VARIANTES DE MARCOS 16,9-20	25
3. ANÁLISIS TEXTUAL DE MARCOS 16,9-20	32
3.1. Marcos 16,9-11	33
3.2. Marcos 16,12-13	36
3.3. Marcos 16,14	38
3.4. Marcos 16,15-18	40
3.5. Marcos 16,19-20	44
A MODO DE SUMARIO	46

DESARROLLO Y EVOLUCIÓN TEOLÓGICA-REDACCIONAL DE MARCOS 16,9-20	49
1. LOS DOS RELATOS FINALES DEL EVANGELIO DE MARCOS	49
1.1. Diversidades en el ámbito literario	50
1.2. Diversidades en el ámbito estilístico	51
1.3. Diversidades en el ámbito teológico	53
1.3.1. Distinciones teológicas entre los dos finales de Marcos	53
1.3.2. El texto precedente y el segundo final de Marcos	54
2. DESARROLLO TEOLÓGICO-REDACCIONAL DE MARCOS 16,9-20	56
2.1. Una evolución narrativa	56
2.2. El segundo final como un texto compacto	59
2.3. Una narrativa dinámica	61
3. UN DESARROLLO TEOLÓGICO DE MARCOS 16,9-20	62
3.1. Una teología de la incredulidad	63
A MODO DE SUMARIO	67
BIBLIOGRAFÍA	71



## Introducción

La resurrección de Jesús es el acontecimiento fundamental para la experiencia de fe en los cristianos. Los evangelios canónicos son las principales fuentes con las que el cristiano se encuentra para corroborar que dicho hecho transcurrió. Sin embargo, al tomar cada uno de esos textos el lector se va a encontrar con una lectura diversa sobre lo que posiblemente pasó. Esto podrá darse, porque los evangelios canónicos fueron escritos en tiempos diversos el uno del otro.

En los evangelios sinópticos se encuentra el testimonio de la resurrección de Jesús con detalles específicos. Al presentar de modo pormenorizado lo que pasó con la persona de Jesús, dichos textos denotan una clara diferencia sobre cómo percibían lo que había pasado el día en que Jesús habría vencido a la muerte. El evangelio de Marcos no escapa a esta realidad, pues en él no solamente se narra de manera distinta lo que pasa para dicha época, sino que presenta dos redacciones distintas. Que la obra marcana presentara con otro lenguaje y detalles lo que había pasado con Jesús después de su muerte no sería problema, pero que presente otro texto contándolo nuevamente, a modo de síntesis, denota una finalidad distinta a la del primer texto.

A partir de los datos que se encuentran en esta segunda composición, es posible afirmar que el final largo puede ser visto como una síntesis posterior a la perspectiva particular de cada uno de los evangelios, sobre la resurrección de Jesús. Al ser un final cuya composición data del siglo II y que expone elementos presentes en otros evangelios, permite intuir que allí se recoge a modo de síntesis lo que ellos presentan. Por tanto, este segundo final<sup>1</sup> permite hacer una investigación sobre el desarrollo y evolución que hay frente al tema de la resurrección de Jesús.

---

<sup>1</sup> Usaremos esta categoría de ahora en adelante para referirnos a Mc 16,9-20.

Durante los dos primeros siglos, para Wright, es visible el desarrollo que se da en cuanto a la comprensión del tema de la resurrección para los cristianos. En el primer siglo este asunto, más que una vida después de la muerte, lo que significaba era una vida después de un tiempo de estar muerto. Esto era lo que había pasado con Jesús y por tanto a los cristianos les ocurriría en un futuro<sup>2</sup>. Ya en el siglo II se pensaba que la resurrección entrañaba pasar por la muerte y a un cuerpo incorruptible en el más allá, que el Mesías habrá resucitado de entre los muertos por delante de todos los demás, dando margen a un estadio intermedio en el que se podía afirmar que el difunto estaba con el Señor hasta la resurrección<sup>3</sup>.

Para Willi Marxsen los evangelistas enlazan una tras otra, diversas tradiciones primitivas particulares. Al hacer esto no asumen las tradiciones inalteradas, sino que las modifican, de tal manera que se encuadran en su complejo narrativo y teológico. Por tal motivo resulta complejo determinar el tenor primitivo de las tradiciones de las cuales dichos autores disponían. Pero lo que sí queda claro es que la idea o concepción que se tenía de la resurrección venía separada de esa realidad, para luego desarrollarse de manera autónoma<sup>4</sup>.

Por tanto, la redacción del final largo del evangelio de Marcos deriva claramente de los relatos pascales de los demás evangelios. Así, por ejemplo los versículos 9-10 se refieren a Jn 20, 1.11-18 (María Magdalena); el versículo 11 refiere a Lc 24, 11 (la cuestión de la incredulidad); los versículos 12-13 son un resumen de la historia lucana del camino de Emaús (24, 13-35); el versículo 14 la aparición a los once (Lc 24, 36-43; Hch 1, 4; Jn 20, 19-23; Mt 28, 18-20 ); en los versículos 15-16 la orden de misionar (Lc 24, 47); en el versículo 17 unos signos (Hch 16, 16-18), el milagro de las lenguas (Hch 2, 1-11), el milagro de las serpientes (Hch 28, 3-6), curaciones de enfermos (3, 1-10; 9, 31-35; 14, 8-10; 28, 8 s). Lo del veneno mortal

---

<sup>2</sup> WRIGHT, N. T. La resurrección del Hijo de Dios. Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios. Navarra: Verbo Divino, 2008, p. 61.

<sup>3</sup> Cf. Ibid. p. 675.

<sup>4</sup> MARXSEN, Willi. La resurrección de Jesús de Nazaret. Barcelona: Herder, 1974, p. 200.

lo toma de un material narrativo oral. El versículo 19 sobre la ascensión (Hch 1, 9; Lc 24, 51) y el versículo 20, es una especie de resumen de los Hechos de los apóstoles<sup>5</sup>.

Esta forma en que se esboza el texto indica la presencia, por lo menos del evangelio de Lucas, de los Hechos de los apóstoles y del Evangelio de Juan, si se asume lo presentado por Wright, también el evangelio de Mateo. Al observar las fechas de composición de cada uno de esos textos, entre los años 70 y 110 d de C., se denota que hay un proceso de historicidad y de fe en el que necesariamente la cuestión sobre la resurrección de Jesús tuvo un desarrollo y una evolución teológica-redaccional en las comunidades cristianas nacientes, la cual es posible se enmarque en el final de Mc 16, 9-20.

Por otra parte, el trabajo exegético se desarrollará a partir del método diacrónico. En un primer momento se abordará la crítica textual, la cual permitirá comprender el número significativo de variantes con las que se encuentra el texto. Luego acudiremos a la crítica literaria que permitirá aclarar las circunstancias de la composición y la paternidad del autor. Posteriormente asumiremos la historia de las formas la cual nos dejara determinar la historicidad del texto, las formas literarias y la evolución de ellas. Por último tendremos en cuenta la historia de la redacción que nos brindará información sobre el proceso de redacción y el papel del redactor en el segundo final.

---

<sup>5</sup> GNILKA, Joachim. El evangelio según san Marcos. Tomo II. Salamanca: Sígueme, 2001, p. 414.

## Capítulo I

### La resurrección de Jesús en el Nuevo Testamento

Autores como Hans Kessler, Jürgen Moltman y Hans Küng concuerdan en afirmar que el asunto de la resurrección de Jesucristo es el eje central de la fe cristiana. En ella se encuentra el fundamento para que la mayoría de cristianos encuentren sentido a su fe<sup>6</sup>. Así los textos del Nuevo Testamento que narran dicho acontecimiento se convierten en los únicos testigos a los que se puede acudir para indagar sobre el mismo.

Desde el ámbito de la exégesis autores como J. Schmitt han logrado constatar que la resurrección era considerada por los apóstoles como un hecho histórico<sup>7</sup>. Tal situación ha conducido a algunos exégetas católicos a interesarse no solo por la fe del Nuevo Testamento, sino también por ver la génesis de esa fe. Para ellos es claro que la resurrección no es directamente un hecho histórico, sino un acontecimiento que le transcurre a la persona de Jesús el cual se hace accesible para la fe a partir de los testimonios de quienes vieron a Jesús después de haber sido crucificado<sup>8</sup>.

#### 1. Jesús y la resurrección

##### 1.1. Las formulas primitivas sobre la resurrección

La predicación acerca de la resurrección en la Iglesia primitiva, afirma Boff, se encuentra en fórmulas pre-paulinas y pre-sinópticas que se encuentran integradas en San Pablo, en los Evangelios y principalmente en los Hechos de los Apóstoles<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> ALF ÖZEN, Gerd Lüdeman. La Resurrección de Jesús. Historia, Experiencia, Teología. Sagasta: Trota, 2001, p. 13-14.

<sup>7</sup> BOFF, Leonardo. La resurrección de Cristo. Nuestra resurrección en la muerte. Santander: SAL TERRAE, 2000, p. 49.

<sup>8</sup> Cf. Ibid. p. 51-52.

<sup>9</sup> Cf. Ibid. p. 62.

Estas fórmulas que se expresan de manera clara en 1 Cor 15 y Hch 2-5<sup>10</sup>, por su formulación rígida, permiten fijar que la resurrección no es el producto de la fe de la comunidad primitiva. Es de asegurar, que no se trata de una alguna creación teológica generada por algunos apasionados en Jesús de Nazaret, sino por el testimonio que se pudo haber formado a raíz de acontecimientos posteriores a la crucifixión y que los llevó a exclamar que Jesús realmente había resucitado<sup>11</sup>.

Según Boff la lectura que se hace en Hechos presenta el mensaje pascual, que hace Pedro en su discurso, en el marco de dos categorías: una apocalíptica y otra escatológica<sup>12</sup>.

En la categoría apocalíptica se expone la idea del justo sufriente, que ha sido humillado y exaltado por Dios, la cual surge en el judaísmo post-exílico<sup>13</sup>. En el discurso de Pedro en Pentecostés expresa una referencia semejante en la que señala que Jesús ha sido elevado a la derecha de Dios; a ésta, además, es posible ligar el esquema del ocultamiento de Jesús, que aparece en la alocución del templo en Jerusalén. El empleo de esta terminología, asevera Boff, pudo haber sido sugerida por el hecho de la desaparición del cuerpo de Cristo<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> Pablo realiza un discurso en el cual presenta el anuncio de la resurrección a la comunidad de Corinto, por medio de un esquema, que para Boff representa una fórmula rígida, que es similar tanto para este texto, como para Hechos: a) Cristo murió; b) fue sepultado; c) según las Escrituras; d) apareció a Kefas y después a los doce (1 Cor 15, 3-5). Lo mismo hace Pedro en el libro de los Hechos, a través de un discurso que dirige a todos los judíos y habitantes de Jerusalén que eran testigos de lo que había acabado de sucederle a él y a todos los apóstoles. Durante esta alocución es cuando dice: «Jesús de Nazaret... después de fijarlo en la cruz por medios de hombres sin ley, le disteis muerte. Al cual Dios lo resucitó después de soltar las ataduras de la muerte, por cuanto no era posible que fuera dominado por ella» (Hch 2,22-24) «A este Jesús, lo resucitó Dios, de lo cual todos nosotros somos testigos» (Hch 2,32).

<sup>11</sup> BOFF, Leonardo. La resurrección de Cristo. Nuestra resurrección en la muerte. Op. Cit. p. 67.

<sup>12</sup> Cf. Ibid. p. 63.

<sup>13</sup> Algunos textos del Nuevo Testamento señalan esa categoría del judaísmo post-exílico. En un primer momento se puede ubicar el evangelio de Lucas 24,26, que se encuentra en el contexto de los discípulos de Emaús: «¿No era necesario que el Cristo padeciera eso para entrar así en su gloria?». A este le sigue la carta a los Filipenses 2,7-9: «Asumiendo semejanza humana y apareciendo en su porte como hombre, se rebajó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte y una muerte de cruz. Por eso Dios lo exaltó y le otorgó el Nombre, que está sobre todo nombre»

<sup>14</sup> BOFF, Leonardo. La resurrección de Cristo. Nuestra resurrección en la muerte. Op. Cit. p. 63-64.

En la categoría escatológica el mensaje pascual se enmarca en la esperanza de la resurrección de los muertos al final de los tiempos. Para un judío, una vida sin cuerpo es impensable, por tanto, al hacer uso del concepto resurrección era primordial dejar clara la identidad entre el crucificado y el glorificado. Eso es lo que va a hacer en principio el libro de los Hechos, y posteriormente lo harían los evangelios de Lucas y de Juan<sup>15</sup>.

A partir de estas dos categorías Boff descubre que el asunto de las apariciones, de los diálogos de Jesús vivo después de la crucifixión y del sepulcro vacío, no fue interpretado inmediatamente como resurrección de la carne, sino como elevación y glorificación del justo sufriente; la cual considera como la interpretación más antigua. De igual manera argumenta que este hecho presupone, también, al Cristo transfigurado y el sepulcro vacío, pero que tampoco a estos se les llamó resurrección. Más bien, con el paso del tiempo, y como consecuencia de las polémicas y los motivos kerigmáticos, dichos fenómenos fueron interpretados como resurrección, en el sentido de la total transfiguración de la realidad terrena de Jesús<sup>16</sup>.

## **1.2. La resurrección para el Nuevo Testamento**

Para el Nuevo Testamento la resurrección de Jesús es un hecho totalmente claro. Afirma Walter Kasper, que según el testimonio de los libros bíblicos, los discípulos de Jesús poco después de su muerte empezaron a anunciar que Dios lo había resucitado. En ese mensaje que ellos transmitían reconocían que el antes crucificado se les había presentado vivo y a la vez los enviaba a proclamar este mensaje por todo el mundo<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Cf. Ibid.

<sup>16</sup> Cf. Ibid. p. 65.

<sup>17</sup> KASPER, Walter. Jesús el Cristo. Salamanca: Sígueme, 1978, p. 153.

Para este autor, los escritos neotestamentarios manejan un mismo lenguaje en el momento de exponer lo que había pasado con Jesús. Aunque éste era claro y terminante, los evangelios y los Hechos hablan de incredulidad inicial, de obstinación, de burlas, de resignación, de miedo y de pavor. Estas particularidades se van a convertir en la mayor fuerza de convicción, ya que todos los testigos estaban dispuestos a morir por ese mensaje<sup>18</sup>.

El testimonio sobre la resurrección de Jesús se encuentra con múltiples y difíciles problemas. A diferencia de la tradición de la Pasión de Jesús, donde los relatos siguen un esquema acorde entre ellos, va a argumentar Kasper, los testimonios pascuales presentan diferencias notables, que se pueden dividir en dos direcciones. La primera de ellas está orientada hacia el kerygma pascual y la otra se orienta hacia las historias pascuales<sup>19</sup>.

En lo que compete al kerygma pascual sostiene que aparece en fórmulas de profesión kerygmáticas y litúrgicas fijas y breves. Que éstas se encuentran en aclamaciones tales como la de Lucas 24,34 y la de Pablo en 1 Cor 15,3-5<sup>20</sup>, que se considera como una formula principal y más conocida. Al citar Pablo esta fórmula, que él ya encontró formada, permite concluir que se trata de un texto antiguo que posiblemente ya era utilizado hacia los años cuarenta o al final de los treinta por comunidades misionales muy antiguas<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Cf. *Ibíd.*

<sup>19</sup> Cf. *Ibíd.*

<sup>20</sup> La afirmación de Lc 24,34 «El Señor en verdad ha resucitado y se ha aparecido a Simón», está dentro del contexto de los discípulos de Emaús que al volver a Jerusalén le cuentan a los once, que estaban reunidos, lo que les había pasado. De igual manera, la aclamación de Pablo en 1 Cor 15,3-5 «Pues la verdad os he transmitido, en primer lugar, lo que yo mismo he recibido, que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado, que resucitó al tercer día, según las Escrituras y que se apareció a Cefas, luego a los doce», aparece en el marco del anuncio del Evangelio por parte de este apóstol.

<sup>21</sup> KASPER, Walter. *Jesús el Cristo*. Op. Cit. p. 154.

Las historias pascuales se van a diferenciar del kerygma pascual porque son relatos mucho más extensos. En ellas se narran acontecimientos relacionados a la resurrección de Jesús. Estos textos son los que predominan al final de los cuatro evangelios. Junto a estos textos, también se pueden ubicar los relatos finales del evangelio de Lucas y del evangelio de Juan<sup>22</sup> sobre las comidas del Resucitado con sus discípulos y sobre el tocarlo<sup>23</sup>.

### **1.2.1. La resurrección en los evangelios canónicos y los escritos paulinos**

#### **1.2.1.1. La resurrección en los evangelios de Mateo y Lucas**

Los evangelios de Mateo y Lucas expresan claramente la convicción que tenían los primeros cristianos sobre la resurrección de Jesús y la de todo el pueblo de Dios en el futuro. Una primera mirada a los textos de Mt 8, 11-12 y Lc 28, 13-29, desde el contexto del judaísmo del segundo Templo, sostiene Wright, refieren a un solo detalle: *“está por llegar una inversión escatológica”*. No queda duda de que esta doble tradición se refiere a un juicio venidero el cual, para el judaísmo, nunca estuvo destinado a castigar el mal, sino a recompensar a los justos. De esta manera se hace complejo negar que en esta corriente se prevea una resurrección futura, aunque su mención sea ocasionalmente<sup>24</sup>.

Otros dos textos que permiten labrar la comprensión que se tenía frente al tema son los de Mt 19, 28 y Lc 22, 29-30. Afirma Wright que en el centro de estos dos

---

<sup>22</sup> El texto del evangelio de Lucas (Lc 24,13-43) es el que relata todo lo acontecido, en el camino a Emaús, entre los dos que iban por el camino y el Resucitado. Del mismo modo, en el evangelio de Juan (Jn 20,19-29; 21) son los textos que narran las tres apariciones que hace Jesús a sus discípulos. La primera de ellas cuando estaban encerrados en un lugar por miedo a los judíos, momento en el que no estaba Tomás. La segunda es en un contexto similar, pero el grupo ya contaba con la presencia de Tomás. La tercera es la que acontece en el mar de Tiberiades con siete de sus discípulos.

<sup>23</sup> KASPER, Walter. Jesús el Cristo. Op. Cit. p. 154.

<sup>24</sup> WRIGHT, N. T. La resurrección del Hijo de Dios. Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios. Op. Cit. p. 533-534.



relatos se presupone la llegada de un tiempo en el que el reino ya estará establecido; cuando esto suceda el Dios de Israel gobernará dicha nación en la que el mundo y los discípulos estarán a la mesa con Jesús, donde se les confiará la administración del dominio soberano que corresponde al único Dios verdadero. Que esto se presente en dichas narraciones, indica con gran probabilidad que quienes vivían de acuerdo a estos documentos creían en la resurrección de Jesús y en la suya propia<sup>25</sup>.

Los evangelios de Mateo y Lucas en algunos relatos según Wright, proporcionan un indicio sobre tradiciones paleocristianas y dichos de Jesús que se acomodan con una precisión indiscutible en lo que los judíos del segundo Templo creían acerca de la resurrección. Sobre el signo de Jonás los indicios llevan a concluir que la resurrección de Jesús era considerada un signo nuevo y que a la vez validaba de manera retrospectiva el ministerio profético y mesiánico de Él, además de la mirada hacia el juicio final y la posible inversión de los roles entre judíos y gentiles. Si esto es de esa manera, lo que se percibe en Mc 9, 9-10 se puede interpretar como una resurrección general dividida en dos: la resurrección de Jesús es un signo de lo que más tarde podría suceder con todos los demás<sup>26</sup>.

#### **1.2.1.2. La resurrección en el evangelio de Juan**

En el evangelio de Juan Wright descubre a lo largo de sus narraciones diversos puntos en los que se da testimonio sobre el tema de la resurrección. El lector al seguir atentamente la secuencia de los siete signos que presenta el evangelista logra hacer un recorrido que inicia con la conversión del agua en vino en las bodas de Caná y termina con la crucifixión de Jesús. Esta manera de seguir el evangelio permite sostener, que el ministerio público de Jesús se debe entender como la compleción de la creación original y la resurrección como el comienzo de la nueva<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Cf. *Ibíd.* p. 534-535.

<sup>26</sup> Cf. *Ibíd.* p. 538-539.

<sup>27</sup> Cf. *Ibíd.* p. 545-546.

Afirma Wright que para Juan la resurrección se presenta en una doble dimensión: presente y futura. Esto lo sostiene a partir del capítulo cinco, específicamente en los versículos 24 y 25, los cuales la describen en una perspectiva presente. Sin embargo, señala que esto no debe llevar a una reducción la comprensión de la resurrección futura, dado que ésta se da *“inmediatamente después al significado metafórico de los acontecimientos que tuvieron lugar durante el ministerio de Jesús”*<sup>28</sup>. Como consecuencia a ellos se manifiestan los actos de fe o de incredulidad de la gente, los cuales pueden ser vistos como verdaderos signos de su destino futuro<sup>29</sup>.

Sin duda alguna Wright considera al evangelista Juan como un heredero de las tradiciones de la iglesia primitiva ya que, para él, éste mantiene la postura y la creencia paleocristiana en la resurrección a un extremo del abanico de creencias judías existentes en la época. Dentro de ese extremo, mantiene una opinión farisaica de una resurrección corporal a la cual le da un matiz y un colorido considerable. Por eso este asunto no es tan solo una metáfora de la presente vida espiritual, sino que es presentada como una vida nueva la cual se adelanta al presente para que los creyentes la puedan disfrutar y a la vez tener la garantía de que perdurará a través de la muerte corporal hasta entrar en el futuro de Dios<sup>30</sup>.

### **1.2.1.3. La resurrección en los escritos paulinos**

En el apóstol Pablo sobre lo sucedido a Jesús después de la muerte se enfoca en la línea de una resurrección corporal. Afirma Thorwald que es posible sospechar que en esta cristología paulina se encuentre una reinterpretación de una tradición judía en la que se afirma una continuidad natural entre el cuerpo viejo y el cuerpo nuevo resucitado. Si para algunas especulaciones rabínicas, era posible que los cuerpos resucitados continuaran con sus tendones, sus huesos e incluso con las

---

<sup>28</sup> Cf. *Ibíd.* p. 548.

<sup>29</sup> Cf. *Ibíd.* p. 549.

<sup>30</sup> Cf. *Ibíd.* p. 554.

huellas de enfermedades humanas, que se borrarían cuando se estableciera la identidad de la persona, para Pablo la carne y la sangre no podían heredar el reino de los cielos (1 Co 15, 50). Por tanto la manera en como éste entiende la resurrección corporal de Jesús, no es desde la perspectiva antropológica judía, sino del encuentro personal con Cristo resucitado<sup>31</sup>.

La clave hermenéutica que posiblemente identifica a Pablo, frente a la resurrección de Jesús, según Thorwald, es su cristología. Este apóstol no habla del cuerpo resucitado de Cristo en la línea de una continuidad material con el cuerpo humano y terreno que él tuvo en el momento de su muerte y de su cadáver que fue colocado en la tumba. Por el contrario, cuando Pablo habla del cuerpo de Cristo se puede referir al cuerpo crucificado de Jesús, dando énfasis especial a la crucifixión (Rm 7, 4; 1 Co 10, 16; 11, 27. 29), al pan de la cena del Señor (1 Co 11, 24) o significar a la Iglesia (1 Co 10, 17; 12, 27; Rm 12, 4-5)<sup>32</sup>.

Para Thorwald en Pablo el cuerpo se debe entender en relación con el sujeto (1 Co 15, 39-41), dado que no todos los cuerpos son iguales: *“Hay cuerpos celestes y cuerpos terrestres”* (1 Co 15, 40). De igual manera, explica este autor que para este apóstol existe una diferencia entre los cuerpos resucitados de los creyentes y el cuerpo resucitado de Cristo. Dicha diferencia se percibe porque Jesús es el Salvador y Señor, y su cuerpo es la esfera de todo su señorío<sup>33</sup>.

### **1.3. Las apariciones del Resucitado y la tumba vacía**

Para Thorwald Lorenzen la fe de los discípulos tras la muerte de Jesús se encuentra en la insistencia que hace el Nuevo Testamento en que Él fue resucitado entre los muertos y luego aparece a los discípulos. Este argumento lo propone como resultado de una lectura crítica a las tradiciones más antiguas neotestamentarias,

---

<sup>31</sup> LORENZEN, Thorwald. Resurrección y discipulado. Modelos interpretativos, reflexiones bíblicas y consecuencias teológicas. Bilbao: Sal Taerre, 1999, p. 233-234.

<sup>32</sup> Cf. *Ibíd.* p. 235.

<sup>33</sup> Cf. *Ibíd.* p. 236.

en las que se señala cómo Jesús aparece en un tiempo limitado a un grupo selecto de personas. Sin embargo, aclara, aunque estas apariciones no se identifican con la resurrección de Jesucristo, sino que más bien se dan como consecuencia y testimonio de la misma, sí pueden ser vistas como la única fuente que representan la aproximación más cercana al acontecimiento de la resurrección<sup>34</sup>.

Junto a la tradición de las apariciones, dice Kasper, existe otra tradición que habla del descubrimiento de la tumba vacía. A diferencia de las apariciones de Jesús que transcurren entre Galilea y Jerusalén, el descubrimiento de la tumba vacía se sitúa sólo en Jerusalén. Dicho descubrimiento al ser vinculado a una concepción antropológica judía en la que se consideraba la resurrección desde una perspectiva corporal material, permitían señalar que Dios había resucitado el cuerpo físico de Jesús y lo había sacado de la tumba, por tal motivo, la tumba tenía que estar vacía<sup>35</sup>.

La interpretación que se ha hecho para la mayoría de cristianos sobre la tumba vacía ocupa un puesto importante en su comprensión de la fe, sin embargo ésta se encuentra con cuatro grandes dificultades. La primera de ellas es el problema de las fuentes, en la que se cuestiona por una parte, la tradición más antigua y, por otra, la fiabilidad histórica de dichas tradiciones; le sigue el tema del origen y la base histórica de esas fuentes, en las que no se ha podido llegar a consenso alguno; la tercera dificultad, se relaciona con el problema histórico religioso, en el que se indaga si una resurrección corporal suponía la necesaria desaparición y transfiguración del cuerpo terreno; y por último el problema teológico en el que se cuestiona acerca de lo que se pretendía transmitir con los relatos de la tumba vacía<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> LORENZEN, Thorwald. Resurrección y discipulado. Modelos interpretativos, reflexiones bíblicas y consecuencias teológicas. Op. Cit. p. 172-174.

<sup>35</sup> Cf. *Ibíd.* p. 222.

<sup>36</sup> Cf. *Ibíd.* p. 222-223.

## 2. Los dos relatos sobre la resurrección en el evangelio de Marcos

Para Davies William, en el evangelio de Marcos (1,1 – 16,8), el momento decisivo de la vida de Jesús es su muerte en la cruz. No por nada, casi la mitad de este texto se encuentra dominado por el asunto de la pasión. En este tema, el cual narra de manera detenida, el evangelista busca resaltar, no sólo la soberanía de Jesús, la cual se representa como Rey de los Judíos, sino también su silencio ante los acusadores, su soledad al ser abandonado por la multitud, por Judas y por todos los discípulos. Afirma este autor, que Marcos quiere hacer ver al lector con precisión, la imagen de un ser doliente que nunca cometió pecado<sup>37</sup>.

No obstante, para William, el texto no culmina en la cruz, sino en la resurrección. Este evangelio ha fijado su mirada en la segunda venida de Jesús, como el Hijo del hombre, y en su resurrección a los tres días de haber muerto. De esta manera, su autor a lo largo de todo el texto, ha procurado vincular el dolor a la resurrección; testigo de esto es el primer final que se presenta en el capítulo 16,1-8<sup>38</sup>, el cual lo ve como parte indisoluble de todo cuanto le ha precedido. Esto le permite argumentar, a nuestro autor, que es a través del dolor, que Jesús, el Mesías oculto, se convierta en el Mesías manifestado en su resurrección<sup>39</sup>.

Todo no termina allí. Al parecer, lo que se podía determinar como el fin de lo que narra Marcos en su evangelio, se convierte ahora, quizá por parte de algunos lectores posteriores del texto, en un relato difícil de asimilar. Según Pikaza, el asunto sobre la huida, el silencio de las mujeres y la invitación a volver a Galilea, que se narran en el primer final, los llevó no a reflexionar sobre ello, sino que, al contrario,

---

<sup>37</sup> DAVIES, William D. Aproximación al Nuevo Testamento. Guía para una lectura ilustrada y creyente. Madrid: Cristiandad, 1979, p. 188.

<sup>38</sup> De ahora en adelante usaremos la frase primer final para hacer referencia a Mc 16,1-8.

<sup>39</sup> Cf. *Ibíd.* p. 189.

les generó una profunda inquietud la cual se convirtió en el motivo para dar origen a un final más claro y de fácil comprensión para los nuevos lectores del evangelio<sup>40</sup>.

Para Gnilka, el segundo final que se presenta en Marcos, ofrece en su contenido una síntesis sobre las apariciones del Resucitado, las cuales fueron seleccionadas de una manera determinada<sup>41</sup>. La secuencia de las apariciones, primero a María Magdalena, luego a dos hombres que iban por un camino y por último a los Once, que estaban a la mesa, dan paso a una orden de misionar. En ella se hace mención a unos signos que acompañarán a los creyentes. Como broche final al texto, asegura, se describe la ascensión del Resucitado y la presentación del trabajo misionero por parte de aquellos que habían sido enviados<sup>42</sup>.

### **A modo de sumario**

La predicación que profesaba la Iglesia primitiva sobre la resurrección se forja a partir, no de los textos que se conocen del Nuevo Testamento, sino de fórmulas antiguas que ya narraban, de forma breve, lo que había pasado con Jesús después de su crucifixión. En este marco se van a encontrar Pablo y el autor de Hechos quienes, al conocer dichas fórmulas, las integran de una manera específica en sus escritos. No obstante, en este último, se percibe que el mensaje Pascual está en la línea de dos categorías, a decir la apocalíptica y la escatológica. Éstas manifiestan que los diálogos de Jesús resucitado y el asunto de la tumba vacía, fueron asumidos en principio como glorificación y elevación del justo sufriente, pero después, por polémicas y motivos kerygmáticos, se interpretaron como resurrección.

---

<sup>40</sup> PIKAZA, Javier. Evangelio de Marcos. La Buena Noticia de Jesús. Navarra: Verbo Divino, 2012, p. 1159.

<sup>41</sup> Según Wright, en Marcos 16,9-20 aunque aparecen algunos rasgos propios del evangelio de Marcos, también se encuentran elementos pascales de los otros evangelios canónicos y de Hechos de los Apóstoles. Lo argumenta de esta manera en La Resurrección del Hijo de Dios. (Verbo Divino 2012) p. 754.

<sup>42</sup> GNILKA, Joachim. El evangelio según san Marcos. Tomo II. Op. Cit. p. 413.

Por otra parte, a nivel general, los evangelios canónicos y los escritos de Pablo señalan, a su manera, lo que creían y enseñaban sobre la resurrección. Por un lado nos encontramos con Mateo y Lucas quienes expresan, en sus textos, la convicción que tenían los primeros cristianos sobre lo sucedido a Jesús, lo cual les daba garantía de una resurrección futura a todos los creyentes. A éstos se une Juan, para quien el tema se debe fijar a partir de una doble dimensión, a decir la presente y la futura. La primera está en el marco de una resurrección corporal, que perdurará a través de la muerte hasta entrar en el Reino de Dios, que es la segunda categoría. Por último está Pablo que presenta la resurrección de Jesús en una línea corporal, pero no desde el punto de vista antropológico judío, sino desde el punto de vista del encuentro personal con el Cristo Resucitado.

Junto a los escritos anteriores encontramos también al evangelio de Marcos, en el que aparecen dos relatos finales. El primero de ellos (16,1-8) va a vincular el dolor a la resurrección, ya que es a través de este paso, que Jesús el Mesías oculto, se convierte en el Mesías manifestado. El segundo (16,9-20) se centra en una secuencia de tres apariciones del Resucitado, en un posterior envío a la misión, en la ascensión y la exaltación a la diestra de Dios por parte del Señor, para cerrar con una descripción sobre el trabajo misionero.

## Capítulo II

### Análisis exegético de Marcos 16,9-20

El trabajo exegético que se hace con los textos bíblicos es una labor de carácter científico. La exégesis bíblica brinda unas herramientas útiles para aplicar a la lectura científica de los textos con la finalidad de asegurarse el sentido de los mismos y de conseguir una verificabilidad intersubjetiva de los resultados. De igual manera como se trata de textos bíblicos que son de carácter histórico, en cuya comprensión se generan dificultades, la exégesis busca hacer justicia a esas cuestiones, a través de una lectura de carácter histórico y una lectura de carácter crítico<sup>43</sup>.

Es variado el instrumental de métodos que se aplican en la exégesis bíblica. En lo que se define como método histórico crítico se encuentran, la crítica textual, la crítica literaria, historia y crítica de las formas y de las tradiciones, historia y crítica de la redacción. Estos métodos realizan una lectura de forma diacrónica al partir del origen del texto, donde se tiene a consideración, de manera principal, la reconstrucción de *“la historia de la aparición del texto como el camino para llegar al sentido del mismo”*.<sup>44</sup>

La aplicación tanto del método sincrónico como del método diacrónico debe conducir a una dirección que permitan reunir observaciones de un determinado texto y desvelar el sentido del mismo. Para el inicio de esta labor científica se recomienda seguir un orden determinado que permita desarrollar las diversas etapas metódicas. Según el texto el orden de esas etapas puede variar<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> EGGER, Wilhelm. *Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística histórico-crítica*. España: Verbo Divino, 1990, p. 21.

<sup>44</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>45</sup> Cf. *Ibid.* p. 24.



Este trabajo exegético en el que se pretende justificar un desarrollo y una evolución teológico-redaccional sobre la resurrección de Jesús en Marcos 16,9-20, se desarrollará a partir del método diacrónico que permite dilucidar la prehistoria interna del texto seleccionado<sup>46</sup>. Las etapas a tener en cuenta para la elaboración del mismo son: la crítica textual (reconstrucción del texto griego original del Nuevo Testamento), la crítica literaria (la determinación de las fuentes históricas del Nuevo Testamento), historia de las formas (análisis de los géneros literarios) e historia de la redacción<sup>47</sup>, para así llegar a una conclusión adecuada sobre las pretensiones que se tienen.

## 1. Texto<sup>48</sup>

<sup>9</sup>Pero habiendo resucitado en la mañana, el primer día de la semana, fue visto primero por María Magdalena, de quien había expulsado siete demonios. <sup>10</sup>Aquella fue a contar a los suyos, que estaban llorando y lamentándose. <sup>11</sup>Y aquellos, habiendo oído que vivía y fue visto por ella, no creyeron. <sup>12</sup>Pero después de esto, fue revelado en otra forma a dos de ellos que iban caminado hacia un campo. <sup>13</sup>Y aquellos fueron a contarles al resto. Ni siquiera aquellos creyeron. <sup>14</sup> Por último, estando en la mesa ellos once, fue revelado y reprochada su incredulidad y obstinación, que habiendo visto ellos al Resucitado no creyeron. <sup>15</sup>Y les dijo: Vayan hacia todo el mundo y proclamen el evangelio a toda la creación, <sup>16</sup>el que crea y sea bautizado se salvará, pero el que no crea será condenado. <sup>17</sup>A los creyentes estas señales les acompañarán: en mi nombre expulsarán demonios, hablarán lenguas nuevas, <sup>18</sup>tomarán serpientes en las manos y aunque beban un veneno mortal no les hará daño; sobre los enfermos impondrán las manos y estarán bien. <sup>19</sup>De este modo el Señor Jesús, después de hablar a ellos, fue levantado hacia el cielo y se sentó a la derecha de Dios. <sup>20</sup>Aquellos salieron a anunciar por

---

<sup>46</sup> Cf. *Ibid.* p. 192.

<sup>47</sup> Cf. *Ibid.* p. 22.

<sup>48</sup> El relato que se presenta en este trabajo es una traducción elaborada de manera personal a partir del texto original en griego.

todas partes. El Señor iba colaborando y la palabra confirmando a través de las señales que los acompañaban.

## 2. Variantes de Marcos 16,9-20<sup>49</sup>

El final largo del evangelio de Marcos inicia en el versículo 9. La primera variante que se encuentra en el texto está en Ἀναστὰς δὲ *anastas de* «Pero habiendo resucitado» con unos signos que indican sustitución de esas palabras por otras. La primera característica que se encuentra señala que ésta probable lectura se sustenta por el códice uncial Efrem rescriptum C\*<sup>50</sup> del siglo V y el Minúsculo 1. La segunda particularidad indica que se omite la conjunción δὲ *de* «pero» en la familia de códices minúsculos f<sup>13</sup> del siglo XI al siglo XV y pocos manuscritos (pc). En la última peculiaridad se expone que el ο Ἰησοῦς o *lesous* «Jesús» en continuidad al “habiendo resucitado” se encuentra únicamente en el códice mayúsculo F y en la familia de códices minúsculos f<sup>13</sup> del siglo XI-XV. En pocos minúsculos (pc), en el Códice Latino (aur) del siglo VII, en una versión antigua Latina del evangelio (ff<sup>2</sup>) del siglo V y una versión antigua Latina (vg<sup>s</sup>) del siglo XVI.

La segunda variante de este versículo se encuentra en ἐφάνη πρῶτον *efane prwton* «fue visto» por unos signos que indican un uso anterior en el mismo versículo. En él, se señala que el verbo y el adverbio permanecen tal como se encuentran actualmente en el texto griego; esto se justifica por el Minúsculo 1 y el códice W que data del siglo IX. Caso contrario sucede en el texto occidental específicamente en el códice D anterior al siglo V, en el que las dos palabras cambian en su forma por εφανεροσεν προτοι *ephanerosen protoi* «fue visto».

La tercera variante que se presenta en el texto se localiza en el sustantivo Μαρία *Maria* «María» con unos signos que señalan la sustitución de éste por otra palabra.

---

<sup>49</sup> Las variantes señaladas a continuación son tomadas de: NESTLE-ALAND. Novum Testamentum Graece. Ed. 27.

<sup>50</sup> El \* señala que el códice al cual se hace referencia en esta variante pertenece a uno de primera mano.

El cambio que se da es por Μαριαμ *Marian* «María» y lo testimonia únicamente el códice uncial Efrem rescriptun C del siglo V.

La cuarta variante radica en la preposición παρ' *par'* «de» cuyo signo señala que ha sido aplicado anteriormente a otra palabra en el mismo versículo. Dicha preposición ha cambiado en algunos textos por αφ. Así lo sustentan los unciales Alejandrinos A y ψ del siglo V y VIII/IX respectivamente. También lo hace el Efrem rescriptun (C<sup>3</sup>)<sup>51</sup> del siglo IX y el uncial Cesareense Θ del siglo IX. El códice uncial 099 del siglo VII. En las familias de códices minúsculos f<sup>13</sup> del siglo XI/XIII, el 33 del siglo IX, el 2427 probablemente del siglo XIV y por el ϑϫ que es un texto mostrado en la mayoría de los códices, sobre todo la Koiné.

El texto que es asumido por el Novum Testamentum Graece en este versículo se apoya en el Efrem rescriptun C\* del siglo V y el texto occidental en el códice D anterior al siglo V. De igual manera lo hace el uncial Alejandrino L del siglo VIII, el códice W del siglo IX, el códice uncial 0112 del siglo VI/VII. Además, está la familia de los minúsculos como el 33 del siglo IX, el 579 del siglo XIII, el 892 del siglo IX/X y pocos manuscritos.

En el versículo 10 se encuentran tan sólo dos variantes. La primera de ellas se presenta con unos signos que señalan sustitución en τοῖς μετ' αὐτοῦ *tois met' autou* «a los suyos». El uncial Cesareense Θ del siglo IX cambia el artículo, la preposición y el pronombre por τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ *tois mathetais autou* «a sus discípulos»; de la misma manera, el texto occidental en el códice D que es anterior al siglo V, realiza la sustitución de esas palabras por αυτοῖς τοῖς μεταυτοῦ *autois tois matautou* «asimismo a los suyos». La segunda variante se observa en καὶ κλαίουσιν· *kai klaiousin* «y lamentando» cuyos signos indican que estas palabras son omitidas únicamente en el códice W del siglo IX.

---

<sup>51</sup> El número 3 señala que el códice al cual se hace referencia en esta variante pertenece a uno de tercera mano.

El versículo 11 presenta únicamente una variante y lo hace en el verbo ἠπίστησαν *epístesan* «no creyeron». El signo que lo precede indica que es sustituido por otra palabra. En este caso el cambio se hace por και ουκ ἐπιστεσαν αυτη *kai ouk epístesan aute* «y no creyeron ellos» la cual está amparada por el texto occidental en el códice D (\*) anterior al siglo V.

Se pasa ahora al versículo 14, dado que los versículos 12 y 13 no poseen ninguna variante en la versión de Nestle-Aland. En este versículo se observan cuatro variantes. La primera de ellas se da en la conjunción coordinante δὲ de «por» con un signo que la precede e indica omisión. Ésta se respalda por el códice uncial Efrem rescriptun C que data del siglo V, los unciales Alejandrinos L y ψ del siglo VIII/IX, el códice W del siglo IX y el códice uncial 099 del siglo VII. De igual manera lo hace la familia de los códices minúsculos compuesta por 13 del siglo XI/XIV, el 33 del siglo IX, el 2427 que data posiblemente del siglo XIV y por el 91 1 que es un texto mostrado en la mayoría de los códices, sobre todo la Koiné. Por último aparece en la Vulgata (vg) del siglo V y en la versión sahídica según versión original de manuscritos con lecturas independientes (sa<sup>ms</sup>) del siglo XIII.

El texto asumido por la edición para dicho versículo en esa primera variante se sustenta por el uncial Alejandrino A del siglo V, por el texto occidental en el códice D anterior al siglo V y por el uncial Cesarense Θ del siglo IX. Lo hace además la familia de códices minúsculos f<sup>1</sup>, del siglo XII/XV, el 565 del siglo IX, el 579 del siglo XIII, el 892 del siglo IX/X, el 1424 del siglo IX/X, el 2427 posiblemente del siglo XIV. Casi todos los códices de la Vetus Latina (it), la Vulgata Sixtina (vg<sup>s</sup>) y la versión Peshitta (sy<sup>p.h\*\*</sup>) del año 507/508.

Dos variantes más se encuentran en este versículo. La primera de ellas se encuentra en el pronombre personal αὐτοῖς *autois* «ellos» cuyo signo que le precede señala que es omitida en algunos textos tales como el uncial Alejandrino L del siglo VIII y el códice W del siglo IX. La segunda se encuentra en el verbo ἐγγεγερμένον

*egegermenon* «resucitado» cuyo signo indica que hay un texto adjunto en algunos manuscritos. *ἐκ νεκρῶν* *ek nekrown* «de entre los muertos» es el texto que se adjunta a dicha variante. Su presencia se respalda por el uncial Alejandrino A del siglo V, por el Efrem rescriptun C\* del siglo V y el uncial Δ del siglo IX. Por otra parte lo hace la familia de códices minúsculos f<sup>1.13</sup> del siglo XI/XV, el 28 del siglo XI, el 33 del siglo IX, el 565 del siglo IX, el 579 del siglo XIII, el 892 del siglo IX/X, el 1241 del siglo XII, el 1424 del siglo IX/X, el (2427) del siglo XIV. De igual manera lo amparan los leccionarios (l) 844 del año 861/862, 2211 del año 995/996, otros que difieren del texto mayoritario (al), la Vulgata según edición original de manuscritos con lecturas independientes (vg<sup>ms</sup>), la Vetus Syra harclense (sy<sup>h</sup>) del año 616 y en parte de la versión bohairica (bo<sup>pt</sup>).

Una última variante que presenta el versículo 14 se haya al final del mismo, en el verbo *ἐπίστευσαν* *episteusan* «creyeron», con un signo que indica que a éste se adjunta algo. Son dos las adiciones que se presentan. La primera se encuentra en griego y está testimoniada únicamente por el código W del siglo IX. La segunda es una versión en latín que la sustentan unos manuscritos de Jerónimo (Hier<sup>mss</sup>).

El texto que asume esta edición de estudio está testimoniado por el Efrem rescriptun C<sup>3</sup> del siglo IX, por el texto occidental en el código D anterior al siglo V, los unciales Alejandrinos L y ψ del siglo VIII/IX. De la misma manera en el código W del siglo IX, en el uncial Cesarense Θ del siglo IX, en el código uncial 099 del siglo VII y por el Ⲅⲕ que es un texto mostrado en la mayoría de los códices, sobre todo la Koiné. Asimismo se apoya en la Vulgata y parte de la Vetus (lat) del siglo IV-V, en la versión Peshitta (sy<sup>p</sup>), en la versión sahídica (sa) y en parte de la versión bohairica (bo<sup>pt</sup>).

El versículo 15 presenta una sola variante la cual se expresa por unos signos que indican el cambio de las palabras que están en su interior. En este caso se sustituye

καὶ εἶπεν αὐτοῖς *kai eipen autois* «y dijo a ellos» por ἀλλὰ *alla* «por el contrario». Esta referencia se ampara en el código W del siglo IX.

En el versículo 16 se encuentran dos variantes. La primera aparece señalada por un signo que antecede al artículo ὁ *ho* «el», el cual indica la adición de una palabra; en este caso es la conjunción subordinante ὅτι *hoti* «que», la cual se sustenta por el texto occidental en el código D<sup>s52</sup> anterior al siglo V y por el minúsculo 565 del siglo IX. La segunda variante se localiza en el verbo κατακριθήσεται *katakrithesetai* «será condenado» cuyo signo muestra que éste es sustituido por κατακριθεις ου σωθήσεται *katakritheis ou sothesetai* «no será salvado» la cual se encuentra respaldada por el código W del siglo IX.

El versículo 17 presenta dos variantes con una divergencia en una de ellas. En la primera variante se encuentra una inversión en el orden de las palabras, es así que ταῦτα παρακολουθήσει *tauta parakolouthesei* «éstas acompañarán» se invierte quedando παρακολουθήσει ταῦτα *parakolouthesei tauta* «acompañarán éstas». Ésta se encuentra apoyada por el uncial Alejandrino A del siglo V, el Efremita rescriptum C<sup>2</sup> del siglo VI y el código uncial 099 del siglo VI. De igual manera lo hace el minúsculo 33 del siglo IX, el 1424 del siglo IX/X, el 2427 del siglo XIV y el leccionario (l) 2211 del año 995/996. La divergencia aparece en este mismo pronombre y verbo con un signo que indica su sustitución por Ακολουθησει ταυτα *Akolouthesei tauta* «acompañarán estas». Esta versión se respalda por el Efremita rescriptum C\* del siglo V, los unciales Alejandrinos L y ψ del siglo VIII/IX y por la familia de códigos minúsculos como el 579 del siglo XIII y el 892 del siglo IX/X.

El texto asumido por la edición para dicho versículo en esa primera variante se argumenta por el Efremita rescriptum C<sup>3</sup> del siglo IX, por el texto occidental en el código D<sup>s</sup> anterior al siglo V, por el código W del siglo IX y por el uncial Cesarense Θ del

---

<sup>52</sup> En este código la letra s señala que se trata de un suplemento de lecciones pertenecientes a integraciones posteriores.

siglo IX. Lo hace también la familia de códices minúsculos f<sup>1.13</sup> del siglo XI-XV y por el  $\Theta$  que es un texto mostrado en la mayoría de los códices, sobre todo la Koiné. Por último, se apoya en la Vulgata y parte de la Vetus (lat) del siglo IV-V y la versión Peshitta (sy<sup>p.h</sup>) del año 507/508.

La segunda variante que presenta este mismo versículo se encuentra en el adjetivo καιναῖς *kainais* «nuevas» con un signo que indica omisión. Se sustenta por el Efrem rescriptun C\* del siglo V, los unciales Alejandrinos L, Δ y ψ del siglo VIII y IX respectivamente. En cambio el códice uncial 099 del siglo VII omite no solamente al adjetivo, sino también el sustantivo y al verbo que lo preceden: γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς *glwssais lalesousin kainais* «lenguas nuevas hablarán».

El texto que asume esta edición de estudio está testimoniado por el uncial Alejandrino A del siglo V, por el Efrem rescriptun C<sup>2</sup> del siglo VI, por el texto occidental en el códice D<sup>s</sup> anterior al siglo V, por el códice W del siglo IX y por el uncial Cesareense Θ que data del siglo IX. Asimismo en las familias de códices minúsculos f<sup>1.13</sup> del siglo XI-XV, el minúsculo 33 del siglo IX, el 2427 del siglo XIV y por el  $\Theta$  que es un texto mostrado en la mayoría de los códices, sobre todo la Koiné. De igual manera se ampara en la entera tradición Latina que soporta la misma lectura griega (latt) y todas las versiones sirias (sy).

Una sola variante presenta el versículo 18. El signo dentro del cual se encuentran καὶ ἐν ταῖς χερσὶν *kai en tais chersin* «y en las manos» indica que son omitidas. Esta omisión se respalda por el uncial Alejandrino A del siglo V, el texto occidental en el códice D<sup>s</sup> anterior al siglo V, por el códice W del siglo IX y por el uncial Cesareense Θ del siglo IX. Lo hace de la misma manera la familia de códices minúsculos f<sup>13</sup> del siglo XI-XV, el 2427 del siglo XIV y el  $\Theta$  que es un texto mostrado en la mayoría de los códices, sobre todo la Koiné. Además de la entera tradición Latina que soporta la misma lectura griega (latt) y la versión Peshitta (sy<sup>p</sup>) del siglo V.

El texto asumido por la edición para dicho versículo se poya en el Efrem rescriptun C del siglo V y en los unciales Alejandrinos L y ψ del siglo VIII/IX. En la familia de los minúsculos 1 del siglo XII-XV, el 33 y el 565 del siglo IX, el 579 del siglo XIII, el 892 y el 1424\* que datan del siglo IX/X. Los leccionarios 844 del año 861/862, 2211 del año 995/996 que diverge de otros por pequeñas variaciones. Otros que difieren del texto mayoritario son la versión Peshitta (sy<sup>c</sup>) (sy<sup>h\*\*</sup>) del siglo IV y año 616 respectivamente y todas las versiones Coptas (co).

En el versículo 19 se encuentran tres variantes. La primera de ellas se encuentra en la conjunción οὗν *oun* «así que» cuyo signo indica que es omitida en algunos textos. Esta se sustenta por el Efrem rescriptun C\* del siglo V, el uncial Alejandrino L del siglo VIII, el códice W del siglo IX, el leccionario 844 del año 861/862 y pocos manuscritos.

La segunda variante de este versículo aparece en el sustantivo Ἰησοῦς *Iesous* «Jesús» por un signo que indica que es sustituida por Ἰησοῦς χριστός *Iesous Cristos* «Jesús el Cristo». Esta versión se apoya en el códice W y por la versión bohairica (bo<sup>mss</sup>) ambas del siglo IX. Su omisión se respalda por los unciales Alejandrinos A y ψ del siglo V y siglo VIII/IX respectivamente, por el Efrem rescriptun C<sup>3</sup> del siglo IX, por el texto occidental en el códice D<sup>s</sup> anterior al siglo V y por el uncial Cesareense Θ del siglo IX. Además lo hace el 9ϫ que es un texto mostrado en la mayoría de los códices, sobre todo la Koiné, la Vulgata Stuttgartiensis (vg<sup>st</sup>) de 1983 y según edición original de san Jerónimo (vg<sup>ww</sup>) de 1889-1954.

El texto que asume esta edición de estudio se ampara en el Efrem rescriptum C\* del siglo V, la Koiné K del siglo IV/V, los unciales Alejandrinos L y Δ del siglo VIII y IX respectivamente. En las familias de los códices minúsculos f<sup>1.13</sup> del siglo XI-XV, los minúsculos 33 y 565 del siglo IX, el 579 del siglo XIII, el 892 y el 1424 del siglo IX/X, el 1242 del siglo XII y el 2427 posiblemente del siglo XIV. En los leccionarios 844 del año 861/862 y el 2211 del año 995/996. Otros difieren del texto mayoritario



(al). Todos o casi todos los códices de la Vetus Latina (it), la Vulgata Clementina (vg<sup>cl</sup>), todas las versiones sirias (sy) y todas las versiones coptas (co).

La última variante de este versículo se encuentra en ἐκ δεξιῶν *ek dexiwn* «en derecha» cuyo signo indica que dichas palabras se sustituyen por ἐν δεξια *en dexia* «en derecha». Este argumento se soporta por el Efremitun C del siglo V, por pocos y todos o casi todos los códices de la Vetus Latina (it).

En el último versículo, del final largo del Evangelio de Marcos, se encuentra una sola variante. El signo con el que se identifica aparece de manera posterior al sustantivo σημεῖων *semeiwn* «señales» para señalar que a él se adiciona la palabra ἀμην *amen* «en verdad». Esta adición se sustenta por el Efremitun C\* del siglo V y el texto occidental en el código D<sup>s</sup> anterior al siglo V. Por los unciales Alejandrinos L y ψ del siglo VIII/IX, el código W del siglo IX y el uncial Cesarense Θ del siglo IX. En las familias de los códices minúsculos compuesta por 13 que data del siglo XI-XV, el 2427 que posiblemente data del siglo XIV. Por el 98 que es un texto mostrado en la mayoría de los códices, sobre todo la Koiné. Por la Vulgata según versión original de san Jerónimo (vg<sup>ww</sup>) del año 1889-1954 y la versión bohairica (bo).

El texto que asume la edición se respalda por el uncial Alejandrino A del siglo V y el Efremitun C<sup>2</sup> del siglo VI. En la familia de los códices minúsculos compuesta por 1 del siglo XII-XV y el 33 del siglo IX. Los leccionarios 844 del año 861/862 y 2211 del año 995/996. Pocos y todos o casi todos los códices de la Vetus Latina (it). La Vulgata Clementina (vg<sup>cl</sup>), la Vulgata Stuttgartensis (vg<sup>st</sup>), todas las versiones sirias (sy) y la versión sahídica (sa).

### **3. Análisis textual de Marcos 16,9-20**

El final largo de Mc es considerado por algunos autores como un sumario en el que se presenta de manera ordenada por el redactor, a modo de resumen, las

apariciones del resucitado<sup>53</sup>. Esta particularidad se puede configurar al tener en cuenta que entre el versículo 8 y 9 no hay una secuencia natural. La ubicación que presenta este texto, en el evangelio, brinda la opción de que se le considere como el final que quedó aparentemente inconcluso en 16,8a<sup>54</sup>, sin embargo, no puede ser visto en esa perspectiva, dado que el estilo y la composición que presenta Mc 16,9-20 dejan claro que su redactor no es el mismo que dio forma a toda la obra de Marcos<sup>55</sup>.

### 3.1. Marcos 16,9-11

La primera parte del texto, con que se inicia este trabajo de análisis, se ubica en el contexto de la aparición de Jesús resucitado a María Magdalena y el anuncio de su testimonio a los que habían estado con él, quienes se encontraban llorando y lamentando.

El verbo *Ἀναστὰς Anastas* «habiendo Resucitado», con el cual inicia el texto de Marcos 16,9, difiere a las otras formas verbales, en relación al término resurrección, que se usa en otros momentos del Evangelio. El más próximo es el verbo *ἐγείρω egeiro* «fue levantado» el cual aparece únicamente en los capítulos que hacen referencia a la pasión y resurrección de Jesús (14,28; 16,6). A éste le sigue *ἀνίστημι anistemi* «resucitar» el cual se encuentra en el contexto de los tres anuncios de la pasión (8,31; 9,31; 10,34). Dicha situación que caracteriza este final de Marcos, le permite a Maurizio Compiani asegurar, que este participio está en relación con las enseñanzas de Jesús sobre el Hijo del hombre.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup>El término sumario que se expone en este texto es presentado por Joachim Gnllka en relación al origen que tiene el texto. De igual manera, tanto este autor como Wright, afirman que Mc 16,9-20 es originariamente un resumen de los acontecimientos pascales.

<sup>54</sup> En Mc 16,8a se encuentra: «Y saliendo huyeron del sepulcro».

<sup>55</sup> WRIGHT, N. T. La resurrección del Hijo de Dios. Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios. Op. Cit. p. 453-455.

<sup>56</sup> Maurizio Compiani justifica esta tesis al comparar el verbo con el cual inicia Mc 16,9 y los que aparecen en los tres textos que hacen referencia al anuncio de la pasión: «Y comenzó a enseñarles que el Hijo del hombre debía sufrir mucho y ser reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, ser matado y **resucitar** a los tres días» Mc 8,31; «Les decía: el Hijo del hombre será entregado en manos de los hombres; le matarán y a los tres días de haber muerto **resucitará**» Mc

La frase temporal *πρωὴ πρώτη σαββάτου* *proi prote sabbatou* «el primer día de la semana», aunque se ajusta a la cronología tradicional sobre la resurrección, afirma Compiani, ofrece a la historia una inversión cronológica. Es decir, con ella pretende iniciar desde cero el tiempo pascual, dando mayor importancia a la escena sobre la aparición a María Magdalena<sup>57</sup> que a la de las mujeres en el sepulcro vacío. Para este autor, dicha situación permite que este texto se imponga como un final capaz de imprimir a los eventos de la resurrección de Jesús un desarrollo diferente al de Mc 16,1-8<sup>58</sup>.

Para Kelhoffer las tres primeras palabras con las que inicia el versículo 10 *ἐκείνη πορευθεῖσα ἀπήγγειλεν* *ekeine poreutheisa apggeilen* «Aquella fue a contar», son un paralelo a Mc 16,13a y 20a<sup>59</sup>. Para este profesor, esas palabras son un arreglo que hace el autor del texto, las cuales reflejan algunos conocimientos de los evangelios de Juan 20,15-18 y de Mateo 28,8-11<sup>60</sup>. La discrepancia, para Compiani,

---

9,31; «Mirad que subimos a Jerusalén, y el Hijo del hombre será entregado a los sumos sacerdotes y a los escribas; le condenarán a muerte y le entregarán a los gentiles, y se burlarán de él, le escupirán, le azotarán y le matarán, y a los tres días **resucitará**» Mc 10,33-34. En estos tres anuncios y el final de Marcos que aquí nos interesa, el verbo que hace referencia a la resurrección es el mismo; la diferencia radica en el tiempo en el cual se presenta cada uno, ya que en el primer anuncio se encuentra en aoristo infinitivo *ἀναστήναι* *anesthenai* «resucitar», mientras que en el segundo y el tercero se halla en futuro indicativo *ἀναστήσεται* *anastesetai* «resucitará»; y en el que corresponde a la resurrección de Jesús, se encuentra en aoristo participio. Esto lo afirma en Fuga, Silenzio e Paura. (Pontificia Università Gregoriana 2011) p. 175.

<sup>57</sup> Para Joachim Gnilka la aparición a María Magdalena usa una expresión que no se encuentra en ninguna otra parte para referirse a las cristofanías del Resucitado: *ἐφάνη* *ephane* «fue visto». En la literatura cristiana primitiva, afirma que se utiliza para la primera presencia de Cristo que se deja ver desde el mundo de más allá, mientras que en la biblia griega se hace para señalar la aparición de Dios. Según esto, el uso que se da en este final, marca una comprensión sólida de la resurrección, en la que el Resucitado es concebido hasta su ascensión como morando sobre la tierra pero en un estado oculto. Esto lo afirma en El Evangelio según San Marcos (Sígueme 2001) p. 416.

<sup>58</sup> COMPIANI, Maurizio. Fuga, Silenzio e Paura. La conclusione del Vangelo di Mc. Studio di Mc 16, 1-20. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2011, p. 175.

<sup>59</sup> «Ellos volvieron a comunicárselo a los demás» Mc 16,13a. «Ellos salieron a predicar por todas partes» Mc 16,20a.

<sup>60</sup> Para James Kelhoffer, la aparición del nombre de María Magdalena en este texto corresponde a la forma que se presenta en Juan 20 y a Marcos 16,1, pero no a la de Lucas 8,2b y 24,10. De igual manera para este biblista, la frase *παρ' ἧς ἐκβεβλήκει ἑπτὰ δαιμόνια* *par' es ekbeblekei epta daimonia* «de quien había expulsado siete demonios», es una estrecha reformulación de Lucas 8,2. Es decir, el autor de este versículo alude a la aparición de María Magdalena que se encuentra en el evangelio de Juan y elabora la descripción de este personaje a la luz de la tradición presente en Lucas 8,2b. Esta circunstancia le permite a nuestro autor afirmar que la audiencia de dicho final era

entre estos dos y el final largo de Marcos radica en los verbos εἶπατε *epitate* «decir» y ἀπήγγειλεν *apegeilen* «contar», dado que éste, a diferencia del primero, presupone el papel que es sólo para un testigo del Resucitado, del cual María Magdalena se reviste<sup>61</sup>.

La actitud con la que se designa a los discípulos, τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις πενθοῦσι καὶ κλαίουσιν· *tois met' autou genomenois penthousi kai klaiousin* «a contar a los suyos, que estaban llorando y lamentándose», en el momento en que María Magdalena llega a contar lo que le había sucedido, permite hacer memoria a lo ocurrido en la casa de Jairo tras la muerte de su hija<sup>62</sup>. El llanto, según Compiani, que es signo del luto, es reflejo de una negativa a creer, lo cual conduce a un rechazo a la fe en la resurrección<sup>63</sup>.

---

familiar con la tradición que se preservan tanto en Lucas como en Juan. Acerca de lo que afirma Kelhoffer se argumenta en *Miracle and Mission* (Mohr Siebeck 2000) p. 73.

<sup>61</sup> COMPIANI, Maurizio. Fuga, Silenzio e Paura. La conclusione del Vangelo di Mc. *Studio di Mc 16, 1-20*. Op. Cit. p. 176-177.

<sup>62</sup> En el contexto de Marcos 5,38 se narra lo que acontece entre Jesús y uno de los jefes de la sinagoga el cual se llama Jairo: «Llegan a la casa del jefe de la sinagoga y observa el alboroto, unos que lloraban y otros que daban grandes alaridos». En esta perspectiva tres autores hacen mención a la situación.

Para Adela Yarbro la actitud que toman los discípulos es la misma que asumen quienes están acompañando a la hija de Jairo en el momento de su muerte. Para esta autora, era común que se diera esta respuesta frente a una situación de muerte, por tal motivo los discípulos también la habían asumido. Esta afirmación se encuentra en *Mark* (Fortress Press 2007) p. 808.

Asimismo, para Maurizio Compiani esta actitud que se da por parte de los discípulos recuerda la descripción de luto en la casa de Jairo por la muerte de su hija, en la cual la multitud se burla de Jesús, al afirmar que no estaba muerta sino dormida. Para este biblista, es lo mismo que pasa con ellos al momento de no creer a María Magdalena que había visto vivo al señor. Sobre lo que dice Compiani se encuentra en *Fuga, Silenzio e Paura* (Pontificia Università Gregoriana 2011) p. 179.

Para James Kelhoffer la frase τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις *tois met' autou genomenois* «a contar a los suyos» señala una clara intención del autor por escribir con un estilo similar al texto de Mc 3,14: «Instituyó Doce, para que estuvieran con él, y para enviarlos a predicar». Para este profesor, cada una de las palabras descritas anteriormente sobre el final de Marcos, se pueden explicar con una cuidadosa reorganización de los materiales similares a los Evangelios. Según él, en este pasaje su autor ha mostrado una preocupación por la reelaboración de motivos tradicionales. Este argumento se encuentra en *Miracle and Mission* (Mohr Siebeck 2000) p. 73.

<sup>63</sup> COMPIANI, Maurizio. Fuga, Silenzio e Paura. La conclusione del Vangelo di Mc. *Studio di Mc 16, 1-20*. Op. Cit. p. 179.

### 3.2. Marcos 16,12-13

La segunda aparición por parte del Resucitado en nuestro final, se centra en los dos caminantes que van hacia el campo y la incredulidad por parte de aquellos a quienes les cuentan lo sucedido. Para autores como Santi Grasso, Maurizio Compiani y Joachim Gnilka, esta sección recuerda el episodio de los discípulos de Emaús, el cual se narra en el evangelio de Lucas 24,13-35<sup>64</sup>.

Lo primero que se debe resaltar en este texto es la expresión *δυσὶν ἐξ αὐτῶν* *dusin ex autwn* «dos de ellos». Para los tres autores mencionados anteriormente, este enunciado que se presenta final de largo, señala que el narrador conoce la tradición que está a la base del texto lucano. No obstante, para ellos, aunque se presente alguna familiaridad, los dos textos señalan unas diferencias particulares. La primera de ellas, es la que hace referencia a la meta del caminar, ya que en el final de Marcos los caminantes van en dirección a un campo, que no es específico, mientras que en Lucas se dirigen concretamente a un pueblo llamado Emaús<sup>65</sup>. De igual manera, en esta línea se señala, por parte de Gnilka, una segunda diferencia, que está en relación con un nombre que en el texto de Lucas se da a uno de los caminantes, mientras que en Marcos se omite ese dato<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> En este texto, el evangelista Lucas narra la historia de dos hombres que van camino a Emaús después de la muerte de Jesús. En el camino, ellos se encuentran con Jesús Resucitado, con quien tienen un diálogo. Luego, al llegar a su lugar de destino, se sientan a compartir la mesa entre los tres, momento en el cual lo reconocen.

Para Santi Grasso, la aparición del Resucitado a los dos discípulos que se encuentran en el camino, hace una referencia directa a la historia de Emaús, que se narra en el evangelio de Lucas. Esta afirmación se encuentra en *Vangelo di Marco* (Paoline 2011) p. 385.

Para Maurizio Compiani esta historia que relata Marcos en el final, recuerda precisamente lo que sucedió con los dos discípulos de Emaús. No obstante, aunque el texto lo hace a modo de sumario, ya que tiene muy pocos detalles, no pierde su originalidad. Este argumento lo sostiene en *Fuga, Silenzio e Paura* (Pontificia Università Gregoriana 2011) p. 181.

En el caso de Joachim Gnilka, asevera que estos versículos de Marcos pretenden resumir, lo que se narra en Lucas, suponiendo que los oyentes del texto ya conocían lo que allí se decía. Esta situación, es la que lleva al autor de nuestro texto a presentar la figura del caminante Jesús que oculta su gloria y por lo tanto no permite a sus discípulos que le reconozcan en un primer momento. Esto lo sostiene en *El Evangelio según San Marcos* (Sígueme 2001) p. 416.

<sup>65</sup> De nuestros tres autores, Santi Grasso es el único que señala que el término ἀγρόν· agron «campo», se puede entender en el sentido de un lugar fuera de Jerusalén. Esto lo describe en *Vangelo di Marco* (Paoline 2011) p. 385.

<sup>66</sup> GNILKA, Joachim. *El evangelio según san Marcos*. Tomo II. Op. Cit. p. 416.

Un segundo detalle que presentan estos versículos, y en el que concuerdan sólo Compiani y Grasso, es en la palabra ἑτέρῳ μορφῇ *etera morphe* «en otra forma» con la que se señala la aparición de Jesús a los dos caminantes. Sobre esta cuestión, afirma el primer autor, que la frase, la cual no tiene paralelo alguno con el evangelio de Lucas, es vaga y por tal motivo no se puede entender con certeza<sup>67</sup>. De igual manera, para Grasso, ella se presenta con cierta incertidumbre para la interpretación, puesto que no se sabe si hace referencia a la forma en cómo se presenta a María Magdalena o, se refiere más bien, a la distinta apariencia en lo que respecta del Jesús resucitado al Jesús terreno<sup>68</sup>.

Un último elemento de estos versículos se encuentra en el adjetivo τοῖς λοιποῖς· *tois loipois* «al resto» y las palabras οὐδὲ ἐκείνοις ἐπίστευσαν *oude ekeinos episteusan* «Ni siquiera aquellos creyeron», que está en el contexto del anuncio que hacen los dos caminantes sobre lo que les había pasado. En cuanto al adjetivo, Kelhoffer afirma que refleja una influencia de Lc 24,9 la cual introduce una confusión en lo que atañe a la identidad del resto y de quienes habían escuchado a María en el versículo 11<sup>69</sup>. En lo que concierne a la afirmación sobre la duda por parte de quienes escucharon el mensaje de los otros dos discípulos, afirma Compiani, resalta

---

<sup>67</sup> Frente a esta afirmación asegura el profesor Compiani, que lo esencial para el autor del texto, es que los dos caminantes van a anunciar a los otros discípulos lo que les sucedió con el Resucitado. Este anuncio se caracteriza porque no se sabe el contenido del mismo, a diferencia del que hace María Magdalena, ya que el texto sí señala lo que ella dice. Esta argumentación se encuentra en Fuga, Silenzio e Paura (Pontificia Università Gregoriana 2011) p. 181.

<sup>68</sup> Santi Grasso argumenta que en la historia de Lucas no es que el Resucitado haya cambiado su apariencia, sino que son los discípulos en el proceso quienes no saben reconocerlo. Este hecho cambia en nuestro texto, ya que el autor del mismo permite suponer que estos dos caminantes sí lo reconocieron en el momento en el que se les presenta. Esta afirmación la presenta en Vangelo di Marco (Paoline 2011) p. 385.

<sup>69</sup> Para James Kelhoffer, hay dos maneras de abordar esa particularidad. La primera de ellas sería a partir del contexto del final largo, pero aclara que posiblemente no es la que el autor del texto hubiera querido, ya que esta palabra designaría un grupo distinto de aquellos que estaban afligidos por la muerte de Jesús (Mc 16,10-11). La otra forma radica en la falta de un objetivo similar al presente en el versículo 10 del mismo texto, lo que hace que el autor redacte este adjetivo sin darse cuenta de las implicaciones de esta designación que es relativa a los ya mencionados en Mc 16,10. Por tal motivo, para este autor, la palabra tiene la intención de señalar al resto de los seguidores de Jesús que no habían oído el mensaje de María Magdalena, sin embargo, por querer asemejarse al estilo de Lucas 24,9 y reflejar una estructura similar a la de Mc 16,10-11 le da como resultado una narrativa incoherente. Esto lo expone en Miracle and Mission (Mohr Siebeck 2000) p. 91-92.

el interés que tiene el autor por subrayar el asunto de la incredulidad la cual va creciendo en el grupo de los discípulos de una manera firme<sup>70</sup>.

### 3.3. Marcos 16,14

La tercera aparición del Resucitado se enmarca en la manifestación que hace a los once, quienes el relato señala se encuentran a la mesa, y el reproche de su incredulidad a los anuncios dados con anterioridad.

El verbo que se usa en el versículo 14 para referirse a la aparición de Jesús a los once es ἐφανερώθη *ephanerothe* «fue revelado» que también aparece en los versículos 12 y 16. Es necesario recordar que este final de Marcos utiliza otros dos verbos para describir las apariciones del Resucitado. El primero de ellos es ἐφάνη *ephane* «fue visto» que se halla en Mc 16,9 y el segundo que es ἐθεάθη *etheathe* «fue visto» aparece en Mc 16,11, pero también lo hace en el participio θεασαμένοις *theasamenois* «habiendo visto» en Mc 16,14. Este último verbo es clave, según Compiani, para entender lo que el autor quiere decir de este final en relación a los testigos<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> Para este profesor el testimonio que daban estos dos hombres, debería ser tenido en cuenta como digno de creer, en comparación al brindado en el versículo 11, sin embargo, para el grupo no fue suficiente, por lo tanto su respuesta negativa se acentúa. A su vez, esta situación va abriendo el camino para la tercera aparición que va a ser decisiva en los once. Esto lo justifica en Fuga, Silenzio e Paura (Pontificia Università Gregoriana 2011) p. 182.

<sup>71</sup> Lo primero que señala Compiani frente al asunto de este verbo, es que el autor del final largo no usa la fórmula más antigua y común del Nuevo testamento que es ὤφθη *ophthe* «fue visto» que aparece en 1 Cor 15,5.6.7.8; Lc 24,34; Hch 9,17; 13,31. En un segundo momento señala la importancia sobre las dos apariciones que hace el verbo *theomai*, el cual permite entender lo que quiere decir el final largo para los testigos, dado que éste se encuentra en frases subordinadas, introducidas por la partícula *oti* y formulada de manera paralela. Por tanto, este paralelismo, lo que define es que el testigo es quien ha visto y a la vez certifica que Jesús está vivo, es decir, Resucitado. Para él, este asunto del testimonio es lo que conecta de manera directa la misión cristiana al Resucitado y a la vez al discurso de envío. Esto lo argumenta en Fuga, Silenzio e Paura (Pontificia Università Gregoriana 2011) p. 183.

Los protagonistas de esta tercera aparición son τοῖς ἑνδεκά *tois endeka* «los once»<sup>72</sup> quienes se encuentran a la mesa. Según Maurizio Compiani, el hecho de que el autor del texto los califique de esta manera, sin mencionar nada sobre la muerte de Judas, como sí lo hace el evangelio de Mateo quien sólo se refiere a los once después de narrar lo que había pasado con Judas, señala un vacío en su final. Por consiguiente, el final largo, por un lado de manera implícita, ya habiendo excluido al traidor, pretende hacer recordar al lector que los testimonios autorizados son, al mismo tiempo, los de un grupo humanamente frágil<sup>73</sup> y por otro, indica que el contexto de comensalidad en el que se encuentran ellos, señala la recuperación de la comunión con Jesús<sup>74</sup>.

Lo que caracteriza esta aparición del Resucitado a los once, es el llamado de atención que les hace por su ἀπιστίαν *apistian* «incredulidad» y σκληροκαρδίαν *sklerokardian* «obstinación». Estos términos con los que se expresa esa realidad de aquellos, asevera Compiani, nunca antes aparecen en el evangelio de Marcos con relación a los discípulos. En el caso del primer sustantivo (ἀπιστίαν) se presenta en dos ocasiones; la primera de ellas en el contexto de la incredulidad de los compatriotas de Jesús (Mc 6,6) y la segunda, en boca del padre del epiléptico

---

<sup>72</sup> Santi Grasso señala que la mención a un número reducido se debe a que hay un grupo que ha experimentado el fracaso con la muerte de Jesús que se dio tras la traición de Judas. Por tal motivo, la aparición a los once, tal como la narra este final, se enmarca más en el contexto de la convivencia que es típico de la obra lucana (Lc 24,30.41-42; Hch 1,4) y joánica (Jn 21,5.9-10-13). Esto lo afirma en *Vangelo di Marco* (Paoline 2011) p. 386.

<sup>73</sup> Son varias las características con las que este autor describe la fragilidad de ese grupo de los once. Por un lado señala el escape y la traición de Judas, y por otro la dificultad que han tenido hasta el momento de creer en la resurrección de Jesús, que se expresa en el escepticismo al anuncio de María y al anuncio de dos de ellos. Esto lo presenta en *Fuga, Silenzio e Paura* (Pontificia Università Gregoriana 2011) p. 183-184.

<sup>74</sup> Tres son los autores que en la línea de la comensalidad mencionan algo al respecto. El primero de ellos es Maurizio Compiani, para quien este hecho refleja una evidente alusión a la Eucaristía, el cual pasa de ser un banquete fúnebre a una cena de la presencia pascual de la cual brota el envío a la misión. Esto lo argumenta en *Fuga, Silenzio e Paura* (Pontificia Università Gregoriana 2011) 184. El segundo de ellos es Santi Grasso, para quien esta situación es signo de comunión, de alegría y de compartir, la cual considera adecuada para describir la relación que Jesús quiere crear con la comunidad creyente. Esto aparece en *Vangelo di Marco* (Paoline 2011) 386. El último de ellos es Joachim Gnllka, para quien esta situación quiere recordar a la comunidad que el Resucitado está presente cuando ellos se reúnen para la comida del Señor. Lo justifica en *El Evangelio según San Marcos* (Sígueme 2001) p. 417.



endemoniado (Mc 9,24). Respecto al segundo término (σκληροκαρδίαν) se menciona en labios de Jesús para señalar la dureza del corazón al interior del pueblo de Israel en la discusión sobre el divorcio<sup>75</sup>. Esta realidad de los discípulos, es para Compiani, los dos males fundamentales que no les permitieron acoger lo dicho por los testigos sobre el Resucitado<sup>76</sup>.

### **3.4. Marcos 16,15-18**

Para Maurizio Compiani el discurso que aparece, en el final largo, sobre el envío a la misión, recuerda lo que está presente en el evangelio de Mateo 28,18-20. No obstante, aclara que el material que se usa en ellos, se modifica según los intereses de cada autor; así por ejemplo en Mateo el Resucitado envía a los once a hacer discípulos a todas las naciones<sup>77</sup>, mientras que en este final de Marcos el mandato consiste en anunciar el Evangelio<sup>78</sup> a toda la creación (Mc 16,16)<sup>79</sup>. Esta cualidad le permite concluir que el texto se centra en una perspectiva misionera<sup>80</sup>.

---

<sup>75</sup> En esta misma línea de argumentación se encuentra Adela Yarbro, para quien este término implica a todo el pueblo de Israel y no solo a los fariseos, quienes eran los que participaban en el diálogo con Jesús sobre el divorcio. Esta aseveración la justifica en Mark (Fortress Press 2007) 808-809.

<sup>76</sup> COMPIANI, Maurizio. Fuga, Silenzio e Paura. La conclusione del Vangelo di Mc. Studio di Mc 16, 1-20. Op. Cit. p. 184.

<sup>77</sup> «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19).

<sup>78</sup> En el final largo de Marcos, para Joachim Gnllka, el mensaje a comunicar aparece resumido en el término evangelio, el cual no puede ser considerado en la línea que lo comprende Marcos. Para él, este concepto se sitúa más en el sentido en el que lo presenta Col 1,23, que se fundamenta en el judaísmo donde se ensalza a Dios como rey de toda la creación (Jdt 9,12), dueño, soberano de toda la creación (3 Mac 2,27); o donde se le puede alabar en su amorosa entrega a toda la creación (3 Mac 6,2). A partir de esto, afirma, que el evangelio a proclamar da a conocer la soberanía que el Cristo resucitado ha comenzado a ejercer sobre toda la creación. Esto lo presenta en El Evangelio según San Marcos (Sígueme 2001) p. 417.

<sup>79</sup> Dos autores refieren a este anuncio una perspectiva cósmica. El primero de ellos es Maurizio Compiani, para quien en este final de Marcos, a diferencia del evangelio Mateo, la misión, por parte de los once, adquiere un carácter universal. Por tanto, los términos mundo y criatura expresan una extensión máxima en el espacio y en el tiempo, casi que la define como una dimensión cósmica, en el que se presenta el Evangelio como proclamación del Cristo Resucitado que ejercita su señorío sobre la creación entera. Esto lo argumenta en Fuga, Silenzio e Paura (Pontificia Università Gregoriana 2011) 186. El segundo personaje es Santi Grasso quien justifica que con el término creación o criatura, el anuncio del evangelio en este final largo adquiere una fuerza cósmica. Esto le presenta en Vangelo di Marco (Paoline 2011) p. 387.

<sup>80</sup> COMPIANI, Maurizio. Fuga, Silenzio e Paura. La conclusione del Vangelo di Mc. Studio di Mc 16, 1-20. Op. Cit. p. 185-186.

Este final de Marcos genera una clara diferencia entre el anuncio que van a realizar los once y los anuncios realizados por los dos testimonios que le preceden. Para el anuncio de María Magdalena y el de los dos caminantes el autor usa el verbo ἀπήγγειλεν *apeggeilen* «a contar», mientras que para el anuncio que realizan los once aplica el verbo κηρύσσειν *kerussein* «a anunciar». Esta peculiaridad refleja para Compiani, la diferente calidad de los anunciadores y la naturaleza misma del anuncio, ya que solamente a un grupo llamado y constituido, es quien le corresponde el asunto del «anunciar»<sup>81</sup>.

Otro de los verbos que juega un rol importante dentro del texto es βαπτισθεῖς *baptistheis* «sea bautizado». Para Santi Grasso, es posible que el mandato a bautizar que se expresa en este envío sea tomado del evangelio de Mateo, en el que los once son encargados de la misión eclesial, cuyo compromiso es bautizar con la fórmula tradicional trinitaria<sup>82</sup>. Sin embargo, nuestro texto, para Compiani, presenta algunas diferencias, ya que no hace evocación alguna a la fórmula, sino que, por el contrario, a lo que hace mención es a la relación que este tiene con la fe y la salvación<sup>83</sup>.

Las reacciones que señala el texto, a modo de consecuencia, para quienes acojan el mensaje de los once es σωθήσεται *swthesetai* «se salvará» o κατακριθήσεται *katakrithesetai* «será condenado». En lo que corresponde a la primera reacción, autores como Compiani, sostienen que al momento de indagar sobre cuál puede ser el significado exacto que el autor quiso darle a la palabra

---

<sup>81</sup> Para este autor el testimonio de los once recibe una autoridad singular que no se encuentra en los otros dos testimonios, por tal motivo el anuncio de éstos tiene como resultado la incredulidad. Este es un argumento que presenta en *Fuga, Silenzio e Paura* (Pontificia Università Gregoriana 2011) p. 185-186.

<sup>82</sup> GRASSO, Santi. *Vangelo di marco. Nuova versione, introduzione e commento di Santi Grasso*. Milano: Paoline, 2011, p. 387.

<sup>83</sup> Según Maurizio Compiani, el final largo presenta el bautismo como un rito que es indispensable para autenticar la fe y para ser parte de una comunidad, lo que lo hace muy cercano a Mateo, pero también a algunos textos lucanos (Hch 2,37-38). Esto lo expone en *Fuga, Silenzio e Paura*. (Pontificia Università Gregoriana 2011) p. 187.

salvar<sup>84</sup> se hace complejo, dada la brevedad del versículo; de lo que sí, no duda, es que será una situación que se dará a futuro, por el tiempo en cómo se presenta el verbo. De la misma forma, lo que se puede decir sobre la segunda reacción es poco<sup>85</sup>. Lo único que dice nuestro autor, es que el texto la presenta como una acción que le imprime a este final un acento de radicalidad a la misión cristiana<sup>86</sup>.

El envío a la misión por parte del Resucitado a los once concluye con la promesa de unas σημεῖα *semeia* «señales» que acompañaran a los creyentes. Santi Grasso indica que el término «*signo*» en el evangelio de Marcos no siempre está en la línea de los milagros de Jesús (Mc 8,11.12); es más, él se niega a hacer signos y, en algunos momentos, se usa como una característica referente a la actividad que realizan los falsos cristos y mesías (Mc 13,22). No obstante, en el texto que a nosotros corresponde, el autor la presenta como una característica de la comunidad creyente<sup>87</sup>.

Sobre la afirmación δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν *daimonia ekbalousin* «expulsarán demonios», afirma Grasso el evangelio de Marcos lo refiere como una actividad propia de Jesús (Mc 1,34.39; 3,15.22; 6,13; 7,26; 9,18.28.38) y de los discípulos (Mc 6,13), pero que ahora se convierte en la tarea de la Iglesia post-pascual<sup>88</sup>. De

---

<sup>84</sup> Santi Grasso señala que el verbo salvar, el cual se usa en el final largo de Marcos, aparece a menudo en el evangelio (Mc 3,4; 5,23.28.34; 6,56; 15,30.31), pero en relación con los milagros; sin embargo, se atreve a anotar, que la salvación no se agota con ellos, sino que tiende a unirse al evangelio de Jesús (Mc 8,35; 10,26.52; 13,13.20). Esto lo presenta en *Vangelo di Marco* (Paoline 2011) p. 387.

<sup>85</sup> Frente al tema de la condena, Santi Grasso, lo describe como un verbo que aparece dos veces en todo el evangelio (Mc 10,33; 14,64), el cual nunca había sido puesto en boca de Jesús en dirección a sus interlocutores. Esta situación le resulta difícil de entender, dado que es extraño que las palabras del Resucitado, en discontinuidad con el Jesús terreno, tengan una condena. Lo argumenta en *Vangelo di Marco* (Paoline 2011) p. 387.

<sup>86</sup> COMPIANI, Maurizio. Fuga, Silenzio e Paura. La conclusione del Vangelo di Mc. *Studio di Mc 16, 1-20*. Op. Cit. p. 188.

<sup>87</sup> GRASSO, Santi. *Vangelo di marco*. Nueva versione, introduzione e commento di Santi Grasso. Op. Cit. p. 387.

<sup>88</sup> Maurizio Compiani indica que la mención en este texto a la expulsión de demonios, refiere a la autoridad que tienen los doce a la hora de su consitución (Mc 3,15). Esta afirmación la expone en *Fuga, Silenzio e Paura*. (Pontificia Università Gregoriana 2011) p. 188.

igual manera señala, que el γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς, *glwssais lalesousin kainais* «hablarán lenguas nuevas» remite al modelo de la comunidad paulina, en la que se verifica una experiencia de la glosolalia (1 Cor 12,14)<sup>89</sup>. Sobre el ὄφεις ἄροῦσιν *opheis apousin* «tomarán serpientes», sostiene que recuerda la escena del regreso de la misión de los setenta y dos (Lc 10,19), y la escena de Pablo en Malta (Hch 28,3-6)<sup>90</sup>. En cuanto al θανάσιμόν τι πίωσιν οὐ μὴ αὐτοῦς βλάβῃ *thanasimon ti piwsin ou me autous Blaphe* «aunque beban un veneno mortal, no les hará daño», considera que señala la responsabilidad que tienen los misioneros para afrontar las dificultades que vive la creación, la cual está amenazada por la fuerza del mal<sup>91</sup>. Por último, el signo con el que cierra esta secuencia es ἐπὶ ἀρρώστους χεῖρας ἐπιθήσουσιν *epi arrwstous xeiras epithesousin* «sobre los enfermos impondrán las manos»<sup>92</sup>, el cual considera como un gesto de un taumaturgo, pero el cual, muchas veces es respaldado por el mismo Jesús (Mc 1,41; 5,23; 6,5; 7,32; 8,23.25) y con el cual ahora envía a sus discípulos<sup>93</sup>.

---

<sup>89</sup> En cuanto al hablar lenguas nuevas Maurizio Compiani concuerda con lo que expone Santi Grasso. Lo único que especifica es que la forma como aparece es una expresión propia de este final. Lo define así en *Fuga, Silenzio e Paura*. (Pontificia Università Gregoriana 2011) 188. En cambio, Joachim Gnllka difiere a lo que afirman estos dos autores, ya que para él el hablar lenguas nuevas debe referirse al acontecimiento de Pentecostés, donde los discípulos hablan muchas lenguas (Hch 2,11). Lo expone en *El Evangelio según San Marcos* (Sígueme 2001) 418. Sin embargo, ante esta posición, el argumento de Santi Grasso, es que la conexión de esta historia con la experiencia de Pentecostés es menos relevante, ya que es el Espíritu Santo quien hace posible una comunicación plena del mensaje evangélico (Hch 2,4). Así lo presenta en *Vangelo di Marco* (Paoline 2011) p. 387-388.

<sup>90</sup> En lo que respecta a Compiani, esta es una expresión de difícil comprensión, la cual puede ser una adaptación de Hch 28,3-6. Lo justifica en *Fuga, Silenzio e Paura*. (Pontificia Università Gregoriana 2011) p. 188.

<sup>91</sup> Este es el único signo que para Compiani, está sujeto a una condición. Lo describe así en *Fuga, Silenzio e Paura*. (Pontificia Università Gregoriana 2011) p. 188.

<sup>92</sup> Para Compiani el signo de imponer las manos sobre los enfermos, recuerda el gesto de Jesús sobre la hija de Jairo (Mc 5,23), o sobre el sordo mudo (Mc 7,32) o sobre el ciego de Betsaida (Mc 8,23.25), o sobre los niños (Mc 10,16). De igual manera, argumenta que la curación de los enfermos es un resultado presente también en la misión prepascual de los doce. Esto lo presenta en *Fuga, Silenzio e Paura*. (Pontificia Università Gregoriana 2011) p. 188.

<sup>93</sup> GRASSO, Santi. *Vangelo di marco*. Nueva versione, introduzione e commento di Santi Grasso. Op. Cit. p. 387-388.

### 3.5. Marcos 16,19-20

Los versículos con los que culmina este final forman un todo<sup>94</sup>. A diferencia del final presente en el evangelio de Mateo, en éste, la ascensión al cielo por parte de Jesús está en mayor sintonía con la concepción lucana (Lc 24,50-53; Hch 1,2.9-11.22). Sin embargo, el autor de este texto no hace alusión alguna a una visión por parte los discípulos del Resucitado, como sí lo hace Lucas. Del mismo modo, la afirmación sobre la cooperación del Resucitado a los discípulos (Mc 16,20) permite una cierta correspondencia con el evangelio de Mateo en la promesa que hace el Resucitado de estar siempre presente con ellos (Mt 28,20)<sup>95</sup>.

Para Maurizio Compiani la ascensión de Jesús completa la presentación de su resurrección. Señala que la descripción sobre dicho acontecimiento es breve, en la cual vale destacar solo dos frases. La primera de ellas es ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανὸν *anelemphte eis ton ouranon* «fue levantado hacia el cielo» cuyo verbo que se encuentra en pasivo, el cual se considera un pasivo teológico, enfatiza la acción de Dios<sup>96</sup>. Dicho referente constituye, para este autor, una declaración de la victoria definitiva del Resucitado. La segunda frase, que es ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ Θεοῦ *ekathisen ek dexion tou Theou* «se sentó a la derecha de Dios», señala Compiani, sugiere la plena aceptación de la iniciativa divina y la participación al poder creador con el cual Dios dirige la historia<sup>97</sup>.

---

<sup>94</sup> Adela Yarbro considera que el versículo 19 proporciona una ligera transición desde los versículos 14-18 con las palabras μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς *meta to lalesai autois* «después de hablar a ellos». Y éste a su vez, considera, está unido al versículo 20 por las partículas μὲν οὖν *men oun* «de este modo» y δὲ *de* «pues».

<sup>95</sup> COMPIANI, Maurizio. Fuga, Silenzio e Paura. La conclusione del Vangelo di Mc. Studio di Mc 16, 1-20. Op. Cit. p. 189.

<sup>96</sup> Santi Grasso, quien concuerda con Compiani en que la acción «fue levantado» es un pasivo teológico, indica que es a través de él que se señala la acción de Dios con la cual se lleva consigo a Jesús. Además, argumenta, que este verbo refiere a un modelo literario conocido tanto en el A.T. como en el mundo judío, con el cual describían el raptó de personajes con un importante rol histórico-salvífico, en las que son admitidos en la comunión con Dios. Un ejemplo de ello es lo que pasa con el profeta Elías. De esta manera lo presenta en Vangelo di Marco (Paoline 2011) p. 388.

<sup>97</sup> Según Compiani, la entronización cósmica con la que se resalta a Jesús después de su ascensión, alude al salmo 110, el cual era considerado un texto fundamentalmente mesiánico, usado para la reflexión Cristológica, por el cristianismo primitivo y también por el evangelio de Marcos donde Jesús lo aplica a sí mismo para iluminar su propia identidad. De igual manera considera que una

Seguido a la entronización del Señor, el final de Marcos resalta la salida de los once a la misión. Uno de los primeros referentes a tener en cuenta, según Compiani y Grasso, es el adverbio πανταχοῦ *pantachou* «por todas partes»<sup>98</sup> el cual, para nuestro primer autor, es decisivo al momento de determinar la importancia y la extensión temporal del compromiso dado por Jesús a todos aquellos que creerán. De igual manera determina, que el adverbio le sugiere al lector que sólo en la misión cristiana puede experimentar la ayuda del Señor<sup>99</sup>.

La acción con la que Jesús ayuda a la propagación de la palabra se designa por medio de dos verbos συνεργοῦντος *sunergountos* «colaborando» y βεβαιοῦντος *bebaiountos* «confirmando»<sup>100</sup>. En el primero de ellos, indica Compiani, significa trabajar con o ayudar a alguien por algo. De esta manera, manifiesta como algo interesante que, sólo hasta ahora, un verbo que aparece en todo el Nuevo Testamento, refleja la idea en la que Cristo resucitado garantiza unos signos, que hace auténtico el mensaje del evangelio para aquellos que lo proclaman. En cambio,

---

característica de este final de Marcos es el hecho de que a través de la coordinación de los versículos 19 y 20 con la partícula μὲν οὖν *men oun* «de este modo», la entronización de Jesús se pone en relación con la realización de la misión por parte de los once, lo que hace de ésta la certificación de la victoria definitiva del Resucitado. Lo justifica de este modo en Fuga, Silencio e Paura. (Pontificia Università Gregoriana 2011) p. 190.

<sup>98</sup> Santi Grasso considera que este adverbio, el cual sirve para presentar la extensión de la misión de Jesús, que estuvo restringida a Galilea, tal como lo presenta la primera escena en la que él estaba actuando (Mc 1,28), designa ahora para la Iglesia una actividad que no se limita por frontera alguna. Así lo expone en Vangelo di Marco (Paoline 2011) p. 388.

<sup>99</sup> Maurizio Compiani presenta que en los escritos del Nuevo Testamento la ascensión del Señor es una cuestión que recibe soluciones diferentes. La mayor parte de los textos menciona al Espíritu Santo como un medio por el cual el Señor actúa y asegura su presencia. De esta manera, en el evangelio de Marcos, específicamente el discurso escatológico, Jesús anuncia a los discípulos pruebas y persecuciones que serán superadas por la fuerza del Espíritu Santo (Mc 13,11). Sin mencionar al Espíritu y en modo similar a Mateo este final recuerda la presencia de Jesús mismo, a través de una cooperación en la misión mediada por signos potentes (en lo que se acerca a hechos). En modo original y con un énfasis casi único, este final de Marcos observa que la presencia se manifiesta a todos los creyentes. Esto lo señala en Fuga, Silencio e Paura. (Pontificia Università Gregoriana 2011) p. 192-193.

<sup>100</sup> Estos dos verbos son para Grasso los que indican la presencia de Jesús en la acción misionera, aunque él ya no sea el protagonista físicamente en la escena humana. Por tanto, considera que este mandato eclesial se sintetiza en dos elementos, a decir, la palabra y los signos. El primero se refiere a la palabra proclamada por Jesús y que se encuentra registrada en el evangelio. El segundo a los signos que el Resucitado previamente había indicado. Esto se encuentra en Vangelo di Marco (Paoline 2011) p. 388-389.

el segundo verbo es un término jurídico que indica el hecho de garantizar algo. Afirma nuestro autor, que con él se señala cómo el Señor consolida, confirma y se constituye en el garante de la palabra<sup>101</sup>.

Esa palabra que aparece identificada con el término τὸν λόγον *ton logon* «la palabra», destaca Compiani, se usa en este final como sinónimo de Evangelio, conforme al uso tradicional presente en los otros evangelios. Para afirmar esto, se vale de la comparación sinóptica de la parábola del sembrador y de su explicación (Mc 4,1-20; Mt 13,1-23, Lc 8,4-15). Sostiene, que a la expresión de Mc que identifica la semilla con «la Palabra» (Mc 4,14) corresponde en Mateo a la aclaración de la «palabra del Reino» (Mt 13,19) y en Lucas a la «palabra de Dios» (Lc 8,11)<sup>102</sup>. Por tal motivo, el anuncio del Evangelio es fruto de una asociación entre el Señor Jesús y los discípulos que han sido enviados a la misión, en la que encuentran su confirmación en los signos que los acompañan y que acreditan su recepción<sup>103</sup>.

### **A modo de sumario**

El trabajo de exégesis, que en un primer momento se desarrolló desde la perspectiva de la crítica textual sobre estos doce versículos, los cuales conforman el final del evangelio de Marcos, ha permitido identificar una cantidad significativa de variantes que presenta el texto. Lo que más llama la atención del mismo, es la presencia de un número alto de variantes que indican sustitución de una palabra por otra, exactamente nueve (se encuentran en los versículos 9.10.11.16.17.19), y de las que indican omisión de alguna palabra, que tan solo son siete (se encuentran en los versículos 9.10.14.17.18.19).

---

<sup>101</sup> COMPIANI, Maurizio. Fuga, Silenzio e Paura. La conclusione del Vangelo di Mc. Studio di Mc 16, 1-20. Op. Cit. p. 193.

<sup>102</sup> Los términos en griego a los que se refiere cada texto son: en Marcos τὸν λόγον *ton logon* «la palabra»; en Mateo τὸν λόγον τῆς βασιλείας *ton logon tes basileias* «la palabra del Reino»; en Lucas ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ *o logos tou Theou* «la palabra de Dios».

<sup>103</sup> COMPIANI, Maurizio. Fuga, Silenzio e Paura. La conclusione del Vangelo di Mc. Studio di Mc 16, 1-20. Op. Cit. p. 193-194.

De igual manera, en este texto se encuentran unas particularidades específicas sobre dichas variantes, especialmente en los versículos 9.10 y 19, las cuales vale la pena tener en cuenta para el desarrollo del mismo. En el primer versículo que aquí se menciona, hay tres elementos a tener en cuenta, como es la sustitución de la frase Ἀναστὰς δὲ *anastas de* «Pero habiendo resucitado», la omisión de la conjunción δὲ *de* «pero» y la continuidad del sustantivo «Jesús» al “habiendo resucitado”, en determinados manuscritos. En el versículo 10 se debe considerar únicamente la sustitución que se hace del τοῖς μετ’ αὐτοῦ *tois met’ autou* «a los suyos» por el τοῖς μαθηταῖς *autou tois mathetais autou* «a sus discípulos» y por el αυτοῖς τοῖς μεταυτοῦ *autois tois matautou* «asimismo a los suyos» en algunos manuscritos. Por último, se encuentra el versículo 19 con una única variante significativa que es la sustitución del Ἰησοῦς *Iesous* «Jesús» por el Ἰησοῦς χριστός *Iesous Cristos* «Jesús el Cristo» en ciertos manuscritos.

Dando continuidad a dicho trabajo, pero desde la perspectiva de la crítica literaria, de la historia de las formas y de la historia de la redacción, vale la pena tener en cuenta lo referente a la autoría del texto, lo significativo de los personajes que allí aparecen y cómo concluye el texto. Sobre el autor del final de Marcos 16,9-20, no hay detalles específicos que permitan identificarlo, lo único cierto es que no es el mismo redactor del resto del evangelio. Sobre la resurrección, nos atrevemos a señalar que el verbo con el cual el texto se dirige a Jesús como el Resucitado indica que las primeras comunidades cristianas tenían una comprensión sólida sobre lo que significaba dicho acontecimiento. En cuanto a María Magdalena, los dos caminantes y los once, queda clara la diferencia en cómo se manifiesta el Resucitado a cada uno de ellos y la secuencia que el relator va llevando en la historia con cada anuncio, y la acogida del mismo, yendo de menos a más, es decir, pasando de la incredulidad a la fe.

En esa misma línea, es importante resaltar la manera como concluye el texto. En estos dos últimos versículos (19-20) el autor manifiesta claramente una imagen



victoriosa del Resucitado, que se da por la forma en la que describe, es llevado al cielo, situación que, como afirma Grasso<sup>104</sup>, le permite al narrador demostrarse omnisciente por el estilo con el que narra algo que escapa a la vista humana: «y se sentó a la derecha de Dios» (Mc 16,19). De igual manera, la narración resalta la comprensión que tenía la comunidad misionera sobre la presencia del Resucitado en dicha labor, hasta tal punto que, estaban convencidos, era Él quien daba garantía a la misión y al resultado de la misma.

---

<sup>104</sup> GRASSO, Santi. Vangelo di marco. Nuova versione, introduzione e commento di Santi Grasso. Op. Cit. p. 388.

## Capítulo III

### Desarrollo y evolución teológica-redaccional de Marcos 16,9-20

La forma en cómo se da inicio a Mc 16,9-20 denota un cambio brusco frente a los hechos que lo precedían. El relato inmediatamente anterior a nuestro final, estaba hablando de unas mujeres que se encontraban en el sepulcro donde había sido puesto el cuerpo del Señor crucificado y, después de haber escuchado por parte de un joven que había resucitado, huyen de aquel lugar. Como si nada de esto hubiera pasado, nuestro texto empieza a contar nuevamente lo que aconteció con Jesús después de su muerte, con unos elementos teológicos nuevos y de una manera más breve. De esta forma, desaparecen las mujeres y el joven, y de la nada surgen María Magdalena, sin acompañante alguna, dos caminantes y los once.

Para Pikaza es claro que el segundo final no ofrece una armonización con el texto que lo precede, ya que no busca resolver los problemas de fondo que en él se encuentran. Por el contrario, señala como pretensión del relato, el poder brindar una hermenéutica de apertura, dando la posibilidad a Marcos 16,1-8 de situarse en el nuevo contexto misionero en el cual se ubica la Iglesia<sup>105</sup>.

#### 1. Los dos relatos finales del evangelio de Marcos

En las dos perícopas que componen el último capítulo del evangelio de Marcos (16,1-8<sup>106</sup> y 16,9-20<sup>107</sup>), aunque se percibe una continuidad narrativa, descubrimos

---

<sup>105</sup> PIKAZA, Javier. Evangelio de Marcos. La Buena Noticia de Jesús. Op. Cit. p. 1161.

<sup>106</sup> Para Antonio Rodríguez Carmona la autenticidad del final de Marcos en 16,8 es indiscutible, dado que ésta se avala por los manuscritos que lo testifican y por el hecho de ser *lectio difficilior*. Este último elemento es el que permite explicar la aparición del segundo final, cuya intención es brindar una mayor lógica a los sucesos. Desde la crítica textual, presenta desde lo que justifica Pesch, que la mayoría de autores se inclinan por afirmar que Marcos quiso terminar el evangelio de esa manera, es decir en el versículo 8, posiblemente porque buscaba darle a su obra un final abierto, como sucede con Hechos de los Apóstoles, con la finalidad de invitar al lector a ir a Galilea para ver al Resucitado. Esto lo argumenta en Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles (Verbo Divino 1992) p. 122.

<sup>107</sup> En lo que corresponde al segundo final, Josef Schmid argumenta su no pertenencia a la obra de Marcos, como tampoco pudo haber completado más tarde su Evangelio. Esto lo asegura, de manera

profundas diferencias desde una perspectiva literaria, estilística y teológica que las caracteriza<sup>108</sup>.

### **1.1. Diversidades en el ámbito literario**

En el primer final<sup>109</sup> sobre la resurrección de Jesús en Marcos, asegura Manicardi, el anuncio se da por parte del joven que vestía una túnica blanca, el cual se encontraba sentado a la derecha, en el sepulcro que se encontraba abierto y vacío. En este contexto, se resalta un único gesto del Resucitado: «Él precede a sus discípulos hacia Galilea». Este rasgo le resulta ser de suma importancia, porque a través de él se pretende señalar cómo Jesús vuelve a poner de nuevo en movimiento, el seguimiento por parte de sus discípulos, el cual se había visto interrumpido por la pasión<sup>110</sup>. Por tal motivo el marco en el que se mueve el relato es dinámico<sup>111</sup>.

En el segundo final, nos encontramos con dos anuncios antes de la aparición a los Once. Luego a esta manifestación y al reproche por la incredulidad de ellos se da un envío a la misión acompañado por la promesa de unos signos. A continuación se describe al Resucitado como aquel que es llevado al cielo y posteriormente se sienta a la derecha de Dios. Por último el relato se encarga de señalar cómo Jesús resucitado es quien confirma la acción misionera llevada a término por parte de los discípulos. De esta manera, tal como lo afirma Pikaza, se puede percibir cómo Jesús

---

particular por su singularidad de contenido y de lenguaje, como también por su dependencia de los otros tres evangelios. Determina que, por su clara dependencia al evangelio de Juan y por el hecho de que san Justino el Mártir atestiguara su existencia a partir del 150, tuvo que haber sido compuesto en la primera mitad del siglo II. Así aparece en *El Evangelio según San Marcos* (Herder 1967) p. 449.

<sup>108</sup> Para Compiani, los dos relatos presentan una sucesión, pero se diferencian por el punto de vista literario, estilístico y teológico. Así lo afirma en *Fuga, Silenzio e Paura*. (Pontificia Università Gregoriana 2011) p. 217.

<sup>109</sup> Recordamos que nos referimos con este término a lo que se narra en Mc 16,1-8.

<sup>110</sup> MANICARDI, Ermenegildo. *La finale lunga del vangelo secondo Marco. Mc 16,9-20: un altro testo*. En: *Crede oggi*. N° 131-132 (Mayo-Junio, 2002) p. 167-168.

<sup>111</sup> Reconoce además Compiani que esta perspectiva hace una referencia adecuada a lo que consiste el seguimiento pre-pascual. Lo determina de esa manera en *Fuga, Silenzio e Paura*. (Pontificia Università Gregoriana 2011) p. 217-218.

se encuentra en el cielo, pero a la vez está en medio de los creyentes<sup>112</sup>; lo que hace que nuestro segundo final se presente en una perspectiva estática<sup>113</sup>.

## 1.2. Diversidades en el ámbito estilístico

El segundo final no es un texto que pertenezca al mismo redactor, y por lo tanto, a la obra original de Marcos<sup>114</sup>. Al comparar los dos textos, como ya se realizó anteriormente, se denota con claridad las diferentes intenciones en la redacción con las que se presenta cada uno. Además, a este rasgo de autenticidad, se une el punto que genera una ruptura entre el versículo 8 y el versículo 9<sup>115</sup>, lo que nos lleva a asegurar que este final no fue escrito con la intención de ser una conclusión al evangelio de Marcos, sino al contrario, se ha convertido en uno, por la manera de concebir a Mc 16,1 – 16,20 como una unidad<sup>116</sup>.

La intención del redactor del segundo final, no ha sido la de dar origen a un texto que funcionara como una corrección al final de Mc 16,1-8<sup>117</sup>. Esto se puede

---

<sup>112</sup> PIKAZA, Javier. Evangelio de Marcos. La Buena Noticia de Jesús. Op. Cit. p. 1170.

<sup>113</sup> El encuentro con el Resucitado en el segundo final se da únicamente, a diferencia del primero, en la misión. Por tal motivo el redactor busca garantizar su presencia al afirmar que es él quien confirma los signos durante la realización de la misma. Así lo encontramos en Fuga, Silenzio e Paura. (Pontificia Università Gregoriana 2011) p. 217-218.

<sup>114</sup> Asegura Pikaza que el texto original de Marcos finaliza en 16,8 como lo enseña la tradición manuscrita más antigua y como lo admiten los resultados que arrojan las investigaciones elaboradas tanto por católicos como por protestantes. Sin embargo, considera que en otra perspectiva literaria y religiosa, alejados de las circunstancias en las que se redactó el primer texto, algunos lectores consideraron difícil admitir ese final, dado que lo hacía de una manera muy brusca. Al generarles cierta inquietud y perturbación, señala que aquellos deciden añadir un final que brindara mayor claridad y facilidad en la comprensión de los hechos posteriores a la resurrección de Jesús. Lo argumenta de esta manera en Evangelio de Marcos. (Verbo Divino 2012) p. 1159.

<sup>115</sup> Para Wright, por la manera en que inicia el versículo 9 el final largo, deja la impresión de ser un relato que en su origen existía aparte de los otros. Al comparar dicho comienzo con el de Mc 16, 1-2; Mt 28, 1; Lc 24, 1 y Jn 20, 1, se presupone que ese final no fue compuesto por alguien con el objetivo de proporcionar uno más completo, sino que era un resumen aparte de los acontecimientos pascuales que fue usado posteriormente para cubrir la laguna que dejaba el primer final. Así lo presenta en La Resurrección del Hijo de Dios (Verbo Divino 2008) p. 754.

<sup>116</sup> COMPIANI, Maurizio. Fuga, Silenzio e Paura. La conclusione del Vangelo di Mc. Studio di Mc 16, 1-20. Op. Cit. p. 218.

<sup>117</sup> Para Ermenegildo Manicardi, es claro que el segundo final que aparece en el evangelio de Marcos, no fue creado con la intención de culminar dicho evangelio. Por el contrario, lo que hace dicho relato es, no solo crear un sumario a la trama de los acontecimientos, sino también genera una lectura

asegurar, porque al observar el texto no se encuentra en la redacción una armonía entre este y los versículos que lo preceden, como tampoco se ha tomado la tarea de copiar un vocabulario para elaborar una imitación<sup>118</sup>. Por tal motivo, nuestro final no va a responder a los problemas que se encuentran expuestos en el primer final, a diferencia de lo que realizan Mateo (en el capítulo 28) y Lucas (en el capítulo 24) que sí son auténticas reelaboraciones y extensiones del texto original de Marcos<sup>119</sup>.

El nuevo final que aparece en Marcos 16,9-20 cambia el enfoque con el cual se presenta a Jesús<sup>120</sup>. En todo el evangelio de Marcos, como se describe en el capítulo 1, el redactor va a presentar a un Jesús que se enmarca en la imagen de un ser doliente, cuyo destino es el sufrimiento y la muerte en cruz. Este es el punto importante para el evangelio. Caso contrario sucede con el texto que nos interesa, ya que el redactor se sale de ese enfoque que traía el texto y lo que hace ahora es mostrar a un Jesús resucitado y exaltado<sup>121</sup>.

---

nueva al relato que lo precede. Así lo argumenta en *La finale lunga del vangelo secondo Marco* (Credere oggi 2002) p. 174.

<sup>118</sup> Según Gnllka, la independencia del segundo final es indiscutible. A la espera de una aparición por parte del Resucitado en Galilea, el texto señala, por el contrario, una aparición a María Magdalena. De igual manera, la cristofanía que se había prometido a Pedro en el versículo 7, no se menciona para nada. A ello, hay que adicionar el vocabulario usado en dicho final, dado que no es propio de Marcos. Por tal motivo, considera el relato independiente de Marcos y como un sumario nacido de forma autónoma y el cual informa de manera Kerigmática de los sucesos pascuales. Esto lo expone en *El evangelio según san Marcos* (Sígueme 2001) p. 414.

<sup>119</sup> Como Compiani señala, el segundo final no pretende dar continuidad al evangelio de Marcos como sí lo hacen claramente estos dos evangelios en el Nuevo Testamento. Lo argumenta de esa manera en *Fuga, Silenzio e Paura*. (Pontificia Università Gregoriana 2011) p. 218.

<sup>120</sup> Para Compiani, en nuestro final el redactor omite el uso del concepto «Cristo», que es más usual en la obra de Marcos, pero cuyo término se encuentra cargado con el signo de la humillación y de la muerte en cruz. Este es el motivo, asegura, para utilizar un título más adecuado para su propósito y el cual, a la vez, es el más conveniente para expresar la actual condición gloriosa de Jesús como «el Señor» de todo el cosmos. Por tal motivo, la aparición del título «el Señor», establece la referencia cristológica más alta y la más apropiada a la nueva condición de Jesús resucitado y a su exaltación. Se confirma así, la identidad del Hijo de Dios (cf 1,11; 9,7) que, gracias a la misión, ahora se reconoce y se certifica no sólo de un pagano, sino de todos los hombres. Aparece así en *Fuga, Silenzio e Paura*. (Pontificia Università Gregoriana 2011) p. 196-198.

<sup>121</sup> COMPIANI, Maurizio. *Fuga, Silenzio e Paura. La conclusione del Vangelo di Mc. Studio di Mc 16, 1-20*. Op. Cit. p. 218.

Como se mencionó anteriormente el evento pascual que narra el primer final de Marcos, se desarrolla en un breve relato de ocho versículos, donde se subraya, la aparición del Resucitado pero a través de las palabras del joven en el sepulcro<sup>122</sup>. A esto le sigue la huida por parte de las mujeres y el posterior silencio que se deriva de un miedo emblemático<sup>123</sup>. La actitud que ellas tomaron frente a lo acontecido crea un enigma en cuanto a la gloria del Resucitado que emerge en la tradición pascual y es más claro en los otros evangelios. Nuestro segundo final, en cambio, va a centrarse en la iniciativa del Resucitado, que es capaz de vencer la obstinada incredulidad de los Once, la ascensión al cielo y en su entronización a la diestra de Dios, lo que tranquiliza la dificultad inherente a la misión cristiana<sup>124</sup>.

### **1.3. Diversidades en el ámbito teológico**

#### **1.3.1. Distinciones teológicas entre los dos finales de Marcos**

La manifestación del Resucitado y la presentación de la misión a los Once, se convierten en una clara distinción teológica, que marca la ruta de cada uno de los dos relatos que se encuentran al final del evangelio de Marcos<sup>125</sup>.

El primer final que se encuentra en el evangelio de Marcos, presenta al Resucitado como aquel que va delante de los suyos para dar continuidad a la

---

<sup>122</sup> En este punto considera Manicardi el relato vuelve a poner en marcha el asunto del seguimiento que se había interrumpido con la pasión del Señor. Lo expone con esas palabras en *La finale lunga del vangelo secondo Marco* (Credere oggi 2002) p. 168.

<sup>123</sup> Manicardi sostiene que el silencio con el que se caracteriza a las mujeres al final del versículo 8, no significa que hayan desobedecido al joven. Para él, el miedo de ellas se describe con un término que se refiere a un temor, conscientes de la grandeza de la revelación recibida. Por tal motivo, dicho silencio, surge después de haber aportado el mensaje a Pedro y sus discípulos. De este modo, asegura, el testimonio del Resucitado vuelve a ser de estos últimos. Con el asunto del silencio, señala que el narrador quita a las mujeres de la escena después de la Pascua sin hacerles ningún mal. Después de este último versículo, el silencio al que ellas vuelven no es más que la ausencia y la irrelevancia en la que se les ubica de manera explícita en la narración sobre la vida terrena de Jesús (Mc 15,40-41). Lo manifiesta de esta manera en *La finale lunga del vangelo secondo Marco* (Credere oggi 2002) p. 169.

<sup>124</sup> COMPIANI, Maurizio. *Fuga, Silenzio e Paura. La conclusione del Vangelo di Mc. Studio di Mc 16, 1-20*. Op. Cit. p. 219.

<sup>125</sup> Cf. *Ibid.* p. 215.

presencia de Dios, la cual tiene como finalidad prolongarse en el camino de los discípulos<sup>126</sup>. Es a partir de este servicio en favor de ellos, que el relato busca desplegar y manifestar toda la fuerza del Resucitado. Caso contrario sucede en el segundo final, donde se puede determinar que el Resucitado centrará toda su fuerza en el momento de la elevación al cielo y su posterior entronización. Por tal motivo, nuestro segundo final se identificará como una solución teológica, que por algunos rasgos se hará cercana a lo que presenta la obra lucana en su evangelio (cf. Lc 24,50-51) y Hechos de los Apóstoles (cf Hch 1,4-14), con la diferencia de no hacer referencia al papel del Espíritu Santo en la misión<sup>127</sup>.

En el relato que se presenta como primer final en el evangelio de Marcos, señala Compiani, todo lo que sucede después de la Pascua toma fuerza tras la recuperación del seguimiento por parte de los discípulos, hecho posible por la resurrección. De esta manera, el retorno por parte de los discípulos a Galilea da inicio al discipulado sin necesidad de signos o nuevas mediaciones. Distinto ocurre en nuestro segundo final, en donde manifiesta que la eficacia de la misión toma fuerza gracias a los signos potentes del Resucitado. Concluye así, que la palabra y la acción de los Once parece demasiado pobre, por eso el Señor necesita confirmar esa palabra con los signos que los acompañaban<sup>128</sup>.

### **1.3.2. El texto precedente y el segundo final de Marcos**

La adición de un segundo final al evangelio de Marcos (16,9-20) busca generar un equilibrio teológico y transmitir una visión totalmente completa y satisfactoria

---

<sup>126</sup> En esto concuerdan Manicardi y Compiani quienes aseguran que la presencia del Resucitado en el primer final tiene la finalidad de manifestar la presencia de Dios en medio de los creyentes. El primer autor lo expone en *La finale lunga del vangelo secondo Marco (Credere oggi 2002)* p. 168. Y el segundo en *Fuga, Silenzio e Paura. (Pontificia Università Gregoriana 2011)* p. 215-216.

<sup>127</sup> Este es un argumento que presenta Compiani en lo que significa la presencia del Resucitado en el segundo final. Lo encontramos así en *Fuga, Silenzio e Paura. (Pontificia Università Gregoriana 2011)* p. 215-216.

<sup>128</sup> COMPIANI, Maurizio. *Fuga, Silenzio e Paura. La conclusione del Vangelo di Mc. Studio di Mc 16, 1-20. Op. Cit. p. 215-216.*

sobre la historia de Jesús, sin modificar el texto que le precede<sup>129</sup>. Dicho texto no es una composición literaria formada por una serie de frases y fragmentos ajenos de los otros evangelios<sup>130</sup>, sino un texto que asume tradiciones presentes en los evangelios canónicos y en Hechos de los Apóstoles, pero lo hace en una perspectiva institucional<sup>131</sup>.

La forma en cómo se da inicio al segundo final que narra la resurrección de Jesús en el evangelio de Marcos, marca un fuerte impacto. El versículo 9 del texto da la apariencia de querer empezar una nueva narración sobre la historia Pascual. El relato que le precede, no señala aspecto alguno sobre el asunto, tan solo indica, que las mujeres tras la visita a la tumba vacía huyen de ella y no dicen nada a nadie por miedo. De esta manera se da paso a una nueva María Magdalena que sí ve al Resucitado y como consecuencia a ello, va a contar a los que habían estado con Jesús, lo sucedido. A la incredulidad como respuesta a ese anuncio, va a surgir en el relato la necesidad, por parte de Jesús, de mostrarse a los suyos<sup>132</sup>.

Para Compiani, la última palabra que da el Resucitado en el segundo final es para los lectores un mandato a la misión y a la tranquilidad para evitar cualquier tipo de deserción, de perplejidad y de temor. Asegura, que pasamos de un final que finaliza con un versículo enigmático (v.8) a un final que ubica a plena luz la exaltación de Jesús, la cual supera de manera definitiva la incredulidad de los Once y respalda el cumplimiento de la misión a ellos confiada.

---

<sup>129</sup> Con estos términos lo señala Compiani.

<sup>130</sup> El segundo final es para Schmid y Gnllka una enumeración resumida sobre las apariciones del Resucitado que aparecen en los relatos de los otros evangelios. El primero de ellos lo presenta así en en El Evangelio según San Marcos (Herder 1967) p. 447. En cuanto al segundo lo asevera en El Evangelio según San Marcos (Sígueme 2001) p. 414.

<sup>131</sup> COMPIANI, Maurizio. Fuga, Silenzio e Paura. La conclusione del Vangelo di Mc. Studio di Mc 16, 1-20. Op. Cit. p. 220.

<sup>132</sup> El segundo final desde lo que señala Compiani parece se presentara como una nueva narración a la historia pascual la cual se hila por el motivo de la incredulidad de los Once, que genera la necesidad de la manifestación por parte del Resucitado. Lo expone así en Fuga, Silenzio e Paura. (Pontificia Università Gregoriana 2011) p. 220-221.



## 2. Desarrollo teológico-redaccional de Marcos 16,9-20

El final largo es un texto de gran fuerza con una línea teológica que se fundamenta en el binomio fe-incredulidad. La obstinación en no creer por parte de los Once contrasta con el hecho de que el Resucitado insiste en aparecer repetidamente a los suyos. En esta tensión, asevera, nuestro final tiene la intención de presentar y legitimar la misión cristiana. Eso lo evidencia a partir de los siguientes elementos: el momento de la fundación (la misión fluye del mandato directo del Resucitado a los Once, testigos creíbles y autorizados); su importancia (la proclamación del evangelio suscita la fe y la salvación); la urgencia (la misión debe extenderse por todas partes y a toda criatura, para que así, en el momento de la manifestación del juicio salvífico de Dios, quienes hayan creído sean salvados y quienes no creyeron sean condenados); la modalidad (la fe se expresa en el bautismo que introduce a los creyentes en la comunidad de la salvación); su éxito (la fe es reforzada por los signos dados a los creyentes, los cuales acompañan la misión y revelan la presencia del Resucitado)<sup>133</sup>.

### 2.1. Una evolución narrativa

La estructura de la primera parte del segundo final de Marcos, se encuentra enmarcada por las tres apariciones del Resucitado en una sucesión cronológica. La primera de ellas se encuentra en el versículo 9 con el adverbio *πρῶτον* *prwton* «primero» y señala a María Magdalena como la beneficiaria de esta manifestación. Luego le sigue en el versículo 12 *Μετὰ δὲ ταῦτα* *Meta de tauta* «Pero después de esto» y es para referirse a la aparición del Resucitado a los dos caminantes. En último lugar aparece el adverbio *Ὑστερον* *Usteron* «por último» con el cual se cierra el ciclo de apariciones. Esta última en la escena con los Once<sup>134</sup>. De igual manera

---

<sup>133</sup> En esa línea presenta Compiani a modo de síntesis lo que el segundo final relata. Se encuentra así en *Fuga, Silenzio e Paura*. (Pontificia Università Gregoriana 2011) p. 215.

<sup>134</sup> Tanto Gnllka como Compiani concuerdan en el argumento de la estructura secuencial con la que se redacta esta primera parte del segundo final. Compiani lo va a exponer en *Fuga, Silenzio e Paura*. (Pontificia Università Gregoriana 2011) p. 168. Por su parte Gnllka lo va a hacer en *El evangelio según san Marcos* (Sígueme 2001) p. 415.

se debe considerar la indicación temporal con la cual se introduce el cuadro conclusivo en el versículo 19: μετὰ τὸ λαλήσαι αὐτοῖς meta to lalesai autois «después de hablar a ellos»<sup>135</sup>.

Las historias de las dos primeras apariciones tienen la misma estructura<sup>136</sup>. Un primer elemento que resalta, es la aparición por parte del Resucitado a uno o más personajes. En la primera escena lo hace a María Magdalena (v.9), mientras que en la segunda lo hace a los dos caminantes (v.12). Un segundo elemento visible en el relato, asegura, es la acción de ir a contar a los discípulos lo que les había sucedido (v.10.13a). Lo que expone como un último elemento, de la narración, es la reacción de incredulidad por parte de los discípulos a los anuncios que tanto María Magdalena, como los dos caminantes, les habían comunicado (vv.11.13b)<sup>137</sup>.

La tercera manifestación del Resucitado, con la cual se concluye el ciclo de apariciones en el segundo final de Marcos, involucra a los Once<sup>138</sup>. Esta escena se

---

<sup>135</sup> COMPIANI, Maurizio. Fuga, Silenzio e Paura. La conclusione del Vangelo di Mc. Studio di Mc 16, 1-20. Op. Cit. p. 168.

<sup>136</sup> Gnllka expone que las dos primeras apariciones del Resucitado, tienen la función de abrir camino para la tercera, dado que los discípulos a quienes les anuncian lo de las apariciones, reaccionan con incredulidad en ambas ocasiones. Así aparece en El evangelio según san Marcos (Sígueme 2001) p. 415.

<sup>137</sup> Gnllka y Compiani reconocen como las dos primeras apariciones conducen a la incredulidad por parte de los discípulos, convirtiéndose en un tema clave que va a denotar toda su fuerza en la aparición del Resucitado a los Once. Respecto al primer autor asegura esto en El evangelio según san Marcos (Sígueme 2001) p. 416. Y el segundo lo va a hacer en Fuga, Silenzio e Paura. (Pontificia Università Gregoriana 2011) p. 168.

<sup>138</sup> Gnllka asegura que después de lo transcurrido en la historia, finalmente los Once tienen un encuentro personal con el Resucitado. A partir de esa manifestación, ellos reciben la tarea de misionar la cual va unida a la promesa de los signos milagrosos. En esa línea de apariciones, resalta, se observa un crecimiento en el clímax verbal en el cambio de ἐφάνη *ephane* «fue visto» (v.9) a ἐφανερῶθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ *aphanerwthe en etera morphe* «fue revelado en otra forma» (v.12) y a τοῖς ἑνδεκά ἐφανερῶθη *tois endeka ephanerwthe* «fue revelado a los Once» (v.14). De esta manera lo presenta en El evangelio según san Marcos (Sígueme 2001) p. 415.

Según Pikaza, la forma adverbial con la que se da inicio al tercer momento de la trama es decisiva en casi todas las narraciones antiguas de oriente e inclusive en la Biblia. En este acontecimiento ya no son unos enviados por Jesús, como María Magdalena o los dos caminantes, quienes realizan el anuncio sobre su resurrección, sino que ahora es él mismo en persona, quien se manifiesta al grupo de los once. Asegura este autor, que al hacerlo de esta manera sorprende y reprende a los incrédulos. Así lo expone en Evangelio de Marcos. (Verbo Divino 2012) p. 1164.

enmarca en el reproche que el Resucitado hace a ellos por su incredulidad. Pues luego de haber escuchado por parte de María Magdalena y los dos caminantes que Jesús había Resucitado, seguían obstinados en su falta de fe (v.14b). A este reproche, le sigue un discurso de envío que se introduce con la expresión καὶ εἶπεν αὐτοῖς *kai eipen autois* «Y les dijo» (v.15a). A través de ella crea una ruptura con todo el relato que le precede, y pasa ahora a resaltar las palabras de Jesús, las cuales adquieren una importancia especial<sup>139</sup>.

El discurso de envío por parte de Jesús, pasa ahora a ser el centro de atención del relato<sup>140</sup>. Este discurso se articula, al resto del texto, poniendo el acento en el mandato a la misión y en las dimensiones que la caracterizarán (v.15). A ello le sigue en la narración, los dos resultados opuestos que se dan como consecuencia a dicho anuncio (v.16) y cierra dando las indicaciones sobre los signos<sup>141</sup> que acompañarán a los creyentes<sup>142</sup>.

En la conclusión del segundo final de Marcos la cuarta escena describe dos aspectos particulares. El primero de ellos, es el asunto de la elevación del Resucitado al cielo (v. 19a) y su posterior acción de sentarse a la derecha de Dios (19b) con el que se da fin a las apariciones<sup>143</sup>. El segundo presenta una especie de

---

<sup>139</sup> Así lo expresa Compiani frente al cambio que se desarrolla en el relato al pasar del reproche del Resucitado a los Once, al anuncio de envío. Así se encuentra en *Fuga, Silenzio e Paura*. (Pontificia Università Gregoriana 2011) p. 169.

<sup>140</sup> Para Pikaza el relato sobre el discurso de envío que se describe en el final de Marcos, expone de manera sistemática y precisa elementos principales de la misión eclesial. Dicho pasaje, considera, lo da a conocer en un estilo breve, en el que a la vez se descubren semejanzas doctrinales y formales con 1 Cor 15,5-7; Mt 28,16-20; Jn 20,19-23; Lc 24,36-49; Hch 1,6-8; y otros pasajes que de igual manera buscan exponer, resumir y definir lo que interesa acerca de la misión cristiana. Lo argumenta así en *Evangelio de Marcos*. (Verbo Divino 2012) p. 1166.

<sup>141</sup> Esos signos que aparecen en nuestro final, no los percibe Pikaza como acciones de servicio universal o de amor fraterno, sino como gestos carismáticos de transformación, que describen la cercanía a lo que definió el mensaje de vida de Jesús, los cuales en este momento se amplían y se sistematizan de una manera particular, que terminan ofreciendo una especie de guía sobre natural de la renovación cristiana. Esto lo asevera en *Evangelio de Marcos*. (Verbo Divino 2012) p. 1168.

<sup>142</sup> COMPIANI, Maurizio. *Fuga, Silenzio e Paura*. La conclusione del Vangelo di Mc. *Studio di Mc 16, 1-20*. Op. Cit. p. 169.

<sup>143</sup> GNILKA, Joachim. *El evangelio según san Marcos*. Tomo II. Op. Cit. p. 418.

resumen en el que se relata la actividad misionera<sup>144</sup> y el apoyo que experimentaron por parte del Señor a través de los signos que acompañaba la misión<sup>145</sup>.

## 2.2. El segundo final como un texto compacto

Determina Compiani que la repetición de varios términos en la narración, permiten crear un final compacto. Lo primero que va a resaltar, es que las tres apariciones del Resucitado se encuentran unidas entre sí por el verbo πορεύομαι *poreuomai* «ir» (vv. 10.12.15) y por las palabras formadas a partir de la raíz griega πίσ *pis* (vv.11.13.14.14.16.16.17). Luego indica que el verbo ἀπαγγέλλω *apaggellw* «contar» aparece como el encargado de enlazar la primera y la segunda aparición del Resucitado (vv.10.13) mientras que el verbo ἐφανερώθη *ephanerwthe* «fue revelado» se encarga de conectar la segunda con la tercera manifestación. En cambio, la primera y la tercera aparición se vinculan por el verbo θεασθαι *theasthai* «ser visto» (vv.11.14) y por la afirmación ἐκβάλλειν δαιμόνια *ekballein daimonia* «expulsar demonios» (vv. 9.17)<sup>146</sup> la cual considera una inclusión en lo que respecta a las tres escenas sobre las apariciones<sup>147</sup>.

Aunque el discurso de envío no se debe comprender en relación temporal inmediata al versículo que lo precede<sup>148</sup>, sí se debe tener presente que el verbo κηρύσσειν *kerussein* «anunciar» (vv.15.20)<sup>149</sup> se encarga de crear la conexión en

---

<sup>144</sup> En el relato no hay un interés por dar detalles sobre ese anuncio que realizan los discípulos después de que el Señor los envía. Señala Pikaza, que el texto procede de esta manera, porque esos instantes, de salir y predicar, pertenecen a la misma experiencia actuante de la Iglesia, que se extiende por todos los lugares conocidos en el momento. Lo argumenta de esta manera en Evangelio de Marcos. (Verbo Divino 2012) p. 1170-1171.

<sup>145</sup> GNILKA, Joachim. El evangelio según san Marcos. Tomo II. Op. Cit. p. 419.

<sup>146</sup> Tanto para Ermenegildo Manicardi, Compiani y Pikaza, la particularidad biográfica de esta mujer, a decir «de quien había expulsado siete demonios», y la capacidad de expulsar demonios, como uno de los signos para los creyentes, manifiestan una continuidad al claro interés que tiene el evangelio de Marcos por los demonios, los exorcismos y los exorcizados.

<sup>147</sup> COMPIANI, Maurizio. Fuga, Silenzio e Paura. La conclusione del Vangelo di Mc. Studio di Mc 16, 1-20. Op. Cit. p. 169.

<sup>148</sup> Así lo manifiesta Schmid al reconocer el paso inmediato que se da del duro reproche al mandato de la misión. Así lo argumenta en El Evangelio según San Marcos (Herder 1967) p. 445.

<sup>149</sup> En el versículo 15 aparece: «proclamen el evangelio a toda la creación»; y en el versículo 20 encontramos: «salieron a anunciar por todas partes».

el relato. Dicho verbo se presenta con la finalidad de resaltar el carácter universal de la misión y de dar a conocer los signos como un elemento clave que la acompañarán<sup>150</sup>. Para finalizar, el relato en la última escena cita de manera explícita por primera vez el título κύριος *kurios* «Señor» (v.19) que se repite nuevamente en el versículo 20<sup>151</sup>. Con él se pretende resaltar ya el carácter divino del cual participa el Resucitado, pero también señalar como él se encuentra presente y actuando en medio de los creyentes<sup>152</sup>.

El motivo de la incredulidad que caracteriza a los once se convierte en el elemento que une las tres apariciones. La primera vez aparece bajo la expresión del verbo ἠπίστησαν *epistesan* «no creyeron» (v.11) y posteriormente, dos veces, a través de una frase negativa, directamente desde el verbo πιστεύειν *pisteuein* «creer» (vv.13.14)<sup>153</sup>. El tema de la fe y la incredulidad<sup>154</sup> se reanuda de manera explícita en el momento en el que Jesús resucitado reprende a los Once<sup>155</sup> y en el

---

<sup>150</sup> COMPIANI, Maurizio. Fuga, Silenzio e Paura. La conclusione del Vangelo di Mc. Studio di Mc 16, 1-20. Op. Cit. p. 169.

<sup>151</sup> Compiani señala que dos son los títulos con los que el evangelio de Marcos se refiere a Jesús. El primero de ellos es la palabra Cristo, el cual se usa para abrir el evangelio, pero se encuentra cargado con el signo de la humillación y de la muerte en cruz. El segundo es Jesús nazareno, con el cual se hace el cierre del obra marcana y aparece en boca del joven en el sepulcro. Respecto al primer título, recuerda nuestro autor, es una expresión que está de acuerdo con la línea del mesianismo sufriente. Por tal motivo, no es el apropiado para señalar la nueva condición gloriosa de Jesús, como si lo va a ser el término «el Señor», el cual establece la referencia cristológica más alta y la más apropiada a la nueva condición de Jesús resucitado y exaltado. Lo reconoce de este modo en Fuga, Silenzio e Paura. (Pontificia Università Gregoriana 2011) p. 196.

<sup>152</sup> PIKAZA, Javier. Evangelio de Marcos. La Buena Noticia de Jesús. Op. Cit. p. 1170.

<sup>153</sup> «Ni siquiera aquellos creyeron» (v.13); «que habiendo visto ellos al Resucitado no creyeron» (v.14).

<sup>154</sup> Según Pikaza el tono con el cual el Jesús pascual reprende a los Once, es muy cercano a lo que presenta Jn 20,24-29. Allí se describe como bienaventurados a todos los que creen a través del testimonio de los otros, sin necesidad de tener una experiencia pascual de inmediato (Jn 20,29). Así lo asevera en Evangelio de Marcos. (Verbo Divino 2012) p. 1165.

<sup>155</sup> En esta actitud que caracteriza a los Once, describe Gnllka, se manifiesta la insensibilidad a la que ha llegado el corazón, que, según la concepción bíblica, es el órgano para la recepción de la palabra divina. Lo expresa de esta manera en El evangelio según san Marcos (Sígueme 2001) p. 417.

momento en el que su palabra sobre la salvación de los creyentes se contrapone a la condenación que espera a los que rechazan dicho anuncio<sup>156</sup>.

### 2.3. Una narrativa dinámica

A la secuencia progresiva de las tres apariciones del Resucitado, le sigue el crecimiento paulatino de la incredulidad por parte de los Once. En la conclusión de la primera escena se describe cómo los que habían estado con él, no creen a María Magdalena lo que les ha comunicado, porque su pasado, les ha suscitado una especie de perplejidad (v.10)<sup>157</sup>. Pero aquí no se detiene la historia, ahora dos de ellos, pertenecientes de manera clara al grupo de los Once<sup>158</sup>, también son testigos de una segunda manifestación; como consecuencia a ella, van a contar su testimonio al resto, con la suerte de que a ellos tampoco le aceptan su testimonio (v.13)<sup>159</sup>.

---

<sup>156</sup> COMPIANI, Maurizio. Fuga, Silenzio e Paura. La conclusione del Vangelo di Mc. Studio di Mc 16, 1-20. Op. Cit. p. 169-170.

<sup>157</sup> María Magdalena se presenta en nuestro final como la primera y única testigo del Resucitado, pero también como aquella que no cumple la tradición y la ley judía, que requería de dos testigos para la credibilidad de su testimonio. Al redactor de nuestro texto, en diferencia a lo que señalan los otros evangelios canónicos, tiene la clara intención de mostrar a esta mujer como la única que ha recibido el privilegio de la primera profecía. Ella, que no aparece en compañía de nadie al principio de la pascua, se convierte de esta manera en la iniciadora de la Iglesia. Sin embargo, su testimonio no es bien recibido por parte de quienes habían estado con Jesús, dado que su pasado y el asunto de haber sido la única a quien el Resucitado se había presentado hasta el momento, no favorecían a una credibilidad de su mensaje por parte de ellos. Esto lo argumenta Pikaza en Evangelio de Marcos. (Verbo Divino 2012) p. 1162-1163.

<sup>158</sup> Los dos caminantes que se dirigían a un campo, que sin duda alguna para Pikaza también hacían parte del grupo que en 16,11 se hallaban llorando y lamentando, después de María Magdalena, se convierten en los segundos privilegiados de la manifestación del Resucitado. A diferencia de ella, estos dos cumplían con lo que se requería en la tradición y la ley judía sobre los testigos, por tal motivo, al momento en el que ellos anunciaran su mensaje al resto, como lo señala el texto, creerían; no obstante, el texto narra que no fue así, sino al contrario, tampoco a ellos le creyeron. De esta manera, el redactor sigue ahondando en el asunto de la incredulidad, tanto del mensaje, como de la resurrección de Jesús. Esta cuestión, que se convierte en un interés esencial en nuestro final, asume un camino que nos conduce con una clara intención a la última aparición, que recae ya sobre los Once. Lo presenta así en Evangelio de Marcos. (Verbo Divino 2012) p. 1162-1163.

<sup>159</sup> COMPIANI, Maurizio. Fuga, Silenzio e Paura. La conclusione del Vangelo di Mc. Studio di Mc 16, 1-20. Op. Cit. p. 171.

En la aparición que hace a los Once, Jesús reprende de manera fuerte su resistencia a creer<sup>160</sup>. Pero no todo queda ahí, pues con el mandato de envío a la misión, se da por superado el fracaso de los anuncios anteriores. De esta manera, el relato demuestra que ellos salen a predicar por todas partes mientras se realizan los signos prometidos en el discurso de envío. Es así que todo el texto que compone el segundo final se encuentra fuertemente orientado a la misión y a la fe que esta tiende a suscitar<sup>161</sup>.

El estilo que caracteriza nuestro segundo final sobresale, desde lo que propone Compiani, por una carencia en la relación gramatical que caracteriza los relatos en el evangelio de Marcos. En cuanto a esto, asegura, que la manera en cómo se presentan los periodos narrativos en el relato de Mc 16,9-20 son más complejos y, a la vez, en ellos prevalece la subordinación. En él, no se percibe espacio alguno para generar algún mal entendido o para dar origen a la ironía, como acontece con el relato sobre las mujeres en la tumba vacía (v.7). Concluye presentado, que nos encontramos con un texto monosémico, es decir con un relato que no se presta para confusión, menos vivaz y más solemne, marcado fuertemente por la seriedad y la gravedad de los sucesos<sup>162</sup>.

### **3. Un desarrollo teológico de Marcos 16,9-20**

Recuerda Pikaza que el evangelio de Marcos es una obra religioso-literaria que responde a problemáticas de un contexto determinado. Sin embargo, señala que en un momento de crisis fue utilizado por un número bastante grande de lectores que ya no vivían en aquella situación, por lo tanto no era comprensible el tipo de

---

<sup>160</sup> En esta escena señala Gnilka, la fuerte censura que realiza el resucitado a los Once empalma con su reacción en los vv. 11 y 13, pero no se refiere sólo a ellos, asegura que va dirigida, también a toda la comunidad que tiene acceso, mediante la palabra, al Cristo viviente. Lo sustenta en *El evangelio según san Marcos* (Sígueme 2001) p. 417.

<sup>161</sup> COMPIANI, Maurizio. Fuga, Silenzio e Paura. La conclusione del Vangelo di Mc. *Studio di Mc 16, 1-20*. Op. Cit. p. 171.

<sup>162</sup> Cf. *Ibid.*

exigencia que se denotaba en el primer final<sup>163</sup>. De igual manera, describe cómo los que pertenecían a este nuevo grupo de lectores, eran una comunidad mayor y bien asentada, la cual necesitaba más seguridad y una firmeza de sus visiones y sus principios. Por tal motivo, señala, un redactor eclesial consideró necesario ofrecer un nuevo final a Marcos<sup>164</sup>.

El asunto de un nuevo final no es ajeno en los relatos evangélicos. Asegura Pikaza que la escuela de Juan añade un nuevo capítulo a su texto dando continuidad a lo elaborado por el evangelista<sup>165</sup>. No obstante, reconoce que el segundo final de Marcos, a diferencia de aquella escuela joánica, no ha podido y no ha querido hacer algo semejante, pues se situaba en un entorno teológico y social muy distinto al del redactor del primer final<sup>166</sup>.

El entorno teológico en el que se encuentra el segundo final, asumiendo lo que señala Antonio Rodríguez Carmona, era el de la misión helenística. Es posible que la redacción de Mc 16,9-20 se de en medio de esta realidad misionera, porque con ella buscaba invitar a sus oyentes a ser parte del grupo de los creyentes. Esto se daría al acoger la Palabra del evangelio lo cual garantizaría la salvación, pero quienes se rehusaran a aceptarla, es decir quienes no creyeran, sabían que les esperaba un juicio de condenación<sup>167</sup>.

### **3.1. Una teología de la incredulidad**

El principal desarrollo teológico del segundo final de Marcos es la cuestión sobre la incredulidad<sup>168</sup>. El relato se centra de manera especial en la fuerte incredulidad

---

<sup>163</sup> Señala Pikaza como exigencia del primer final el asunto de la ruptura y de la decisión. Esto lo presenta en *Evangelio de Marcos (Verbo Divino 2012)* p. 1159.

<sup>164</sup> PIKAZA, Javier. *Evangelio de Marcos. La Buena Noticia de Jesús. Op. Cit.* p. 1159.

<sup>165</sup> Esa continuidad se observa en el capítulo 21 del evangelio de Juan.

<sup>166</sup> PIKAZA, Javier. *Evangelio de Marcos. La Buena Noticia de Jesús. Op. Cit.* p. 1159.

<sup>167</sup> MONASTERIO, Rafael Aguirre; CARMONA, Antonio Rodríguez. *Evangelios sinópticos y Hechos de Los Apóstoles*. Navarra: Verbo Divino, 1992, p. 122.

<sup>168</sup> Manicardi reconoce la impresionante insistencia sobre la incredulidad. Describe primero cómo se marca de manera fuerte la incredulidad de los Once (v.14), la cual se repite ante el anuncio de María



que afecta a todos los discípulos, la cual no se repite, no se mitiga y no se explica<sup>169</sup>. Ella surge de manera inmediata en la primera escena frente a María Magdalena (v.11)<sup>170</sup>, se repite de nuevo, en la segunda escena, pero esta vez, frente a los dos caminantes (v.13)<sup>171</sup>, luego, se convierte en objeto de un fuerte reproche por parte del Resucitado que sanciona la dureza de corazón con la que se descubre en ese momento a los Once (v.14) y finalmente, alcanza su punto más alto en el dramático discurso de envío, donde se señala que quien no crea será condenado (v.16)<sup>172</sup>.

El segundo final fija el tema de la incredulidad en el contexto pascual y misionero, que corresponde a la dificultad de creer en la resurrección de Jesús y en su respectivo anuncio. La incredulidad de los discípulos se descubre sólo a partir de las apariciones del Resucitado y no en relación al rechazo de un mesías sufriente y a la cruz, ya que en todo el relato no se hace alusión y mucho menos referencia directa a la identidad cristológica de Jesús<sup>173</sup>. Por tal motivo la incredulidad se direcciona más bien contra los testimonios de las apariciones del Resucitado

---

Magdalena (v.11) y delante de los dos caminantes que también les habían realizado un anuncio (v.13). Señala, de igual manera, cómo Jesús, cuando se les presenta les reprocha de manera fuerte y a la vez, les revela, su dureza de corazón (v.14). En las palabras de envío, afirma, el drama de la incredulidad llega a su punto máximo cuando expresa que quien no crea será condenado (v.16b). Esto aparece en *La finale lunga del vangelo secondo Marco (Credere oggi 2002)* p. 175.

<sup>169</sup> COMPIANI, Maurizio. *Fuga, Silenzio e Paura. La conclusione del Vangelo di Mc. Studio di Mc 16, 1-20. Op. Cit.* p. 200.

<sup>170</sup> Desde la perspectiva de Compiani, la actitud con la cual aquí se presenta a los discípulos manifiesta un rechazo a la falta de fe en la resurrección. Así lo argumenta en *Fuga, Silenzio e Paura (Pontificia Università Gregoriana 2011)* p. 179.

<sup>171</sup> Esta escena, asegura Compiani, tiene como finalidad subrayar la fuerte y continua incredulidad que va creciendo de una manera firme en los discípulos. Lo afirma en *Sobre lo que dice Compiani se encuentra en Fuga, Silenzio e Paura (Pontificia Università Gregoriana 2011)* p. 179.

<sup>172</sup> La lectura que hace Compiani al segundo final le permite afirmar que se ubica en un contexto misionero, donde se resalta el ambiente pascual de la iglesia naciente. Lo presenta así en *Fuga, Silenzio e Paura (Pontificia Università Gregoriana 2011)* p. 200.

<sup>173</sup> Manicardi asegura que detrás de todo el asunto de la incredulidad aparece más específicamente la cuestión sobre la fe en la resurrección de Jesús. Considera que ante la ausencia de este tema en todo el evangelio de Marcos, la adición de este final largo contribuye al mismo. Sin duda alguna, Marcos ha insistido sobre la dificultad de los discípulos para creer en Jesús, pero en el marco de una identidad cristológica y, de manera particular, en el ámbito de la historia de la pasión y muerte. La incredulidad de los discípulos como resultado de los testimonios dados por quienes lo habían visto, indican con claridad que el camino hacia el Resucitado es bastante difícil. Lo argumenta de esta manera en *La finale lunga del vangelo secondo Marco (Credere oggi 2002)* p. 177.

poniendo en juego, por un lado, la legitimidad y la autoridad del anuncio, pero por otro, dando crédito a la importancia de la fe que el anuncio del Evangelio suscita<sup>174</sup>.

La insistencia en la incredulidad<sup>175</sup> de los discípulos reviste múltiples funciones. La primera que detalla es la dificultad con la cual tuvo que haberse encontrado la iglesia<sup>176</sup> naciente en el momento de anunciar a un Jesús resucitado sobre la base del testimonio de unos simples testigos. La segunda se centra en el contexto misionero, ya que el testimonio que brindaran los once, en este ámbito, era imprescindible para una adhesión a la fe, por tal motivo, esa incredulidad inicial que los caracteriza, hace más creíble el anuncio recibido por el lector. Este último referente, le permite demostrar a Compiani, que el testimonio apostólico es digno de fe, ya que el anuncio del Evangelio no se fundamenta en una historia creada por unos visionarios o creyentes, sino que se da como consecuencia de un encuentro directo y personal con Jesús resucitado<sup>177</sup>.

La iglesia naciente a la cual se refiere el segundo final, se puede ubicar geográficamente en el contexto misionero helenista y teológicamente en el marco de la incredulidad como obstáculo al anuncio de la resurrección por parte de ella.

---

<sup>174</sup> COMPIANI, Maurizio. Fuga, Silenzio e Paura. La conclusione del Vangelo di Mc. Studio di Mc 16, 1-20. Op. Cit. p. 201.

<sup>175</sup> Es claro para Compiani que la insistencia de la incredulidad en el segundo final surge junto a la preocupación misionera que se extiende para dar fe a la autenticidad del evangelio y a la credibilidad de los testimonios. Por este motivo va a señalar como dos las funciones primordiales que cumple el segundo final. Sobre lo que dice Compiani se encuentra en Fuga, Silenzio e Paura (Pontificia Università Gregoriana 2011) p. 180.

<sup>176</sup> A principios del siglo II Ignacio de Antioquia ya hacía referencia a los peligros que estaba corriendo el tema de la resurrección de Jesús: «Porque todo eso sufrió por nosotros, para que seamos salvos; y verdaderamente sufrió, como verdaderamente se resucitó a sí mismo, no como algunos incrédulos dicen que padeció en apariencia: ¡ellos son apariencia! Y como lo piensan, también les sucederá; serán incorpóreos y fantasmales». (Carta de Ignacio a Esmirna 2). Fragmento tomado de Padres Apostólicos II (Apostolado Mariano 2004) p. 45.

<sup>177</sup> COMPIANI, Maurizio. Fuga, Silenzio e Paura. La conclusione del Vangelo di Mc. Studio di Mc 16, 1-20. Op. Cit. p. 180.

Además, si atendemos a lo propuesto por Josef Schmid, nuestro final debe haber sido compuesto a mediados del siglo II<sup>178</sup>.

Durante el siglo en el cual se da origen al segundo final, el asunto de la resurrección se convierte en un tema clave para la fe de los cristianos. Durante esta época el anuncio del evangelio se enfrenta a un pensamiento griego que se manifestaba en dos posturas. La primera de ellas se fundamenta en un espiritualismo que no podía considerar lo corporal sensible como un bien para el hombre, por tanto lo único considerable era la inmortalidad de las almas (Pitágoras, Platón). La segunda de ellas se asentaba en un nihilismo, el cual conduce a negar la inmortalidad del alma después de la muerte (estoicismo, epicureísmo). Por estas razones era inconcebible contemplar la resurrección de los muertos<sup>179</sup>.

De igual manera a lo largo de este siglo al interior de las comunidades cristianas se desarrolló un movimiento espiritual conocido como gnosticismo. Ellos sobre el argumento de una antropología dualista interpretaban el Nuevo Testamento para negar la resurrección de la carne, pues consideraban posible la salvación únicamente del alma, que consistía en liberarse de la esclavitud de la materia y del cuerpo<sup>180</sup>.

Ese pensamiento gnóstico logra influir en los cristianos de este siglo, hasta el punto de conducirlos a llamar resurrección a una cierta inmortalidad del alma que estaba dotada de cierta corporeidad. Por tal motivo los teólogos eclesiásticos del siglo II<sup>181</sup>, consideran errónea esa manera de percibir el asunto, pues para algunas

---

<sup>178</sup> Para Josef Schmid el segundo final tuvo que haber sido compuesto en la primera mitad del siglo II, dado que Justino el Martir ya testimonia sobre su existencia hacia el año 150. Así lo argumenta en *El Evangelio según San Marcos* (Herder 1967) p. 449.

<sup>179</sup> VICIANO, Vives Albert. La muerte en el pensamiento cristiano tardoantiguo. En: *Scripta Fulgentina*. N° 35-36 (2008) p. 80.

<sup>180</sup> Cf. *Ibid.* p. 81.

<sup>181</sup> Algunos autores que escribieron sobre la cuestión fueron: Taciano en el año 165 dijo: «Vosotros, los griegos, creéis que sólo el alma recibirá la inmortalidad; yo, que la carne también con ella» (*Oratio ad Graecos* 6,1). Tertuliano de Cratago: «La esperanza de los cristianos se funda en la resurrección

escuelas filosóficas era posible que el alma inmortal se revistiera sutilmente de cierta materia, sin que una pervivencia *post mortem* se considerara resurrección<sup>182</sup>. Como consecuencia a todo esto es que se introduce en el símbolo de la fe «la resurrección de la carne» porque así se excluía cualquier explicación espiritualizada sobre el tema<sup>183</sup>.

Por último se denota en el segundo final la conexión que hay entre la incredulidad y la misión, dejando en evidencia con una sutil claridad el juicio de condena. Este relato, de manera implícita, subraya la importancia y la seriedad de la opción a elegir que la predicación del Evangelio pone delante de cada hombre<sup>184</sup>. Por tal motivo, el lector cuenta con la opción de creer y por tanto de participar de la salvación, pero si llegase a rechazar dicho mensaje se verá enfrentado a un juicio de condena.

### **A modo de sumario**

En el final del evangelio de Marcos, nos encontramos con dos relatos distintos sobre los acontecimientos posteriores a la muerte de Jesús. El primero de ellos se centra en la visita de unas mujeres al sepulcro donde había sido puesto el cuerpo del Señor. Al estar allí, ellas se encuentran con un joven que les anuncia que ha resucitado. Tras dicho anuncio, el relato describe que huyen de aquel lugar, que no cuentan nada a nadie y que tenían miedo. Aquí parece que terminara la historia, sin

---

de los muertos. Lo que somos, lo somos en esa fe» (De resurrectione mortuorum 1,1). Ireneo de Lyon: «Si la carne no tuviera que ser salvada, en modo alguno se hubiera hecho carne el Verbo de Dios» (Adversus haereses 5,14,1). Estos fragmentos fueron tomados de La muerte en el pensamiento cristiano tardoantiguo (Scripta Fulgentina 2008) p. 80-81.

<sup>182</sup> Atenágoras, según Albert Viciano, explica el asunto de la resurrección, desde una perspectiva más filosófica que teológica, a partir de la omnipotencia de Dios. Considera la resurrección conveniente porque el cuerpo al pertenecer a la naturaleza del ser humano necesita seguir viviendo junto con el alma, que es inmortal, y por tanto participar de esa retribución eterna. Se debe recordar que este argumento se convirtió en un elemento esencial a favor de la resurrección para los teólogos en la Antigüedad. Lo presenta de esta manera en La muerte en el pensamiento cristiano tardoantiguo (Scripta Fulgentina 2008) p. 81.

<sup>183</sup> VICIANO, Vives Albert. La muerte en el pensamiento cristiano tardoantiguo. Op. Cit. p. 82.

<sup>184</sup> COMPIANI, Maurizio. Fuga, Silenzio e Paura. La conclusione del Vangelo di Mc. Studio di Mc 16, 1-20. Op. Cit. p. 201.

embargo el evangelio continúa, y como si nada, de lo que se hizo mención anteriormente, un nuevo relato parece surgir como un nuevo final, o como una narración que pretende zanzar los vacíos que aquel dejaba.

Una primera diferencia entre los dos relatos que aparecen como final del evangelio de Marcos, se encuentra en el ámbito literario. En Marcos 16,1-8 el relato tiene una perspectiva dinámica, dado que allí el Resucitado camina delante de los discípulos, convirtiéndose esta acción en la condición necesaria para el seguimiento. Caso contrario sucede con Mc 16,9-20 que se mueve en una perspectiva estática. En éste, el Resucitado se presenta en una manera distinta a anterior, dado que aquí es llevado al cielo y luego se sienta a la derecha de Dios. Desde esta perspectiva el camino del encuentro con los creyentes, se desarrolla desde la esfera de la misión.

Una segunda diferencia se denota en el ámbito estilístico. Lo primero que podemos observar en esta línea es el cambio abrupto que se percibe entre el versículo 8 y el 9. Ruptura que permite afirmar que el segundo final no fue compuesto con la intención de crear una conclusión al evangelio. De igual manera, desde el estilo de la redacción y el vocabulario con el que se caracteriza cada uno de los relatos, se percibe cómo el redactor del segundo texto no pretendía dar origen a una corrección del relato que le precede.

La tercera diferencia se enmarca en la línea teológica. Desde ella se puede afirmar que el segundo final sobre la resurrección de Jesús busca crear un equilibrio teológico y transmitir una visión completa sobre lo sucedido con el Resucitado, pero sin modificar el texto que lo precede. Además, este se caracteriza por ser un mandato a la misión y a la tranquilidad para los creyentes, con el fin de evitar cualquier deserción, perplejidad y temor, al cual se puede llegar a partir de lo que se relataba en la historia que le precede.

El segundo final presenta una evolución y un desarrollo teológico frente al asunto del Resucitado. Desde una evolución narrativa, se percibe cómo la historia narra en una sucesión cronológica las tres distintas manifestaciones por parte del Resucitado, las cuales se enmarcan en una misma estructura, e incluso con el cuadro conclusivo (v.19). De igual manera, entre la manifestación a los Once y el discurso de envío, se denota una ruptura, la cual se articula de manera especial por el mandato a la misión.

El segundo final es una historia compacta. Algunos verbos tales como «ir», «contar», «fue revelado», «ser visto», que aparecen a lo largo de toda la narración juegan un papel importante, dado que ellos están encargados de crear enlaces entre un suceso y el otro. De igual manera, lo va a hacer el tema de la incredulidad por parte de los Once, ya que se considera un elemento unificador entre las escenas de las tres apariciones.

El segundo final presenta una dinámica narrativa. Desde la primera aparición por parte del Resucitado hasta la última de ellas, la incredulidad de los Once va en aumento. Así se reconoce en la historia en el momento en que el Resucitado se les manifiesta y les reprocha dicha actitud. Sin embargo, la historia no queda allí, pues al parecer, el anuncio que hace Jesús sobre el envío a la misión, describe de manera clara la superación de ese problema.

Los destinatarios del segundo final eran un grupo de oyentes que necesitaba mayor seguridad y firmeza de sus visiones y sus principios. Se ubican en un entorno social y teológico distinto al primer final del evangelio de Marcos; motivo por el cual un autor eclesial decide ofrecer un nuevo final. Se precisa que su ambiente teológico era la misión helenística, a través de la cual se busca invitar a los oyentes a pertenecer al grupo de los creyentes de la época. Dicho anuncio les llevaría a coger la Palabra del evangelio que les garantizaba la salvación, pero quien no lo hiciera así, se vería implicado en un juicio de condenación.

La incredulidad va a ser la principal característica teológica en la que se centrará el segundo final. Ella se ubica en el contexto pascual y misionero. Surge como consecuencia a la dificultad de creer en la resurrección de Jesús y en su respectivo anuncio, la cual se descubre a partir de las apariciones del Resucitado y no en relación con el rechazo del mesías sufriente y la cruz. Por tal motivo este asunto se va a enfocar particularmente en contra de los testimonios de las apariciones dando crédito a la importancia de la fe que el anuncio del Evangelio suscita.

Son dos las funciones que cumple la incredulidad en nuestro segundo final. En la primera de ellas se busca subrayar la dificultad con la cual se encontró la iglesia naciente al momento de anunciar la resurrección de Jesús por medio del testimonio de unos simples testigos. La segunda denota la importancia y la validez que tenía el testimonio de los Once en el ámbito misionero, porque su predicación se consideraba imprescindible para una adhesión a la fe. Es así como la misión y la incredulidad evidencia el juicio de condena, porque por medio de ellos se resalta la importancia y la seriedad, de la opción de elegir, que la predicación del Evangelio pone delante de cada oyente.

## BIBLIOGRAFÍA

ALAND-NESTLE. Novum Testamentum Graece. Ed. 27. Nordlingen: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001.

ALF ÖZEN, Gerd Lüdemann. La Resurrección de Jesús. Historia, Experiencia, Teología. Sagasta: Trota, 2001.

BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. Diccionario Exegético del Nuevo Testamento. Volumen I-II. Salamanca: Sígueme, 2005.

BERLANGA L, José María. Padres Apostólicos II. Cartas de San Ignacio de Antioquia. Carta y Martirio de San Policarpo. Epístola a Diogneto. Sevilla: Apostolado Mariano, 2004.

BOFF, Leonardo. La resurrección de Cristo. Nuestra resurrección en la muerte. Santander: SAL TERRAE, 2000.

BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland. Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento. Madrid: Cristiandad, 1972.

BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland. Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento y artículos temáticos. Navarra: Verbo Divino, 2004.

COLLINS, Yarbrow Adela. Mark. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

COMPIANI, Maurizio. Fuga, Silenzio e Paura. La conclusione del Vangelo di Mc. Studio di Mc 16, 1-20. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2011.



DAVIES, William D. Aproximación al Nuevo Testamento. Guía para una lectura ilustrada y creyente. Madrid: Cristiandad, 1979.

EGGER, Wilhelm. Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística histórico-crítica. España: Verbo Divino, 1990.

GAITÁN, B Tarcisio. Métodos de la interpretación de la Biblia. En: Cuestiones Teológicas, Enero-Junio, 2006, vol. 33 No. 79, p. 141-169.

GNILKA, Joachim. El evangelio según san Marcos. Tomo II. Salamanca: Sígueme, 2001.

GRASSO, Santi. Vangelo di marco. Nuova versione, introduzione e commento di Santi Grasso. Milano: Paoline, 2011.

KASPER, Walter. Jesús el Cristo. Salamanca: Sígueme, 1978.

KELHOFFER, James A. Miracle and Mission. The Authentication of Missionaries and Their Message in the Longer Ending of Mark. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

LACUEVA, Francisco. Nuevo Testamento Interlineal Griego- Español. Barcelona: CLIE, 1984.

LORENZEN, Thorwald. Resurrección y discipulado. Modelos interpretativos, reflexiones bíblicas y consecuencias teológicas. Bilbao: Sal Taerre, 1999.

MANICARDI, Ermenegildo. La finale lunga del vangelo secondo Marco. Mc 16,9-20: un altro testo. En: Credere oggi. N° 131-132 (Mayo-Junio, 2002) p. 163-177.

MARXSEN, Willi. La resurrección de Jesús de Nazaret. Barcelona: Herder, 1974.

MONASTERIO, Aguirre Rafael; CARMONA, Rodríguez Antonio. Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles. Introducción al estudio de la Biblia. España: Verbo Divino, 1992.

PIKAZA, Javier. Evangelio de Marcos. La Buena Noticia de Jesús. Navarra: Verbo Divino, 2012.

SCHMID, Josef. El Evangelio según San Marcos. Barcelona, Herder, 1967.

TRIANA, Yecid. Exégesis diacrónica de la Biblia. Método histórico-crítico. Bogotá: UNIMINUTO, 2012.

VICIANO, Vives Albert. La muerte en el pensamiento cristiano tardoantiguo. En: Scripta Fulgentina. N° 35-36 (2008) p. 73-95.

WRIGHT, N. T. La resurrección del Hijo de Dios. Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios. Navarra: Verbo Divino, 2008.

ZIMMERMANN, Heinrich. Los métodos histórico críticos en el Nuevo Testamento. Madrid: B.A.C., 1969.

#### FUENTES DE INTERNET

[www.bibliaparalela.com](http://www.bibliaparalela.com)

#### SOFTWARE

Bibleworks9