

# La confesión del centurión en Marcos: La verdad de la muerte de Jesús y de la nuestra por Rainer Sörgel

*La muerte de Jesucristo en la cruz...  
el acontecimiento decisivo de su ser.<sup>1</sup>*  
(Eberhard Jüngel)

## 1. Introducción

Sin lugar a duda, la muerte es una realidad ineludible para todo hombre y toda mujer. O como decía alguien: *"El fin de toda vida es la muerte"*.<sup>2</sup> La muerte es algo como *la verdad de nuestra vida*. No sólo porque está presente latentemente ya a lo largo de todo nuestro vivir, sino también porque es la muerte que convierte nuestra vida en algo único, singular e irrepetible. De ahí la paradoja que en los más diversos legados religiosos ha sido precisamente la muerte la que ha servido de símbolo y de punto umbral para hablar de la verdad de la vida. En consonancia a este hecho religioso y a este fenómeno antropológico también la tradición cristiana descubrió desde el principio en la muerte de Jesucristo su indiscutible centro neurálgico. Las narraciones evangélicas se concentran en la pasión de Jesucristo. Es ahí, alrededor de los acontecimientos de la muerte de Jesús, donde confluyen los diversos motivos del evangelio, creando a menudo un clímax narrativo. En la presente reflexión nos concentramos en la *confesión del Centurión* frente a la muerte de Jesucristo, tal y como aparece en el contexto de Marcos 15,33-39. Después de habernos familiarizado con los aspectos exegéticos más relevantes intentaremos actualizar el mensaje.

## 2. Perspectivas exegéticas

Ciertamente, la delimitación a los versículos 33-39 no sólo se debe a la requerida brevedad del presente trabajo, sino que está justificada porque reúne los acontecimientos más cercanos - y por eso más trascendentales - a la muerte de Jesús. Aunque hay que reconocer, el contexto más adecuado, pero también más amplio hubiera sido el de 15,20b-41.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, 2001; p. 121.

<sup>2</sup> Eugen Drewermann, *...und es geschah so. Die moderne Biologie und die Frage nach Gott*. 1999; p. 673.

<sup>3</sup> Es ante todo W. Schenk, (1974, p. 13) quien fija el contexto para los versículos 15,20b-41 y demuestra con la construcción quiástica la razón de ser de esta división. Pero también considera que dentro del marco de esta división, los vv. 33-39 forman una unidad. También E. Schweizer (1968, p. 203) considera justificada esta última forma de dividir el texto.

La *oscuridad*, que no queda limitada a la región de Judá, es signo de la dimensión cósmica, de la universalidad de la cruz.<sup>4</sup> El *fuerte grito* de Jesús, como uno de los elementos históricamente más probables, no sólo ha creado muchas dificultades a los exegetas, sino parece que ya la comunidad de entonces sintió la necesidad de tener que interpretarlo. Por eso, así piensan algunos, el *Salmo 22* recogería idóneamente el contenido de aquel grito de muerte.<sup>5</sup> A. Weihs ancla en la recitación del *Salmo 22*<sup>6</sup> la interpretación de la muerte de Jesús según el modelo del "sufrimiento del justo".<sup>7</sup> Otro aspecto importante de la recitación del *Salmo 22* es que aparece en arameo. Esto permite pensar en que, además del sentimiento de abandono de Jesús, se quería aludir a que Dios mismo había abandonado, en el acto de la muerte de Jesús, a su pueblo. Jesús, siendo como "rey de Israel" su máximo representante, expresaría así lo que Israel en aquel momento ignoraba.<sup>8</sup> Parece que frente a esta interpretación del grito de Jesús (de la comunidad postpascual), los presentes (judíos) lo entendían como una última - ciertamente muy patética - posibilidad de ver una "señal". La "señal", es decir Elías, no viene y así queda en evidencia una vez más su incredulidad.

La muerte de Jesús va acompañada nuevamente por un grito.<sup>9</sup> La expresión "exhalar el espíritu" (ekpneō) crea un vínculo con su bautismo (Mc1,9-11), donde el Espíritu había bajado sobre él.<sup>10</sup> Un cambio de escenario pone en escena la primera y directa consecuencia de la muerte de Jesús: el velo del templo se rasgó en dos (v. 38). Aquí vuelve la idea del abandono. No hay que relacionarlo con la destrucción del templo en 70 d. C. Es más bien una interpretación teológica de la muerte de Jesús. En

---

<sup>4</sup> Así según Gnilka (2001, p. 33) y Schweizer (1968, p. 204). Cabe llamar la atención sobre el hecho de que precisamente esa trascendencia de la muerte de Jesús, más allá de Israel, se manifiesta a continuación en muchos matices: El *Salmo 22* a modo de un Israel "abandonado por Dios"; el santuario caducado; la confesión de un pagano; y como muchos comentaristas indican, una alusión a Amós 8,9, es decir el "día de Yahvé".

<sup>5</sup> Fue Schweizer (1968, p. 204) quien no solamente considera histórico el grito, sino también opina que el *Salmo 22*, fiel reflejo del sentimiento de abandono que a la vez se acoge a Dios, expresa lo que el grito quería transmitir. Así parecido también Schenk (1974, p. 18).

<sup>6</sup> El hecho de que Jesús diga, en la narración del evangelio, las primeras palabras del salmo, quiere indicar que hay que pensar en que lo recitó enteramente.

<sup>7</sup> A. Weihs (2003, p. 485-499) opina que este modelo era uno de los primeros recursos disponibles para comprender la muerte de Jesús, y que evidentemente queda superado por la confesión del centurión.

<sup>8</sup> Es Juan Mateos (1993, p. 494) quien apunta a que las palabras arameas puestas en boca de Jesús en Marcos indican una aplicación (a veces en segundo plano) al pueblo judío.

<sup>9</sup> No está claro si había dos gritos o si v. 34 es la interpretación del mismo grito del momento de la muerte. Sea como fuere, no queda afectado el mensaje.

<sup>10</sup> Así según M. Theobald (1988, p. 65). Por ello opina Theobald que Marcos no sostiene ninguna cristología preexistente, sino que Jesús aparece como "portador del Espíritu" que lo recibe en su bautismo y lo entrega en su muerte (contra Gnilka, 2001, p. 381). Precisamente por la confesión de "Hijo de Dios", que acompaña ambos pasajes, no hay que descartar, a mi opinión, esta perspectiva.

la cruz se ha constituido un nuevo santuario, por eso, automáticamente queda abolido el antiguo. Lo cual me parece teológicamente igual de importante como la confesión "Hijo de Dios". El "secreto mesiánico", la tan cuidada identidad de Jesús a lo largo del evangelio, y sólo desvelado en dos ocasiones por Dios mismo (1,11; 9,7), ahora se desvela (por un pagano) y queda así accesible para todos los hombres. En relación con eso subrayo lo que dice M. Theobald apuntando a que soteriológicamente decisivo no son los hechos (milagros, curaciones, etc.) de Jesús, sino sólo su muerte en la cruz constituye la salvación.<sup>11</sup>

Por primera vez en el evangelio Jesús es confesado, aparte de Dios y del narrador, por una persona, que además es pagana y acaba de participar en la crucifixión. Dos preguntas alrededor de la confesión del centurión nos interesan: ¿Qué es lo que *vio*? y ¿Es legítima su confesión?

La observación de la muerte de Jesús es la que provoca la confesión en el centurión (v. 39 "ἰδὼν δε..."). Pero ¿qué ha visto y cómo hay que entender este "ver"? Según Gnilka, el "ver" mismo sería simplemente expresión de "la fuerza de la fe".<sup>12</sup> Tampoco Lohmeyer, quien atribuye algo sobrenatural al grito de Jesús, convence realmente.<sup>13</sup> Más concluyente es lo que opina G. Guttenberger al decir que el centurión ve "lo que ve el lector", o sea "las circunstancias epifánicas" de la muerte de Jesús.<sup>14</sup> Es como opina Schenk, la intención del evangelista no es un relato histórico, sino el anuncio de lo que desde Dios ha acontecido en la pasión de Cristo.<sup>15</sup> Y como resumen y conclusión de este acontecimiento, el centurión confiesa que Jesús "era de verdad Hijo de Dios". Earl S. Johnson ha cuestionado si esta confesión es legítima y completa.<sup>16</sup> Sin embargo, parece que es justificado ver en la confesión del centurión, si no el único

---

<sup>11</sup> M. Theobald, 1988, p. 45.70. Este es el objetivo teológico del secreto mesiánico en Marcos. Aunque hay que tener cuidado y no oponer vida y muerte de Jesús.

<sup>12</sup> Gnilka, 2001, p. 381. Con todo, todavía no queda claro lo que ha visto y que le ha provocado a tal confesión de fe. En Gnilka, la fe se quedaría un misterio con origen indefinido.

<sup>13</sup> Lohmeyer, 1957, p. 374.

<sup>14</sup> G. Guttenberger, 2004, p. 199. Esta perspectiva hace más justicia a la intención narrativa del evangelista y a la evidente creación literaria de la escena.

<sup>15</sup> W. Schenk, 1974, p. 15. Sólo así, es decir convirtiendo al acontecimiento de Cristo en un kerygma y en un mito salvífico (entendiendo bien la idea religiosa del mito) es posible hacer una verdadera apología de lo históricamente ocurrido. Véase para ello en W. Stegemann, 2006, p. 43-52.

<sup>16</sup> Earl S. Johnson, 2000, p. 412. Aquí argumenta ante todo con la ambigüedad de la confesión del centurión y con que únicamente Dios puede en Marcos decir algo absolutamente cierto sobre la verdadera identidad de Jesús. Además sería cuestionable la originalidad de Mc 1,1 pasaje central para dar peso teológico a Mc 15,39. Ya antes en su artículo de 1987, Earl S. Johnson había puesto en entredicho la importancia de 15,39 para la cristología en Marcos. Nadie comprendería realmente la identidad de Jesús en la cruz, ni los discípulos ni el centurión. Sería una cuestión para el futuro, es decir para la comunidad cristiana.

clímax cristológico, entonces por lo menos un hito narrativo.<sup>17</sup> Además hay que subrayar la observación de G. Guttenberger, que ve en el "de verdad" un indicio de legitimidad.<sup>18</sup> Si tenemos en cuenta que el centurión sirve de representante de los convertidos del paganismo, sería realmente extraño que su confesión no fuese considerada legítima. Es precisamente la legitimidad de la confesión de un pagano, como contraste a la actitud de los representantes judíos, que permite ver el surgimiento de una nueva identidad en la comunidad de Marcos.<sup>19</sup>

Resumiendo los resultados de la exégesis y mirando hacia la actualización, me gustaría destacar tres líneas substanciales. En primer lugar: Lo que nuestro texto quiere comunicar es que en la muerte de Cristo se ha producido una abolición del antiguo santuario y del culto que en él se realizaba. En lugar del templo, Dios ha constituido un nuevo santuario presente en (el kerygma de) la cruz y en la muerte de Cristo.<sup>20</sup> Un aspecto fundamentalmente teológico.

En segundo lugar: Juntamente con el cambio del santuario también la identidad de la comunidad salvífica ya no es la misma. Esta nueva comunidad, en la que se encuentran muchos no-judíos, se ve representada en el personaje del centurión, o sea, un pagano. En el fondo, Marcos describe aquí la experiencia de fe y la identidad de la nueva comunidad que se encuentra ante el desafío de tener que indicarles a los judíos cómo y dónde ellos también pueden volver a encontrar a su Dios. Un tema eclesial y de identidad personal.

Y finalmente en tercer lugar: El tema central que mantiene unidos todos los motivos fragmentarios es la muerte, la muerte de Jesús. Parece evidente que Marcos considera que el secreto mesiánico se desvela en la muerte de Jesús. La gran verdad de la vida de Jesús, aquí se hace accesible. Una cuestión profundamente existencial.

---

<sup>17</sup> Así según A. Weihs, 2003, p. 495.

<sup>18</sup> G. Guttenberger, 2004, p. 206.

<sup>19</sup> W. Stegemann, 2006, p. 51.

<sup>20</sup> Toda la escena está sumergida en una extraña paradoja que habla de presencia y ausencia de Dios (del Hijo de Dios), la paradoja de haberlo perdido y de volver a encontrarlo. Parece que Jesús ha perdido a "su" Dios, aunque sigue acogiendo a él. Los judíos han perdido a Dios, porque al crucificar al "Hijo", Dios ha abandonado el santuario de ellos. Sin embargo, queda abierta también para ellos la posibilidad de volver a encontrarlo en el nuevo santuario. Los presentes en la cruz, ante todo el centurión, constatan que acaban de perder el Hijo de Dios (v. 39 "era"), a la vez que aparece cierta esperanza de que todos, paganos y judíos, pueden volver a encontrar a Dios en el seguimiento del crucificado que también les sería devuelto en la comunidad; aunque este último aspecto ya va más allá de nuestro pasaje. Véase para ello G. Guttenberger, 2004, p. 207.

### 3. Claves de actualización

Pasamos a la actualización. Para ello consideramos tres planos que, evidentemente no agotan la riqueza del texto, pero lo acercan en tres claves concretas a nuestro tiempo. En cada una de las actualizaciones me gustaría tener presente, como horizonte de diálogo, un/a pensador/a del siglo pasado.

#### 3.1. Actualización teológica:

##### "Revelación como final de la religión" (Karl Barth)<sup>21</sup>

La exégesis ha constatado que la cruz es el *loci theologici* en el que se manifiesta la identidad de Jesús; el secreto mesiánico por fin es desvelado. Con ello es también el lugar de la máxima autorevelación de Dios mismo. Lo cual permitió indicar a la comunidad primitiva que en la cruz Dios mismo había constituido un nuevo acontecimiento salvífico que superaba y sustituía el antiguo santuario, el templo judío. De ahí el enorme peso teológico del pasaje. La cruz, como centro de máxima revelación divina, se ha convertido en criterio absoluto desde el cual fue criticada la religión judía por la primitiva comunidad cristiana. Así lo indica Mc 15,33-39. Ahora bien, la actualización del texto tiene que dar un paso más y decir, que la cruz de Cristo no sólo fue el criterio de crítica con respecto al templo y a la religión judía, es decir retrospectivamente, sino la cruz es a la vez el criterio permanente en la historia de la Iglesia para criticar la religión cristiana en sus más variadas manifestaciones, confesiones y tradiciones. La cruz es la *crisis* constante, no sólo para el mundo y para el individuo, sino ante todo para la comunidad cristiana. Evidentemente, este aspecto no es nuevo. En los momentos difíciles de la historia, se ha acudido a menudo a una *theologia crucis*. Es decir, la actualización que aquí proponemos ya se ha realizado algunas veces en la historia cristiana. Además, prácticamente todas las confesiones y tradiciones están de acuerdo en que la cruz es un criterio fundamental del *Ecclesia semper reformanda*. Sin embargo, las preguntas a discutir son: ¿Hasta qué punto puede ir tal crítica? ¿Es legítimo una división de Iglesia si una parte se niega a reformarse?<sup>22</sup> ¿Es pensable que la crítica desde la cruz pudiese ir a tal extremo que a la religión cristiana le podría pasar lo mismo que lo que ocurrió entonces con la religión judía, o sea una abrogación y sustitución de su centro salvífico? Sería ciertamente un pensamiento terrible para el creyente que le pudiera ser quitado lo que ama de todo corazón y para lo que vive desde generaciones. Por otro lado sería una señal de ceguera, la misma que sufrieron los judíos presentes en la crucifixión, si lo que admitimos factible para el judaísmo no lo considerásemos a su vez una posibilidad para el cristianismo. Lo cierto es que Mc 15,33-39 no responde a estas preguntas. Están más allá de su horizonte. Personalmente creo que sí es probable que algún día, el cristianismo - y con él la Iglesia -

<sup>21</sup> Téngase presente para ello ante todo el particular § 17 de la KD.

<sup>22</sup> Precisamente la resistencia a la revelación divina es criticada por Karl Barth como lo típico de la "religión humana"; KD I,2; p. 329.

como tal deje de existir y el *bien* que Jesús trajo al mundo tenga que continuar - transformado - en los cauces de una nueva religión. Pero, y como constata Karl Barth, tal crítica y abolición sólo puede ser una acción de Dios y nunca del hombre.<sup>23</sup>

### 3.2. Actualización eclesial:

#### El surgimiento de una nueva identidad (Dorothee Sölle)<sup>24</sup>

Como constatamos arriba, nuestro pasaje es un reflejo de la nueva identidad que los no-judíos manifestaron.<sup>25</sup> Llama la atención que ante la cruz de Cristo no sólo es desvelado el secreto mesiánico por primera vez por una persona humana, sino también que la nueva comunidad no-judía ancla justo en esta situación límite la máxima expresión de su nueva identidad.<sup>26</sup> Parece que la experiencia de fe les ha enseñado que la identidad se puede construir en la cruz de Cristo, en la situación límite de la vida. Ha sido precisamente la pregunta por la identidad, la que en el siglo pasado fue planteada por la teología. "¿Cómo puedo obtener identidad?" preguntó también Dorothee Sölle.<sup>27</sup> La superación de la cosmovisión medieval por una perspectiva científica y el fenómeno de la globalización han agudizado el problema de la identidad.<sup>28</sup> En un mundo cada vez más despersonalizado el individuo corre el riesgo de ser rebajado a algo totalmente sustituible y funcionarizado. Ahí desembocan los intentos de construir identidad a partir de los fundamentalismos políticos y religiosos. Dorothee Sölle afirma que para construir una identidad, el hombre necesita poder identificarse con algo que para su vida pueda tener un valor absoluto, necesita anclarse en una representación máxima. La teóloga alemana sigue y se pregunta ¿cómo puede el hombre encontrar esta máxima representación, sin ser funcionarizado y puesto bajo una tutela por ella nuevamente? La respuesta que encontraron los gentiles del primer siglo es válida también hoy día: Se puede construir una identidad humana a partir de aquel hombre que bajo circunstancias totalmente adversas y estando en una situación límite no perdió su identidad, sino la mantuvo y la culminó - por eso la confesión cristológica tiene en la muerte su lugar legítimo y es más que una mera construcción

---

<sup>23</sup> Karl Barth, KD I,2; p. 343. Personalmente no tengo claro cómo Barth se imagina esto, ya que empíricamente, Dios no actúa sino por personas humanas.

<sup>24</sup> Dorothee Sölle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem 'Tode Gottes'*. 6ª edic. Stuttgart, Berlin: Kreuz-Verlag, 1970.

<sup>25</sup> Que en tiempos de Marcos llegaron a formar parte de la comunidad salvífica.

<sup>26</sup> Por el hecho de que precisamente un pagano pronuncia esta confesión, que hasta ahora sólo había salido de la boca de Dios mismo y que ninguna persona humana había desvelado, sin lugar a duda es expresión de que los no-judíos de la comunidad primitiva se veían cada vez más en primera fila con respecto a la confesión de fe en Cristo.

<sup>27</sup> Dorothee Sölle, 1970, p. 7.133.

<sup>28</sup> El fenómeno teológico de la llamada "muerte de Dios" es uno de los signos que pone de manifiesto el cambio de cosmovisión que se ha producido.



literaria. Al llamarle "Hijo de Dios" se le constata una identidad absoluta, capaz de dar identidad a todos los humanos.<sup>29</sup>

### 3.3. Actualización existencial:

#### La muerte como verdad de la vida (Jean-Paul Sartre)<sup>30</sup>

Según Marcos, la identidad de Jesús se desvela en el momento de su muerte. El gran reto para la primera comunidad fue relacionar la vida de Jesús con su muerte, que en un primer instante parecía no tener sentido. Como pudimos ver, había diferentes recursos teológicos de los que se podía echar mano. Finalmente queda evidente que la muerte forma parte íntegra de la vida de Jesús y que sin la muerte no es viable la salvación. En la antigüedad, la muerte podía tener carácter representativo para la vida en su conjunto. De manera que, desde la muerte recibe también la vida de Jesús su singularidad, que ciertamente ya poseía. Con ello, en Jesús la muerte no aparece sólo como algo "absurdo", un "mero hecho" y una "negación de mi posibilidad vital".<sup>31</sup> De ahí la teología cristiana ha considerado la muerte siempre como un *límite último*, desde el cual la vida recibe una "relevancia definitiva".<sup>32</sup> Si comprendemos la mediación de la salvación no sólo en términos supranaturales, entonces es legítimo actualizar esta observación también para nosotros mismos. Sólo desde la muerte, nuestra muerte, se desvela definitivamente nuestra singular identidad y el eterno valor de nuestra vida. Es precisamente este *límite vital* lo que convierte nuestra vida en algo eterno. Tal perspectiva ciertamente no es posible si se considera la muerte únicamente como un hecho final (Sartre). Pero la muerte también es algo constantemente presente en nuestra vida, algo capaz de frustrar el proyecto de nuestra libertad.<sup>33</sup> Jesús ha demostrado que es posible superar tal frustración y desarrollar la vida en libertad por medio de la confianza en Dios. De esta manera se puede superar la muerte en vida. Entonces, en el momento en el que el *hecho muerte* alcanza la vida, sólo queda la constatación de que a pesar de su final manifestación ya había sido superado durante la vida.

---

<sup>29</sup> Al definir mi respuesta no he seguido la argumentación de Dorothee Sölle. Ella, después de ofrecer varios modelos, argumenta ante todo con que la "muerte de Dios" no necesariamente desacredita la fe, sino es signo de la impotencia ante el mal que el mismo Dios (Jesús) sufriera. Personalmente no estoy tan seguro si Dorothee Sölle ha exagerado un poco en el uso de la *communicatio idiomatum*.

<sup>30</sup> Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, 9ª edic. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 2003; pp. 914-950 "Mein Tod".

<sup>31</sup> J.-P. Sartre, 2003, pp. 923.935.937.939.

<sup>32</sup> J.-P. Sartre, 2003, p. 925. Da ahí la idea cristiana (judía) del juicio final.

<sup>33</sup> Es precisamente este argumento, tan central en Kierkegaard, que en mi opinión presenta el punto débil (o típicamente existencialista) en la argumentación de Sartre: El pensador francés no tiene en cuenta la presencia latente de la muerte a lo largo de la vida y de su capacidad de frustrar los intentos de optar libremente por un proyecto personal de vida. La teología cristiana ve esta presencia destructora y piensa que hace falta una confianza como contrapeso.

#### 4. Conclusión

Habíamos partido de una muy resumida presentación de las perspectivas exegéticas en torno a la confesión del centurión en el contexto de Marcos 15,33-39. Resaltaron tres líneas fundamentales que prometían ser relevantes para una actualización: La cruz como nuevo santuario y centro de la auto-revelación de Dios; la confesión del centurión como hito cristológico y reflejo de la identidad de la nueva comunidad; y la muerte, no sólo como centro neurálgico de todos los elementos sueltos, sino ante todo como verdad de la vida de Jesús. Desde estas afirmaciones intentamos actualizar y aplicar el mensaje evangélico a su vez en tres perspectivas: La auto-revelación de Dios en la cruz como posible criterio de crítica al propio cristianismo actual; el potencial de la religión cristiana para construir identidad en medio de un mundo de despersonalización, masificación y manipulación colectiva; y la posibilidad de un singular proyecto de vida desde y a pesar de la muerte. A mi opinión, ante todo ha quedado patente la fundamental vinculación entre estas tres cuestiones que, según parece, no pueden ser respondidas independientemente: la revelación divina (como punto neurálgico desde el que se desprende nuestra máxima energía psíquica) - nuestra identidad - y la verdad de nuestra vida desde la realidad (latente) de nuestra propia muerte.

Año académico 2008/2009



**Bibliografía**

- Barth, Karl. *Kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes I,2*. 5ª edic. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1960; pp. 305-397.
- Drewermann, Eugen. *...und es geschah so. Die moderne Biologie und die Frage nach Gott*. Zürich, Düsseldorf: Walter Verlag, 1999.
- Gnilka, Joachim. *El evangelio según Marcos II*. 4ª edic. Salamanca: Sígueme, 2001; pp. 376-386.
- Guttenberger, Gudrun. *Die Gottesvorstellung im Markusevangelium*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2004; pp. 36-39. 56-57. 194-209.
- Johnson, Earl S. "Mark 15,39 and the So called confession of the Roman Centurion" en: *Biblica*. 81. 2000, pp. 406-413.
- Johnson, Earl S. "Is Mark 15,39 the Key to Mark`s Christology?" en: *Journal for the Study of the New Testament*. 33. 1987, pp. 3-22.
- Jüngel, Eberhard. *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. 7ª edic. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Lohmeyer, Ernst. *Das Evangelium des Markus*. En: KEK. 14ª edic. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957; pp. 344-348.
- Mateos, Juan y Camacho, Fernando. *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético. Vol. I*. Madrid, 1993.
- Sartre, Jean-Paul. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. 9ª edic. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 2003; pp. 914-950.
- Schenk, Wolfgang. *Der Passionsbericht nach Markus. Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Passionstraditionen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1974; pp. 13-25.
- Schweizer, Eduard. *Das Evangelium nach Markus*. En: NTD. 12ª edic. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968; pp. 203-208.
- Sölle, Dorothee. *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes"*. 6ª edic. Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1960.
- Stegemann, Wolfgang. "Aus Mythos wird Geschichte. Die Mythische Erzählung des Markusevangeliums und die historische Jesusforschung" en: *Los comienzos del cristianismo*. Santiago Guijarro (Coord.) Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006; pp. 43-52.
- Theobald, Michael. "Gottessohn und Menschensohn" en: *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*. 13. 1988, pp. 37-79.
- Weih, Alexander. *Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsaussagen*. Würzburg: Echter Verlag, 2003; pp. 485-499.