

Una introducción al Nuevo Testamento

Una introducción al Nuevo Testamento

D. A. Carson
Douglas J. Moo



editorial clie

EDITORIAL CLIE

MCE Horeb, E.R. nº 2.910-SE/A

C/ Ferrocarril, 8

08232 VILADECALLS (Barcelona) ESPAÑA

E-mail: libros@clie.es

Internet: <http://www.clie.es>

UNA INTRODUCCIÓN AL NUEVO TESTAMENTO

D. A. Carson & Douglas J. Moo

Publicado originalmente en inglés con el título: *An Introduction To The New Testament*

Copyright © 1992, 2005 by D. A. Carson & Douglas J. Moo

Zondervan, Grand Rapids, Michigan

Copyright © 2008 por CLIE para la edición en español

Todos los derechos reservados

Director de la colección: Dr. Matt Williams

Traducción: Dorcas González Bataller, Pedro L. Gómez Flores

Equipo editorial (revisión y corrección): Anabel Fernández Ortiz

Diseño de cubiertas: Ismael López Medel

ISBN: 978-84-8267-544-2

Printed in

Clasifíquese:

0067 HERMENÉUTICA:

Manuales Bíblicos

CTC: 01-02-0067-04

Referencia: 224672

*Dedicamos este libro,
con todo nuestro agradecimiento,
a Joy y Jenny*

COLECCIÓN TEOLÓGICA CONTEMPORÁNEA
Libros Publicados

Estudios bíblicos

- Michael J. Wilkins & J.P. Moreland (editores), *Jesús bajo sospecha*, vol. 4, 2003.
F.F. Bruce, *Comentario de la Epístola a los Gálatas*, vol. 7, 2004.
Peter H. Davids, *La Primera Epístola de Pedro*, vol. 10, 2004.
Gordon Fee, *Comentario de la Epístola a los Filipenses*, vol. 18, 2004.
Murray J. Harris, *3 preguntas clave sobre Jesús*, vol. 14, 2005.
Leon Morris, *El Evangelio de Juan, 2 volúmenes*, vols. 11 y 12, 2005.
Robert H. Mounce, *Comentario al Libro del Apocalipsis*, vol. 21, 2005.
Robert H. Stein, *Jesús, el Mesías: Un estudio de la vida de Cristo*, vol. 17, 2006.

Estudios teológicos

- Richard Bauckham, *Dios Crucificado: Monoteísmo y Cristología en el Nuevo Testamento*, vol. 6, 2003.
G.E. Ladd, *Teología del Nuevo Testamento*, vol. 2, 2002.
Leon Morris, *Jesús es el Cristo: Estudios sobre la teología joánica*, vol. 5, 2003.
N.T. Wright, *El verdadero pensamiento de Pablo*, vol. 1, 2002.
Clark H. Pinnock, *Revelación bíblica: el fundamento de la teología cristiana*, vol. 8, 2004.

Estudios ministeriales

- Bonnidell Clouse & Robert G. Clouse, eds., *Mujeres en el ministerio. Cuatro puntos de vista*, vol. 15, 2005.
Michael Green & Alister McGrath, *¿Cómo llegar a ellos? Defendamos y comuniquemos la fe cristiana a los no creyentes*, vol. 3, 2003.
Wayne. A. Grudem, ed., *¿Son vigentes los dones milagrosos? Cuatro puntos de vista*, vol. 9, 2004.
J. Matthew Pinson, ed., *La Seguridad de la Salvación. Cuatro puntos de vista*, vol. 16, 2006.
John Piper, *¡Alégrense las Naciones!: La Supremacía de Dios y las Misiones*, vol. 22, 2006.
Dallas Willard, *Renueva tu Corazón: Sé como Cristo*, vol. 13, 2004.
Gregory J. Ogden, *Discipulado que transforma: el modelo de Jesús*, vol. 19, 2006.
Gregory J. Ogden, *Manual del discipulado: creciendo y ayudando a otros a crecer*, vol. 20, 2006.
Bill Hybels, Stuart Briscoe y Haddon Robinson, *Predicando a personas del s. XXI*, vol. 23, 2006.

Índice

Presentación de la Colección Teológica Contemporánea	9
Prefacio	17
Abreviaturas	19
1. Los Evangelios Sinópticos.....	27
2. Mateo	82
3. Marcos	115
4. Lucas.....	143
5. Juan	169
6. Hechos	224
7. Las cartas del Nuevo Testamento.....	267
8. Pablo: apóstol y teólogo	289
9. Romanos	325
10. 1 y 2 Corintios	347
11. Gálatas	387
12. Efesios	408
13. Filipenses	426
14. Colosenses	443
15. 1 y 2 Tesalonicenses	458
16. Las Epístolas Pastorales.....	479
17. Filemón	513
18. Hebreos.....	521
19. Santiago	543
20. 1 Pedro.....	560
21. 2 Pedro.....	578
22. 1, 2, 3 Juan.....	593
23. Judas	612
24. Apocalipsis	620
25. El canon del Nuevo Testamento.....	647

Presentación de la Colección Teológica Contemporánea

Cualquier estudiante de la Biblia sabe que hoy en día la literatura cristiana evangélica en lengua castellana aún tiene muchos huecos que cubrir. En consecuencia, los creyentes españoles muchas veces no cuentan con las herramientas necesarias para tratar el texto bíblico, para conocer el contexto teológico de la Biblia, y para reflexionar sobre cómo aplicar todo lo anterior en el transcurrir de la vida cristiana.

Esta convicción fue el principio de un sueño: la “Colección Teológica Contemporánea.” Necesitamos más y mejores libros para formar a nuestros estudiantes y pastores para su ministerio. Y no solo en el campo bíblico y teológico, sino también en el práctico - si es que se puede distinguir entre lo teológico y lo práctico -, pues nuestra experiencia nos dice que por práctica que sea una teología, no aportará ningún beneficio a la Iglesia si no es una teología correcta.

Sería magnífico contar con el tiempo y los expertos necesarios para escribir libros sobre las áreas que aún faltan por cubrir. Pero como éste no es un proyecto viable por el momento, hemos decidido traducir una serie de libros escritos originalmente en inglés.

Queremos destacar que además de trabajar en la traducción de estos libros, en muchos de ellos hemos añadido preguntas de estudio al final de cada capítulo para ayudar a que tanto alumnos como profesores de seminarios bíblicos, como el público en general, descubran cuáles son las enseñanzas básicas, puedan estudiar de manera más profunda, y puedan reflexionar de forma actual y relevante sobre las aplicaciones de los temas tratados. También hemos añadido en la mayoría de los libros una bibliografía en castellano, para facilitar la tarea de un estudio más profundo del tema en cuestión.

En esta “Colección Teológica Contemporánea,” el lector encontrará una variedad de autores y tradiciones evangélicos de reconocida trayectoria. Algunos de ellos ya son conocidos en el mundo de habla hispana (como F.F. Bruce, G.E. Ladd y L.L. Morris). Otros no tanto, ya que aún no han sido traducidos a nuestra lengua (como N.T. Wright y R. Bauckham); no obstante, son mundialmente conocidos por su experiencia y conocimiento.

Todos los autores elegidos son de una seriedad rigurosa y tratan los diferentes temas de forma profunda y comprometida. Así, todos los libros son el reflejo de los objetivos que esta colección se ha propuesto:

1. Traducir y publicar buena literatura evangélica para pastores, profesores y estudiantes de la Biblia.
2. Publicar libros especializados en las áreas donde hay una mayor escasez.

La “Colección Teológica Contemporánea” es una serie de estudios bíblicos y teológicos dirigida a pastores, líderes de iglesia, profesores y estudiantes de seminarios e institutos bíblicos, y creyentes en general, interesados en el estudio serio de la Biblia. La colección se dividirá en tres áreas:

Estudios bíblicos
Estudios teológicos
Estudios ministeriales

Esperamos que estos libros sean una aportación muy positiva para el mundo de habla hispana, tal como lo han sido para el mundo anglófono y que, como consecuencia, los cristianos – bien formados en Biblia y en Teología – impactemos al mundo con el fin de que Dios, y solo Dios, reciba toda la gloria.

Queremos expresar nuestro agradecimiento a los que han hecho que esta colección sea una realidad, a través de sus donativos y oraciones. “Tu Padre... te recompensará”.

DR. MATTHEW C. WILLIAMS
Editor de la Colección Teológica Contemporánea
Profesor en IBSTE (Barcelona) y Talbot School of Theology
(Los Angeles, CA., EEUU)

Lista de títulos

A continuación presentamos los títulos de los libros que publicaremos, DM, en los próximos tres años, y la temática de las publicaciones donde queda pendiente asignar un libro de texto. Es posible que haya algún cambio, según las obras que publiquen otras editoriales, y según también las necesidades de los pastores y de los estudiantes de la Biblia. Pero el lector puede estar seguro de que vamos a continuar en esta línea, interesándonos por libros evangélicos serios y de peso.

Estudios bíblicos

Nuevo Testamento

D.A. Carson, Douglas J. Moo, Leon Morris, *Una introducción al Nuevo Testamento* [An Introduction to the New Testament, rev. ed., Grand Rapids, Zondervan, 2005]. Se trata de un libro de texto imprescindible para los estudiantes de la Biblia, que recoge el trasfondo, la historia, la canonicidad, la autoría, la estructura literaria y la fecha de todos los libros del Nuevo Testamento. También incluye un bosquejo de todos los documentos neo-

testamentarios, junto con su contribución teológica al Canon de las Escrituras. Gracias a ello, el lector podrá entender e interpretar los libros del Nuevo Testamento a partir de una acertada contextualización histórica.

Jesús

Murray J. Harris, *3 Preguntas clave sobre Jesús*. (Colección Teológica Contemporánea, vol. 14, 2005). ¿Existió Jesús? ¿Resucitó Jesús de los muertos? ¿Es Jesús Dios? Jesús es uno de los personajes más intrigantes de la Historia. Pero, ¿es verdad lo que se dice de Él? *3 preguntas clave sobre Jesús* se adentra en las evidencias históricas y bíblicas que prueban que la fe cristiana auténtica no es un invento ni una locura. Jesús no es un invento, ni fue un loco. ¡Descubre su verdadera identidad!

Robert H. Stein, *Jesús, el Mesías: Un estudio de la vida de Cristo*. (Colección Teológica Contemporánea, vol. 17, 2006). Hoy en día hay muchos escritores que están adaptando el personaje y la historia de Jesús a las demandas de la era en la que vivimos. Este libro establece un diálogo con esos escritores, presentando al Jesús bíblico. Además, nos ofrece un estudio tanto de las enseñanzas como de los acontecimientos importantes de la vida de Jesús. Stein enseña Nuevo Testamento en Bethel Theological Seminary, St. Paul, Minnesota, EE.UU. Es autor de varios libros sobre Jesús, y ha tratado el tema de las parábolas y el problema sinóptico, entre otros.

Michael J. Wilkins & J.P. Moreland (editores), *Jesús bajo sospecha*. (Colección Teológica Contemporánea, vol. 4, 2003). Una defensa de la historicidad de Jesús, realizada por una serie de expertos evangélicos en respuesta a “El Seminario de Jesús,” un grupo que declara que el Nuevo Testamento no es fiable y que Jesús fue tan solo un ser humano normal.

Juan

Leon Morris, *El Evangelio según San Juan*. (Colección Teológica Contemporánea, vols. 11 y 12, 2005) Los comentarios de esta serie, *New International Commentary on the New Testament*, están considerados en el mundo anglófono como unos de los comentarios más serios y recomendables. Analizan el texto de forma detallada, deteniéndose a considerar temas contextuales y exegéticos, y el sentido general del texto.

Romanos

Douglas J. Moo, *Comentario de la Epístola a los Romanos* [*Commentary on Romans*, *New International Commentary on the New Testament*; Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishers, 1996]. Moo es profesor de Nuevo Testamento en Wheaton College. Los comentarios de esta serie, *New International Commentary on the New Testament*, están considerados en el mundo anglófono como unos de los comentarios más serios y recomendables. Analizan el texto de forma detallada, deteniéndose a considerar temas contextuales y exegéticos, y el sentido general del texto.

Gálatas

F.F. Bruce, *Comentario de la Epístola a los Gálatas*, (Colección Teológica Contemporánea, vol. 7, 2004).

Filipenses

Gordon Fee, *Comentario de la Epístola a los Filipenses*. (Colección Teológica Contemporánea, vol. 18, 2004) Los comentarios de esta serie, *New International Commentary on the New Testament*, están considerados en el mundo anglófono como unos de los comentarios más serios y recomendables. Analizan el texto de forma detallada, deteniéndose a considerar temas contextuales y exegéticos, y el sentido general del texto.

Pastorales

Gordon Fee, *Comentario de las Epístolas a 1ª y 2ª Timoteo, y Tito* (Colección Teológica Contemporánea, vol. 23, 2008). El comentario de Fee sobre 1ª y 2ª a Timoteo y sobre Tito está escrito de una forma accesible, pero a la vez profunda, pensando tanto en pastores y estudiantes de seminario como en un público más general. Empieza con un capítulo introductorio que trata las cuestiones de la autoría, el contexto y los temas de las epístolas, y luego ya se adentra en el comentario propiamente dicho, que incluye notas a pie de página para profundizar en los detalles textuales que necesitan mayor explicación.

Primera de Pedro

Peter H. Davids, *La Primera Epístola de Pedro*. (Colección Teológica Contemporánea, vol. 10, 2004). Los comentarios de esta serie, *New International Commentary on the New Testament*, están considerados en el mundo anglófono como unos de los comentarios más serios y recomendables. Analizan el texto de forma detallada, deteniéndose a considerar temas contextuales y exegéticos, y el sentido general del texto. Davids enseña Nuevo Testamento en Regent College, Vancouver, Canadá.

Apocalipsis

Robert H. Mounce, *Comentario al Libro de Apocalipsis*. (Colección Teológica Contemporánea, vol. 21, 2007). Los comentarios de esta serie, *New International Commentary on the New Testament*, están considerados en el mundo anglófono como unos de los comentarios más serios y recomendables. Analizan el texto de forma detallada, deteniéndose a considerar temas contextuales y exegéticos, y el sentido general del texto. Mounce es presidente emérito de Whitworth College, Spokane, Washington, EE.UU., y en la actualidad es pastor de Christ Community Church en Walnut Creek, California.

Estudios teológicos

Cristología

Richard Bauckham, *Dios Crucificado: Monoteísmo y Cristología en el Nuevo Testamento* (Colección Teológica Contemporánea, vol. 6, 2003). Bauckham, profesor de Nuevo Testamento en St. Mary's College de la Universidad de St. Andrews, Escocia, conoci-

do por sus estudios sobre el contexto de los Hechos, por su exégesis del Apocalipsis, de 2ª de Pedro y de Santiago, explica en esta obra la información contextual necesaria para comprender la cosmovisión monoteísta judía, demostrando que la idea de Jesús como Dios era perfectamente reconciliable con tal visión.

Teología del Nuevo Testamento

G.E. Ladd, *Teología del Nuevo Testamento*, Terrassa. (Colección Teológica Contemporánea, vol. 2, 2002). Ladd era profesor de Nuevo Testamento y Teología en Fuller Theological Seminary (EE.UU.); es conocido en el mundo de habla hispana por sus libros *Creo en la resurrección de Jesús*, *Crítica del Nuevo Testamento*, *Evangelio del Reino* y *Apocalipsis de Juan: Un comentario*. Presenta en esta obra una teología completa y erudita de todo el Nuevo Testamento.

Teología joánica

Leon Morris, *Jesús es el Cristo: Estudios sobre la teología joánica*. (Colección Teológica Contemporánea, vol. 5, 2003). Morris es muy conocido por los muchos comentarios que ha escrito, pero sobre todo por el comentario de Juan de la serie *New International Commentary of the New Testament*. Morris también es el autor de *Creo en la Revelación*, *Las cartas a los Tesalonicenses*, *El Apocalipsis*, *¿Por qué murió Jesús?*, y *El salario del pecado*.

Teología paulina

N.T. Wright, *El verdadero pensamiento de Pablo*. (Colección Teológica Contemporánea, vol. 1, 2002). Una respuesta a aquellos que dicen que Pablo comenzó una religión diferente a la de Jesús. Se trata de una excelente introducción a la teología paulina y a la “nueva perspectiva” del estudio paulino, que propone que Pablo luchó contra el exclusivismo judío y no tanto contra el legalismo.

Teología Sistemática

Millard Erickson, *Teología sistemática* [*Christian Theology*, 2nd edition, Grand Rapids: Baker, 1998]. Durante quince años esta teología sistemática de Millard Erickson ha sido utilizada en muchos lugares como una introducción muy completa. Ahora se ha revisado este clásico teniendo en cuenta los cambios teológicos, igual que los muchos cambios intelectuales, políticos, económicos y sociales.

Teología Sistemática: Revelación/Inspiración

Clark H. Pinnock, *Revelación bíblica: el fundamento de la teología cristiana*, Prefacio de J.I. Packer. (Colección Teológica Contemporánea, vol. 8, 2004). Aunque conocemos los cambios teológicos de Pinnock en estos últimos años, este libro, de una etapa anterior, es una defensa evangélica de la infalibilidad y veracidad de las Escrituras.

Estudios ministeriales

Apologética/Evangelización

Michael Green & Alister McGrath, *¿Cómo llegar a ellos? Defendamos y comuniquemos la fe cristiana a los no creyentes*. (Colección Teológica Contemporánea, vol. 3, 2003). Esta obra explora la Evangelización y la Apologética en el mundo postmoderno en el que nos ha tocado vivir, escrito por expertos en Evangelización y Teología.

Discipulado

Gregory J. Ogden, *Discipulado que transforma: el modelo de Jesús*. (Colección Teológica Contemporánea, vol. 19, 2006). Si en nuestra iglesia no hay crecimiento, quizá no sea porque no nos preocupemos de las personas nuevas, sino porque no estamos discipulando a nuestros miembros de forma eficaz. Muchas veces nuestras iglesias no tienen un plan coherente de discipulado y los líderes creen que les faltan los recursos para animar a sus miembros a ser verdaderos seguidores de Cristo. Greg Ogden habla de la necesidad del discipulado en las iglesias locales y recupera el modelo de Jesús: lograr un cambio de vida invirtiendo en la madurez de grupos pequeños para poder llegar a todos. La forma en la que Ogden trata este tema es bíblica, práctica e increíblemente eficaz; ya se ha usado con mucho éxito en cientos de iglesias.

Gregory J. Ogden, *Manual del discipulado: creciendo y ayudando a otros a crecer*. (Colección Teológica Contemporánea, vol. 20, 2006) Cuando Jesús discipuló a sus seguidores lo hizo compartiendo su vida con ellos. Este manual es una herramienta diseñada para ayudarte a seguir el modelo de Jesús. Te ayudará a profundizar en la fe cristiana y la de los otros creyentes que se unan a ti en este peregrinaje hacia la madurez en Cristo. Jesús tuvo la suficiente visión como para empezar por lo básico. Se limitó a discipular a unos pocos, pero eso no limitó el alcance de sus enseñanzas. El *Manual del discipulado* está diseñado para ayudarte a influir en otros de la forma en que Jesús lo hizo: invirtiendo en unos pocos.

Dones/Pneumatología

Wayne. A. Grudem, ed., *¿Son vigentes los dones milagrosos? Cuatro puntos de vista*. (Colección Teológica Contemporánea, vol. 9, 2004). Este libro pertenece a una serie que se dedica a exponer las diferentes posiciones que hay sobre diversos temas. Esta obra nos ofrece los argumentos de la perspectiva cesacionista, abierta pero cautelosa, la de la Tercera Ola, y la del movimiento carismático; cada una de ellas acompañadas de los comentarios y la crítica de las perspectivas opuestas.

Hermenéutica/Interpretación

J. Scott Duvall & J. Daniel Hays, *Hermenéutica: Entendiendo la Palabra de Dios* (Colección Teológica Contemporánea, vol. 26, 2008). *¿Cómo leer la Biblia? ¿Cómo interpretarla? ¿Cómo aplicarla?* Este libro salva las distancias entre los acercamientos que son demasiado simples y los que son demasiado técnicos. Empieza recogiendo los principios

generales de interpretación y, luego, aplica esos principios a los diferentes géneros y contextos para que el lector pueda entender el texto bíblico y aplicarlo a su situación.

La Homosexualidad

Thomas E. Schmidt, *La homosexualidad: compasión y claridad en el debate* (Colección Teológica Contemporánea, vol. 25, 2008). Escribiendo desde una perspectiva cristiana evangélica y con una profunda empatía, Schmidt trata el debate actual sobre la homosexualidad: La definición bíblica de la homosexualidad; Lo que la Biblia dice sobre la homosexualidad; ¿Se puede nacer con orientación homosexual?; Las recientes reconstrucciones pro-gay de la Historia y de la Biblia; Los efectos sobre la salud del comportamiento homosexual. Debido a toda la investigación que el autor ha realizado y a todos los argumentos que presenta, este libro es la respuesta cristiana actual más convincente y completa que existe en cuanto al tema de la homosexualidad.

Misiones

John Piper, *¡Alégrense las naciones!: La Supremacía de Dios en las misiones*. (Colección Teológica Contemporánea, vol. 22, 2007). Usando textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, Piper demuestra que la *adoración* es el fin último de la Iglesia, y que una adoración correcta nos lleva a la acción misionera. Según él, la *oración* es el combustible de la obra misionera porque se centra en una relación con Dios y no tanto en las necesidades del mundo. También habla del *sufrimiento* que se ha de pagar en el mundo de las misiones. No se olvida de tratar el debate sobre si Jesús es el *único camino* a la Salvación.

Mujeres en la Iglesia

Bonnidell Clouse & Robert G. Clouse, eds., *Mujeres en el ministerio. Cuatro puntos de vista*. (Colección Teológica Contemporánea, vol. 15, 2005). Este libro pertenece a una serie que se dedica a exponer las diferentes posiciones que hay sobre diversos temas. Esta obra nos ofrece los argumentos de la perspectiva tradicionalista, la que aboga en pro del liderazgo masculino, en pro del ministerio plural, y la de la aproximación igualitaria; todas ellas acompañadas de los comentarios y la crítica de las perspectivas opuestas.

Predicación

Bill Hybels, Stuart Briscoe, Haddon Robinson, *Predicando a personas del s. XXI* (Colección Teológica Contemporánea, vol. 24, 2008). Éste es un libro muy útil para cualquier persona con ministerio. Su lectura le ayudará a entender el hecho en sí de la predicación, las tentaciones a las que el predicador se tiene que enfrentar, y cómo resistirlas. Le ayudará a conocer mejor a las personas para quienes predica semana tras semana, y a ver cuáles son sus necesidades. Este libro está escrito en lenguaje claro y cita ejemplos reales de las experiencias de estos tres grandes predicadores: Bill Hybels es pastor de Willow Creek Community Church, Stuart Briscoe es pastor de Elmbrook Church, y Haddon Robinson es presidente del Denver Seminary y autor de *La predicación bíblica*.

Soteriología

J. Matthew Pinson, ed., *La Seguridad de la Salvación. Cuatro puntos de vista*. (Colección Teológica Contemporánea, vol. 16, 2006). ¿Puede alguien perder la salvación? ¿Cómo presentan las Escrituras la compleja interacción entre la Gracia y el Libre albedrío? Este libro pertenece a una serie que se dedica a exponer las diferentes posiciones que hay sobre diversos temas. En él encontraremos los argumentos de la perspectiva del calvinismo clásico, la del calvinismo moderado, la del arminianismo reformado, y la del arminianismo wesleyano; todas ellas acompañadas de los comentarios y la crítica de las posiciones opuestas.

Vida cristiana

Dallas Willard, *Renueva tu corazón: Sé como Cristo*. (Colección Teológica Contemporánea, vol. 13, 2004). No “nacemos de nuevo” para seguir siendo como antes. Pero: ¿Cuántas veces, al mirar a nuestro alrededor, nos decepcionamos al ver la poca madurez espiritual de muchos creyentes? Tenemos una buena noticia: es posible crecer espiritualmente, deshacerse de hábitos pecaminosos, y parecerse cada vez más a Cristo. Este *bestseller* nos cuenta cómo transformar nuestro corazón, para que cada elemento de nuestro ser esté en armonía con el reino de Dios.

Prefacio

Esta obra pretende, principalmente, ser una “introducción especial”, es decir, tratar las cuestiones históricas en torno a la autoría, la fecha, las fuentes, el propósito, los destinatarios y demás temas de esta índole. Muchos libros recientes dedican más espacio que nosotros a la forma literaria, a la crítica retórica y a los paralelos históricos. No queremos infravalorar la importancia de estas cuestiones, y las tratamos cuando tienen que ver directamente con la materia de la que estamos hablando. No obstante, nuestra experiencia nos dice que se pueden tratar de forma más extensa en los cursos de exégesis, especialmente la exégesis de libros concretos. Además, creemos que cuando se enfatizan demasiado esas cuestiones en detrimento de las cuestiones tradicionales de una introducción, alejamos a los libros neotestamentarios de su contexto histórico, y a los estudiantes, de algunos de los debates importantes de la Iglesia de los primeros siglos. Esto también significa que con frecuencia nos hemos referido a las fuentes primarias. En los debates concernientes a temas tales como a quién se refería Papías cuando hablaba de “Juan el anciano”, nuestra tendencia ha sido citar el pasaje y la obra, para que los estudiantes puedan ver por ellos mismos cuáles son (¡o deberían ser!) las cuestiones a tratar en cada uno de los debates.

Aunque la idea de este libro es servir de “introducción especial”, hemos incluido un breve “historial” sobre los documentos neotestamentarios, ofreciendo a veces las razones que hay detrás de las elecciones que hemos hecho. En cada caso hemos incluido un resumen de los estudios recientes sobre el libro en cuestión, y algo de información sobre la contribución teológica que cada documento neotestamentario aporta al canon. Nuestra preocupación última es que las nuevas generaciones de estudiantes de Teología tengan una mayor comprensión de la Palabra de Dios.

Hemos intentado escribir teniendo en mente a los estudiantes de primero y segundo de las escuelas bíblicas y seminarios teológicos. Sin duda, en la mayoría de los casos éste será un material complementario al recibido en las aulas. Algunos profesores preferirán usar el material en un orden diferente al que aparece en este libro (p. ej., centrarse en los capítulos sobre Mateo, Marcos y Lucas antes de pasar al capítulo de los Evangelios Sinópticos). Para no abrumar al estudiante, hemos procurado que la bibliografía no sea más extensa de lo necesario, pero sí era importante incluir lo más representativo. Los profesores podrán ayudar a los estudiantes a detectar cuáles son las obras más relevantes según el contexto.

Otro dato importante es que hemos restringido la extensión de esta introducción al Nuevo Testamento para que se pueda usar como libro de texto. Algunas introducciones

muy conocidas son demasiado extensas para añadir como lectura obligatoria de una asignatura, ¡con lo que es posible acabar la escuela bíblica y no haber leído una introducción al Nuevo Testamento! Aunque la brevedad de este volumen impide que tratemos algunos de los temas con el detalle que nos hubiera gustado, esperamos que los límites que nos hemos puesto sirvan para que realmente se use como libro de texto.

En cuanto a la confesión, los dos autores de esta obra somos evangélicos. No hay duda de que nuestro trasfondo condiciona en cierta medida nuestras interpretaciones, pero creemos que solo en la medida en que todo académico del Nuevo Testamento está condicionado por su trasfondo. Aunque hemos intentado evitar el oscurantismo, en numerosas ocasiones sí hemos mencionado posibilidades y cuestiones que no aparecen en otras introducciones. Hemos intentado tener en cuenta la amplia bibliografía existente, a veces siguiendo la vía tradicional y otras, sugiriendo una forma más fresca de acercarse al tema en cuestión. En los casos en que las evidencias no son nada concluyentes, hemos dejado la cuestión abierta.

Algunos lectores querrán saber cuánta relación guarda este libro con la edición anterior (1992), publicada con el mismo título, pero escrita por tres autores: nosotros dos, y Leon Morris. En muchos sentidos, ésta es una actualización del volumen anterior. No obstante, hemos introducido varios cambios importantes: (1) Como el paso de los años ha hecho que Leon Morris no pudiera contribuir a este volumen, decidimos, con su consentimiento, que sería mucho más sencillo repartirnos sus capítulos. Como resultado, cada uno ha escrito la mitad del libro, aproximadamente. Hemos actualizado y revisado nuestro propio trabajo, y hemos revisado ampliamente o reescrito los capítulos que heredamos de Leon Morris. (2) Hemos ampliado el capítulo sobre Pablo para incluir un breve análisis del debate actual sobre la “nueva perspectiva”. (3) La sección sobre “pseudonimia” que aparecía en el capítulo sobre las Epístolas Pastorales es ahora más extensa, y la hemos unido a otra sección sobre las Epístolas de Pablo, formando un nuevo capítulo que no aparecía en la primera edición: “Epístolas del Nuevo Testamento”. (4) En todos los capítulos hemos incluido un resumen más completo sobre el contenido de los libros bíblicos y también, donde era relevante, una breve interacción con algunos de los acercamientos al Nuevo Testamento más recientes.

Estos cambios han hecho que ésta sea una obra más extensa, pero esperamos que siga siendo un volumen manejable y útil para las nuevas generaciones de estudiantes.

Por último, ambos hemos evaluado el trabajo del otro, y hemos intentado reducir al máximo cualquier diferencia, como por ejemplo las diferencias de estilo. Aunque en algún momento las referencias en el texto dejan entrever la identidad del autor, esta obra es fruto del trabajo en equipo. El lector que conozca la edición anterior también verá que, en ocasiones, hemos cambiado de parecer en cuanto a algunas cuestiones.

Abreviaturas

AB	Anchor Bible
ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i>
Achtemeier/ Green/Thompson	Paul J. Achtemeier, Joel B. Green, and Marianne Meye Thompson, <i>Introducing the New Testament: Its Literature and Theology</i> (Grand Rapids: Eerdmans, 2001)
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AGSU	Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums
AJT	<i>American Journal of Theology</i>
ALGHJ	Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums
AnBib	Analecta Biblica
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
Ant	Josephus, <i>Antiquities of the Jews</i>
ANTC	Abingdon New Testament Commentaries
ASNU	Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis
ATR	<i>Anglican Theological Review</i>
AusBibRev	<i>Australian Biblical Review</i>
AUSS	<i>Andrews University Seminary Studies</i>
BAGD	Walter Bauer, William F. Arndt, F. Wilbur Gingrich, and Frederick W. Danker, <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> , 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979)
Barker/Lane/ Michaels	Glenn W. Barker, William L. Lane, and J. Ramsey Michaels, <i>The New Testament Speaks</i> (San Francisco: Harper & Row, 1969)
BBR	<i>Bulletin for Biblical Research</i>
BCBC	Believers Church Bible Commentary
BDAG	Walter Bauer, Frederick W. Danker, William F. Arndt, and F. Wilbur Gingrich, <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> , 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2000)
BECNT	Baker Exegetical Commentary on the New Testament
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BFCT	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese
BI	<i>Biblical Interpretation</i>
Bib	<i>Biblica</i>
BIP	Biblical Institute Press
BIS	Biblical Interpretation Series

UNA INTRODUCCIÓN AL NUEVO TESTAMENTO

<i>BJRL</i>	<i>Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester</i>
BL	Bampton Lectures
BNTC	Black's New Testament Commentaries (= HNTC)
Bornkamm	Günther Bornkamm, <i>The New Testament: A Guide to Its Writings</i> (London: SPCK, 1974)
Brown	Raymond E. Brown, <i>An Introduction to the New Testament</i> (New York: Doubleday, 1997)
<i>BR</i>	<i>Biblical Research</i>
<i>BS</i>	<i>Bibliotheca Sacra</i>
<i>BTB</i>	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
BU	Biblische Untersuchungen
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
c.	circa
CAH	Cambridge Ancient History
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CEB	Commentaire Évangélique de la Bible
<i>CGSTJ</i>	<i>China Graduate School of Theology Journal</i>
CGTC	Cambridge Greek Testament Commentary
Childs	Brevard S. Childs, <i>The New Testament as Canon: An Introduction</i> (Philadelphia: Fortress, 1984)
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
<i>CJT</i>	<i>Canadian Journal of Theology</i>
Clogg	Frank Bertram Clogg, <i>An Introduction to the New Testament</i> (London: University Press and Hodder & Stoughton, 1940)
CNT	Commentaire du Nouveau Testament
ConBNT	Coniectanea neotestamentica or Coniectanea biblica: New Testament Series
<i>Contra Ap.</i>	Josephus, <i>Contra Apion</i>
d.	died (muerto)
Davies	W. D. Davies, <i>Invitation to the New Testament</i> (London: DLT, 1957)
<i>De Vita Contemp.</i>	Philo, <i>De Vita Contemplativa</i>
DBI	A Dictionary of Biblical Interpretation
Dibelius	Martin Dibelius, <i>A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature</i> (London: Ivor Nicholson & Watson, 1936)
DJG	Dictionary of Jesus and the Gospels
DLNT	Dictionary of the Later New Testament and Its Developments
DLT	Darton, Longman and Todd
DPL	Dictionary of Paul and His Letters
<i>EBC</i>	<i>The Expositor's Bible Commentary</i>
<i>EBib</i>	<i>Etudes bibliques</i>
ECC	Eerdmans Critical Commentary
EFN	Estudios de Filología Neotestamentaria
EGGNT	Exegetical Guide to the Greek New Testament

ABREVIATURAS

<i>EGT</i>	<i>The Expositor's Greek Testament</i>
Ehrman	Bart D. Ehrman, <i>The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings</i> , 3rd ed. (New York: Oxford University Press, 2004)
EKKNT	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
Ellis	E. Earle Ellis, <i>History and Interpretation in New Testament Perspective</i> , BIS 54 (Leiden: Brill, 2001)
Enslin	Morton Scott Enslin, <i>Christian Beginnings</i> (New York: Harper, 1936)
<i>EphThLov</i>	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>
<i>EQ</i>	<i>Evangelical Quarterly</i>
<i>ERT</i>	<i>Evangelical Review of Theology</i>
<i>EstBib</i>	<i>Estudios bíblicos</i>
ET	English translation (traducción en inglés)
<i>EuroJTh</i>	<i>European Journal of Theology</i>
<i>Exp</i>	<i>The Expositor</i>
<i>ExpTim</i>	<i>Expository Times</i>
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
<i>Fs.</i>	<i>Festschrift</i>
GBS	Guides to Biblical Scholarship
GNC	Good News Commentaries
Goodspeed	Edgar J. Goodspeed, <i>An Introduction to the New Testament</i> (Chicago: University of Chicago Press, 1937)
<i>GP</i>	<i>Gospel Perspectives: Studies of History and Tradition in the Four Gospels</i> , 6 vols., ed. R. T. France, David Wenham, and Craig Blomberg (Sheffield: JSOT, 1980–86)
Grant	Robert M. Grant, <i>A Historical Introduction to the New Testament</i> (London: Collins, 1963)
Guthrie	Donald Guthrie, <i>New Testament Introduction</i> , 4th ed. (Downers Grove, Ill.: IVP, 1990)
Harrison	Everett F. Harrison, <i>Introduction to the New Testament</i> , rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1971)
Hennecke	E. Hennecke, ed., <i>New Testament Apocrypha</i> , 2 vols. (ET London: Lutterworth, 1963–65)
Hermeneia	Hermeneia—A Critical and Historical Commentary on the Bible
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HNTC	Harper's New Testament Commentaries (= BNTC)
HTKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
HTS	Harvard Theological Studies
Hunter	A. M. Hunter, <i>Introducing the New Testament</i> (London: SCM, 1945)
HUT	Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie
<i>IB</i>	<i>Interpreter's Bible</i>
<i>IBS</i>	<i>Irish Biblical Studies</i>
IBT	Interpreting Biblical Texts
ICC	International Critical Commentary
ICE	Institute for Christian Economics
<i>IDB</i>	<i>Interpreter's Dictionary of the Bible</i>

UNA INTRODUCCIÓN AL NUEVO TESTAMENTO

<i>IDBSup</i>	<i>Interpreter's Dictionary of the Bible Supplement</i>
<i>Int</i>	<i>Interpretation</i>
<i>ISBE</i>	<i>International Standard Bible Encyclopedia</i>
<i>ISCAST Bulletin</i>	<i>Bulletin of the Institute for the Study of Christianity in an Age of Science and Technology</i>
IVP	InterVarsity Press
IVPNTC	IVP New Testament Commentary
<i>JASA</i>	<i>Journal of the American Scientific Affiliation</i>
JB	Jerusalem Bible
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JBR</i>	<i>Journal of Bible and Religion</i>
<i>JCE</i>	<i>Journal of Christian Education</i>
<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
Johnson	Luke T. Johnson, <i>The Writings of the New Testament</i> , rev. ed. (Minneapolis: Fortress, 1999)
<i>JPTSS</i>	<i>Journal of Pentecostal Theology Supplement Series</i>
<i>JSHJ</i>	<i>Journal for the Study of the Historical Jesus</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
<i>JSNTSup</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
<i>JTC</i>	<i>Journal for Theology and the Church</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
Jülicher	Adolf Jülicher, <i>An Introduction to the New Testament</i> (London: Smith, Elder, 1904)
KBW	Katholisches Bibelwerk
KEK	Meyers Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
KJV	King James Version
Klijn	A. F. J. Klijn, <i>An Introduction to the New Testament</i> (Leiden: Brill, 1967)
Kümmel	Werner Georg Kümmel, <i>Introduction to the New Testament</i> , rev. ed. (Nashville: Abingdon, 1975)
Lake	Kirsopp Lake and Silva Lake, <i>An Introduction to the New Testament</i> (London: Christophus, 1938)
LCL	Loeb Classical Library
LEC	Library of Early Christianity
LLC	Literary and Linguistic Computing
<i>LouvStud</i>	<i>Louvain Studies</i>
LSJ	Henry George Liddell, Robert Scott, and Henry Stuart Jones, <i>A Greek-English Lexicon</i> , 9th ed. (Oxford: Clarendon, 1940)
LW	Luther's Works
LXX	Septuagint
McDonald/Porter	Lee Martin McDonald and Stanley E. Porter, <i>Early Christianity and its Sacred Literature</i> (Peabody: Hendrickson, 2000).
McNeile	A. H. McNeile, <i>An Introduction to the Study of the New Testament</i> , 2nd ed., revised by C. S. C. Williams (Oxford: Clarendon, 1953)

ABREVIATURAS

Martin	Ralph P. Martin, <i>New Testament Foundations: A Guide for Christian Students</i> , 2 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1975–78)
Marxsen	Willi Marxsen, <i>Introduction to the New Testament</i> (Philadelphia: Fortress, 1968)
Metzger	Bruce M. Metzger, <i>A Textual Commentary on the Greek New Testament</i> (London: UBS, 1971)
MNTC	Moffatt New Testament Commentary
Moffatt	James Moffatt, <i>An Introduction to the Literature of the New Testament</i> , rev. ed. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1918)
Moule	C. F. D. Moule, <i>The Birth of the New Testament</i> , 3rd ed. (San Francisco: Harper & Row, 1981)
MS(S)	manuscrito(s)
NA26	Nestle-Aland Greek New Testament, 26th ed.
NA27	Nestle-Aland Greek New Testament, 27th ed.
NABPRDS	The National Association of Baptist Professors of Religion Dissertation Series
NAC	New American Commentary
NAG	<i>Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse</i>
NCB	New Century Bible
NCBC	New Cambridge Bible Commentaries
NClarB	New Clarendon Bible
NEB	New English Bible
<i>Neot</i>	<i>Neotestamentica</i>
<i>NewDocs</i>	<i>New Documents Illustrating Early Christianity</i>
NIBC	New International Bible Commentary
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NIV	New International Version
NIVAC	New International Version Application Commentary
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
NovTSup	Supplements to Novum Testamentum
<i>NPNF2</i>	<i>The Nicene and Post-Nicene Fathers</i> , ed. Philip Schaff and Henry Wace, 2nd ser., 14 vols. (reprint, Grand Rapids Eerdmans, 1975)
NRSV	New Revised Standard Version
<i>NRT</i>	<i>La Nouvelle Revue Théologique</i>
NSBT	New Studies in Biblical Theology
NTAbh	Neutestamentliche Abhandlungen
NTC	New Testament Commentary
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTG	New Testament Guides
NTL	The New Testament Library
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
NTT	New Testament Theology (series from Cambridge University Press)
<i>ÖstK</i>	<i>Östkirchliche Studien</i>
Penguin	Penguin New Testament Commentaries
Perrin/Duling	Norman Perrin and Dennis C. Duling, <i>The New Testament: An Introduction</i> , 2nd ed.; ed. Robert Ferm (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1982)

UNA INTRODUCCIÓN AL NUEVO TESTAMENTO

<i>PL</i>	<i>Patrologia Latina</i> (Migne)
PNTC	Pillar New Testament Commentaries
Readings	Readings: A New Biblical Commentary
<i>RevBib</i>	<i>Revue biblique</i>
<i>RevQ</i>	<i>Revue de Qumran</i>
<i>RHPR</i>	<i>Revue d'histoire et de philosophie religieuses</i>
RNT	Regensburger Neues Testament
Robert/Feuillet	A. Robert and A. Feuillet, eds., <i>Introduction to the New Testament</i> (New York: Desclée, 1965)
RSV	Revised Standard Version
<i>RTR</i>	<i>Reformed Theological Review</i>
RVV	Religionsversuche und Vorarbeiten
SacPag	Sacra Pagina
<i>SBET</i>	<i>Scottish Bulletin of Evangelical Theology</i>
SBG	Studies in Biblical Greek
SBL	Society of Biblical Literature
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Series
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	Studies in Biblical Theology
Schürer	E. Schürer, <i>The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ</i> , 3 vols., new ed. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1973-87)
SD	Studies and Documents
<i>SE</i>	<i>Studia Evangelica</i>
SIL	Summer Institute of Linguistics
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
SN	Studia Neotestamentica
SNT	Studien zum Neuen Testament
SNTSMS	Society of New Testament Studies Monograph Series
<i>SNTU</i>	<i>Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt</i>
SNTW	Studies of the New Testament and Its World
SP	Scholars Press
SPB	Studia Postbiblica
<i>SR</i>	<i>Studies in Religion = Sciences religieuses</i>
<i>ST</i>	<i>Studia Theologica</i>
SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
<i>SWJT</i>	<i>Southwest Journal of Theology</i>
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
<i>Theol</i>	<i>Theology</i>
THNT	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
<i>ThR</i>	<i>Theologische Rundschau</i>
TLZ	Theologische Literaturzeitung
TNIV	Today's New International Version
TNTC	Tyndale New Testament Commentary
TOTC	Tyndale Old Testament Commentary

ABREVIATURAS

<i>TrinJ</i>	<i>Trinity Journal</i>
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum
TSK	<i>Theologische Studien und Kritiken</i>
TU	Texte und Untersuchungen
<i>TynB</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
UBS	United Bible Societies
UBSMS	United Bible Societies Monograph Series
UPA	University Press of America
van Unnik	W. C. van Unnik, <i>The New Testament</i> (London: Collins, 1964)
Wars	Josephus, <i>History of the Jewish War</i>
WBC	Word Biblical Commentary
WC	Westminster Commentaries
WdF	Wege der Forschung
WEC	Wycliffe Exegetical Commentary
Weiss	Bernhard Weiss, <i>A Manual of Introduction to the New Testament</i> , 2 vols. (New York: Funk & Wagnalls, n.d.)
WH	B. F. Westcott and F. J. A. Hort, <i>The New Testament in the Original Greek</i> (London: Macmillan, 1881)
Wikenhauser	Alfred Wikenhauser and Josef Schmid, <i>Einleitung in das Neue Testament</i> , 6th ed. (Freiburg: Herder, 1973)
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
<i>WTJ</i>	<i>Westminster Theological Journal</i>
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
Zahn	Theodore B. Zahn, <i>Introduction to the New Testament</i> , 3 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1909)
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
<i>ZTK</i>	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

Abreviaturas y traducciones de las obras patrísticas

Crisóstomo

Hom. Mt. *Homilias sobre San Mateo*

Clemente de Alejandría

Quis div. *Quis dives salvetur (¿Quién es el rico que se salvará?)*

Strom. *Stromateis (Misceláneas)*

Epifanio

Haer. *Panarion Haereses (Contra todas las herejías)*

Eusebio

H. E. *Historia Eclesiástica (Historia Eclesiástica)*

Ignacio

Ef. *Pros Ephesious (Carta a los de Éfeso)*

UNA INTRODUCCIÓN AL NUEVO TESTAMENTO

Esmirn. Smyrnaiois (Carta a los de Esmirna)
Magn. Magnesieusin (Carta a los de Magnesia)
Fild. Philadelphieusin (Carta a los de Filadelfia)
Pol. Carta a Policarpo
Rom. Pros Romaious (Carta a los Romanos)
Trall. Trallianois (*Carta a los de Tralles*)

Ireneo

Adv. Haer. Adversus Haereses (Contra los herejes)

Jerónimo

De vir. ill. De viris illustribus (Sobre hombres ilustres)

Justino Mártir

Apol. Apologías
Dial. Diálogo con Trifón

Orígenes

Com. Mt. Comentario de Mateo
Com. Jn. Comentario de Juan

Papías

Logion Kyriakon Exegesis (griego)
Exégesis de los logia dominicales (latín)
(Exposición del oráculo del Señor)

Policarpo

Phil. Epístola a los Filipenses

Tertuliano

Adv. Marc. Adversus Marcion (Contra Marción)

Victorino

Apoc. Comentario de Apocalipsis

CAPÍTULO 1

LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

INTRODUCCIÓN

Los tres primeros Evangelios fueron etiquetados por vez primera como Evangelios Sinópticos por un letrado bíblico alemán, llamado J. J. Griesbach, a finales del siglo dieciocho. El adjetivo ‘sinóptico’ procede del griego *συνόψις* (*sinopsis*), que significa “ver a la vez”, y Griesbach escogió la palabra por el alto grado de similitud entre Mateo, Marcos y Lucas en sus presentaciones del ministerio de Jesús. Estas similitudes en la estructura, el contenido y el tono, son evidentes incluso para el lector no especializado. Y no sirven para unir los tres primeros Evangelios, sino que también sirven para separarlos del Evangelio de Juan.

Mateo, Marcos y Lucas estructuran el ministerio de Jesús en relación con una secuencia geográfica general: el ministerio en Galilea, retirada hacia el Norte (con la confesión de Pedro como clímax y punto de transición), el ministerio en Judea y Perea ya de camino hacia Jerusalén (menos claro en Lucas), y el ministerio final en Jerusalén. Esta secuencia casi no se encuentra en Juan, ya que éste se centra en el ministerio de Jesús en Jerusalén durante sus visitas periódicas a la ciudad. En cuanto al contenido, los tres primeros evangelistas narran muchos de los mismos eventos, centrándose en las curaciones de Jesús, los exorcismos y la enseñanza por parábolas. Juan, si bien narra algunas importantes curaciones, no contiene exorcismos ni parábolas (al menos del tipo de las que encontramos en Mateo, Marcos y Lucas). Además, muchos de los eventos característicos de los tres primeros Evangelios, como la encomendación de los doce, la Transfiguración, el Discurso Escatológico y la narrativa de la Última Cena no se encuentran en Juan. Presentando a un Jesús constantemente en movimiento, y presentando también acciones yuxtapuestas (especialmente los milagros) a una enseñanza (normalmente) breve, los tres primeros Evangelios transmiten un tono de actividad intensa y rápida. Esto contrasta mucho con el tono más meditativo de Juan, quien narra muchos menos eventos que los evangelistas Sinópticos y quien prefiere presentar a Jesús dando largos discursos, en lugar de parábolas breves o sentencias sucintas. Durante los dos últimos siglos, los eruditos han escurriado los Evangelios Sinópticos desde ángulos distintos y obtenido muchos resultados distintos. Esto es algo inevitable, dada la vital importancia de estos libros para la fe y la vida cristiana. Estos relatos narran la vida de Aquel que Dios escogió para darse a cono-

cer a los seres humanos. Describen los acontecimientos de los cuales dependen el significado de la Historia y el destino de cada individuo: la muerte y la resurrección de Jesús, el Mesías. Los temas característicos de cada libro, los trataremos en particular en los capítulos dedicados a cada uno de ellos; aquí abordaremos los temas importantes que aparecen en los tres relatos. Examinaremos tres cuestiones en concreto: ¿Cómo se formaron los Evangelios Sinópticos? ¿Cómo deberíamos entender los Evangelios en términos literarios? ¿Qué nos dicen los Evangelios acerca de Jesús?

LA EVOLUCIÓN DE LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

¿Cómo se escribieron los Evangelios Sinópticos? Una respuesta sencilla, y en cierto modo adecuada, sería identificar a las personas que, bajo la inspiración del Espíritu de Dios, escribieron estos libros, y también detectar las circunstancias en que fueron escritos. Tocaremos estos temas en las introducciones de los capítulos dedicados a cada uno de los cuatro Evangelios. Pero aunque identifiquemos a los autores de los Evangelios Sinópticos, todavía nos quedan preguntas por responder. ¿De dónde sacaron los autores el material acerca de Jesús que usaron para escribir los Evangelios? ¿Por qué los tres relatos son tan similares en algún momento y tan distintos en otros? ¿Qué papel jugaban los propios evangelistas? ¿Se limitaron a poner por escrito la tradición? ¿Son autores con un punto de vista propio? Y, para plantear la gran cuestión que se esconde tras estas otras, ¿por qué cuatro Evangelios? Éstas y otras preguntas similares han ocupado el pensamiento de los cristianos desde los orígenes de la Iglesia. Un cristiano del siglo segundo, Tatiano, combinó los cuatro Evangelios en su *Diatésarón*. San Agustín escribió un tratado titulado *La armonía de los Evangelios*.¹ Pero los eruditos empezaron a tomarse más en serio estas cuestiones a partir de la aparición de la crítica bíblica moderna a finales del siglo XVIII.

Aunque algunas de las cuestiones que se trataban en esa época las podemos descartar por su falta de trascendencia, y lo mismo con las respuestas que se daban, muchas de ellas nada acertadas, no podemos ignorar el tema de los orígenes de los Evangelios Sinópticos y su relación entre ellos. El número y naturaleza de los Evangelios nos invitan a reflexionar sobre estas cuestiones históricas y literarias. Además, uno de los evangelistas se refiere al proceso por el que ha obtenido el material con el que cuenta:

Por cuanto muchos han tratado de compilar una historia de las cosas que entre nosotros son muy ciertas, tal como nos las han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra, también a mí me ha parecido conveniente, después de haberlo investigado todo con diligencia desde el principio, escribirte ordenadamente, excelentísimo Teófilo, para que sepas la verdad precisa acerca de las cosas que te han sido enseñadas. (Lucas 1:1-4)

¹ Puede encontrarse en NPNF2 6.77–236.

En esta introducción a sus dos volúmenes de la “historia de los orígenes cristianos,” Lucas reconoce haber desarrollado su trabajo en tres etapas: los “testigos oculares y ministros de la palabra” que “transmitieron” la verdad de Jesús; aquellos “muchos” que ya habían compilado relatos de la vida de Jesús y la Iglesia primitiva; y Lucas mismo, quien, “después de haberlo investigado todo con diligencia”, ahora compone su propio relato “ordenado”. La investigación a la que Lucas hace referencia parece estar bastante ordenada. Primero vemos el estadio más temprano de la transmisión, durante el cual los testigos oculares y otras personas han pasado la tradición acerca de Jesús, mayormente de forma oral; luego, encontramos la etapa en la que las fuentes escritas empiezan a crecer y a adquirir importancia; y finalmente, llegamos a la etapa de la autoría final.²

La etapa de las tradiciones orales: Crítica formal

Durante los dos últimos siglos, en el transcurso de la investigación de los orígenes de los Evangelios, han surgido distintos acercamientos, cada uno de ellos haciendo hincapié en diferentes aspectos o etapas. Hay tres acercamientos en particular, cuya contribución al problema del desarrollo y los orígenes de los Evangelios ha sido significativa y destacada: la Crítica formal (*Formgeschichte*), que se centra en el periodo de transmisión oral; la Crítica de las fuentes, que se centra en la manera de estructurar las diferentes unidades literarias que forman los Evangelios; y la Crítica de la redacción (*Redaktionsgeschichte*), que se centra en la contribución literaria y teológica de los autores de los Evangelios. Estos métodos corresponden generalmente a las tres etapas que Lucas menciona en su introducción. Aun así, no se excluyen mutuamente; la mayoría de los críticos de los Evangelios los emplean simultáneamente en lo que se denomina análisis de las tradiciones o Crítica de la tradición (*Traditionsgeschichte*). Sin embargo, los tres acercamientos son distintos, tanto histórica como metodológicamente, y los examinaremos uno por uno.

Empezamos por la Crítica formal porque, aunque no aparece hasta después del apogeo de la Crítica de fuentes, se concentra en el estadio más temprano del proceso de aparición de los Evangelios: la etapa oral. Los críticos de la forma aseguran que los primeros cristianos transmitieron de forma oral las palabras y las obras de Jesús durante un periodo de tiempo considerablemente largo. El material escrito no empezó a elaborarse hasta al cabo de unas dos décadas, seguido al poco tiempo de la redacción de los mismos Evangelios.

Descripción. La Crítica formal fue aplicada por vez primera al Antiguo Testamento, aplicación realizada por eruditos como Hermann Gunkel. Luego, en la segunda y tercera década del siglo XX, tres hombres que habían llegado a la conclusión de que se había agotado el potencial del acercamiento de la Crítica de las fuentes (método seguido de manera rigurosa durante décadas), empezaron a aplicar la Crítica formal

² Martin usa Lucas 1:1-4 de forma similar en su introducción (1.119-21).

a los estudios del Nuevo Testamento. Me estoy refiriendo a Kart Ludwig Schmidt, Martin Dibelius y Rudolf Bultmann.³ Aunque discrepaban en algunos puntos importantes, estos pioneros de la Crítica de la forma tenían como mínimo seis supuestos y creencias en común, que se convirtieron en la base de la Crítica formal.

1. Las historias y dichos de Jesús circularon en pequeñas unidades independientes. No obstante, los primeros críticos de la forma sostuvieron que la narración de la Pasión es una excepción porque dicen que fue una unidad literaria en sí misma desde una época muy temprana⁴. Muchos de los críticos de la forma contemporáneos ni siquiera admiten dicha excepción.
2. La transmisión del material de los Evangelios se puede comparar con la transmisión de otras tradiciones religiosas o culturales. La responsabilidad de dicha transmisión no recae en los individuos, sino en la comunidad donde ese material adquiere forma y se transmite. Existen ciertas leyes de transmisión generalmente observables en tales casos de transmisión oral que también se pueden aplicar a la transmisión de los Evangelios.
3. Las historias y dichos de Jesús adoptaron ciertas formas estándar (de ahí la Crítica de la “forma” o “la historia de las formas”) que siguen siendo en su mayoría visibles en los Evangelios. Los críticos de la forma no se han puesto de acuerdo en el número y naturaleza exacta de dichas formas. La Tabla 1 muestra tres esquemas influyentes.⁵

Tabla 1. Terminología de la Crítica formal

Forma	Dibelius	Bultmann	Taylor
Breves dichos de Jesús ubicados en un contexto (p. ej., Mr. 12:13–17, que culmina con la sentencia de Jesús: “Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios”)	Paradigmas	Apotegmas	Relatos sobre las declaraciones de Jesús
Relatos sobre los milagros de Jesús (p. ej., la alimentación de los 5.000)	Cuentos	Relatos sobre los milagros	Relatos sobre los milagros

³ La obra de Schmidt titulada *Der Rahmen der Geschichte Jesu: Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung* fue publicada en 1919 por Trowitzsch & Son en Berlín y nunca ha sido traducida. En 1919 también apareció en su edición original en alemán la obra de Martin Dibelius titulada *From Tradition to Gospel* (ET New York: Charles Scribner’s Sons, n.d.); Rudolf Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica* (Sígueme, Salamanca 2000)].

⁴ P. ej., Dibelius, *From Tradition to Gospel*, 178-79

⁵ Además de ver las obras mencionadas de Dibelius y de Bultmann, ver Vincent Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition*, 2ª ed. (London: Macmillan, 1935). Taylor usa la Crítica formal con menos dosis de escepticismo histórico del que presentan Dibelius y Bultmann.

Forma	Dibelius	Bultmann	Taylor
Relatos que magnifican a Jesús como "héroe" (p. ej., cuando Lucas relata que Jesús está en el templo con doce años [2:41–52])	Leyendas	Relatos históricos o leyendas	Relatos sobre Jesús
Una enseñanza de Jesús que no culmina en una única sentencia (p. ej., El Padre Nuestro)	Parénesis	Sentencias dominicales	Dichos y parábolas

- La forma de una historia o un dicho en concreto hace posible determinar su *Sitz im Leben* ("lugar en la vida"), es decir, su función en la vida de la Iglesia primitiva. Según Bultmann: "la comprensión apropiada de la Crítica formal descansa sobre el juicio de que la literatura en que la vida de una comunidad determinada, incluso la de la comunidad cristiana primitiva, adquiere forma, surge de unas condiciones y necesidades de vida bastante definidas, de donde se desarrolla un estilo bastante definido y unas formas y categorías bastante específicas. Por eso, cada categoría literaria corresponde a un *Sitz im Leben*."⁶
- A medida que transmitía los dichos e historias de Jesús, la primera comunidad cristiana no solamente daba al material una determinada forma, sino que también lo modificaba bajo el impulso de sus propias necesidades y situaciones. Con esto pasamos de lo que podría llamarse una Crítica formal pura (una empresa literaria) a una concepción más amplia de la disciplina en la que los juicios históricos que no surgen de la disciplina como tal también se tienen.

Los críticos de la forma discrepan ampliamente sobre el grado en que la Iglesia primitiva modificó y creó el material del Evangelio. Bultmann, por ejemplo, piensa que la influencia fue enorme, y atribuye la mayor parte del material del Evangelio a la Iglesia primitiva porque cree que muy poco del material que conservamos proviene del ministerio de Jesús en la Tierra. Como muchos otros críticos, piensa que la Iglesia primitiva no estaba interesada en distinguir entre lo que Jesús había dicho en la Tierra y lo que había seguido diciendo por medio de los profetas en la vida de la Iglesia. Tal y como dice Norman Perrin, "La distinción moderna entre el Jesús histórico y el Señor resucitado es una idea que apenas encontramos en la Iglesia primitiva."⁷

Este tipo de juicios históricos radicales no son intrínsecos a la Crítica formal y muchos críticos de la forma son mucho más conservadores en sus valoraciones históricas. Vincent Taylor es uno de ellos. Y todavía los hay que son más conservadores y limitan la influencia de la Iglesia primitiva a la ordenación de los materiales (p. ej., la serie de historias controvertidas de Marcos 2:1 – 3:6 y sus pa-

⁶ Bultmann, *Tradición sinóptica*, 4.

⁷ Norman Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (London: SCM, 1967), 27; cf. Bultmann, *Tradición sinóptica*, 127–28.

rales). Pero éstas son las excepciones que confirman la regla: la gran mayoría de los críticos de la forma han emprendido su trabajo con una buena medida de escepticismo histórico.

6. Los críticos de la forma clásicos han usado varios criterios para poder establecer la edad y la fidelidad histórica de determinados extractos. Dichos criterios se basan en ciertas leyes de transmisión que, según se cree, funcionan con cualquier material de transmisión oral. Según dichas leyes, la gente tiende a (1) alargar las historias, (2) añadir detalles, (3) adaptarlas cada vez más a su propio lenguaje y (4) conservar y crear solamente aquello que encaja con sus propias necesidades y creencias. Basándose en estas leyes, muchos críticos de la forma han declarado que el material del Evangelio que es más corto, que está falto de detalles, que contiene semitismos y no encaja con los intereses de la Iglesia primitiva o del judaísmo del siglo primero es anterior y, por tanto, es más probable que sea histórico. El último criterio, que normalmente recibe el nombre de criterio de *disimilitud*, es especialmente importante para los críticos de la forma más radicales. Eliminando cualquier cosa que pudiera haber sido introducida por la Iglesia primitiva o recogida del medio judío, quienes defienden este criterio, aseguran un número mínimo de dichos y actividades sobre las que se puede basar una comprensión supuestamente histórica de Jesús. El criterio de *disimilitud*, por ejemplo, sugiere que Marcos 13:32 (“Pero de aquel día o de aquella hora nadie sabe, ni siquiera los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino solo el Padre.”) podría ser original de Jesús, ya que no usa el lenguaje típico del judaísmo (“el Hijo”) y contiene una premisa (la ignorancia de Jesús) que va en contra de la visión que tenía la Iglesia primitiva. Un quinto criterio, consecuencia de este último, considera auténtico el material que concuerda con el material aislado por el criterio de *disimilitud*. Un sexto criterio, *la atestación múltiple*, da preferencia al material encontrado en más de una tradición (p. ej., Marcos y “Q”, de lo que hablaremos más adelante).

Evaluación. El escepticismo histórico que caracteriza a muchos de los críticos de la forma más prominentes le ha dado a la Crítica formal la reputación de atacar la historicidad de los Evangelios. Pero como hemos sugerido antes, no tiene por qué ser así. Como disciplina literaria, la Crítica formal no conlleva ningún juicio a priori sobre la historicidad del material que analiza. Además, muchos de los supuestos en los que se basa la Crítica formal parecen ser válidos: de hecho, hubo un periodo de transmisión oral del material del Evangelio, la mayor parte del cual probablemente se realizó con pequeñas unidades; probablemente hubo una tendencia a que dicho material adoptara ciertas formas estandarizadas; y no cabe duda de que la Iglesia primitiva influyó sobre la forma en la que se realizó la transmisión del material. Por decirlo escuetamente, está claro que hay cabida para la Crítica formal en el estudio de los Evangelios.

Sin embargo, debemos tener en cuenta ciertas precauciones en cuanto a la aplicación de dicha disciplina. Primero, es probable que existiera más material escrito de los Evangelios en periodos muy tempranos del que muchos de los críticos de la forma es-

tán dispuestos a admitir, y también es probable que mucho del resto del material ya se hubiera añadido a unidades literarias mayores.⁸ Por ejemplo, Alan Millard ha demostrado que la escritura era algo bastante común en la Palestina de Herodes y que había muchos precedentes de compilaciones escritas que recogían los dichos de un maestro religioso.⁹ Segundo, no debemos imponerle a ese material unas formas específicas y claramente delineadas. La existencia de las llamadas formas mixtas sugiere que cualquier clasificación debe considerarse como provisional o, como mucho, general. Tercero, la afirmación que hacen los críticos de la forma de poder identificar el escenario de la vida de la Iglesia que produjo unas formas específicas, debe ser tratada con un sano escepticismo. Normalmente nos faltan los datos suficientes para poder hacer una identificación de este tipo. Por último, y quizás esta es la precaución más importante, los supuestos de muchos de los críticos de la forma sobre la naturaleza del proceso de transmisión son sospechosos. Algunos autores han sostenido que la mayoría de los críticos de la forma no han valorado lo suficiente la dinámica y naturaleza de la transmisión oral, ni tampoco han prestado mucha atención al papel de los individuos (incluidos los testigos oculares¹⁰) en la conformación y traspaso del material.¹¹

Las críticas más serias deben dirigirse contra la aplicación antihistórica de la Crítica formal, tipificada por Bultmann, Dibelius y muchos de sus herederos. Primero, no queda justificada la afirmación de que la Iglesia primitiva no distinguía al Jesús terrenal del Jesús resucitado y que, por eso, se sentían libres de poner en boca del Jesús terrenal los dichos pronunciados por los primeros profetas cristianos. Bultmann aseguraba que versículos como 2ª Corintios 5:16:b (“si, ciertamente, hemos conocido a Cristo según la carne, ya no le conoceremos más así” [traducción del autor]) demostraban que Pablo y otras personas de la Iglesia primitiva no tenían interés en el Jesús terrenal como tal. Pero Pablo, en este texto, no está diciendo que no iba a tener más interés en un Jesús “según la carne” (terrenal), sino que se había propuesto dejar de mirar a Jesús “desde un punto de vista carnal.” De hecho, en el Nuevo testamento no hay nada que respalde la noción de que los primeros cristianos no distinguían entre el Jesús terrenal y el Jesús resucitado, y los críticos de la forma radicales nunca han logrado explicar de qué forma habría llegado a labios de Jesús (mientras enseñaba en Galilea en torno al año 29 d.C.) las palabras de, por ejemplo, un profeta cristiano de Antioquía en el año 42 d.C. Cada vez se está cuestionando más que la profecía cristiana funcionara así.¹²

⁸ C. H. Dodd, por ejemplo, propone que desde el principio, el patrón de la predicación cristiana temprana impuso un patrón concreto sobre el material de los Evangelios (“The Framework of the Gospel Narrative,” *ExpTim* 43 [1932]: 396–400).

⁹ Alan Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus* (Washington Square: New York University Press, 2000).

¹⁰ Ver Richard Bauckham, “The Eyewitnesses and the Gospel Traditions,” *JSHJ* 1 (2003): 28–60.

¹¹ Ver especialmente Erhardt Güttgemanns, *Candid Questions Concerning Gospel Form Criticism: A Methodological Sketch of the Fundamental Problematics of Form and Redaction Criticism* (ET Pittsburgh: Pickwick, 1979), y Werner H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1983).

¹² P. ej., David Hill, *New Testament Prophecy* (Richmond: John Knox, 1979), 160–85; J. D. G. Dunn, “Prophetic ‘I’-Sayings and the Jesus Tradition: The Importance of Testing Prophetic Utterances Within Early

Segundo, debemos cuestionarnos si la transmisión del material de los Evangelios durante un periodo de unos 20 años puede compararse con algún otro material que los críticos de la forma usan para sacar conclusiones acerca de los Evangelios. La literatura rabínica, por ejemplo, con la que tanto Bultmann como Dibelius comparan los Evangelios, era un material muy indefinido que se había ido recogiendo a lo largo de los siglos. Y los rabinos jamás produjeron algo remotamente parecido a los Evangelios.

Tercero, y en relación con este último punto, hay dudas en cuanto a la validez de las llamadas leyes de transmisión. E. P. Sanders y otros han demostrado que la transmisión oral no siempre tiende a alargar el material.¹³ Por tanto, el uso de tales leyes para atribuir historias y dichos a la Iglesia en lugar de a Jesús, no es válido.¹⁴ El criterio que más críticas se merece es el criterio de disimilitud. Además, la aplicación de este criterio se suele entender mal: la mayoría de quienes lo usan no afirman que *solo* son auténticos los dichos que han podido aislar, sino que esos son los únicos de los que podemos estar seguros. Sin embargo, el uso de este criterio suele llevar a los críticos a centrar la atención en lo que resultaba peculiar de Jesús, contraponiéndolo a su entorno judío y a la Iglesia primitiva. Así, su uso normalmente produce una visión sesgada de Jesús.¹⁵ Los críticos de la forma más conservadores insisten en que este criterio no debe usarse de forma aislada, y solo debe usarse con el propósito positivo de proporcionar evidencias de historicidad, nunca con el propósito negativo de negar dicha historicidad.¹⁶ Con todo y con eso, el uso del criterio da por sentado una discontinuidad en el proceso de transmisión que tiene que ser cuestionada.

Un cuarto problema de la Crítica formal radical es su incapacidad de saber qué hacer con la presencia de los testigos oculares. Algunos de ellos eran hostiles al Evangelio, y hubieran desautorizado cualquier invención de historias y dichos. Tal y como dice McNeile, “los críticos de la forma escriben como si todos los testigos oculares hubieran ido al cielo el día de la Ascensión y la Iglesia primitiva hubiera estado viviendo en una isla desierta.”¹⁷

En quinto lugar, muchos críticos de la forma son culpables de infravalorar el grado de precisión con el que los judíos del primer siglo habrían recordado y transmitido oralmente lo que Jesús había dicho y hecho. La denominada escuela escandinava, representada de forma particular por el trabajo de Birger Gerhardsson,¹⁸ estudió

Christianity,” NTS 24 (1978): 175–98; David Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 245.

¹³ E. P. Sanders, *The Tendencies of the Synoptic Tradition*, SNTSMS 11 (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

¹⁴ Stanley Porter argumenta que, a pesar de la mucha crítica, ha habido muy poco progreso en cuanto a una actualización de los criterios. Él propone que el debate quizá avanzará si se establecen unos nuevos criterios que se basen en el griego (*The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research: Previous Discussion and New Proposals*, JSNTSup 191 [Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000]).

¹⁵ Ver, p. ej., M. D. Hooker, “On Using the Wrong Tool,” *Theol* 75 (1972): 570–81.

¹⁶ Ver especialmente Robert Stein, “The ‘Criteria’ of Authenticity,” en GP 1.225–63; Ben F. Meyer, *The Aims of Jesus* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 85–87.

¹⁷ McNeile, 53.

¹⁸ Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, ASNU 22 (Lund: Gleerup, 1964). Para obtener un resumen de su propuesta,

a figuras con autoridad dentro de la Iglesia primitiva como transmisores de la tradición del Evangelio y llegó a la conclusión de que el proceso habría sido afín a la transmisión de las tradiciones rabínicas; así, tanto el material escrito como la memorización detallada habrían jugado un papel clave. Como crítica, muchos recurren a la idea de que no se puede comparar el entorno académico de los rabinos con el entorno mucho más popular de los primeros cristianos. Pero la importancia de la memorización en la sociedad judía del primer siglo es innegable y queda más que justificado pensar que eso es una base suficiente para decir que la transmisión oral del Evangelio se realizó de manera cuidadosa y detallada.¹⁹ Los estudios recientes sobre los testigos oculares en el mundo greco-romano en general también confirman en general el valor y la exactitud de dichos testimonios.²⁰ Y cuando a eso le añadimos la posibilidad muy real de que las palabras y las acciones de Jesús hubieran sido escritas desde un primer momento, tenemos todos los motivos para pensar que los primeros cristianos eran capaces y estaban dispuestos a transmitir con exactitud los hechos y palabras de Jesús.

La etapa de las fuentes escritas: Crítica de fuentes (el problema sinóptico)

Introducción. La etapa oral del desarrollo de los Evangelios Sinópticos que hemos examinado en la última sección, probablemente incluía también algunas tradiciones escritas sobre la vida y enseñanzas de Jesús. Algunos de los apóstoles podrían haber tomado notas de las enseñanzas de Jesús y de sus actividades durante su ministerio, y junto con otros testigos oculares probablemente acelerar ese proceso después de la resurrección. Al mismo tiempo, naturalmente, gran parte del material iba pasando de manera oral. Pero con el tiempo, podemos sospechar que esos primeros fragmentos escritos se combinaron con los testimonios orales para producir unas fuentes escritas más largas, que luego se convertirían en los Evangelios canónicos. La Crítica de las fuentes se dedica a la investigación de esta etapa escrita de la producción de los Evangelios. Busca respuesta a la siguiente pregunta: ¿qué fuentes escritas usaron los evangelistas para compilar sus Evangelios, si es que usaron alguna?

La pregunta tiene un interés particular para el historiador de los inicios del movimiento cristiano y para todo estudiante de los Evangelios Sinópticos, ya que hay unas similitudes sorprendentes entre los Evangelios Sinópticos, tanto en el esquema general como en la ordenación de las palabras. Fijémonos en las palabras en cursiva en el ejemplo de la Tabla 2, el relato de la curación de un paralítico.

ver Peter Davids, "The Gospels and Jewish Tradition: Twenty Years after Gerhardsson," en GP 1.75–99.

¹⁹ Rainer Riesner, *Jesus als Lehrer*, WUNT 7 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1981); Ídem, "Jüdische Elementarbildung und Evangelienüberlieferung," en GP 1.209–23.

²⁰ Ver S. Byrskog, *Story as History—History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, WUNT 123 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2000); Bauckham, "Eyewitnesses."

Tabla 2. Paralelos Sinópticos: Curación de un paralítico

Mateo 9:1-8	Marcos 2:1-12	Lucas 5:17-26
<p>Y subiendo Jesús en una barca, pasó al otro lado y llegó a su ciudad. Y le trajeron un paralítico echado en una camilla; y Jesús, viendo la fe de ellos, dijo al paralítico: <i>Anímate, hijo, tus pecados te son perdonados</i>. Y algunos de los escribas decían para sí: <i>Este blasfema</i>. Y Jesús, conociendo sus pensamientos, dijo: <i>¿Por qué pensáis mal en vuestros corazones? Porque, ¿qué es más fácil, decir: “Tus pecados te son perdonados”, o decir: “Levántate, y anda”? Pues para que sepáis que el Hijo del Hombre tiene autoridad en la Tierra para perdonar pecados (entonces dijo al paralítico): Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa. Y él levantándose, se fue a su casa. Pero cuando las multitudes vieron esto, sintieron temor, y glorificaron a Dios, que había dado tal poder a los hombres.</i></p>	<p>Habiendo entrado de nuevo en Capernaúm varios días después, se oyó que estaba en casa. Y se reunieron muchos, tanto que ya no había lugar ni aun a la puerta; y Él les exponía la palabra. Entonces vinieron a traerle un paralítico llevado entre cuatro. Y como no pudieron acercarse a Él a causa de la multitud, levantaron el techo encima de donde Él estaba; y cuando habían hecho una abertura, bajaron la camilla en que yacía el paralítico. Viendo Jesús la fe de ellos, dijo al paralítico: <i>Hijo, tus pecados te son perdonados</i>. Pero estaban allí sentados algunos de los escribas, los cuales pensaban en sus corazones: <i>¿Por qué habla éste así? Está blasfemando; ¿quién puede perdonar pecados, sino solo Dios?</i> Y al instante Jesús, conociendo en su espíritu que pensaban de esa manera dentro de sí mismos, les dijo: <i>¿Por qué pensáis estas cosas en vuestros corazones? ¿Qué es más fácil, decir al paralítico: “Tus pecados te son perdonados”, o decirle: “Levántate, toma tu camilla y anda”? Pues para que sepáis que el Hijo del Hombre tiene autoridad en la Tierra para perdonar pecados (dijo al paralítico): A ti te digo: Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa. Y él se levantó, y tomando al instante la camilla, salió a vista de todos, de manera que todos estaban asombrados, y glorificaban a Dios, diciendo: Jamás hemos visto cosa semejante.</i></p>	<p>Y un día que Él estaba enseñando, había allí sentados algunos fariseos y maestros de la ley que habían venido de todas las aldeas de Galilea y Judea, y de Jerusalén; y el poder del Señor estaba con Él para sanar. Y he aquí, unos hombres trajeron en una camilla a un hombre que estaba paralítico; y trataban de meterlo y ponerlo delante de Jesús. Y no hallando cómo introducirlo debido a la multitud, subieron a la azotea y lo bajaron con la camilla a través del techo, poniéndolo en medio, delante de Jesús. Viendo Jesús la fe de ellos, dijo: <i>Hombre, tus pecados te son perdonados</i>. Entonces los escribas comenzaron a discurrir, diciendo: <i>¿Quién es éste que habla blasfemias? ¿Quién puede perdonar pecados, sino solo Dios?</i> Conociendo Jesús sus pensamientos, respondió y les dijo: <i>¿Por qué discurrís en vuestros corazones? ¿Qué es más fácil, decir: “Tus pecados te son perdonados”, o decir: “Levántate y anda”? Pues para que sepáis que el Hijo del Hombre tiene autoridad en la Tierra para perdonar pecados (dijo al paralítico): A ti te digo: Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa. Y al instante se levantó delante de ellos, tomó la camilla en que había estado acostado, y se fue a su casa glorificando a Dios. Y el asombro se apoderó de todos y glorificaban a Dios; y se llenaron de temor, diciendo: Hoy hemos visto cosas extraordinarias.</i></p>

No solo tenemos una ordenación casi exacta de las palabras (al igual que en el griego original), sino que además los tres evangelistas introducen en el mismo lugar un brusco cambio en las palabras de Jesús. (Muchas versiones suavizan dicho cambio, pero la realidad es que estamos ante un extraño cambio sintáctico en el que Jesús pasa de usar la segunda personal del plural (“para que sepáis”) a usar la tercera del singular (“dijo [al paralítico]”) en Mateo 9:6, Marcos 2:10 y Lucas 5:24). Esta duplicación de construcciones extrañas y poco habituales se repite en otras ocasiones, junto con pasajes en los que dos o tres evangelistas usan precisamente las mismas palabras, en el mismo orden y durante va-

rias líneas del texto. En la Tabla 3, por ejemplo, notamos que Mateo y Lucas usan casi las mismas palabras para recoger el lamento de Jesús por la ciudad de Jerusalén.²¹ Es natural que el estudiante de los Evangelios quiera saber cómo explicar esta semejanza.

Tabla 3. Paralelos Sinópticos: Lamentación sobre Jerusalén

Mateo 23:37-39	Lucas 13:34-35
<p>¡Jerusalén, Jerusalén, la que mata a los profetas y apedrea a los que son enviados a ella! ¡Cuántas veces quise juntar a tus hijos, como la gallina junta sus pollitos debajo de sus alas, y no quisiste! He aquí, vuestra casa se os deja desierta. Porque os digo que desde ahora en adelante no me veréis más hasta que digáis: "BENDITO EL QUE VIENE EN NOMBRE DEL SEÑOR."</p>	<p>¡Jerusalén, Jerusalén, la que mata a los profetas y apedrea a los que le son enviados! ¡Cuántas veces quise juntar a tus hijos, como la gallina a sus pollitos debajo de sus alas, y no quisiste! He aquí, vuestra casa se os deja desierta; y os digo que no me veréis más, hasta que llegue el tiempo en que digáis: "BENDITO EL QUE VIENE EN NOMBRE DEL SEÑOR."</p>

Pero el problema sinóptico es particularmente complicado porque, aparte de las semejanzas, también encontramos diferencias sorprendentes. Tomemos, por ejemplo, el texto citado en la Tabla 2. Mientras que los tres relatos son muy similares si nos fijamos en los fragmentos que hemos destacado en cursiva, Mateo no incluye la expresión "A ti te digo" que encontramos en Marcos y Lucas. Y cuando tomamos el texto como un todo, entonces aparecen otras diferencias más significativas. Mateo, por ejemplo, no incluye la parte sobre los amigos del parálítico que abren el agujero en el tejado para bajar el lecho de su compañero hasta Jesús.

Esta combinación de semejanzas y diferencias se extiende también a la estructura general de los Evangelios. Veamos la lista de eventos de la Tabla 4, que sigue el orden que encontramos en Marcos. (En negrita se indica los lugares en los que el orden de los sucesos en uno de los Evangelios se aleja de los otros dos). Aquí encontramos, aunque quizás no en la misma proporción, el tipo de semejanzas y diferencias que se repiten a lo largo de los Evangelios Sinópticos. Los tres siguen básicamente el mismo orden de sucesos, aunque no haya una razón cronológica o histórica clara. No obstante, los tres evangelistas en algún momento omiten material que aparece en los otros dos, cada uno contiene acontecimientos únicos, y algunos de los acontecimientos que se encuentran en uno o dos de los otros aparecen en orden distinto.

Entonces, a la luz de estos datos, la pregunta en cuanto al problema sinóptico se podría reformular de la siguiente manera: ¿Qué hipótesis explica mejor esta combinación de semejanzas por un lado y de diferencias por otro que caracteriza a los tres primeros Evangelios?

²¹ La similitud en el texto griego es enorme. Solo hay diferencia en un infinitivo, la inclusión por parte de Lucas de un verbo que no es esencial, y la elección de una partícula al principio de la última frase. (Nótese el "porque" en Mateo, mientras que en Lucas encontramos algo diferente (pues en griego aparece de, [*de*], "y", "pero").

Tabla 4. Orden de sucesos en los Evangelios Sinópticos

(Nota: Los números en negrita indican los pasajes en los que Mateo y Lucas difieren del orden que encontramos en Marcos. La línea indica que ese incidente no aparece en el Evangelio en cuestión).

Perícopa	Mateo	Marcos	Lucas
Jesús y Beelzebú	12:22–27	3:20–30	11:14–28
La señal de Jonás	12:38–45	—	11:29–32
La madre y los hermanos de Jesús	12:46–50	3:31–35	8:19–21
Parábola del sembrador	13:1–9	4:1–9	8:4–8
Propósito de las parábolas	13:10–17	4:10–12	8:9–10
Interpretación de la parábola del sembrador	13:18–23	4:13–20	8:11–15
Parábola del trigo y la cizaña	13:24–30	—	—
La lámpara sobre un candelero	—	4:21–25	8:16–18
Parábola del crecimiento de la semilla	—	4:26–29	—
Parábola del grano de mostaza	13:31–32	4:30–34	—
Parábola de la levadura	13:33	—	—
Jesús habla en parábolas	13:34–35	—	—
Interpretación de la parábola del trigo y la cizaña	13:36–43	—	—
Parábola del tesoro escondido	13:44	—	—
Parábola de la perla de gran precio	13:45–46	—	—
Parábola de la red	13:47–50	—	—
El dueño de la casa	13:51–52	—	—
Jesús calma la tempestad	8:18, 23–27	4:35–41	8:22–25
Los endemoniados gadarenos	8:28–34	5:1–20	8:26–39
Curación de una mujer y resurrección de la hija de Jairo	9:18–26	5:21–43	8:40–56
Jesús enseña en Nazaret	13:53–58	6:1–6a	4:16–30
Jesús envía a los doce	10:1–15	6:6b–13	9:1–6
Muerte de Juan el Bautista	14:1–12	6:14–29	[9:7–9]
Alimentación de los cinco mil	14:13–21	6:30–44	9:10–17
Jesús anda sobre el mar	14:22–36	6:45–56	—

Las soluciones principales. Aunque el número de soluciones al problema sinóptico es proporcional a la gran cantidad de investigadores que han estudiado el tema y al enorme poder imaginario de muchos de ellos,²² podemos destacar cuatro opciones principales.

²² Encontrará un repaso histórico de la investigación en Werner Georg Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems* (New York: Abingdon, 1970), 74–88, 144–61; Stephen Neill and Tom Wright, *The Interpretation of the New Testament, 1861–1986* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 112–36; William Baird, *History of New Testament Research*, vol. 1: *From Deism to Tübingen* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 295–310. El mayor compendio de la investigación reciente es el de Craig Blomberg: “The Synoptic Problem: Where We Stand at the Beginning of a New Century,” en *Rethinking the Synoptic Problem*, ed. David Alan Black and David R. Beck (Grand Rapids: Baker, 2001), 17–40.

Dependencia común de un Evangelio original. En 1771, el escritor y crítico literario alemán G. E. Lessing afirmó que las relaciones entre los Evangelios Sinópticos se podían explicar si los tres evangelistas usaron un Evangelio original escrito en hebreo o arameo.²³ Otros autores también adoptaron esta propuesta, y luego J.G. Eichhorn la modificó, postulando la existencia de varios Evangelios perdidos como las fuentes de los Sinópticos.²⁴ Esta propuesta no ha recibido demasiado apoyo durante los últimos cien años, aunque C.C. Torrey sostuvo una variante de la misma en el año 1933.²⁵

Dependencia común de fuentes orales. Poco después de que Lessing sugiriera que la solución al problema sinóptico estaba en la existencia de un “Ur-Evangelio”, el crítico alemán J. G. Herder aseguró que había encontrado una mejor explicación: los Evangelios Sinópticos se habían basado en un resumen oral relativamente establecido de la vida de Cristo.²⁶ En 1818 J. K. L. Gieseler amplió y defendió esta teoría.²⁷ Resultó mucho más popular en el siglo XIX,²⁸ pero hoy en día algunos académicos la siguen defendiendo.²⁹

Dependencia común de fragmentos escritos que fueron desarrollándose de forma gradual. El importante y polémico teólogo F. Schleiermacher, sugirió que en la época de la primera Iglesia ya existían algunos fragmentos escritos sobre la vida de Jesús, y que de forma gradual, esos fragmentos se fueron completando hasta el momento en el que los autores de los Evangelios Sinópticos los incluyeron en su relato final. Esta tesis ya se ha descartado, pero parece ser que Schleiermacher fue el primero en asegurar que los “lo-

²³ G. E. Lessing, *Neue Hypothese über die Evangelisten als blos menschliche Geschichtschreiber betrachtet*, nos. 24–49 (1784).

²⁴ J. G. Eichhorn, *Einleitung in das Neue Testament* (1804).

²⁵ C. C. Torrey, *The Four Gospels* (New York: Harper, 1933). Ver también X. Léon-Dufour, “The Synoptic Gospels,” en Robert/Feuillet, 252–86. Léon-Dufour argumenta que los evangelistas Sinópticos son literariamente independientes, y que todas las similitudes surgen a través de la dependencia de un Mateo arameo y de la tradición oral.

²⁶ J. G. Herder, *Von der Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien* (1797).

²⁷ J. K. L. Gieseler, *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien* (1818).

²⁸ B. F. Westcott fue uno de los defensores más conocido de esta perspectiva. Ver su *Introduction to the Study of the Gospels*, 8a ed. (London: Macmillan, 1895), 165–212.

²⁹ John M. Rist ha argumentado que las semejanzas entre Mateo y Marcos pueden explicarse aunque no tuvieran fuentes escritas en común o aunque uno no dependiera del otro. La explicación sería que ambos hicieron uso de las mismas fuentes orales (*On the Independence of Matthew and Mark*, SNTSMS 32 [Cambridge: Cambridge University Press, 1978]). Bo Reicke atribuye las similitudes entre los Evangelios Sinópticos a la combinación de una tradición oral compartida (principalmente) y al contacto personal entre los autores (*The Roots of the Synoptic Gospels* [Philadelphia: Fortress Press, 1986]). Y Eta Linnemann cree que las similitudes entre los Evangelios Sinópticos se deben a una memoria viva y exacta de los sucesos que ocurrieron y de los dichos de Jesús (*Is There a Synoptic Problem? Rethinking the Literary Dependence of the First Three Gospels* [Grand Rapids: Baker, 1992]). Ver también Robert L. Thomas y F. David Farnell, eds., *The Jesus Crisis: The Inroads of Historical Criticism into Evangelical Scholarship* (Grand Rapids: Kregel, 1998), especialmente el cap. 1, “The Synoptic Gospels in the Ancient Church,” por Thomas y Farnell; cap. 3, “Source Criticism: The Two-Source Theory,” por Thomas R. Edgar; y cap. 6, “Redaction Criticism,” por Thomas.

gia” de Papías³⁰ hacen referencia a uno de estos fragmentos, una colección de los dichos de Jesús.³¹

Interdependencia. La última solución básica al problema sinóptico sostiene que dos de los evangelistas usaron al menos uno de los otros Evangelios. Sin negar necesariamente el uso de otras fuentes que luego se extraviaron, los que defienden esta teoría afirman que lo único que puede explicar el grado de similitud entre los Evangelios Sinópticos es que en el último nivel de elaboración literaria se diera el préstamo textual. Esta solución al problema sinóptico se viene defendiendo desde los inicios de la historia de la Iglesia (p. ej., San Agustín; ver más abajo) y, por razones lógicas, cuenta con el apoyo de la mayoría de los eruditos contemporáneos del Nuevo Testamento. Aunque no podemos ignorar la habilidad que los judíos del primer siglo tenían para transmitir sus tradiciones con un destacado grado de exactitud (ver más arriba el apartado sobre Crítica formal), es muy poco probable que el grado de semejanza que encontramos en el texto griego (como mostrábamos más arriba) solo se deba a la tradición oral.³² Robert Stein cita los textos paralelos de Marcos 13:14 y Mateo 24:15, donde los dos evangelistas incluyen una expresión parentética para dirigirse al lector.³³ Además, como hemos citado más arriba, Lucas deja claro que él, al menos, ha usado fuentes escritas para la elaboración de su Evangelio (1:1–4).

La hipótesis de un Ur-Evangelio en lengua semítica presenta las mismas dificultades a la hora de explicar la elevada semejanza que hay entre el texto griego de los Evangelios. ¿Qué posibilidad hay de que diferentes traductores llegaran a escribir las mismas palabras y en el mismo orden, y en más de una ocasión? Es cierto que podríamos proponer un extenso Ur-Evangelio en griego y presentarlo como la fuente que usaron los tres Evangelios. Pero una hipótesis así tiene tres serios inconvenientes. En primer lugar, lo normal es que si hubiera existido un material literario en griego tan importante, algún autor de inicios de la era cristiana lo habría mencionado. Y eso no es así. En segundo lugar, es más difícil explicar la creación de los tres Evangelios Sinópticos si entonces ya existía un texto tan importante. Y en tercer lugar, vista como una hipótesis completa, esta teoría tiene serias dificultades a la hora de explicar las diferencias entre los Evangelios Sinópticos.

Teorías de interdependencia. La única teoría capaz de explicar los datos que tenemos es la que incluye como componente principal la interdependencia literaria entre los Evangelios Sinópticos. En estos datos encontramos un aspecto determinante para reco-

³⁰ Ver Eusebio, *H.E.* 3.39.16, y la discusión que aparece más adelante y en el capítulo 3.

³¹ Ver especialmente F. Schleiermacher, “Über die Zeugnisse des Papias von unseren ersten beiden Evangelien,” *TSK* 5 (1832): 335–68.

³² F. Gerald Downing comenta que Josefo rara vez copiaba las fuentes que usaba palabra por palabra. Si los evangelistas Sinópticos también tenían esta tendencia, lo que hay que explicar no es las diferencias, sino las similitudes (“Redaction Criticism: Josephus’ Antiquities and the Synoptic Gospels,” *JSNT* 8 [1980]: 33).

³³ Robert H. Stein, *Studying the Synoptic Gospels: Origin and Interpretation*, 2a ed. (Grand Rapids: Baker, 2001), 46. La discusión que Stein elabora sobre este tema, repleta de ejemplos, es una detallada defensa de la interdependencia sinóptica (29–47).

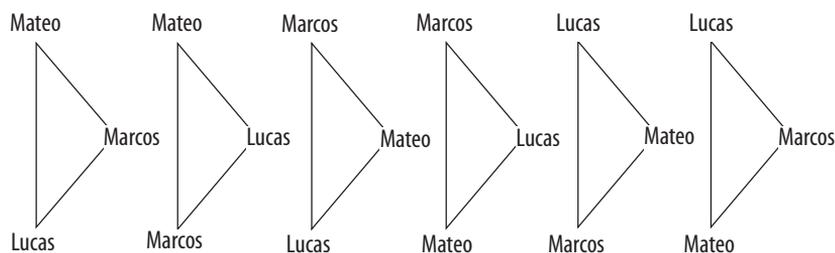
nocer la viabilidad de las teorías propuestas: la relación que hay entre los Evangelios si nos fijamos en el orden en el que presentan los sucesos en torno al ministerio de Jesús. Un estudio del paralelismo secuencial de los Evangelios Sinópticos revela un hecho muy significativo: mientras que Mateo y Marcos con frecuencia coinciden en cuanto al orden de los sucesos y no lo hacen con Lucas, y mientras Lucas y Marcos concuerdan frecuentemente y no lo hacen con Mateo, Mateo y Lucas no presentan casi ninguna coincidencia que esté en contra del orden que aparece en Marcos (un simple vistazo a la Tabla 4 es suficiente para comprobar que esto es así). Vemos que Mateo y Marcos coinciden al colocar la acusación de que Jesús echa demonios en nombre de Beelzebú justo antes de las llamadas parábolas del reino; y Lucas y Marcos coinciden al poner el episodio en el que Jesús calma la tempestad y cura al endemoniado gadareno justo después de dichas parábolas. No obstante, no existe ninguna ocasión en la que Mateo y Lucas coincidan presentando algo diferente a lo que encontramos en Marcos. Dicho de otro modo, el orden que encontramos en Marcos en ningún momento está en desacuerdo con los otros dos Evangelios (por ello en la Tabla 4 no hay números en negrita en la columna del Evangelio de Marcos). Este fenómeno ha sacado a la luz uno de los argumentos más importantes sobre la naturaleza de las relaciones sinópticas: el argumento del orden. Este argumento apunta a que Marcos tiene que verse como el “término medio” en cualquier esquema de relaciones entre Marcos, Mateo y Lucas. O lo que es lo mismo: la conclusión lógica es que Marcos tiene relación con ambos, con Mateo y con Lucas, independientemente de si es anterior, contemporáneo o posterior a esos dos Evangelios. La Figura 1 muestra estas cuatro posibilidades.

Figura 1. Relaciones sinópticas: Marcos como término medio



Cada uno de estos esquemas puede explicar el fenómeno del orden. Además, no podemos excluir la posibilidad de que haya una relación entre Mateo y Lucas independientemente del uso que estos hayan hecho del Evangelio de Marcos. El argumento del orden en sí mismo no excluye la posibilidad de que Mateo y Lucas sean interdependientes, aunque sí que implica que el evangelista que fue el último en escribir habría elegido de forma deliberada seguir el orden de los otros dos Evangelios, cuando éste era igual en ambos. Por tanto, también hemos de tener en cuenta las seis posibilidades que aparecen en la Figura 2.

Figura 2. Relaciones sinópticas: Interdependencia de Mateo y Lucas



De estos diez esquemas, tan solo tres han recibido un apoyo significativo durante la historia del estudio de esta cuestión.

La propuesta agustiniana. Tomando el nombre del famoso teólogo de África del Norte que la concibió, esta propuesta sostiene que el primer Evangelio que se escribió fue el de Mateo. Luego Marcos se basó en Mateo, y por último, Lucas se basó en Mateo y en Marcos.³⁴ Hasta el siglo XIX ésta fue la teoría que reinó entre los que veían una relación literaria entre los Evangelios Sinópticos. No obstante, por aquel entonces, muchos empezaron a mostrar una preferencia por otras propuestas alternativas. La propuesta de San Agustín no ha tenido muchos defensores desde entonces, con algunas excepciones.³⁵

La hipótesis de los dos Evangelios. Como parte de su crítico y revolucionario acercamiento a los Evangelios Sinópticos, J. J. Griesbach, aunque estaba de acuerdo en que Mateo era el primer evangelio escrito, sostuvo que Lucas era el segundo y que Marcos se había basado en Mateo y en Lucas.³⁶ Su propuesta, que recibió el nombre de la hipótesis de los dos Evangelios para diferenciarse de la hipótesis de las dos fuentes, ha recuperado en los últimos treinta años una popularidad considerable.³⁷

³⁴ Agustín, *The Harmony of the Gospels* 1.2, en NPNF2 Vol. 6.

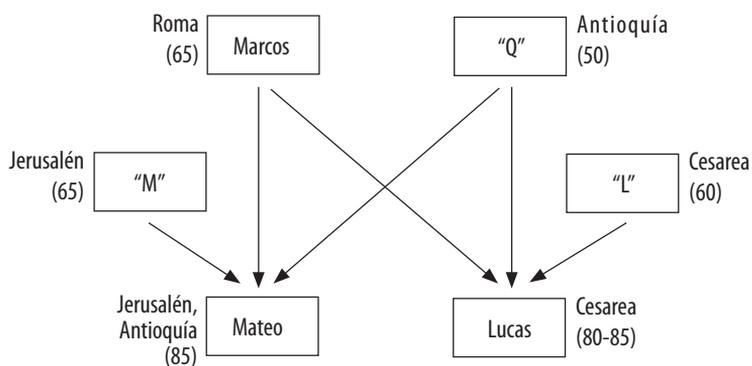
³⁵ B. C. Butler, *The Originality of St. Matthew: A Critique of the Two-Document Hypothesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1951); ver también D. J. Chapman, *Matthew, Mark, and Luke: A Study in the Order and Interrelation of the Synoptic Gospels*, ed. John M. T. Barton (London: Longmans, Green, 1937). La propuesta de John Wenham es similar, aunque él hace más hincapié en la independencia (*Redating Matthew, Mark, and Luke: A Fresh Assault on the Synoptic Problem* [Downers Grove: IVP, 1992]).

³⁶ J. J. Griesbach, *Commentatio qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur* ("Tratado en el que se demuestra que el Evangelio de Marcos deriva completamente de los comentarios de Mateo y Lucas") (1789). Griesbach no fue el primero en hacer un propuesta así, sino que se le anticipó H. P. Owen in 1764 (*Observations of the Four Gospels*).

³⁷ Ver especialmente William Farmer, *The Synoptic Problem: A Critical Analysis* (New York: Macmillan, 1964); Hans-Herbert Stoldt, *History and Criticism of the Marcan Hypothesis* (Macon: Mercer University Press, 1980); William Farmer, ed., *New Synoptic Studies: The Cambridge Gospel Conference and Beyond* (Macon: Mercer University Press, 1983). Encontrará una colección de importantes ensayos a favor y en contra de la hipótesis en Arthur J. Bellinzoni Jr., ed., *The Two-Source Hypothesis: A Critical Appraisal* (Macon: Mercer University Press, 1985). En su libro *A History of the Synoptic Problem* (New York: Doubleday, 1999), David Dungan argumenta que la adopción de la hipótesis de las dos fuentes tiene que ver más con razones políticas y filosóficas, que por razones académicas.

La hipótesis de las dos fuentes. Mientras que la hipótesis de los dos Evangelios sostiene que Mateo y Lucas son el fundamento sobre el que Marcos se basó, la hipótesis de las dos fuentes sostiene que Mateo y Lucas usaron de forma independiente dos fuentes: Marcos y “Q,” una colección de dichos de Jesús que posteriormente se perdió. En la década de 1830, Karl Lachmann y C. G. Wilke fueron los primeros en defender que Marcos era anterior, y en 1838 C. H. Weisse planteó la hipótesis de las dos fuentes.³⁸ En 1863, H. J. Holtzmann escribió un monográfico presentando la forma clásica de esta hipótesis.³⁹ Y finalmente, en un trabajo que se convirtió en el punto culminante de la Crítica de fuentes, *The Four Gospels: A Study of Origins* (1924) [Los cuatro Evangelios: Un estudio sobre los orígenes],⁴⁰ B. H. Streeter postuló la existencia de otras dos fuentes aparte de Marcos y de Q: “M,” el material que solo aparece en el Evangelio de Mateo, y “L,” el material que solo aparece en el Evangelio de Lucas. Esta hipótesis de las cuatro fuentes fue un intento de ofrecer una explicación completa del origen de los Evangelios mediante la Crítica de fuentes. Streeter llegó a sugerir incluso las fechas y la procedencia de dichas fuentes. Podemos ver el resultado de su teoría en el diagrama de la Figura 3.

Figura 3. Hipótesis de las cuatro fuentes de Streeter



Streeter llevó la Crítica de fuentes hasta el límite (algunos dirían que la llevó más allá de los límites), y su trabajo fue el último trabajo importante de dicha disciplina durante un largo periodo de tiempo. Algunos no estaban de acuerdo con ciertos aspectos de su pro-

³⁸ Karl Lachmann, “De Ordine narrationum im evangeliis synopticis,” *TSK* 8 (1835): 570–90; C. G. Wilke, *Der Urevangelist oder exegetisch-kritische Untersuchungen über das Verwandtschaftsverhältniss der drei ersten Evangelien* (1838); C. H. Weisse, *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet* (1838).

³⁹ H. J. Holtzmann, *Die synoptische Evangelien: Ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter* (1863).

⁴⁰ B. H. Streeter, *The Four Gospels: A Study of Origins* (London: Macmillan, 1924).

puesta, y la mayoría de los críticos contemporáneos muestran un abierto escepticismo ante la idea de que M y L existieran como documentos escritos y ante las conclusiones cronológicas y geográficas a las que llegó. (Algunos académicos usan la nomenclatura de “M” y “L” simplemente para referirse al material que solo aparece en los Evangelios de Marcos y Lucas respectivamente). Pero la mayoría de estudiosos entendieron que Stree-ter y sus predecesores habían logrado probar en general la hipótesis de las dos fuentes, y los que estaban trabajando sobre otros aspectos de los Evangelios (como los críticos de la redacción) asumieron aquella explicación del origen de los Evangelios.

Pero como hemos dicho ya, ahora los estudiosos piensan de forma diferente. La hipótesis de las dos fuentes ha recibido en los últimos treinta años muchas críticas, sobre todo por parte de los defensores de la teoría de los dos Evangelios, o la propuesta de Griesbach, pero también por parte de otros, algunos de los cuales sostienen que Marcos fue el primer Evangelio escrito, pero niegan la existencia o la naturaleza de Q. Por un lado, estos desafíos han tenido un efecto saludable, pues han sido un reto para lo que en muchas ocasiones ha sido una reconstrucción de los orígenes de los Evangelios demasiado dogmática y simplista. Eso ha obligado a la teoría de las dos fuentes ha renegar de su etiqueta de “resultado académico seguro”. No obstante, aunque con los matices adecuados, sigue siendo la mejor explicación general de los datos que tenemos. En las secciones que vienen a continuación, examinaremos las evidencias a favor y en contra de ambas fuentes y de la hipótesis de las dos fuentes.

La anterioridad de Marcos. Hasta el siglo XIX, la mayoría de cristianos pensaban que Mateo fue el primer Evangelio escrito.⁴¹ Esta tradición, que se convirtió en la posición oficial de la Iglesia Católica Romana, merece cierto respeto, sobre todo porque parece contar con el respaldo de Papias, un testimonio del siglo II, tal como menciona Eusebio (ver más abajo). No obstante, eso no soluciona el problema. Muchos creyeron que Mateo era anterior alegando que, de los otros dos evangelistas, él era el único apóstol de los evangelistas. Obviamente, ese no es un argumento válido. Otra tradición igual de arraigada sostiene que Marcos escribió su Evangelio basándose en la predicación de Pedro (ver la introducción al Evangelio de Marcos), y eso hace que la teoría de que Marcos tomó información de Mateo no sea posible. Como apenas nadie defiende la anterioridad de Lucas,⁴² la alternativa principal a la anterioridad de Mateo es la anterioridad de Marcos. ¿Por qué hay tantos académicos que han llegado a la conclusión de que Marcos es el Evangelio que sirvió de base para la elaboración de Mateo y de Lucas? A continuación explicamos los argumentos que respaldan esta afirmación.⁴³

⁴¹ Ver los estudios que aparecen en Zahn 2.392–96 y William Farmer, *Jesus and the Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 13–110.

⁴² No obstante, ver R. L. Lindsey, “A Modified Two-Document Theory of the Synoptic Dependence and Interdependence,” *NovT* 6 (1963): 239.

⁴³ Encontrará más detalles y otros argumento en Kümmel, *The New Testament*, 56–63; Stein, *Studying the Synoptic Gospels*, 49–96; Joseph A. Fitzmyer, “The Priority of Mark and the ‘Q’ Source in Luke,” en *Jesus and Man’s Hope*, ed. Donald G. Miller (Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary, 1970), 1:131–70; Scot McKnight, “Source Criticism,” en *Interpreting the New Testament*, ed. David Black y David Dockery (Nash-

La brevedad de Marcos. Marcos es bastante más breve que Mateo y que Lucas: tiene 11.025 palabras, mientras que los otros dos tienen 18.293 y 19.376 respectivamente. La brevedad relativa de Marcos por sí no es una evidencia a favor de la anterioridad de este Evangelio (no se puede demostrar que el más breve es necesariamente el más antiguo), pero sí contamos con una clara evidencia si unimos esa brevedad con la relación tan estrecha que Marcos tiene con Lucas, y sobre todo con Mateo. Más del 97% de las palabras de Marcos tienen un paralelo en Mateo; en el caso de Lucas, más del 88%.⁴⁴ Por tanto, tiene más sentido pensar que Mateo y Lucas se han basado en el texto de Marcos, combinándolo con su propio material y así produciendo un material más extenso. Eso tiene mucho más sentido que pensar que Marcos ha resumido el material de Mateo y/o Lucas, omitiendo una gran cantidad de material. Está claro que es posible argumentar que Marcos es una condensación deliberada de Mateo y de Lucas, tal como los defensores de la teoría de los dos Evangelios han argüido.⁴⁵ Pero estaríamos ante un resumen un tanto extraño, un resumen que expande algunos de los relatos que toma de los otros Evangelios, pero que omite pasajes como el Sermón del Monte, el nacimiento de Jesús, y las apariciones del Jesús resucitado. Styler, de forma sucinta, recoge la conclusión lógica: “Si tenemos el Evangelio de Marcos primero, es fácil entender que Mateo escribiera otro Evangelio; si tenemos el Evangelio de Mateo primero, es difícil entender por qué Marcos vio necesario escribir otro Evangelio”.⁴⁶

La semejanza verbal entre los Evangelios. Como ilustramos anteriormente, los Evangelios Sinópticos presentan en muchos momentos un alto grado de paralelismo verbal. Pero un estudio detallado revela que aunque es cierto que los tres relatos coinciden en muchas ocasiones (ver la Tabla 2), Mateo y Marcos coinciden con mucha frecuencia, y lo mismo ocurre entre Marcos y Lucas, pero Mateo y Lucas coinciden mucho menos. Como ocurre con el argumento del orden, este fenómeno puede explicarse solo si tomamos el Evangelio de Marcos como término medio. Si Marcos no es el primer Evangelio escrito, es mucho más difícil explicarlo porque si pensamos en las demás hipótesis, solo nos queda suponer la existencia de un método de composición deliberado y muy poco probable.⁴⁷ Con la hipótesis agustiniana, tendríamos que pensar que Lucas casi siempre eligió usar el orden que aparece en Marcos, en lugar del que aparece en Mateo; con la hipótesis de los dos Evangelios, tendríamos que pensar que Marcos apenas introdujo elementos nuevos. Aunque esto es posible, estos dos procedimientos son mucho menos probables que la alternativa. (Más abajo veremos las pocas coincidencias entre Mateo y Lucas).

ville: Broadman and Holman, 2001), 74–105.

⁴⁴ Las estadísticas son de Stein, *Studying the Synoptic Gospels*, 48, que cita a Joseph B. Tyson y Thomas R. W. Longstaff, *Synoptic Abstract*, The Computer Bible 15 (Wooster, Ohio: College of Wooster, 1978), 169–71.

⁴⁵ P. ej., David L. Dungan, “The Purpose and Provenance of the Gospel of Mark According to the Two-Gospel (Owen-Griesbach) Hypothesis,” en *New Synoptic Studies*, 411–40.

⁴⁶ G. M. Styler, “The Priority of Mark,” en Moule, 231.

⁴⁷ Sin embargo, ver David J. Neville (*Mark's Gospel: Prior or Posterior? A Reappraisal of the Phenomenon of Order*, JSNTSup 222 [Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002]), que dice que el argumento del orden debe realizarse con una mayor precisión metodológica y que eso necesariamente no apunta a que Marcos sea anterior a los demás Evangelios.

El orden de los sucesos. Vimos más arriba que una comparación del orden de los sucesos en los Evangelios Sinópticos revela una situación similar a la que observamos si analizamos la semejanza verbal: no existe ninguna ocasión en la que Mateo y Lucas coincidan presentando algo diferente a lo que encontramos en Marcos. Lachmann fue quien observó este fenómeno, y él argumentó, además, que esta situación se podía explicar mejor si Marcos era el primer Evangelio. Como ocurre con la semejanza verbal, hay otras hipótesis que pueden explicar el fenómeno del orden. Por ejemplo, Lucas podría haber decidido seguir el orden de Marcos cuando éste fuera diferente al de Mateo (ésta es la explicación agustiniana), o Marcos podría haber decidido no desviarse de Mateo y de Lucas cuando éstos coincidieran. De nuevo, tiene mucho más sentido pensar que Marcos es anterior porque es una explicación más natural y no nos obliga a imponerle a uno de los evangelistas un procedimiento de composición bastante improbable.

El estilo de Marcos es más primitivo y un tanto extraño. La mayoría de estudiosos admiten que Marcos contiene más irregularidades gramaticales y más construcciones extrañas que Mateo y Lucas. Y dicen que esto habla a favor de la anterioridad de Marcos, porque la tendencia natural habría hecho que los autores posteriores suavizaran ese tipo de irregularidades (en la Crítica textual se usa un criterio similar). Además, los pasajes de Marcos que tienen un paralelo en los Evangelios de Mateo y Lucas preservan más expresiones arameas que los pasajes de Mateo y Lucas. Dicen también que es más lógico pensar que Mateo y Lucas eliminaron o tradujeron expresiones arameas que hubieran resultado ininteligibles para sus lectores de habla griega, que pensar que Marcos las añadió.

La teología de Marcos es más primitiva. Muchos estudiosos creen que en Marcos hay más declaraciones teológicas complejas que en Mateo y Lucas, y eso sugiere (de nuevo, ésta es la dirección en la que también apuntarían los principios de la Crítica textual) que Marcos es anterior a los otros Evangelios Sinópticos. Vemos un ejemplo en Marcos 6:5, donde el evangelista explica que, debido a la incredulidad de la gente de Nazaret, Jesús “no pudo hacer allí ningún milagro.” En el versículo paralelo, Mateo dice que Jesús “no hizo muchos milagros allí” (13:58). Los estudiosos aseguran que es más probable que Mateo decidiera no poner la incómoda expresión de que Jesús fue incapaz de hacer milagros. Dices, pues, que no tiene mucho sentido pensar que Marcos la añadiera. Este argumento tiene cierto peso, pero no es tan decisivo como los que hemos mencionado más arriba. Es cierto que podemos buscar argumentos para probar qué Evangelio contiene las afirmaciones teológicas más complejas. Pero hemos de tener en cuenta el efecto del propósito y de la teología de cada uno de los evangelistas. Este factor hace que sea más difícil sacar conclusiones sobre los préstamos entre los Evangelios Sinópticos. El argumento similar que los críticos de la redacción usan para concluir que hay más probabilidades de que Mateo se basara en el Evangelio de Marcos se encuentra con la misma objeción. Al menos en algunas perícopas, no todo el mundo estaría de acuerdo con esa afirmación,⁴⁸ y la escasez de estudios de la redacción que aceptan la anterioridad de Mateo significa, en cualquier caso, que la mayoría de los datos irán en una sola dirección.

⁴⁸ Ver, p. ej., David Wenham, “The Synoptic Problem Revisited: Some New Suggestions About the Composition of Mark 4:1–34,” *TynB* 23 (1972): 3–38.

Aunque no todos tienen el mismo peso, estos argumentos, en conjunto, son una fuerte evidencia de que Mateo y Lucas usaron de forma independiente el Evangelio de Marcos para elaborar el suyo propio.

“Q”. Como vimos más arriba, Schleiermacher fue el primero en postular la existencia de una colección de dichos de Jesús anterior a los Evangelios que los evangelistas usaron para la elaboración de sus escritos. Weisse retomó esa idea mencionando esa colección como la segunda fuente de la hipótesis de las dos fuentes. Como Schleiermacher, algunos críticos creen que Papías hace referencia a este documento en su famosa declaración sobre los logia (ver la introducción al Evangelio de Mateo), pero es bastante dudoso. Hacia finales del siglo XIX, esta fuente empezó a ser conocida con el nombre de “Q”; lo cierto es que no se sabe a ciencia cierta cómo ni dónde se acuñó este término.⁴⁹ La mayoría de los que defienden que Marcos es anterior a los otros dos Evangelios creen que tanto Mateo como Lucas debieron de usar una fuente de dichos como Q.

La razón para proponer la existencia de una colección de enseñanzas de Jesús es que en Mateo y en Lucas encontramos aproximadamente 250 versículos comunes que no aparecen en Marcos. La mayoría, aunque no todos, se corresponden con enseñanzas de Jesús. Muchos de estos versículos presentan un grado de paralelismo verbal que habla a favor de la existencia de una fuente común escrita en griego (ver el ejemplo que ya presentamos en la Tabla 3). La explicación más simple a este fenómeno sería pensar que uno de estos dos Evangelios se basó en el otro. No obstante, recordemos que entre Mateo y Lucas hay muy poca semejanza verbal y que apenas coinciden en cuanto a la ordenación de los sucesos. Estos factores sugieren claramente que Mateo no usó el Evangelio de Lucas, ni Lucas usó el Evangelio de Mateo. De ahí, la necesidad de postular la existencia de otra fuente. Muchos se han esforzado en reconstruir esa fuente hipotética,⁵⁰ y el hecho de que se haya llegado a publicar un libro titulado *A Theology of Q* [Una Teología de Q] nos muestra el grado de certeza que algunos tienen sobre esta hipótesis.⁵¹ Otros se atreven a decir que Q fue el primer “Evangelio” y que nos ofrece la representación de Jesús más temprana y, por tanto, más auténtica.⁵² Pero a pesar de estas afirmaciones, aún existe mucho debate en torno a Q, y hemos de detenernos a considerar algunos de los principales argumentos tanto a favor como en contra de esta hipótesis.

Además del argumento de la semejanza verbal en el material que no coincide con el de Marcos, hay tres argumentos principales que apuntan a la existencia de la fuente Q.

⁴⁹ Se cree que se designó así porque se trata de la primera letra de la palabra alemana *Quelle*, “fuente.” Ver la discusión que aparece en John J. Schmitt, “In Search of the Origin of the Siglum Q,” *JBL* 100 (1981): 609–11.

⁵⁰ Ver especialmente James M. Robinson, Paul Hoffmann, y John Kloppenborg, *The Critical Edition of Q* (Minneapolis: Fortress Press, 2000). Ver también A. Polag, *Fragmenta Q: Textheft zur Logienquelle*, 2a ed. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1982); Brown, 118–19, que ofrece un resumen muy útil.

⁵¹ Richard A. Edwards, *A Theology of Q* (Philadelphia: Fortress Press, 1976).

⁵² Ver, p. ej., Burton L. Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins* (San Francisco: Harper, 1993).

La semejanza en el orden. Un grupo de estudiosos ha encontrado un orden similar en el material que aparece en Mateo y Lucas pero que no aparece en Marcos (material que a veces se ha llamado “la doble tradición”).⁵³ Este orden similar hablaría a favor de la existencia de una fuente escrita. Pero algunos dudan de que haya una gran semejanza, por lo que el peso de este argumento es relativo.⁵⁴

Dobletes en Mateo y Lucas. Los “dobletes” son relatos que aparecen más de una vez en el mismo Evangelio. Dicen los expertos que esto ocurre porque el evangelista en cuestión en un momento está siguiendo el texto de Marcos, y en otros, el de Q. Un ejemplo sería Lucas 8:17 y 12:2, pues en ambas ocasiones Jesús dice “no hay nada oculto [encubierto] que no haya de ser manifiesto [revelado], ni secreto [oculto] que no haya de ser conocido [saberse] y salga a la luz.” El primero lo encontramos en Marcos 4:22, y el segundo, en Mateo 10:26. Por tanto, se cree que Lucas ha tomado el primero de Marcos, y el segundo de Q.⁵⁵ Estos dobletes apuntan a que, además del Evangelio de Marcos, existió otra fuente común. No obstante, este argumento no es suficiente para demostrar que Q fuera una sola fuente escrita

Diferente ubicación del material Q. El material que aparece en Mateo y en Lucas que no aparece en Marcos, está ubicado en diferentes contextos: Mateo agrupa la mayor parte de ese material en sus cinco discursos, mientras que Lucas lo va colocando de forma esparcida a lo largo de todo el Evangelio (sobre todo en 6:20–8:3 y 9:51–18:14). Este fenómeno es más fácil de explicar si los dos evangelistas hubieran hecho un uso independiente de una fuente común. Eso es más lógico que decir que Lucas usó el texto de Mateo.

Estos argumentos han convencido a la mayoría de académicos de que Mateo y Lucas tuvieron acceso a una tradición diferente al texto de Marcos. Probablemente, la mayoría de ellos piensan que Q era un solo documento.⁵⁶ Pero algunos estudiosos no están de acuerdo con esta afirmación. Prefieren pensar que Q era una serie de fragmentos escritos, o una combinación de tradiciones escritas y orales.⁵⁷ Y aún más, otro grupo de ellos no cree necesario postular la existencia de una tradición de ese tipo, pues es mucho más sencillo pensar que Lucas se basó en el texto de Mateo. Ahora bien, si Lucas conocía a Mateo, eso daña seriamente la evidencia de la anterioridad de Marcos, por lo que la mayoría

⁵³ Ver, p. ej., Kümmel, *The New Testament*, 65–66; Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I–IX*, AB (Garden City: Doubleday, 1981), 76–81. Ver, respectivamente, la discusión sobre esta cuestión, y también el tema de la relación entre el orden de las palabras de Q, de Mateo y de Lucas, que aparece en las siguientes obras: Michael Goulder, “Self-Contradiction in the IQP,” *JBL* 118 (1999): 506–17; Robert A. Derrenbacher Jr., y John S. Kloppenborg Verbin, “Self-Contradiction in the IQP? A Reply to Michael Goulder,” *JBL* 120 (2001): 57–76; Michael Goulder, “The Derrenbacher-Kloppenborg Defense,” *JBL* 121 (2002): 33–36.

⁵⁴ Stein, *Studying the Synoptic Gospels*, 111.

⁵⁵ Ver, sobre esta cuestión, John C. Hawkins, *Horae Synopticae* (Oxford: Clarendon Press, 1909), 80–107.

⁵⁶ Ver, por ejemplo, David Catchpole, *The Quest for Q* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1993); C. M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity* (Peabody: Hendrickson, 1996).

⁵⁷ Maurice Casey, por ejemplo, postula el uso de múltiples fuentes escritas, muchas, al menos, en arameo (*An Aramaic Approach to Q: Sources for the Gospels of Matthew and Luke*, SNTSMS 122 [Cambridge: Cambridge University Press, 2002]). Encontrará una crítica en Peter M. Head and P. J. Williams, “Q Review,” *TynB* 54 (2003): 131–44.

de los que niegan la existencia de Q, también niegan la anterioridad de Marcos.⁵⁸ Pero algunos sostienen tanto la anterioridad de Marcos como la afirmación de que Lucas usó el texto de Mateo.⁵⁹

El argumento de más peso a favor de que Lucas usó el texto de Mateo y, por tanto, también de más peso en contra de la teoría de las dos fuentes, es la existencia de las semejanzas menores entre Mateo y Lucas que no aparecen en Marcos. Y siempre son semejanzas en el orden de algunos versículos o dichos, y en la ordenación de las palabras.⁶⁰ ¿Cómo pueden explicarse estas semejanzas si Lucas no usó el texto de Mateo y viceversa? Nuestro intento de encontrar o no una explicación así dependerá de que los argumentos de arriba que apuntaban a que Lucas no conocía el texto de Mateo nos hayan convencido o no. Si consideramos el peso de esos argumentos, veremos que hay varias explicaciones posibles: (1) coincidencia parcial entre Marcos y Q, por lo que la semejanza entre Mateo y Lucas sería el resultado del uso que ambos hicieron de Q; (2) coincidencia en la redacción o uso que Mateo y Lucas hacen de Marcos; (3) corrupción textual, basada en la conocida tendencia de los escribas a armonizar los relatos de los Evangelios; y (4) ambos hicieron uso de las mismas tradiciones orales pudiendo coincidir con Marcos.⁶¹

Estas semejanzas menores demuestran que la historia de los orígenes de los Evangelios probablemente fue mucho más compleja de lo que puedan llegar a explicar las hipótesis que proponen una sola fuente.⁶² Pero no echan por tierra la hipótesis de las dos fuentes. Una fuente como Q sigue siendo la mejor explicación de las semejanzas que hay entre Mateo y Lucas cuando éstas no aparecen en el material de Marcos. Podemos decir con casi toda seguridad que parte de Q (muy probablemente una parte muy importante) existía como texto escrito. Pero quizá deberíamos dar lugar a la posibilidad

⁵⁸ Ver especialmente John Drury, *Tradition and Design in Luke's Gospel: A Study in Early Christian Historiography* (Atlanta: John Knox, 1976), 120–73; Allan J. McNicol, David L. Dungan, y David B. Peabody, *Beyond the Q Impasse: Luke's Use of Matthew* (Valley Forge: Trinity Press International, 1996).

⁵⁹ Ver especialmente Mark Goodacre, *The Case Against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem* (Harrisburg: Trinity Press International, 2002); Ídem, *The Synoptic Problem: A Way through the Maze* (New York: Sheffield Academic Press, 2001). En respuesta a Goodacre, ver especialmente Paul Foster, "Is It Possible to Dispense with Q?" *NovT* 45 (2003): 313–37. Ver también Michael D. Goulder, *Luke: A New Paradigm*, 2 vols.; JSNTSup 20 (Sheffield: JSOT Press, 1989); Austin Farrer, "On Dispensing with Q," en *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, ed. D. E. Nineham (Oxford: Blackwell, 1955), 55–88. Algunos académicos han sugerido, incluso, que Mateo podría haberse basado en Lucas: p. ej., R. V. Huggins, "Matthean Posteriority: A Preliminary Proposal," *NovT* 34 (1992): 1–22; cf. también Martin Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ* (Harrisburg: Trinity Press International, 2000), 169–207.

⁶⁰ El número de estas semejanzas es tema de debate; ver la tabla y la discusión en Franz Neirynck, *The Minor Agreements of Matthew and Luke Against Mark, with a Cumulative List*, BETL 37 (Louvain: Louvain University Press, 1974); Georg Strecker, ed., *Minor Agreements: Symposium Göttingen 1991* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993); Andreas Ennulat, *Die "Minor Agreements": Untersuchungen zu einer offenen Frage des synoptischen Problems*, WUNT 62 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1994).

⁶¹ Encontrará más sobre estas sugerencias en Streeter, *Four Gospels*, 293–331; Stein, *Studying the Synoptic Gospels*, 123–27; F. Neirynck, "Synoptic Problem," en *IDBSup*, 845.

⁶² Como R. E. Brown comenta, "el proceso probablemente fue más complejo que la mayoría de las más complejas reconstrucciones modernas" (115).

de que los evangelistas usaran más de una fuente escrita y, por qué no, una mezcla de tradiciones orales.⁶³

Las teorías de los proto-Evangeliros. Algunos académicos han propuesto que antes de la elaboración definitiva de los Evangelios Sinópticos ya existió una edición anterior de cada uno de ellos. Esta propuesta surgió por un lado para cubrir algunas de las lagunas que dejaron las hipótesis de las dos fuentes y, por otro, por el testimonio cristiano temprano y las indicaciones internas. Lachmann, uno de los primeros en proponer la teoría de las dos fuentes, empezó a trabajar sobre la suposición de la existencia de un Evangelio original, argumentando que Marcos era el más cercano a ese original. Algunos académicos modernos, teniendo en cuenta el problema de las semejanzas menores y algunos elementos en Mateo y Lucas difíciles de explicar si estos dos evangelistas usaron el Evangelio canónico de Marcos, han sugerido que o bien uno o bien ambos usaron una edición de Marcos anterior a la edición canónica.⁶⁴ Debemos mostrar ciertas reservas ante esta hipótesis. No todas las semejanzas menores son del mismo tipo; muchas de ellas no pueden explicarse postulando que dependen de un “Ur-Marcos.”⁶⁵ Es más, debemos cuestionar la suposición de que, para explicar todos los cambios que Mateo y Marcos han hecho en su fuente marcana, es necesaria la existencia de otra fuente. La Crítica de fuentes debería ser menos atrevida, y no intentar explicar cada frase de Mateo y Lucas haciendo referencia a una fuente escrita. Hay que dejar lugar a la influencia de los testigos oculares, a las tradiciones orales y al propósito teológico de cada evangelista en particular. Cuando tenemos en cuenta estos factores, la necesidad de un Ur-Marcos desaparece.

Mucho más popular ha sido la tesis de que Mateo escribió una edición anterior de su Evangelio. No obstante, en este caso, parte de la motivación que hay detrás de dicha hipótesis es encontrar una explicación más satisfactoria a las relaciones sinópticas; mucho más importante es la aparente referencia a una edición de este tipo que Papías hace en el siglo II (citado por Eusebio, *H.E.* 3.39.16): “Mateo recogió los oráculos [τὰ λόγια (*ta logia*)] en la lengua hebrea” Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ (*Hebraidi dialektō*), y los interpretó cada uno [ἡρμῆνευσεν (*hermeneusen*)] tan bien como pudo.”⁶⁶ Si Papías se refiere a un Evangelio escrito en arameo o hebreo, tiene que estar haciendo referencia a una edición semítica anterior a nuestro Evangelio griego de Mateo, puesto que hay Padres de la Iglesia posteriores a Papías que apelan a él para demostrar la anterioridad del Mateo canónico. Por tanto, muchos son los que han aceptado que el primer Evangelio que se escribió fue una edición semítica de Mateo; que Pedro, o Pedro y Marcos juntos, usaron esa edición para componer el Evangelio griego de Marcos; y que Mateo usó el texto de Marcos para

⁶³ Ver Hengel, *The Four Gospels*, 169–86.

⁶⁴ P. ej., Günther Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (London: Hodder & Stoughton, 1960), 217; Vincent Taylor hace una sugerencia similar, aunque cautelosa, en *The Gospel According to St. Mark*, 2a ed. (London: Macmillan, 1966), 67–77.

⁶⁵ Kümmel, 62.

⁶⁶ La traducción es de Kirsopp Lake, Eusebio: *Historia Eclesiástica*, vol. 1, LCL (Cambridge: Harvard University Press, 1926) [CLIE]. Ver una discusión más amplia de este pasaje en el cap. 3, en el apartado de “Autor.”

elaborar su Evangelio en griego.⁶⁷ La obstinada tradición de que Mateo se escribió primeramente, junto con la creencia ampliamente extendida en la Iglesia primitiva de que Mateo fue el primer Evangelio, hacen que la hipótesis de una “primera edición” semita de Mateo sea bastante atractiva.

Sin embargo, está claro que, aunque la existencia de una edición así fuera cierta, el Mateo canónico no solo es una traducción de ese original semita. Los expertos dicen que al leer Mateo en griego, uno no tiene la sensación que se trate de una traducción al griego; otro argumento importante es que, como se ha dicho anteriormente, Mateo probablemente usó el texto griego de Marcos para escribir su Evangelio. Además de estos, hay más elementos que anulan la suposición de que Marcos usó la edición semita de Mateo. Mucha de la tradición temprana recoge que Marcos compuso su Evangelio basándose en la predicación de Pedro (ver la Introducción al Evangelio de Marcos). Pero entonces es difícil imaginar que Marcos también usó una edición temprana de Mateo. Además, Papias quizá no se estaba refiriendo a un Evangelio (ver la discusión en la Introducción al Evangelio de Mateo). En general, podemos decir que la hipótesis de una edición temprana de Mateo en lengua semita no se puede ni probar, ni descartar.

Las evidencias a favor de la existencia de un proto-Lucas las encontramos en el mismo Evangelio de Lucas y descansan en las tres consideraciones siguientes: (1) Lucas contiene mucho más material específico que Mateo y Marcos; (2) la tendencia de Lucas a escribir “a su manera”, incluso en el material que también aparece en Mateo y Marcos (especialmente en el relato de la Pasión); y (3) el hecho de que Lucas incluye material de Marcos en bloques, en lugar de hacerlo de forma más regular a lo largo del Evangelio. A causa de estos fenómenos, muchos académicos han llegado a la conclusión de que Lucas compuso una primera edición de su Evangelio usando Q y L (el material que solo aparece en Lucas), y que más tarde insertó fragmentos de Marcos.⁶⁸ Aunque esta hipótesis no se ha podido demostrar,⁶⁹ sigue siendo una teoría atractiva (ver la discusión que aparece en el cap. 5).

Conclusión. La hipótesis de las dos fuentes nos ofrece la mejor explicación global de las relaciones entre los Evangelios Sinópticos, pero a modo de conclusión, tenemos que mencionar dos advertencias. En primer lugar, el proceso de elaboración de los Evangelios es un proceso tan complejo que ninguna hipótesis de la Crítica de las fuentes, por detallada que sea,⁷⁰ puede ofrecer una explicación completa de la situación. En el supuesto de que al menos uno de los evangelistas fuera testigo ocular, que las diversas tradiciones

⁶⁷ P. ej., Zahn 2.601–17. Otros que sostienen que detrás de los Evangelios Sinópticos hay una edición aramea o hebrea de Mateo son Westcott, *Introduction to the Study of the Gospels*, 188–89; Chapman, *Matthew, Mark, and Luke*, 90–92; X. Léon-Dufour, “Synoptic Problem,” 283–86; y J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976), 97.

⁶⁸ Ver especialmente Streeter, *Four Gospels*, 199–221; Vincent Taylor, *The Passion Narrative of St. Luke: A Critical and Historical Investigation*, ed. Owen E. Evans, SNTSMS 19 (Cambridge: Cambridge University Press, 1972); Friedrich Rehkopf, *Der lukanische Sonderquelle*, WUNT 5 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1959).

⁶⁹ Encontrará algunas críticas en Fitzmyer, *Luke I–IX*, 90–91.

⁷⁰ Ver, p. ej., la complicada propuesta de L. Vaganay, *Le problème synoptique: Une hypothèse de travail* (Paris: Desclée, 1954); sobre todo el resument que hace en la p. 444.

escritas y orales que no han llegado a nosotros estuvieran circulando en aquel entonces, y que los evangelistas quizá hablaran entre ellos sobre sus escritos, las suposiciones que algunos críticos de las fuentes plantean no tienen ningún fundamento.⁷¹ Algunos críticos de las fuentes hablan de procesos de compilación y de edición que no se daban en el mundo antiguo.⁷² El reconocer esta complejidad, junto con la presencia de fenómenos que la hipótesis de las dos fuentes no puede explicar de forma satisfactoria, nos debe conducir a tratar esta hipótesis no como una conclusión definitiva sino, en todo caso, como una teoría de trabajo. Es muy importante estar abierto ante la posibilidad de que, en una perícopa dada, una explicación basada en la hipótesis de las dos fuentes no concuerde con los datos. Por tanto, analizando un texto dado podemos llegar a la conclusión de que Mateo es anterior a Marcos, o que Lucas recurrió a sus recuerdos y notas en lugar de recurrir a Q.

La etapa de la composición final: Crítica de la redacción

En nuestro estudio sobre los orígenes de los Evangelios, hasta ahora apenas hemos prestado atención a los evangelistas. Nos hemos detenido a analizar la etapa más inicial de la transmisión, en su mayoría oral, etapa en la que los apóstoles u otros predicadores y maestros cristianos cuyos nombres no conocemos preservaron los relatos sobre Jesús y sus enseñanzas. Y hemos examinado las fuentes escritas conocidas y no conocidas que los evangelistas usaron para elaborar sus Evangelios. Hemos propuesto que el evangelista Marcos es el autor de una de esas fuentes básicas. Pero desde un punto de vista de la Crítica de fuentes, el interés de Marcos no está en su persona como autor de su Evangelio, sino en su Evangelio como fuente de Mateo y Lucas. Así que tanto en la crítica de las formas como en la Crítica de fuentes, el interés en los evangelistas es algo secundario. La Crítica de la redacción es la que les devuelve su lugar en el escenario principal.

Descripción. El objetivo de la Crítica de la redacción es describir los propósitos teológicos de los evangelistas analizando el modo en que usan las fuentes en las que se han basado. Sin negar la necesidad de que los críticos de las formas estudien las tradiciones orales y de que los críticos de las fuentes escruten las fuentes escritas, los críticos de la redacción reivindican que reconozcamos el papel que los evangelistas tienen como autores individuales: personas que, aunque se basaran en unas fuentes y tradiciones concretas, moldearon esa tradición de forma creativa y con un propósito concreto para crear un todo literario con una teología propia. Los evangelistas no solo recogieron diferentes tradiciones y fuentes y las unieron a modo de compilación. Añadieron sus propias modificaciones a esas tradiciones y, al hacerlo, escribieron la historia de Jesús con sus énfasis particulares.⁷³ La Crítica de la re-

⁷¹ Correctamente enfatizado por Robinson, *Redating*, 93–94.

⁷² Sharon Lee Mattila, “A Question Too Often Neglected,” *NTS* 41 (1995): 199–217.

⁷³ Encontrará buenas descripciones de la Crítica de la redacción en Norman Perrin, *What is Redaction Criticism?* (Philadelphia: Fortress Press, 1969); R. H. Stein, “What Is Redaktionsgeschichte?” *JBL* 88 (1969): 45–56; idem, *Studying the Synoptic Gospels*, 262–72; Joachim Rohde, *Rediscovering the Teaching of the*

dacción es, por tanto, un método del Estudio de los Evangelios, e incluye cinco elementos básicos.

1. La Crítica de la redacción hace una diferencia entre tradición y redacción. La “tradición”, en este sentido, es cualquier cosa (desde extensas fuentes escritas hasta breves dichos o relatos que se transmitían de forma oral) que el evangelista usó para la elaboración de su Evangelio. El término “redacción” hace referencia al proceso de modificación de esa tradición, que se producía cuando el evangelista escribía su Evangelio. Dado que la Crítica de la redacción depende de nuestra habilidad para identificar las tradiciones sobre las que el evangelista trabajó (para así poder saber los cambios que realizó), tiene mejores resultados cuando la aplicamos a Mateo y Lucas. Podemos comparar las ediciones finales de estos Evangelios con las dos fuentes extensas que usaron: Marcos y Q (aunque, un documento Q reconstruido a partir de Mateo y Lucas). Por esta misma razón, aplicar la Crítica de la redacción al Evangelio de Marcos es un procedimiento mucho más difícil, dado que no poseemos ninguna de las fuentes que él usó.⁷⁴

2. La actividad redactora o editora de los evangelistas puede verse en varias áreas:

El material que eligieron incluir y excluir. Por ejemplo, casi todos los eruditos están de acuerdo en que los sermones más o menos similares que aparecen en Mateo 5–7 y Lucas 6:20–49 provienen de Q. No obstante, los sermones de Lucas ocupan menos de un tercio que los de Mateo, y es evidente que Lucas ha omitido casi todas las referencias al Antiguo Testamento y a la ley (p. ej.: Mat. 5:17–19, y la antítesis de Mat. 5:21–48). Eso sugiere que Mateo tiene un gran interés en enseñar a la Iglesia de sus días sobre la relación que había entre Jesús y la ley, mientras que eso es algo que a Lucas no le interesa tanto.

La ordenación del material. Puede verse en la Tabla 4 que Mateo no concuerda con Marcos y Lucas en cuanto a la ubicación de tres importantes milagros: cuando Jesús calma la tempestad (8:18, 23–27), cuando Jesús sana a los endemoniados gadarenos (8:28–34), y cuando Jesús sana a la mujer con el flujo de sangre y resucita a la hija de Jairo (9:18–26). Dado que Marcos probablemente es la fuente principal que Mateo usa para redactar estas historias, es evidente que Mateo eligió ponerlas en un orden diferente. Cuando vemos que hace lo mismo con otros relatos sobre milagros que él ubica en los capítulos 8 y 9, tenemos la justificación suficiente para decir que Mateo deliberadamente reordena el material para transmitir al lector que Jesús era alguien que hacía milagros. Esa reordenación también tiene lugar dentro de una misma perícopa: ¿El cambio en el orden de las tentaciones (Mat. 4:1–11 = Lucas 4:1–12) revela los diferentes énfasis de los respectivos evangelistas?

Evangelists (London: SCM, 1968). R. T. France ofrece un ejemplo práctico de lo que es la crítica de la redacción en su “Exegesis in Practice: Two Samples,” en *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, ed. I. Howard Marshall (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 253–64.

⁷⁴ En cuanto a cómo se ha aplicado la metodología de la Crítica de la redacción al Evangelio de Marcos, ver E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel: A Study of Syntax and Vocabulary as Guides to Redaction in Mark*, SNTSMS 33 (Cambridge: Cambridge University Press, 1978); Stein, *Synoptic Problem*, 251–63. Quien se ha mostrado muy escéptico ante la empresa de la Crítica de la redacción aplicada al Evangelio de Marcos es C. Clifton Black, *The Disciples in Mark: Markan Redaction in Current Debate*, JSNTSup 27 (Sheffield: JSOT Press, 1989).

El “hilo” que el evangelista usa para tejer su tradición. Para componer un relato continuo a partir de diversas fuentes, el evangelista tenía que añadir diferentes transiciones. Estas transiciones, o este “hilo”, normalmente revelan los temas que preocupan al autor. Por ejemplo, Mateo alterna enseñanza y relato de una forma muy eficaz, marcando la transición al final de los discursos con una fórmula reiterativa: “Cuando Jesús terminó estas palabras” (7:28; 19:1; ver también 11:1; 13:53; 26:1).

Adiciones al material. En el relato que Lucas hace del ministerio de sanidad de Jesús y de la elección de los doce (6:12–19), que parece estar basada en Marcos 3:7–18, menciona el hecho, que no encontramos en Marcos, de que “Jesús se fue al monte a orar, y pasó toda la noche en oración a Dios” (Lucas 6:12). Quizá aquí haya evidencias de una de las preocupaciones de Lucas.

Omisión de material. Cuando el crítico de la redacción está bastante seguro de que un evangelista ha tenido acceso a una tradición que no ha incluido, es importante preguntar si la omisión se debe a un énfasis teológico concreto. Por ejemplo, se dice con frecuencia que Lucas ha omitido la referencia “viniendo sobre las nubes del cielo” (que aparece tanto en Marcos como en Mateo) en su respuesta al sumo sacerdote (22:69) porque quiere evitar la idea de una parusía inminente.

Expresiones diferentes. En una de las bienaventuranzas, Jesús, según Mateo, dice “bienaventurados los pobres en espíritu” (5:3); según Lucas, “bienaventurados los pobres” (6:20). El crítico de la redacción interpretaría que esta diferencia quizá apunta a que Lucas tiene un mayor interés por los temas socioeconómicos.

3. Los críticos de la redacción buscan en este tipo de cambios dentro de un mismo Evangelio unos patrones determinados. Cuando surge un patrón concreto, podemos decir que se trata de un interés teológico del autor. Por ejemplo, cuando Lucas añade el detalle sobre la oración (como hemos visto unas líneas más arriba), nos damos cuenta de que esa no es una adición aislada, sino que concuerda con otras adiciones similares sobre la oración que Lucas va insertando a lo largo de todo su Evangelio. Por tanto, podemos concluir que la oración es una preocupación teológica de Lucas. Siguiendo este procedimiento, al final podemos construir un marco general de la posición teológica de cada Evangelio en particular.

4. Así, basándose en este marco teológico general, el objetivo del crítico de la redacción es establecer una base para la producción del Evangelio. Por ejemplo, si miramos en el Evangelio de Lucas, se dice que la supuesta omisión de referencias a una parusía inminente muestra que escribe en medio de un ambiente en el cual la dilación de la parusía se había convertido en un problema. Al “contexto en la vida de Jesús” y “al contexto en la vida de la Iglesia” (la preocupación de la crítica de las formas) se le añade entonces “el contexto en la vida del evangelista y su comunidad.”

5. Algunos no solo incluyen dentro de la Crítica de la redacción el estudio de la modificación que los evangelistas hacen de la tradición, sino que también incluyen las características literarias y teológicas de los Evangelios (es decir, lo que a veces se ha llamado la Crítica de la composición). En cierta medida, estamos ante una disputa semántica infructuosa, pero quizá es mejor mantener la definición de la Crítica de la redacción más res-

tringida para diferenciarla de la Crítica de la composición que los buenos exegetas siempre han hecho.

Orígenes. William Wrede, aunque no es un crítico de la redacción si pensamos en la definición de más arriba, fue un precursor del énfasis típico de la Crítica de la redacción. Wrede escribió en una época en la que la “hipótesis marcana” o la “hipótesis de la prioridad o anterioridad de Marcos” reinaba entre los estudiosos de los Evangelios. Se hablaba mucho de esta hipótesis, pero no solo porque sostenía la anterioridad de Marcos, sino también porque aseguraba que Marcos ofrecía una imagen de Jesús históricamente fiable, y que no era una obra teológica. Wrede echó por tierra esta suposición demostrando que Marcos contenía tanta teología como los demás Evangelios. Concretamente, Wrede afirmó que Marcos había incluido las muchas referencias donde Jesús pide a los testigos que no digan que Él es el Mesías. Este “secreto mesiánico” fue diseñado para explicar por qué tan poca gente lo reconoció como el Mesías mientras estuvo en la Tierra.⁷⁵ Aunque la tesis de Wrede ahora ya no cuenta con mucho apoyo, su afirmación de que Marcos es tanto teólogo como historiador (o teólogo en lugar de historiador) está ampliamente aceptada.

Obviamente, la visión de Wrede de que los evangelistas eran teólogos creativos tuvo una serie de implicaciones, pero los estudiosos no las hicieron propias de forma inmediata. La Crítica de la redacción como disciplina identificable no se desarrolló hasta la década de 1950. Los pioneros en este campo fueron tres críticos alemanes.⁷⁶ El primer trabajo de la Crítica de la redacción fue un ensayo de Günther Bornkamm sobre los textos en los que Jesús calma la tempestad, ensayo en el que se quería sacar a la luz la preocupación teológica de Mateo haciendo una comparación entre su relato y el de Marcos.⁷⁷ Más adelante en la misma década, aparecieron dos monográficos muchos más significativos. Hans Conzelmann, en *La Teología de Lucas*,⁷⁸ analizó la perspectiva teológica de Lucas, argumentado que el evangelista impuso sobre el material de los Evangelios una historia de la salvación en tres etapas: la etapa de Israel, la etapa de Jesús, y la etapa de la Iglesia. Al hacer eso, según Conzelmann Lucas le dio a la comunidad cristiana un papel de continuidad en la Historia, reduciendo así la tensión que había en medio de la comunidad cristiana temprana por la dilación de la parusía, o lo que es lo mismo, el fracado de un Jesús

⁷⁵ William Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901 [ET The Messianic Secret in Mark]).

⁷⁶ Las ponencias de R. H. Lightfoot en Bampton en 1934, publicadas como *History and Interpretation in the Gospels* (London: Hodder & Stoughton, 1935), anticipan muchos de los énfasis de la Crítica de la redacción, al igual que ocurre con las obras de Ned B. Stonehouse, *The Witness of Matthew and Mark to Christ* (1944) y *The Witness of Luke to Christ* (1951) (ambas pueden encontrarse en la edición de un volumen, publicada por Baker Book House [1979]). Sobre la labor de Stonehouse, ver Moisés Silva, “Ned B. Stonehouse and Redaction Criticism. Part I: The Witness of the Synoptic Evangelists to Christ; Part II: The Historicity of the Synoptic Tradition,” *WTJ* 40 (1977–78): 77–88, 281–303.

⁷⁷ Se puede encontrar una traducción al inglés en G. Bornkamm, G. Barth, y H. J. Held, *Tradition and Interpretation in Matthew* (Philadelphia: Westminster, 1974).

⁷⁸ Hans Conzelmann, *The Theology of St. Luke* (New York: Harper & Row, 1960). El original, con un título mucho más revelador (*Die Mitte der Zeit* [“En centro del tiempo”]), fue publicado en 1954.

que no logró regresar tan pronto como había esperado. Willi Marxsen hizo con Marcos lo que Conzelmann con Lucas. Marcos, según Marxsen, también escribió con la preocupación de la parusía en mente, pero Marcos creía que la parusía era inminente y escribió su Evangelio con el propósito general de reunir a todos los cristianos en Galilea y esperar allí al Señor.⁷⁹

Sería imposible seleccionar incluso los trabajos más importantes de la Crítica de la redacción desde aquellos estudios iniciales. Las conclusiones a las que llegaron Bornkamm, Marxsen, y Conzelmann apenas tienen seguidores hoy en día, pero la metodología que propusieron se ha ganado un lugar seguro en el campo del estudio de los Evangelios.⁸⁰ Hay una gran cantidad de monográficos, disertaciones y artículos que usan la Crítica de la redacción y analizan temas que aparecen en uno de los Evangelios o en los relatos de los evangelistas, o comparan y contrastan la contribución que dos o más evangelistas han hecho a un tema en particular. Casi nadie empieza un estudio serio de los Evangelios sin una utilización considerable de la Crítica de la redacción. Con esto no queremos decir que la Crítica de la redacción ha echado fuera a la Crítica de las formas o a la Crítica de fuentes; los académicos contemporáneos, para poder llegar a comprender el producto final, los Evangelios (la etapa de la redacción), basándose en un material bruto (la etapa de la tradición), usan estos tres métodos.

Evaluación. La popularidad no es una garantía de que un método dado sea correcto. Como con cualquier otro método, antes de proponerlo como método de estudio de los Evangelios, hemos de analizar la Crítica de la redacción con ojo crítico. Empezaremos con cinco críticas de esta disciplina.⁸¹

1. La validez de la Crítica de la redacción depende de nuestra habilidad de diferenciar la tradición, de la redacción. Debemos tener una idea clara sobre las fuentes que un evangelista dado ha usado antes de empezar a hablar sobre las modificaciones que ha hecho de esas fuentes. Casi todos los críticos de la redacción reconocen la aportación que la hipótesis de las dos fuentes ha supuesto para su investigación (esto es, que Mateo y Lucas usaron el Evangelio de Marcos y otra fuente, Q). Es obvio que aquellos que cuestionan la exactitud de esta hipótesis también tienen que buscar otra base sobre la que construir su crítica de la redacción. Los que defienden la hipótesis de las dos fuentes tendrán que hablar de las modificaciones que Marcos ha hecho de Mateo y Lucas en vez de las modificaciones que

⁷⁹ Willi Marxsen, *Mark the Evangelist: Studies on the Redaction History of the Gospel* (Nashville: Abingdon, 1969); el original en alemán apareció en 1956.

⁸⁰ Particularmente, hay tres monográficos de académicos conservadores que emplean métodos de la Crítica de la redacción y que disienten de las conclusiones a las que llegan Marxsen, Conzelmann, y Bornkamm: Ralph Martin, *Mark: Evangelist and Theologian* (Grand Rapids: Zondervan, 1972); I. Howard Marshall, *Luke: Historian and Theologian, new*, edición expandida (Grand Rapids: Zondervan, 1989); R. T. France, *Matthew: Evangelist and Theologian* (Grand Rapids: Zondervan, 1989). Ver también Grant R. Osborne, "History and Theology in the Synoptic Gospels," *TrinJ* 24 (2003): 5–22.

⁸¹ Para conseguir más detalles, ver D. A. Carson, "Redaction Criticism: On the Legitimacy and Illegitimacy of a Literary Tool," en *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 119–42, 376–81.

Mateo ha hecho del texto de Marcos, y tendrán muchas dificultades para usar la Crítica de la redacción con Mateo. Pero aun si asumimos la fiabilidad general de la hipótesis de las dos fuentes, las dificultades para la Crítica de la redacción no van a desaparecer.

En primer lugar, como hemos argumentado, en algunos lugares se podría invertir la dirección de la dependencia que la teoría de las dos fuentes proponía. Digamos que algunos fragmentos de Marcos podrían depender de una versión de una historia que con el tiempo llegó casi intacta al Evangelio de Mateo. En ese caso, tendríamos que hablar de los cambios que Marcos hace de “Mateo”, en lugar de los cambios que Mateo hace de Marcos. En segundo lugar, Mateo y Lucas a veces pueden depender de la versión de una historia independiente, aunque paralela, de Marcos. De nuevo, lo que un crítico de la redacción etiquetaría de “la redacción que Mateo hace (de Marcos)” podría tratarse de una tradición que Mateo simplemente está transmitiendo. En tercer lugar, dado que no poseemos una copia de Q, los argumentos que algunos han presentado para decir que Q fue redactado por Mateo o por Lucas no tienen ningún fundamento válido. Los estudiosos generalmente piensan que a través del análisis de diversos factores puede saberse cómo era Q, y entonces basan su Crítica de la redacción sobre esa suposición. Obviamente, el proceso es un proceso necesariamente subjetivo, y es normal que haya mucho desacuerdo. Por ejemplo, en relación con la diferencia entre “pobre” (Lucas) y “pobre en espíritu” (Mateo) que ya mencionamos anteriormente, ¿podemos estar seguros de que Lucas ha socializado el texto de Q, en lugar de pensar que Mateo lo ha espiritualizado? En este caso, quizá podamos sospechar que Lucas es el responsable de la modificación, puesto que el cambio concuerda con el énfasis general de su Evangelio. Pero normalmente la decisión es mucho más difícil y se pueden dar muchos errores. Con todo esto queremos decir que los críticos de la redacción tienen que ser mucho más cuidadosos a la hora de afirmar que un evangelista ha modificado la fuente que usó. Es probable que no podamos identificar tantos elementos redaccionales como querríamos.⁸²

2. Los críticos de la redacción asumen con demasiada frecuencia que todos los cambios que un evangelista hace están motivados por una línea teológica concreta. En muchas ocasiones sí es así; pero en muchas otras, y particularmente cuando los cambios son menores, que solo afectan a una o dos palabras, no son más que cambios de estilo. También puede ocurrir que otras adiciones más extensas no respondan a un interés teológico concreto, sino simplemente a un interés histórico. No podemos olvidar que parte de la intención de los evangelistas era dejar unos documentos históricos que recogieran los acontecimientos en torno a la vida de Jesús.⁸³

3. Los críticos de la redacción a veces han igualado los “énfasis de la redacción” con la teología del evangelista. Lo que podemos determinar como redacción nos muestra

⁸² La dificultad de la “redacción” ha llevado a algunos estudiosos a proponer un acercamiento más precavido que consiste en un estudio temático de cada Evangelio (p. ej., “la Crítica de la composición” “composition criticism”); ver Randall K. T. Tan, “Recent Developments in Redaction Criticism: From Investigation of Textual Prehistory Back to Historical-Grammatical Exegesis?” *JETS* 44 (2001): 599–614.

⁸³ Ver Graham N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, SNTSMS 27 (Cambridge: Cambridge University Press, 1974).

aquello que solo aparece en un Evangelio concreto, es decir, lo que lo caracteriza si lo contrastamos con los demás o con las fuentes que supuestamente usó. Con frecuencia, podemos concluir de forma legítima lo que es redacción, dado que lo que el evangelista modificó de forma deliberada, es particularmente importante para el evangelista. Pero no podemos pensar que ese énfasis en cuestión sea toda su teología (a veces, ni siquiera será una parte representativa de ella). Contentarnos con esa conclusión sería aceptar que al evangelista no le interesa la tradición que recibe y usa o que ésta no forma parte de su teología. Esa es una conclusión bien absurda. Sería como si, al comparar los escritos de Calvino y de Beza, elaboráramos la teología de estos dos autores a partir de los elementos que tan solo ellos mencionan. Los énfasis comunes que encontramos en Mateo, Marcos y Lucas sobrepasan los rasgos que los diferencian los unos de los otros, y una visión holística de lo que cada uno enseña tiene que tener en cuenta tanto las características particulares como los puntos en común.

4. Los que creen poder identificar el contexto de un Evangelio en particular en función de la teología del autor, muchas veces llegan a conclusiones que van más allá de los datos disponibles. Si Mateo añade detalles sobre la ley mosaica y citas del Antiguo Testamento, es evidente que escribió su Evangelio en un contexto y a unos oyentes que necesitaban que les enseñara sobre esa cuestión. Y el tenor de estas adiciones también puede servir para descubrir los problemas que había en la comunidad en la que Mateo escribió. Pero los críticos de la redacción a veces describen detalles del contexto que no son más que puras especulaciones. Normalmente solo se basan en parte de las evidencias (por lo que siempre hay críticos que, trabajando en el mismo Evangelio, llegan a describir contextos contrapuestos) y llegan a conclusiones que van más allá de los datos disponibles. Además, incluso podríamos abandonar la tendencia de los críticos de la redacción de extraer inferencias sobre la naturaleza de las comunidades a las que los evangelistas escribían si aceptamos el argumento de Richard Bauckham (según el cual los Evangelios fueron escritos a los cristianos en general, y no a comunidades específicas).⁸⁴

5. La forma en la que la Crítica de la redacción realiza su trabajo suele propiciar el cuestionamiento de la fidelidad del material de los Evangelios. No es que el objetivo de la Crítica de la redacción sea probar la naturaleza no histórica de los cambios introducidos por los evangelistas. Pero muchos críticos de la redacción son de la opinión de que a los evangelistas, la cuestión de la exactitud histórica les importaba bien poco. Así, críticos como Marxsen aseguran que “Teniendo en cuenta este acercamiento, para los evangelistas no es una prioridad ser fieles a lo que realmente pasó.”⁸⁵ En ese sentido, la Crítica de la redacción es un verdadero descendiente de la Crítica de las formas más radical. Marcos, Mateo y Lucas, según muchos críticos de la redacción, tenían el mismo interés en

⁸⁴ Richard Bauckham, “For Whom were the Gospels Written?” en *The Gospels for All Christians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 9–48. Ver también Hengel, *The Four Gospels*, 106–11. Encontrará una crítica a la hipótesis de Bauckham en Joel Marcus, *Mark 1–8: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 27 (New York: Doubleday, 2000), 25–27.

⁸⁵ Marxsen, *Mark the Evangelist*, 23.

la exactitud histórica que el que Bultmann y Debelius confieren a la comunidad cristiana temprana. Este sesgo que caracteriza a muchos más conocidos críticos de la redacción es tan típico, que la Crítica de la redacción, al igual que la Crítica de las formas, se ha ganado la reputación de ser un método que ataca la fiabilidad histórica de los Evangelios.

Pero es injusto generalizar y juzgar el método en sí por la forma en la que muchos desarrollan la Crítica de la redacción. La Crítica de la redacción per se no apunta a la no historicidad de los Evgangelios. De hecho, como veremos más adelante, la Crítica de la redacción tiene mucho que aportar para poder llegar a una interpretación de los Evangelios Sinópticos. Entonces, ¿por qué tantos críticos de la redacción llegan a conclusiones que cuestionan la credibilidad histórica de los Evangelios?

Una de las principales razones es el supuesto de muchos críticos de la redacción de que el objetivo de un evangelista no puede ser a la vez buscar la exactitud teológica y la histórica. Con frecuencia se nos transmite, ya sea de forma explícita o implícita, que hemos de elegir entre Historia y Teología. Sin embargo, no hay razón para pensar que un evangelista no podría tener ambas preocupaciones, es decir, la histórica y la teológica. No hay duda de que Mateo, Marcos y Lucas redactaron las tradiciones de los Evangelios que les llegaron. Y parece ser que para algunos críticos de la redacción, eso es suficiente para justificar la conclusión de que, al manipular la Tradición, los evangelistas también han manipulado la Historia. Pero no es necesario llegar a estas conclusiones. La reordenación, la adición, la omisión, o la paráfrasis no necesariamente empañan la historicidad de un evento o de una enseñanza. Por ejemplo, los periódicos reescriben los informes que reciben de las agencias de noticias, pero esa reelaboración no afecta necesariamente a la fiabilidad de lo narrado. Los discursos extensos normalmente los resumen, o extraen de ellos algún fragmento representativo. Al hacer eso, los diferentes periódicos se centran en énfasis diferentes de un mismo discurso. No acusamos a los periódicos de faltar a la verdad y, por tanto, tampoco deberíamos acusar a los evangelistas de imprecisión histórica cuando resumen, citan solo una parte o parafrasean las enseñanzas de Jesús. Pero el hecho de que no siempre hayan preservado el *ipsissima verba Jesu* (las auténticas palabras de Jesús) no significa que hayan mermado el *ipsissima vox Jesu* (la auténtica voz de Jesús). Mientras las modificaciones de los evangelistas concuerden con lo que realmente pasó y con el sentido de lo que Jesús dijo (aún si resumen, seleccionan o parafrasean), la integridad histórica está garantizada.⁸⁶

La cuestión, pues, se reduce a las intenciones de los evangelistas tal y como quedan reflejadas en sus declaraciones expresas y en su trabajo de redacción. ¿Su intención fue escribir sus Evangelios con precisión histórica? ¿O convirtieron el mensaje de Jesús en Teología, dándole prioridad a ese objetivo y no preocupándose demasiado por el modo en el que realmente ocurrieron las cosas? La Crítica de la redacción, en sí misma, no pue-

⁸⁶ El tema presentado en este párrafo es muy amplio e importante. En cuanto a esta cuestión y otras, ver especialmente R. T. France, "The Authenticity of the Sayings of Jesus," en *History, Criticism, and Faith*, ed. Colin Brown (Downers Grove: IVP, 1976), 101–41; Craig Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels* (Downers Grove: IVP, 1987), esp. 35–43, 113–52; I. Howard Marshall, *I Believe in the Historical Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977).

de responder a estas preguntas. Y en cuanto a esta cuestión, los mismos críticos de la redacción llegan a conclusiones radicalmente diferentes. Algunos están convencidos de que un estudio detallado de las modificaciones que los evangelistas introdujeron muestra que no hay ningún tipo de manipulación. Lo que hacen es separar la redacción de la tradición para poder entender mejor el mensaje de los Evangelios, sin dar por sentado que la redacción tiene menos fundamento histórico que la tradición.⁸⁷ Así, por ejemplo, pueden llegar a la conclusión de que Lucas ha redactado la bienaventuranza “Bienaventurados vosotros los pobres” para incluir su énfasis económico, acompañándola además de la exclamación “¡ay de vosotros los ricos!”, mientras que Mateo ha redactado la misma bienaventuranza escribiendo “Bienaventurados los pobres en espíritu” para hacer hincapié en la dimensión espiritual. Pero si Jesús tenía en mente las dos ideas—y es muy probable que así fuera, sobre todo si pensamos en el concepto de “pobre” del Antiguo Testamento— entonces sería injusto acusar a uno u otro de los evangelistas de no reflejar las palabras de Jesús. Es cierto que hay otros momentos en que la cosa no está tan clara, y que la única vía adecuada para llegar a una conclusión u otra es realizar un escrutinio minucioso de los diferentes textos. Pero lo que a nosotros nos interesa ahora es que veamos que la Crítica de la redacción no tiene por qué echar por tierra la fiabilidad histórica de los Evangelios y que los críticos de la redacción que aseguran que los evangelistas no tenían en cuenta la precisión histórica cuando realizaban su actividad redactora no tiene ningún fundamento sólido.

Por tanto, los problemas de la Crítica de la redacción tienen nombres y apellidos: afirmaciones exageradas, falsas suposiciones y aplicaciones inapropiadas. Si se lleva a cabo de forma adecuada, la Crítica de la redacción puede ser una verdadera ayuda para la interpretación de los Evangelios. Más concretamente, a continuación detallamos algunos de los elementos positivos de la Crítica de la redacción.

1. Al centrarse en la etapa final de producción, ofrece al intérprete y teólogo una ayuda inmediata. En este sentido contrasta con la crítica de las formas y la Crítica de fuentes, cuya preocupación por la prehistoria de la tradición de los Evangelios es de mucho interés para el historiador del cristianismo primitivo, pero de poca ayuda para el intérprete. La Crítica de la redacción se acerca al nivel que más nos interesa: el producto literario final, el Evangelio.

2. La Crítica de la redacción nos recuerda que los evangelistas escribieron movidos por algo más que la precisión histórica (lo que no quiere decir que no vieran importante ser fieles a la verdad histórica). Fueron predicadores y maestros, y su interés era la aplicación de las verdades a la vida y las enseñanzas de Jesús en medio de las comunidades de su tiempo. A veces, este propósito teológico de los evangelistas se ha pasado por alto y, como consecuencia, tampoco se ha sabido ver la importancia y la aplicación de la historia que los evangelistas narran.

3. La Crítica de la redacción reconoce la multiplicidad de los Evangelios, y nos ayuda a apreciarla. La historia de Jesús no nos ha llegado en un superevangelio, sino en cuatro Evan-

⁸⁷ Ver, p. ej., Grant R. Osborne, “The Evangelical and Redaction Criticism: Critique and Methodology,” *JETS* 22 (1979): 305–22.

gelios, cada uno con su contribución distinta e igual de importante, para que nuestra comprensión de Jesús sea más completa. Aunque a veces esto causa algún problema a nivel histórico, deberíamos valorar la riqueza de perspectivas que este Evangelio en cuatro nos brinda. “Jesús es una figura tan grande que necesitamos los cuatro retratos para conocerle bien”,⁸⁸ y la Crítica de la redacción nos ayuda a apreciar el arte y el significado de cada uno de estos retratos.

LOS EVANGELIOS COMO OBRAS LITERARIAS

Hemos hecho un esbozo sobre el proceso de composición de los Evangelios. Ahora centraremos nuestra atención en esos productos finales, considerados en sí mismos obras literarias. Dos son los temas que requieren especial consideración: la cuestión del género de los Evangelios, y la nueva Crítica literaria (new literary criticism).

El género de los Evangelios

En todo el Nuevo Testamento, no encontramos un solo lugar en el que a los cuatro relatos sobre el ministerio de Jesús se les denomine con la palabra “Evangelio” (εὐαγγέλιον [*euangelion*]; sobre Marcos 1:1, ver la Introducción al Evangelio de Marcos). El término “Evangelio” y el verbo de la misma familia de palabras “predicar el Evangelio” (εὐαγγελίζομαι [*euangelizomai*]) se usan en el Nuevo Testamento para referirse al mensaje sobre la obra redentora de Dios en su Hijo (p. ej., en Marcos 1:14–15; Pablo los usa con mucha frecuencia: Ro. 1:16; 1 Co. 15:1; Gá. 1:6–7).⁸⁹ Probablemente, en algún momento del siglo primero o a principios del siglo segundo, la Iglesia puso título a los relatos aceptados sobre el ministerio de Jesús. Fue entonces cuando el término “Evangelio” se usó por primera vez para hacer referencia a una obra literaria.⁹⁰ La forma de estos títulos preserva el énfasis de la singularidad de cada Evangelio: no tenemos “El Evangelio, *por Marcos*,” sino “el Evangelio según [la versión de] Marcos” (y lo mismo ocurre con el de Mateo, el de Lucas y el de Juan). Justino, a mediados del siglo II, es el primer autor que usa el término “Evangelio” para referirse a los relatos canónicos sobre el ministerio de Jesús (*Apol.* 1.66; *Dial.* 10.2). Quizá, lo que llevó a los cristianos a usar la palabra “Evangelio” como designación literaria fue el amplio uso que Marcos hace de ese término en su Evangelio (p. ej., 1:1, 14).⁹¹ Ningún libro anterior a nuestros Evangelios ha

⁸⁸ Leon Morris, *Studies in the Fourth Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), 107.

⁸⁹ El uso neotestamentario de εὐαγγέλιον (*euangelion*, “Evangelio”) y εὐαγγελίζομαι (*euangelizomai*, “predicar el Evangelio”) está tomado del Antiguo Testamento. Estos términos griegos son la traducción de palabras hebreas (a partir de la raíz *rafáb*, “llevar o ser portador de buenas nuevas”) que hacen referencia a la promesa que Dios había hecho de liberar a su pueblo (ver especialmente Is. 40:9; 42:7; 52:7; 61:1; Sal. 95:1).

⁹⁰ Ver, p. ej., G. Friedrich, “εὐαγγέλιον,” en *TDNT* 2.721–35.

⁹¹ P. ej., Martin Hengel, “The Titles of the Gospels and the Gospel of Mark,” en *Studies in the Gospel of Mark* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 64–84.

recibido esta calificación. ¿Qué implicaciones tiene esto ahora que estamos hablando del género literario de los Evangelios?

Estamos ante una cuestión de mucha importancia para el lector de los Evangelios porque hacer de ellos una interpretación adecuada depende en cierta medida de hacer tomado una decisión adecuada sobre el género al que pertenecen. La proposición “la rosa roja” significa algo diferente según aparezca en un tratado de Botánica o en un poema como por ejemplo el de Robert Burns, “Mi amor es como una rosa roja, roja.” Igualmente, el episodio en el que Jesús camina sobre el agua significará una cosa para el lector que entiende que los Evangelios son históricamente fiables, y otra bien diferente para el que está convencido de que está ante una leyenda.

El estudio moderno del género de los Evangelios empezó con la decisión de K. L. Schmidt de clasificarlos como “literatura popular” (*Kleinliteratur*) en lugar de reconocerlos como “obras literarias” (*Hochliteratur*).⁹² Como literatura popular, lo normal era pensar que habían seguido las reglas de transmisión típicas de ese tipo de literatura, punto importante para Schmidt, que fue uno de los pioneros de la Crítica formal. Esta clasificación también significó que el acercamiento a los Evangelios debía ser distinto al acercamiento a las biografías más literarias del antiguo mundo grecorromano. Desde una perspectiva un tanto diferente, C. H. Dodd explicó los Evangelios (y especialmente Marcos) como un reflejo exacto de la predicación cristiana temprana (*kerygma*) sobre Cristo. Como expansiones de este *kerygma*, los Evangelios eran considerados más bien como la última etapa de una tradición oral continua, que como creaciones literarias conscientes.⁹³ Estos acercamientos a los Evangelios desembocaron en la conclusión de que no encajaban en ningún género literario antiguo, y que eran únicos. Sin suscribir necesariamente la visión sobre el origen de los Evangelios de Schmidt o de Dodd, muchos estudiosos contemporáneos (quizá la mayoría de ellos) creen que los Evangelios no encajan en ninguna categoría literaria establecida.⁹⁴

Pero otros están convencidos de que, aunque tienen rasgos únicos, los Evangelios comparten suficientes características con otras obras del mundo antiguo, y que por eso podrían incluirse en el género al que pertenecen estas otras obras. Las propuestas sobre el género han sido varias, desde la aretología griega (relatos sobre los hechos milagrosos realizados por un héroe o dios) hasta el *midrash* judío. Pero la sugerencia más popular, y la más sencilla de defender, es que los Evangelios son biografías. Es cierto que son bastante diferentes a las biografías modernas: no recogen el desarrollo de su infancia y educación, no hablan de su carácter y motivaciones, ni tampoco presentan una precisión cronológica. Pero las biografías del antiguo mundo grecorromano no siempre presentaban estas características. De hecho, en la Antigüedad, el género biográfico era muy amplio,

⁹² K. L. Schmidt, “Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte,” en *EUCARISTHION: Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Fs. Hermann Gunkel, ed. K. L. Schmidt, FRLANT 19.2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1923), 59–60.

⁹³ Ver Robert Guelich, “The Gospel Genre,” en *Das Evangelium und die Evangelien*, ed. Peter Stuhlmacher (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1983), 183–219.

⁹⁴ Ver, p. ej., Kümmel, 37; Guthrie, 16–19; Martin, 1:20; Robert H. Gundry, “Recent Investigations into the Literary Genre ‘Gospel,’” en *New Dimensions in New Testament Study*, ed. Richard N. Longenecker y Merrill C. Tenney (Grand Rapids: Zondervan, 1974), 101–13.

acogiendo obras muy diversas. Según algunos, el hecho de que acogiera los Evangelios Sinópticos es prueba de que se trataba de un género muy amplio.⁹⁵

Nuestra decisión sobre cómo clasificar los Evangelios dependerá considerablemente de la flexibilidad que le otorguemos al concepto de *género*. La mayoría de los críticos literarios modernos (modern literary critics) afirma que el género no impone una serie rígida de requisitos, sino que crea la suposición de que se dará “una serie flexible de expectativas.”⁹⁶ Además, argumentan que en realidad la idea de libro “único” no existe. Para que los lectores lo puedan entender, un libro siempre estará elaborado según ciertas convenciones genéricas. Por tanto, quizá deberíamos ubicar los Evangelios dentro de la categoría de las biografías grecorromanas. Incluso el Evangelio de Lucas, que podría clasificarse como historiografía por sus vínculos con el libro de los Hechos de los Apóstoles, puede encajar dentro de los límites de la biografía antigua.

Pero al mismo tiempo deberíamos reconocer las características únicas y genuinas de los Evangelios. A diferencia de la mayoría de las biografías antiguas, los Evangelios son anónimos; no tienen las pretensiones literarias características de la mayoría de biografías; y, sobre todo, combinan enseñanza y acción en una obra orientada a la predicación que no tiene precedente alguno.⁹⁷ Este último punto es especialmente importante dada la tendencia que hay entre algunos académicos de usar el término “Evangelio” para referirse a documentos como Q, *El Evangelio de Tomás*, y *El Evangelio de Verdad*.⁹⁸ Como Philip Jenkins ha dicho, esta tendencia se debe más a la moda ideológica contemporánea que al resultado de un estudio serio y concienzudo.⁹⁹ Sea como sea, estos documentos no presentan la combinación de narrativa y *kerygma* que parece ser intrínseca al género de los Evangelios canónicos.

⁹⁵ La defensa más completa es R. A. Burridge, *What are the Gospels? A Comparison with Greco-Roman Biography*, SNTSMS 70 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). Ver también C. W. Votaw, “The Gospels and Contemporary Biographies,” *AJT* 19 (1915): 45–71; Charles H. Talbert, *What Is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels* (Philadelphia: Fortress Press, 1977); Philip L. Shuler, *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew* (Philadelphia: Fortress Press, 1982); Detlev Dormeyer y Hubert Frankemölle, “Evangelium als literarische Gattung und als theologisches Begriff: Tendenzen und Aufgaben der Evangelienforschung im 20. Jahrhundert, mit einer Untersuchung des Markusevangeliums in seinem Verhältnis zur antiken Biographie,” en *ANRW* 25.2, pp.1545–81; Albrecht Dihle, “Die Evangelien und die griechische Biographie,” en *Das Evangelium und die Evangelien*, 383–411; David E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment*, LEC 8 (Philadelphia: Westminster, 1987), 17–76; Graham N. Stanton, *The Gospels and Jesus*, 2a ed. (Oxford: Oxford University Press, 2002), 14–18 (que presenta un cambio respecto a la edición anterior, en la que se enfatizaba la singularidad del género de los Evangelios).

⁹⁶ Burridge, *What are the Gospels?* 62.

⁹⁷ Patricia Cox comenta que las biografías antiguas recogían los “hechos” (πράξεις [*praxeis*]) de su sujeto solo como medio para resaltar su “esencia” o “estilo de vida” (ἔθος [*ethos*]) (*Biography in Late Antiquity* [Berkeley: University of California, 1983], 65). Eso no concuerda con la intención de los evangelistas.

⁹⁸ Ver, p. ej., Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (Philadelphia: Trinity Press International, 1990), 1–48. Y véase el título de importante estudio que Kloppenborg hace de Q: John Kloppenborg, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel* (Minneapolis: Fortress Press, 2000).

⁹⁹ Philip Jenkins, *Hidden Gospels: How the Search for Jesus Lost its Way* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

Crítica literaria

Descripción. Vamos a usar la expresión “Crítica literaria” como designación general para referirnos a los acercamientos contemporáneos a los Evangelios que realizan un estudio serio sobre la forma en la que los Evangelios funcionan como obras literarias. Este tipo de estudio sobre los Evangelios ha llamado la atención tanto de académicos como de personas no especializadas, y por eso ambos se han dedicado a él durante siglos. Pero lo que caracteriza a la Crítica literaria moderna es el abandono consciente de la preocupación por la historia previa de los Evangelios que dominó el estudio de los Evangelios en los años 1800–1970, y la decisión de concentrarse en el texto “tal y como es.” Se dice que las investigaciones de la prehistoria de los Evangelios Sinópticos como las realizadas por la Crítica formal y la Crítica de fuentes, han resultado en un “crítico distanciamiento del texto” que “ha convertido los escritos bíblicos en piezas de museo sin relevancia contemporánea.”¹⁰⁰ La Crítica de la redacción también recibe críticas, porque está construida sobre el análisis de las tradiciones y su procuración básica consiste en extraer la teología de la narrativa. Por tanto, hoy muchos de los académicos que estudian los Evangelios ya no se preocupan por la cuestión de las fuentes o las formas, ni siquiera por la cuestión del autor o del contexto. Simplemente quieren descubrir el funcionamiento de cada uno de los Evangelios como textos literarios autónomos. Aplicando métodos del amplio mundo de los estudios literarios, estos académicos analizan los relatos de los Evangelios para ver el desarrollo del argumento y de los personajes. El verdadero significado de la narrativa normalmente se esconde detrás de las palabras del texto, en las “estructuras profundas” que la narrativa revela. El nombre que se le da a la metodología cuyo objetivo es descubrir y clasificar estos componentes básicos del pensamiento y de la expresión humana es “estructuralismo”.¹⁰¹ Y, con frecuencia, añaden otros métodos como el deconstruccionismo, la crítica de la retórica, el análisis del discurso, la crítica de la ciencia social y la crítica de la ideología.¹⁰²

Debemos aclarar que los diferentes acercamientos dentro de este movimiento tan amplio varían mucho. Como sugerimos más arriba, muchos críticos literarios trabajan ba-

¹⁰⁰ Edgar V. McKnight, *Post-Modern Use of the Bible: The Emergence of Reader-Oriented Criticism* (Nashville: Abingdon, 1988), 14.

¹⁰¹ Encontrará un buen resumen del movimiento en general, acompañado de una crítica competente, en Tremper Longman III, *Literary Approaches to Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Zondervan, 1987). A continuación, facilitamos algunos estudios importantes que consideran varios de los acercamientos dentro de este movimiento: Norman R. Peterson, *Literary Criticism for New Testament Critics* (Philadelphia: Fortress Press, 1978); Edgar V. McKnight, *Meaning in Texts* (Philadelphia: Fortress Press, 1974); *idem*, *Post-Modern Use of the Bible*; Daniel Patte, *What Is Structural Exegesis?* (Philadelphia: Fortress Press, 1976); *idem*, *Structural Exegesis for New Testament Critics* (Philadelphia: Fortress Press, 1990); Robert W. Funk, *The Poetics of Biblical Narrative* (Sonoma: Polebridge, 1989); S. D. Moore, *Poststructuralism and the New Testament* (Minneapolis: Fortress Press, 1994). Ver también Jack Dean Kingsbury, *Matthew as Story* (Philadelphia: Fortress Press, 1986).

¹⁰² Encontrará una muestra excelente de varias de estas aproximaciones, aplicadas al Evangelio de Marcos, en *Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies*, ed. Janice Capel Anderson and Stephen D. Moore (Minneapolis: Fortress Press, 1992).

sándose en un pensamiento radicalmente postmoderno, cuestionando nuestra habilidad para descubrir el significado “original” del texto y, aun si pudiéramos, cuestionando la utilidad de haberlo descubierto. Para este tipo de críticos, el texto tiene vida propia. El significado que esconde no está ligado a su origen histórico (ni a una comunidad concreta, ni a un autor concreto), sino al efecto que tiene sobre el intérprete moderno. Por tanto, para muchos críticos literarios, no podemos hablar de un significado correcto o incorrecto de un texto de los Evangelios, o de un Evangelio entero, sino solo del significado que tiene para mí, o del significado que tiene para ti. El significado no recae en la intención del autor, sino en el encuentro entre el lector y el texto. Los críticos literarios que estudian los Evangelios de este modo reflejan el cambio que ha habido en la teoría de la interpretación en la que se ha pasado de una hermenéutica basada en el autor a una hermenéutica basada en el lector.

Pero no todos los críticos literarios han anulado de forma completa la importancia de la historia y del autor. Muchos usan métodos literarios modernos como herramientas básicas para descubrir el significado que había en la mente de los autores de los Evangelios. Comparten con los críticos literarios más radicales la convicción de que la Crítica de la tradición no sirve de mucho para llegar a entender el significado de un texto. Pero ven las diversas formas de Crítica literaria como herramientas que abren el camino para llegar al significado que los evangelistas quisieron dar a los textos que escribieron.

Evaluación. La Crítica literaria está basada en una preocupación válida y lógica: el estudio de los Evangelios se ha centrado en demasiadas ocasiones en la historia de la tradición que hay detrás de los Evangelios, hasta el punto de que muchos han llegado a perder de vista los propios Evangelios. Por eso, damos la bienvenida a la nueva tendencia a centrarse en el texto, y la entendemos como una tendencia correctiva. Los críticos literarios también han dado importancia a la relación que las diferentes partes de los Evangelios tienen con la unidad literaria más extensa. Y los exegetas pueden beneficiarse de las taxonomías de las estructuras narrativas que los críticos literarios usan en sus interpretaciones. No obstante, también tenemos que mencionar algunos problemas serios en cuanto a la forma en la que los críticos literarios desarrollan su disciplina.

En primer lugar, muchos críticos literarios no solo rechazan el análisis histórico excesivo, sino que también adoptan una actitud negativa hacia la propia Historia. Parece ser que la Crítica literaria ha querido convertir el problema de la incertidumbre y el escepticismo histórico en una virtud. Reconocen que la información fiable que tenemos sobre Jesús es poca, pero al insistir en que la verdad de los Evangelios se encuentra en el “mundo narrativo” de dichos textos, el crítico literario tiende a ignorar el problema. No obstante, ignorarlo no es tan sencillo porque se puede demostrar que los evangelistas hacen referencia a acontecimientos que se dieron en el mundo real. Como la Crítica literaria no ha sabido responder ante esta cuestión, nunca podrá servir para llevarnos al corazón de los Evangelios.¹⁰³

¹⁰³ En cuanto a este tema, ver Kevin Vanhoozer, “A Lamp in the Labyrinth: The Hermeneutics of ‘Aesthetic’ Theology,” *TrinJ* 8 (1987): 25–56.

En segundo lugar, acercarse al texto ignorando al autor - aproximación que muchos críticos literarios enseñan - significa que la interpretación correcta del significado de un texto no existe. Hablar del significado correcto de un texto es una falacia. Los evangelistas eran personas concretas que escribieron en medio de unas circunstancias concretas y se dirigieron a unos receptores concretos. El marco interpretativo no debe estar determinado por el lector, sino por ese contexto histórico.¹⁰⁴

En tercer lugar, la tendencia general a extraer categorías interpretativas de la literatura moderna, como por ejemplo la novela, es un procedimiento muy cuestionable. Sin entrar a juzgar la validez de las teorías modernas de interpretación de la novela (y tendríamos razón si nos mostráramos escépticos), no tiene mucho sentido comparar los Evangelios con la novela moderna.

En cuarto lugar, también hemos de cuestionar el estructuralismo que tanto se usa en la Crítica literaria. El cuestionamiento tiene que ver tanto con la existencia de esas supuestas estructuras profundas como con el supuesto hecho de que esas estructuras tienen algún tipo de utilidad para la interpretación. ¿Estamos atribuyéndoles a aquellos escritores las estructuras de la escritura y el pensamiento moderno? ¿Por qué toda la escritura debería encajar en ese tipo de estructuras? Está claro que no estamos cuestionando todas las formas de estructuralismo, pero estas preguntas nos deberían advertir sobre algunas de las líneas más populares del movimiento.

De nuevo, queremos hacer hincapié en que estas críticas están dirigidas solamente a algunos tipos de Crítica literaria. Como ya dijimos más arriba, muchos estudiosos realizan su estudio literario de los Evangelios en combinación con un estudio histórico y filosófico concienzudo y con el objetivo de llegar a una mejor comprensión del significado original de dichos textos. Esa unión de exégesis tradicional y Crítica literaria promete, y parece que es un paso más para discernir la narrativa a través de la cual Dios nos ha hecho llegar sus buenas nuevas.

JESÚS Y LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

Las dos preguntas que hemos examinado—¿Cómo se formaron los Evangelios? ¿Cómo entenderlos como obras literarias?— tienen importancia por sí solas, pero su importancia aumenta considerablemente cuando entendemos las ramificaciones que tiene para la cuestión histórica. ¿Los Evangelios nos explican mucho sobre la Iglesia primitiva y muy poco sobre Jesús? (Bultmann). ¿Nos informan en especial sobre las diferentes formas del cristianismo temprano, en el que Jesús no era más que una figura incierta en fase de gestación? (algunos críticos de la redacción) ¿Nos introducen en un mundo narrativo en el que Jesús no es más que el protagonista de una historia? (algunos críticos literarios). ¿Qué nos dicen los Evangelios sobre Jesús? Ésta es una pregunta fundamental para el estudio del Nuevo Testamento, y aquí solo vamos a contes-

¹⁰⁴ Ver, p. ej., E. D. Hirsch Jr., *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967).

tarla de forma breve apuntando a los acercamientos principales y presentando también de forma breve nuestra posición.

La cuestión del Jesús “histórico”

Pocas dudas había entre los cristianos antes del siglo XVIII de que los Evangelios fueran documentos históricos fiables sobre la vida de Jesús. El problema que entonces se debatía era, en todo caso, el de la armonización: explicar de qué forma se podían combinar los cuatro Evangelios para obtener un relato legible y coherente sobre la vida de Jesús. Los intentos de armonización se remontan a los tiempos de la Iglesia temprana (p. ej., Tatiano en el siglo II), y hoy en día aún se siguen haciendo. Pero con el ataque de la Ilustración, en el siglo XVIII se perdió esa confianza generalizada en la exactitud histórica del retrato que los Evangelios hacen de Jesús. La nueva historiografía, mucho más crítica, no estaba tan dispuesta a aceptar de forma literal todo lo que apareciera en los documentos antiguos. Esta actitud se notó especialmente en cuanto al tema de los milagros, ya que estos no encajan con la perspectiva deísta de un universo mecánico y fiable. Uno de los primeros ataques a la historicidad de los Evangelios fue el de Samuel Reimarus. Su publicación “Fragmentos”, que salió a la luz de forma póstuma en 1774–78 de la mano de Lessing, hizo que surgieran muchas dudas sobre los Evangelios. Entre otras cosas, Reimarus sugirió que la resurrección nunca tuvo lugar, sino que el cuerpo no estaba en el sepulcro porque los discípulos habían robado el cuerpo de Jesús.¹⁰⁵

El ataque de Reimarus dio comienzo a lo que se ha llamado la “primera búsqueda del Jesús histórico”. Los estudiosos del siglo XIX que iniciaron esta búsqueda normalmente compartían el escepticismo de Reimarus sobre el elemento milagroso que aparecía en los Evangelios. H. E. G. Paulus, por ejemplo, explicó la resurrección diciendo que Jesús había quedado en coma y luego había vuelto en sí, y también el episodio en el que Jesús caminó sobre el mar, diciendo que en realidad había caminado por un banco de arena. Pero la obra revolucionaria de D. F. Strauss – *La vida de Jesús* (1835–36) – rompió con este acercamiento racionalista. Strauss, aunque tenía la misma opinión sobre la historicidad de los Evangelios que sus predecesores racionalistas, insistió en que estos enseñaban verdad, pero una verdad de naturaleza religiosa y filosófica. La mayor parte del material que aparecía en los Evangelios eran mitos (historias con valor religioso) que eran un testimonio importante del “espíritu absoluto”, un concepto extraído de la filosofía de Hegel, entonces muy popular. La reacción en contra de Strauss y otros escépticos extremos tomó muchas formas. Una de ellas es la conocida como hipótesis marcana, que explicaba que el Evangelio de Marcos era muy poco teológico, lo que le convertía en un documento fiable sobre el Jesús histórico. Este punto de vista derivó en un sinnúmero de retratos de Jesús, esbozados desde una perspectiva liberal, en los que había que ir separan-

¹⁰⁵ En cuanto a Reimarus y otras figuras clave del debate sobre el “Jesús histórico” hasta mediados del s. XIX, ver especialmente, Colin Brown, *Jesus in European Protestant Thought, 1778–1860* (Grand Rapids: Baker, 1988). Encontrará un estudio más amplio en Charles C. Anderson, *Critical Quests of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969).

do las capas dogmáticas y teológicas de una helenizada Iglesia primitiva (Pablo, en particular) para poder llegar al verdadero Jesús: el humilde maestro de Nazaret.

Hubo tres obras de mucha influencia que pusieron punto y final a la primera búsqueda. La más famosa es *La búsqueda del Jesús histórico* de Albert Schweitzer, que recoge diferentes “vidas de Jesús” desde Reimarus a la publicación de su libro (1906).¹⁰⁶ Schweitzer mostró que los diferentes retratos del Jesús “histórico” eran un reflejo de las lentes culturales y filosóficas con las que cada autor observaba la Historia. Construyendo sobre la obra de Johannes Weiss,¹⁰⁷ Schweitzer llegó a la conclusión de que la Escatología era la clave para entender a Jesús. Jesús proclamaba el inminente final de las cosas y la subsiguiente entrada al reino de Dios, y murió frustrado al ver que ese final no había llegado. Dos obras anteriores cuestionaban la existencia de un Jesús no teológico y no tendencioso: *El así llamado Jesús de la Historia y el Cristo bíblico histórico* de Martin Kähler¹⁰⁸, y *El secreto mesiánico en Marcos* de William Wrede.¹⁰⁹ Por tanto, tal como dice E. E. Ellis, “La búsqueda empezó con la teoría de que la historia podía extraerse de los Evangelios como se extrae un grano de su cáscara; pero acabó reconociendo que el proceso se asemejaba a pelar una cebolla encontrándonos en cada capa una combinación entre historia e interpretación”.¹¹⁰

Rudolf Bultmann siguió pelando hasta casi no dejar nada. Su estudio de los Evangelios basado en la Crítica formal le llevó al convencimiento de que nunca llegaríamos a saber mucho de Jesús porque la Iglesia primitiva había hecho una reinterpretación de los verdaderos acontecimientos. Pero a Bultmann eso no le preocupaba, ya que lo que importa no es lo que podamos descubrir sobre Jesús a través de la Historia, sino lo que experimentemos de Jesús en un encuentro personal con Él aquí y ahora. Los hechos históricos no pueden probar los artículos de la fe: “El reconocimiento de Jesús como Aquel en quien la palabra de Dios se encuentra con el hombre de forma decisiva, le pongamos el título que le pongamos... es un puro acto de fe que es independiente de la respuesta a la cuestión histórica... La fe, que es una decisión personal, no puede depender de la tarea de un historiador”.¹¹¹ Bultmann, usando como guía la filosofía existencial, sigue un programa de “desmitologización” en el que el lector moderno se introduce en los mitos de los Evangelios para encontrar la verdad.

La preocupación entre los propios alumnos de Bultmann de que éste había ido demasiado lejos arrancando la fe cristiana de su base histórica derivó en la “segunda búsqueda” del Jesús histórico. Los estudiosos temían que la falta de interés de Bultmann por la

¹⁰⁶ Albert Schweitzer, *The Quest for the Historical Jesus* (New York: Macmillan, 1961). El título en alemán es *Von Reimarus zu Wrede* [De Reimarus a Wrede].

¹⁰⁷ Johannes Weiss, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* (Philadelphia: Fortress Press, 1971); el original en alemán fue publicado en 1892.

¹⁰⁸ Martin Kähler, *The So-Called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ* (Philadelphia: Fortress Press, 1964); el original en alemán fue publicado en 1896.

¹⁰⁹ El original en alemán, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, fue publicado en 1901.

¹¹⁰ E. E. Ellis, “Gospels Criticism: A Perspective on the State of the Art,” en *Das Evangelium und die Evangelien*, 30.

¹¹¹ Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament* (New York: Charles Scribner's Sons, 1951–55).

Historia llevara a la Iglesia a la deriva y sin herramientas para poder defenderse por sí misma. Ernst Käsemann inició esta nueva búsqueda en 1953, y le siguieron otros teólogos alemanes influyentes.¹¹² Sin embargo, apenas se avanzó pues lo que según ellos podía considerarse material fiable sobre Jesús era una cantidad muy pequeña.

El estudio sobre el Jesús histórico no ha menguado con el paso de los años, y el número y variedad de acercamientos nos impiden hacer una clasificación. Pero mencionaremos dos movimientos que merecen ser tenidos en cuenta. El primero, el Seminario de Jesús, sigue los juicios históricos negativos que caracterizaron a la primera y la segunda búsqueda. Los miembros del Seminario de Jesús, que existe desde el año 1985, se reúnen periódicamente para votar sobre la autenticidad del material de los Evangelios; por ejemplo, solo el veinte por ciento de los dichos de Jesús son aceptados como “posiblemente auténticos”.¹¹³ El Seminario, gracias a una hábil campaña divulgada por los medios de comunicación, ha logrado captar la atención mucho más de los que su trabajo merece. Como han apuntado varios estudiosos, el Seminario no es representativo de la investigación bíblica seria, y sus conclusiones están basadas en suposiciones sin fundamento.¹¹⁴ Dos de sus miembros han publicado reconstrucciones de la vida de Jesús, revelando la tendencia general de El Seminario. Aunque esos dos autores difieren en muchos aspectos importantes, coinciden al presentar un retrato de Jesús, construido principalmente sobre el documento Q y el Evangelio de Tomás, que enfatiza su predicación en contra del sistema e ignora o resta importancia a los milagros, su muerte expiatoria y su resurrección.¹¹⁵

El segundo movimiento que queremos mencionar ha recibido el título de “la tercera búsqueda del Jesús histórico”. Los estudiosos que podemos situar bajo esta rúbrica representan un amplio espectro de puntos de vista específicos. Generalmente están caracterizados por un intento serio de situar a Jesús en el judaísmo del primer siglo y por un acercamiento relativamente positivo a la historicidad de los Evangelios.¹¹⁶

Sería imposible clasificar aquí la variedad de interpretaciones sobre la vida de Jesús que hoy existen en el ámbito de la investigación académica;¹¹⁷ y en cuanto a la Historia

¹¹² Ernst Käsemann, “The Problem of the Historical Jesus,” en *Essays on New Testament Themes* (Philadelphia: Fortress Press, 1964), 15–47; Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, esp. 13–26; y James M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, SBT 25 (London: SCM, 1959). Encontrará una evaluación conservadora en Ralph P. Martin, “The New Quest of the Historical Jesus,” en *Jesus of Nazareth: Savior and Lord*, ed. Carl F. H. Henry (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 31–45.

¹¹³ Los resultados de la tarea de El Seminario de Jesús aparecen en *The Five Gospels*, ed. R. W. Funk y R. W. Hoover (Sonoma: Polebridge, 1993).

¹¹⁴ Ver especialmente L. T. Johnson, *The Real Jesus* (San Francisco: Harper, 1996).

¹¹⁵ J. D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: Harper, 1991); M. Borg, *Jesus: A New Vision* (San Francisco: Harper, 1987).

¹¹⁶ Ver, p. ej., E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress Press, 1985); J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, 4 vols. (New York: Doubleday, 1991–); N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1996).

¹¹⁷ Encontrará un útil resumen en Ben Witherington III, *The Jesus Quest* (Downers Grove: IVP, 1995); ver también N. T. Wright, *Who Was Jesus?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993). Dos libros donde encontrará documentación detallada sobre las cuestiones históricas son Markus Bockmuehl, ed., *The Cambridge Companion to Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) y Gerd Theissen y Annette Merz, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide* (Minneapolis: Fortress Press, 1998 [1996]). Y véase también el estudio general de los

de dicha investigación, tan solo hemos visto aquí lo más importante y de forma muy resumida. Por ello, la idea que podemos llevarnos de un estudio tan somero podría inducirnos a error, ya que nos hemos centrado en lo nuevo y lo inusual a expensas de los muchos estudios serios y convincentes de las perspectivas más conservadoras. Pero lo que aquí hemos recogido nos permite ver, al menos, que para los historiadores, los Evangelios son, cada vez más, una pieza de poca validez histórica.

Sin embargo, ese escepticismo no está justificado. Los evangelistas mismos aseguran que describen acontecimientos históricos que ocurrieron de verdad. Es cierto que son autores apasionados representantes de una interpretación concreta de dichos acontecimientos históricos, y que seleccionan y ordenan los hechos de acuerdo con su interpretación. Pero como ya vimos cuando hablamos de la Crítica de la redacción, no hay razón para pensar que alguien es mal historiador porque tenga convicciones claras. Como dijo Martin Hengel, los académicos se han equivocado al pensar que aquellos hombres tuvieron que elegir entre predicar o someterse a la exactitud histórica: “En realidad la contribución ‘teológica’ del evangelista está en que éste combina ambas cosas: predica hablando de acontecimientos históricos; escribe Historia y al hacerlo, proclama las buenas nuevas que se deriban de dicha Historia”.¹¹⁸ Acercarnos a los Evangelios con una mente abierta significa escuchar lo que los evangelistas transmiten y argumentan, intentando entrar en su mundo para ver si tiene sentido. Y quizá descubramos que tiene más sentido que las historias que muchos han construido.¹¹⁹

La posibilidad de un esquema histórico

Aquí no hemos hecho ningún intento de probar una posición concreta en cuanto a la historicidad de los Evangelios. Pero si podemos reconocer que otros han ofrecido, aunque no una posición probada (pues en estas cuestiones, la prueba, en un sentido absoluto, no existe), sí unos fundamentos sólidos para aceptar los Evangelios como documentos históricos fiables,¹²⁰ ¿qué tipo de información sobre Jesús podemos esperar encontrar en dichos documentos? ¿Es posible reconstruir una “vida de Jesús” históricamente coherente? Algunos niegan la validez de cualquier intento de reconstrucción. Brevard Childs, por ejemplo, insiste en que se debería respetar la “forma canónica” de las cuatro narraciones independientes. Dice que el error de las armonizaciones tradicionales es buscar el significado de los Evangelios en en una construcción histórica que no tiene en cuenta esa forma canóni-

cuatro Evangelios que aparece en Darrell L. Bock, *Jesus According to Scripture: Restoring the Portrait from the Gospels* (Grand Rapids: Baker, 2002).

¹¹⁸ Martin Hengel, “Literary, Theological, and Historical Problems in the Gospel of Mark,” en *Studies in the Gospel of Mark* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 41.

¹¹⁹ Ver, p. ej., la aproximación defendida por Royce Gordon Gruenler, *New Approaches to Jesus and the Gospels: A Phenomenological and Exegetical Study of Synoptic Christology* (Grand Rapids: Baker, 1982).

¹²⁰ Ver, p. ej., Marshall, *I Believe in the Historical Jesus*; Blomberg, *Historical Reliability of the Gospels*.

ca.¹²¹ Aunque Childs tiene razón cuando insiste en que el significado debe buscarse en cada Evangelio por separado en vez de buscarlo en una reconstrucción hipotética, está equivocado cuando niega la importancia de la armonización. Lo cierto es que la verdad de lo que los evangelistas escriben está inevitablemente ligada a la realidad histórica de aquello que narran. El intento de unificar esa realidad histórica—la vida y ministerio de Jesús de Nazaret—es necesario e importante.

Pero, ¿es posible? Estos intentos se han encontrado con el obstáculo de que en algunos lugares los Evangelios parecen contradecirse en cuanto a datos históricos. Los textos más conflictivos han sido objeto de muchas interpretaciones e intentos de armonización, que van desde las sugerencias más ridículas hasta las propuestas más convincentes. Nuestro acercamiento a esta cuestión dependerá en gran parte de la opinión que tengamos sobre la fiabilidad histórica de los evangelistas en general. Cuanto más convencidos estemos de su fiabilidad – como lo estamos los autores de esta Introducción – más empeño pondremos en buscar explicaciones satisfactorias. No obstante, hay algunos textos para los que, simplemente, no hay respuestas satisfactorias. En estos casos, lo mejor es, tal como dijo Lutero, no insistir imponiendo a un texto un significado muy poco probable.¹²²

Estas dificultades no deben ocultar el hecho de que los Evangelios Sinópticos muestran un alto grado de coherencia en cuanto al curso general del ministerio de Jesús y también en cuanto a los sucesos que ocurrieron durante su ministerio. Algunas de las grandes divergencias no tienen tanto que ver con relatos que se contradicen, sino con relatos que no tienen mucho en común (como, por ejemplo, los relatos sobre la infancia de Jesús de los Evangelios de Mateo y Lucas). En esos casos, es relativamente fácil conseguir la coherencia histórica. No obstante, históricamente hablando es imposible conseguir una armonía de la vida de Jesús completamente satisfactoria. El objetivo de los evangelistas no fue ofrecernos todos los datos que necesitaríamos para llevar a cabo una empresa así. Usan muy pocos indicadores cronológicos exactos, y cuando los usan (expresiones generales como “después de estas cosas”, “cuando”, y el “enseguida” de Marcos), normalmente son demasiado generales y al historiador no le son de mucha utilidad. Los evangelistas narran hechos históricos, pero los seleccionan, ordenan y presentan de una forma que aportan muy poca información de la necesaria para unir los diferentes episodios y elaborar una vida detallada de Jesús.

La secuencia cronológica, generalmente muy similar en los Evangelios Sinópticos, a veces varía en cuanto a la ubicación de algunos de los sucesos. En esos casos, no se trata de un error cronológico, sino de una indiferencia en cuanto a la exactitud cronológica. Los evangelistas, y en ocasiones las fuentes que usan, a veces ordenan el material que tienen de forma temática. Así, para nosotros es imposible saber dónde ubicar algunos episodios del ministerio de Jesús. Un ejemplo lo tenemos en las historias que Marcos narra en 2:1–3:6. Parece ser que Marcos o la fuente que usó agrupó estas historias por su temática simi-

¹²¹ Childs, 154–56.

¹²² Sobre la armonización, ver especialmente Craig L. Blomberg, “The Legitimacy and Limits of Harmonization,” en *Hermeneutics, Authority, and Canon*, ed. D. A. Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 135–74, 388–97.

lar (Jesús crea controversia entre los líderes judíos). Quizá por eso no aparece en ellas ningún elemento cronológico específico que las relacione. Entonces ¿cuándo sanó Jesús al hombre de la mano seca (Marcos 3:1–6)? ¿Al principio de su ministerio, ya que Marcos lo recoge al principio de su Evangelio? ¿O fue más adelante, tal como sugiere el lugar en el que Mateo recoge este episodio (ver Mateo 12:9–14)? Podemos aventurarnos y ofrecer una opinión, pero no podemos decir que lo sabemos a ciencia cierta: los evangelistas simplemente no nos han dado la información suficiente. Pero el hecho de que a partir de los Evangelios Sinópticos no se pueda reconstruir una vida detallada de Jesús no desacredita a los Evangelios como documentos históricos fiables. Deberían ser juzgados por la información que sí recogen, y no por la que no recogen.

Cronología de los sucesos de los Evangelios

La tarea de relacionar los sucesos que se recogen en los Evangelios con la historia secular es fácil gracias a las referencias que encontramos a personajes históricos muy conocidos como Herodes el Grande (Mateo 2), Augusto César (Lucas 2:1), Herodes Antipas (Lucas 23:6–12), y Poncio Pilato (Mateo 27). Con estas menciones, podemos ubicar los Evangelios en la historia de la Palestina del siglo I y en el contexto más amplio del Imperio Romano. Pero, ¿podemos ser aún más exactos? Algunos sucesos concretos nos pueden ayudar a establecer unos datos cronológicos aún más exactos.

El nacimiento de Jesús. Para fechar el nacimiento de Jesús se han utilizado tres datos distintos: la actuación de Herodes el Grande (Mateo 2); el decreto de Augusto César, promulgado cuando “Cirenio era gobernador de Siria” (Lucas 2:1–2); y la aparición de la “estrella de Belén” (Mateo 2:1–12). No hay duda alguna de que el “rey” de Mateo 2 es Herodes el Grande. Se sabe casi a ciencia cierta que Herodes murió a finales de marzo o principios de abril del año 4 aC.¹²³ Por tanto, Jesús debió de nacer antes del 4 aC., pero muy probablemente no mucho antes, puesto que Herodes manda matar solo a los niños menores de dos años (2:16). Augusto gobernó el Imperio Romano desde el año 31 aC. hasta el 14 dC. Desafortunadamente, el censo al que Lucas hace referencia no aparece en ninguna fuente secular. Josefo habla de un censo local que tuvo lugar en el año 6dC., y algunos creen que Lucas confundió el censo que llevó a José y María a Belén con el censo que él menciona. Y para complicar las cosas, el hecho es que la única referencia a Cirenio que encontramos en fuentes antiguas dicen que gobernó durante un periodo de dos años que van del 6 al 8 dC. Pero es muy poco probable que Lucas, que fue tan cuidadoso con los detalles históricos y geográficos en el libro de Hechos, cometiera un error tan serio. Podemos conjeturar que Cirenio ya estuvo en el gobierno unos años antes,¹²⁴ o que

¹²³ Ver especialmente, Harold Hoehner, *Chronological Aspects of the Life of Christ* (Grand Rapids: Zondervan, 1977), 12–13.

¹²⁴ P. ej., William Ramsay, *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament* (Grand Rapids: Baker, 1953), 238–300.

Lucas 2:2 no debe traducirse “este fue el primer censo que tuvo lugar mientras Cirenio era gobernador de Siria” (TNIV), sino “este censo tuvo lugar antes del censo realizado cuando Cirenio era gobernador de Siria”.¹²⁵ En ambos casos, el censo no nos ayuda a fechar el nacimiento de Jesús. Y lo mismo ocurre con la aparición de la estrella. Algunos han creído identificarla con fenómenos astronómicos conocidos: un cometa que pasó en el año 5 aC. O una conjunción de Júpiter, Saturno y Marte en los años 7-6 aC. Pero nada de eso puede probarse. Además, a la luz de las palabras de Mateo 2:9, “[la estrella que iba delante de los magos] llegó y se detuvo sobre el lugar donde estaba el niño”, cabe la posibilidad de que esa estrella no fuera un fenómeno astronómico natural.

Por tanto, después de considerar todos estos datos, podemos calcular que Jesús debió de nacer entre el 6 y el 4 aC.

El comienzo del ministerio de Jesús. Según Lucas 3:1, Jesús empezó su ministerio público “en el año decimoquinto del imperio de Tiberio César”. Al leer esto, pensamos que aquí tenemos una fecha exacta. Pero no es tan sencillo. Tiberio llegó a ser emperador después de la muerte de Augusto el mes de agosto del año 14 dC. Si esa es la fecha en la que Lucas empezó a contar hasta llegar al año decimoquinto, entonces Jesús habría empezado su ministerio entre el año 28 y 29.¹²⁶ Pero Tiberio empezó una corregencia con Augusto el año 11 o 12 dC. Si contamos a partir de esa fecha, concluiremos que Jesús inició su ministerio hacia el año 26 o 27.¹²⁷ No obstante, aunque no podemos estar absolutamente seguros, la forma más natural de reconocer el reinado de Tiberio sería la primera, con lo cual lo más probable es que Lucas esté fechando el comienzo del ministerio de Jesús en el año 28 o 29 dC. Con cualquiera de estas fechas, haremos justicia a la aproximación que Lucas hace de que Jesús “tenía unos treinta años” cuando empezó su ministerio (3:23).

La duración del ministerio de Jesús. Los evangelistas Sinópticos ofrecen poca información para determinar la duración del ministerio de Jesús. Se ha dicho que los acontecimientos que aparecen en los Sinópticos podrían haberse dado en menos de un año, pero supone comprimir demasiado los sucesos. Además, Marcos indica que cuando Jesús alimentó a los cinco mil, la hierba estaba verde (6:39), con lo cual debía de ser Primavera. Sin embargo, puesto que Jesús fue crucificado en Primavera, el Evangelio de Marcos sugiere que el ministerio duró al menos un año.

Juan nos ofrece más información. Menciona la Pascua tres veces en su narración del ministerio de Jesús: cuando Jesús purifica el templo (2:3), cuando alimenta a los cinco mil (6:4), y cuando crucifican a Jesús (11:55). También menciona una “fiesta” en 5:1 que podría tratarse de la Pascua, aunque es muy probable que esté haciendo referencia a otra

¹²⁵ P. ej., Nigel Turner, *Grammatical Insights into the New Testament* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1965), 23–24.

¹²⁶ P. ej., Paul Barnett, *Jesus and the Rise of Early Christianity: A History of New Testament Times* (Downers Grove: IVP, 1999), 21. Dentro de este marco, hay varias posibilidades en cuanto al mes y al día exactos, dependiendo de qué calendario se use. Ver, p. ej., George Ogg, *The Chronology of the Public Ministry of Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1940), 174–83.

¹²⁷ P. ej., F. Godet, *A Commentary on the Gospel of St. Luke* (Edinburgh: T. & T. Clark, n.d.), 1:166–67.

fiesta. Si las tres pascuas que Juan menciona corresponden a años diferentes,¹²⁸ entonces el Evangelio de Juan sugiere que el ministerio de Jesús duró, al menos, dos años.¹²⁹

La muerte de Jesús. Sobre la base de las dos consideraciones anteriores, la muerte de Jesús debió de ocurrir el año 30 dC. o algo más tarde. Para determinar el año preciso se han utilizado dos tipos de evidencias: astronómicas e históricas. Sabemos que Jesús fue crucificado un viernes (“el día de la preparación” [Marcos 15:42]) en el mes judío de nisán. El inicio del mes se fijaba cuando había luna nueva. Por tanto, si supiéramos la fecha de la crucifixión, podríamos usar los cálculos astronómicos para determinar los años en los que dicha fecha había caído en viernes. Desafortunadamente, la fecha de la muerte de Jesús continúa siendo un tema de debate, aunque las posibilidades principales están entre el 14 y el 15 de nisán. La duda aparece debido al aparente conflicto entre los datos que aparecen en los Evangelios Sinópticos y el Evangelio de Juan. Los Sinópticos parecen apuntar a que la última cena coincidió con la celebración de la Pascua (ver, p. ej., Marcos 14:12), por lo que el viernes habría sido el día 15 de nisán. Pero cuando leemos el cuarto Evangelio vemos que Juan apunta a que cuando juzgan a Jesús (18:28) aún no han comido la Pascua, lo que sugiere que el día de la muerte de Jesús fue el 14 de nisán. Se han realizado numerosos intentos de armonización, de los cuales se infiere pensar que los evangelistas Sinópticos y Juan usaron diferentes calendarios (en la Palestina del siglo primero había diversos sistemas cronológicos),¹³⁰ o pensar que en Juan 18:28, el autor no está queriendo decir que aún no habían comido la pascua (la comida oficial de la celebración).¹³¹ En cualquier caso, nos quedamos sin saber a ciencia cierta la fecha en la que Jesús murió. Puede que el 14 de nisán del año 30 dC. fuera viernes,¹³² y casi seguro que así fue en el año 33; puede que el 15 de Nisán del año 30 dC. fuera viernes, y quizá también en el año 31.¹³³ No obstante, puesto que el cálculo del comienzo de nisán dependía de la

¹²⁸ La mayoría de los eruditos evangélicos argumentan que la purificación del templo del Evangelio de Juan es un episodio diferente al que aparece en los Evangelios Sinópticos. No obstante, si se tratara del mismo suceso, entonces Juan solo estaría haciendo referencia a dos pascuas.

¹²⁹ La afirmación que Hoehner hace asegurando que el Evangelio de Juan, tal como nos ha llegado, da a entender un ministerio de al menos tres años, parece basarse en la interpretación de que las palabras de Jesús en 4:35 apuntan a que era enero o febrero (*Chronological Aspects*, 56–63). Pero eso es muy poco probable (ver Leon Morris, *El Evangelio según San Juan*, Colección Teológica Contemporánea, ed. Clie); Hoehner tampoco considera de forma seria la posibilidad de que la purificación que aparece en Juan pueda ser la misma que la que aparece en los Sinópticos. Ver particularmente la discusión que aparece en C. H. Turner, “Chronology of the New Testament,” en *A Dictionary of the Bible*, ed. James Hastings (Edinburgh: T. & T. Clark, 1898–1904), 1.407–9; y Karl P. Donfried, “Chronology, New Testament,” en *ABD* 1:1014–15.

¹³⁰ Morris, John, 774–86. Colección Teológica Contemporánea, vol.s. 11 y 12, Clie.

¹³¹ D. A. Carson, “Matthew,” en *EBC* 8 (Grand Rapids: Zondervan, 1984), 528–32.

¹³² En cuanto a esta conclusión, que difiere de las afirmaciones que hacen otros académicos, ver Rainer Riesner, *Paul’s Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 57–58.

¹³³ Encontrará los cálculos más recientes en Colin J. Humphreys y W. Graeme Waddington, “The Date of the Crucifixion,” *JASA* 37 (1985): 2–10; ver también J. K. Fotheringham, “The Evidence of Astronomy and Technical Chronology for the Date of the Crucifixion,” *JTS* 35 (1934): 146–62; Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (London: SCM, 1966), 36–41.

observación humana, con posibilidades al error, no podemos dar demasiada importancia a estos resultados. Sin embargo, los dos candidatos más probables son el 14 de nisán (= 3 de abril) del año 33 dC., y el 14 o 15 de nisán (= 6 o 7 de abril) del año 30 dC.

El argumento histórico nos ayuda a descubrir cuál es el momento más probable en el que Pilato, el gobernador romano de Palestina, habría cedido a la presión a la que los líderes judíos le sometieron cuando interrogaron a Jesús. Hoehner, por ejemplo, ha postulado que el deseo de Pilato de complacer a los líderes judíos es creíble solo después del año 31 dC., año en el que, en el mes de octubre, fue ejecutado el antisemita Sejano, gobernador del Imperio, bajo Tiberio.¹³⁴ Si unimos este dato al argumento astronómico, nos queda una sola posibilidad: el año 33 dC.

Pero creen que todas esas circunstancias no son necesarias para explicar el comportamiento de Pilato, ya que la administración romana, fuera quien fuera el que estuviera al frente de ella, quería mantener la estabilidad en las provincias, y ya habían llegado noticias de que Pilato tenía dificultades para cumplir con la expectativa de la administración. No obstante, y al margen de este argumento, algunos académicos creen que los datos astronómicos apuntan al año 33 dC. Pero el año 33 no es una posibilidad si Jesús fue crucificado el 15 de Nisán, tal como los Evangelios parecen sugerir. Además, una crucifixión en el año 33 dC. no dejaría tiempo suficiente entre la muerte de Jesús y la conversión de Pablo (ver el capítulo 7).

Por tanto, los datos que tenemos no nos permiten, por ahora, cerrar esta cuestión con la certeza de haber llegado a una clara conclusión. Pero hemos visto que la fecha preferible es el año 30 dC.

BIBLIOGRAFÍA

Charles C. **Anderson**, *Critical Quests of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969) ■■Janice Capel **Anderson** y Stephen D. Moore, eds., *Mark and Method: New Approaches to Biblical Studies* (Minneapolis: Fortress Press, 1992) ■■David E. **Aune**, *The New Testament in Its Literary Environment*, LEC 8 (Philadelphia: Westminster, 1987) ■■Ídem, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983) ■■Paul **Barnett**, *Jesus and the Rise of Early Christianity: A History of New Testament Times* (Downers Grove: IVP, 1999) ■■Richard **Bauckham**, “For Whom were the Gospels Written?” en *The Gospels for All Christians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 9–48 ■■Ídem, “The Eyewitnesses and the Gospel Traditions,” *JSHJ* 1 (2003): 28–60 ■■Arthur J. **Bellinzoni** Jr., ed., *The Two-Source Hypothesis: A Critical Appraisal* (Macon: Mercer University Press, 1985) –C. Clifton **Black**, *The Disciples in Mark: Markan Redaction in Current Debate*, JSNTSup 27 (Sheffield: JSOT Press, 1989) ■■Craig **Blomberg**, *The Historical Reliability of the Gospels* (Downers Grove: IVP, 1987) ■■Ídem, “The Legitimacy and Limits of Harmonization,” en *Hermeneutics, Authority, and Canon*, ed. D. A. Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 135–74,

¹³⁴ Hoehner, *Chronological Aspects*, 105–11.

388–97 ■■ Ídem, “The Synoptic Problem: Where We Stand at the Beginning of a New Century,” en *Rethinking the Synoptic Problem*, ed. David Alan Black y David R. Beck (Grand Rapids: Baker, 2001), 17–40 ■■ Darrell L. **Bock**, *Jesus According to Scripture: Restoring the Portrait from the Gospels* (Grand Rapids: Baker, 2002) ■■ Markus **Bockmuehl**, ed. *The Cambridge Companion to Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) ■■ M. **Borg**, *Jesus: A New Vision* (San Francisco: Harper, 1987) ■■ Günther **Bornkamm**, *Jesus of Nazareth* (London: Hodder & Stoughton, 1960) ■■ G. **Bornkamm**, G. **Barth**, y H. J. **Held**, *Tradition and Interpretation in Matthew* (Philadelphia: Westminster, 1974) ■■ Colin **Brown**, *Jesus in European Protestant Thought, 1778–1860* (Grand Rapids: Baker, 1988) ■■ Rudolf **Bultmann**, *The History of the Synoptic Tradition* (New York: Harper & Row, 1963) ■■ Ídem, *Theology of the New Testament*, 2 vols. (New York: Charles Scribner’s Sons, 1951–55) ■■ R. A. **Burridge**, *What are the Gospels? A Comparison with Greco-Roman Biography*, SNTSMS 70 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) ■■ B. C. **Butler**, *The Originality of St. Matthew: A Critique of the Two-Document Hypothesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1951) ■■ S. **Byrskog**, *Story as History—History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, WUNT 123 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2000) ■■ G. B. **Caird**, “Chronology of the New Testament,” en *IDB* 1.599–607 ■■ D. A. **Carson**, “Matthew,” en *EBC* 8 (Grand Rapids: Zondervan, 1984) ■■ Ídem, “Redaction Criticism: On the Legitimacy and Illegitimacy of a Literary Tool,” en *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 119–42, 376–81 ■■ Maurice **Casey**, *An Aramaic Approach to Q: Sources for the Gospels of Matthew and Luke*, SNTSMS 122 (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) ■■ David **Catchpole**, *The Quest for Q* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1993) ■■ D. J. **Chapman**, *Matthew, Mark, and Luke: A Study in the Order and Interrelation of the Synoptic Gospels*, ed. John M. T. Barton (London: Longmans, Green, 1937) ■■ Hans **Conzelmann**, *The Theology of St. Luke* (New York: Harper & Row, 1960) ■■ Patricia **Cox**, *Biography in Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1983) ■■ J. D. **Crossan**, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: Harper, 1991) ■■ Peter **Dauids**, “The Gospels and Jewish Tradition: Twenty Years After Gerhardsson,” en *GP* 1:75–79 –Robert A. **Derrenbacher** Jr., y John S. **Kloppenborg Verbin**, “Self-Contradiction in the IQP? A Reply to Michael Goulder,” *JBL* 120 (2001): 57–76 ■■ Martin **Dibelius**, *From Tradition to Gospel* (ET: New York: Charles Scribner’s Sons, n.d.) ■■ Albrecht **Dihle**, “Die Evangelien und die griechische Biographie,” en *Das Evangelium und die Evangelien*, ed. Peter Stuhlmacher, WUNT 28 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1983), 383–411 ■■ C. H. **Dodd**, “The Framework of the Gospel Narrative,” *ExpTim* 43 (1932): 396–400 ■■ Karl P. **Donfried**, “Chronology, New Testament,” en *ABD* 1.1011–22 ■■ Detlev **Dormeyer** y Hubert **Frankemölle**, “Evangelium als literarische Gattung und als theologisches Begriff: Tendenzen und Aufgaben der Evangelienforschung im 20. Jahrhundert, mit einer Untersuchung des Markusevangeliums in seinem Verhältnis zur antiken Biographie,” en *ANRW* 25.2, pp. 1545–81 ■■ F. Gerald **Downing**, “Redaction Criticism: Josephus’ Antiquities and the Synoptic

Gospels,” *JSNT* 8 (1980): 29–48; 9 (1980): 46–65 ■■ David L. **Dungan**, *A History of the Synoptic Problem* (New York: Doubleday, 1999) ■■ Ídem, “The Purpose and Provenance of the Gospel of Mark According to the Two-Gospel (Owen-Griesbach) Hypothesis,” in *New Synoptic Studies: The Cambridge Gospel Conference and Beyond*, ed. William Farmer (Macon: Mercer University Press, 1983), 411–40 ■■ J. D. G. **Dunn**, “Prophetic ‘I’-Sayings and the Jesus Tradition: The Importance of Testing Prophetic Utterances Within Early Christianity,” *NTS* 24 (1978): 175–98 ■■ Ídem, *Jesus Remembered, Christianity in the Making*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) ■■ Richard A. **Edwards**, *A Theology of Q* (Philadelphia: Fortress Press, 1976) ■■ J. G. **Eichhorn**, *Einleitung in das Neue Testament* (1804) ■■ E. E. **Ellis**, “Gospels Criticism: A Perspective on the State of the Art,” en *Das Evangelium und die Evangelien*, 27–54 ■■ Andreas **Ennulat**, *Die “Minor Agreements”: Untersuchungen zu einer offenen Frage des synoptischen Problems*, WUNT 62 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1994) ■■ William **Farmer**, *Jesus and the Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1982) ■■ Ídem, *The Synoptic Problem: A Critical Analysis* (New York: Macmillan, 1964) ■■ Austin **Farrer**, “On Dispensing with Q,” en *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, ed. D. E. Nineham (Oxford: Blackwell, 1955) ■■ Joseph A. **Fitzmyer**, *The Gospel According to Luke I-IX*, AB (Garden City: Doubleday, 1981) ■■ Ídem, “The Priority of Mark and the ‘Q’ Source in Luke,” en *Jesus and Man’s Hope*, ed. Donald G. Miller (Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary, 1970), 1:131–70 (publicado de nuevo en Bellinzoni, *The Two-Source Hypothesis*) ■■ J. K. **Fotheringham**, “The Evidence of Astronomy and Technical Chronology for the Date of the Crucifixion,” *JTS* 35 (1934): 146–62 ■■ R. T. **France**, “The Authenticity of the Sayings of Jesus,” en *History, Criticism, and Faith*, ed. Colin Brown (Downers Grove: IVP, 1976), 101–41 ■■ Ídem, “Exegesis in Practice: Two Samples,” en *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, ed. I. Howard Marshall (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 253–64 ■■ Ídem, *Matthew: Evangelist and Theologian* (Grand Rapids: Zondervan, 1989) ■■ G. **Friedrich**, “euuagge,lion,” en *TDNT* 2.721–35 ■■ Robert W. **Funk**, *The Poetics of Biblical Narrative* (Sonoma: Polebridge, 1989) ■■ Robert W. **Funk** y Roy W. **Hoover**, *The Five Gospels* (Sonoma: Polebridge, 1993) ■■ Birger **Gerhardsson**, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, ASNU 22 (Lund: Gleerup, 1964) ■■ J. K. L. **Gieseler**, *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien* (1818) ■■ F. **Godet**, *A Commentary on the Gospel of St. Luke*, 2 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, n.d.) ■■ Mark **Goodacre**, *The Case Against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem* (Harrisburg: Trinity Press International, 2002) ■■ Ídem, *the Synoptic Problem: A Way through the Maze* (New York: Sheffield Academic Press, 2001) ■■ Michael D. **Gould**, *Luke: A New Paradigm*, 2 vols., *JSNTSup* 20 (Sheffield: JSOT Press, 1989) ■■ Ídem, “Self-Contradiction in the IQP,” *JBL* 118 (1999): 506–17 ■■ Ídem, “The Derrenbacher-Kloppenborg Defense,” *JBL* 121 (2002): 33–36 ■■ J. J. **Griesbach**, *Commentatio qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur* (Tratado en el que se demuestra que el Evangelio de Marcos deriva com-

pletamente de los comentarios de Mateo y Lucas) (1789) ■ Royce Gordon **Gruenler**, *New Approaches to Jesus and the Gospels: A Phenomenological and Exegetical Study of Synoptic Christology* (Grand Rapids: Baker, 1982) ■ Robert **Guelich**, “The Gospel Genre,” en *Das Evangelium und die Evangelien*, 183–219 ■ Robert H. **Gundry**, “Recent Investigations into the Literary Genre ‘Gospel,’” en *New Dimensions in New Testament Study*, ed. Richard N. Longenecker y Merrill C. Tenney (Grand Rapids: Zondervan, 1974), 101–13 ■ Erhardt **Güttgemanns**, *Candid Questions Concerning Gospel Form Criticism: A Methodological Sketch of the Fundamental Problematics of Form and Redaction Criticism* (ET Pittsburgh: Pickwick, 1979) ■ John C. **Hawkins**, *Horae Synopticae* (Oxford: Clarendon Press, 1909) –Peter M. **Head**, *Christology and the Synoptic Problem: An Argument for Markan Priority*, SNTSMS 94 (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) ■ Peter M. **Head** y P. J. **Williams**, “Q Review,” *TynB* 54 (2003): 119–44 ■ Martin **Hengel**, “Literary, Theological, and Historical Problems in the Gospel of Mark,” en *Studies in the Gospel of Mark* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 221–65 ■ Ídem, “The Titles of the Gospels and the Gospel of Mark,” en *ibid.*, 64–84 –Ídem, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ* (Harrisburg: Trinity Press International, 2000) ■ J. G. **Herder**, *Von der Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien* (1797) ■ David **Hill**, *New Testament Prophecy* (Richmond: John Knox, 1979) ■ E. D. **Hirsch Jr.**, *Validity in Interpretation* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1967) ■ Harold **Hoehner**, *Chronological Aspects of the Life of Christ* (Grand Rapids: Zondervan, 1977) ■ H. J. **Holtzmann**, *Die synoptische Evangelien: Ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter* (Leipzig: W. Engelmann, 1863) ■ M. D. **Hooker**, “On Using the Wrong Tool,” *Theol* 75 (1972): 570–81 ■ Colin J. **Humphreys** y W. Graeme **Waddington**, “The Date of the Crucifixion,” *JASA* 37 (1985): 2–10 ■ Philip **Jenkins**, *Hidden Gospels: How the Search for Jesus Lost its Way* (Oxford: Oxford University Press, 2001) ■ Joachim **Jeremias**, *La Última Cena. Palabras de Jesús* (Cristiandad, Madrid 1980). ■ Luke T. **Johnson**, *The Real Jesus* (San Francisco: Harper, 1996) ■ Martin **Kähler**, *The So-Called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ* (Philadelphia: Fortress Press, 1964) ■ Ernst **Käsemann**, “El problema del Jesús histórico”, en: E. Käsemann (ed.), *Ensayos exegeticos* (Salamanca: Sígueme 1977) ■ Werner H. **Kelber**, *The Oral and the Written Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1983) ■ Jack Dean **Kingsbury**, *Matthew as Story* (Philadelphia: Fortress Press, 1986) ■ John **Kloppenborg**, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel* (Minneapolis: Fortress Press, 2000) ■ W. L. **Knox**, *The Sources of the Synoptic Gospels*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1957) ■ Helmut **Koester**, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (Philadelphia: Trinity Press International, 1990) ■ Werner Georg **Kümmel**, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems* (New York: Abingdon, 1970) ■ Karl **Lachmann**, “De Ordine narrationum im evangeliis synopticis,” *TSK* 8 (1835): 570–90 ■ G. E. **Lessing**, *Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Geschichtschreiber betrachtet* (1784) ■ R. H. **Lightfoot**, *History and Interpretation in the Gospels* (London: Hodder & Stoughton, 1935) ■ R. L. **Lindsey**, “A Modified Two-

Document Theory of the Synoptic Dependence and Interdependence,” *NovT* 6 (1963): 239–63 ■■ Eta **Linnemann**, *Is There a Synoptic Problem? Rethinking the Literary Dependence of the First Three Gospels* (Grand Rapids: Baker, 1992) ■■ Tremper **Longman** III, *Literary Approaches to Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Zondervan, 1987) ■■ Harvey K. **McArthur**, ed., *In Search of the Historical Jesus* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1969) ■■ Edgar V. **McKnight**, *Meaning in Texts* (Philadelphia: Fortress Press, 1974) ■■ Ídem, *Post-Modern Use of the Bible: The Emergence of Reader-Oriented Criticism* (Nashville: Abingdon, 1988) ■■ Scot **McKnight**, *Interpreting the Synoptic Gospels* (Grand Rapids: Baker, 1988) ■■ Ídem, “Source Criticism,” en *Interpreting the New Testament*, ed. David Black y David Dockery (Nashville: Broadman and Holman, 2001), 74–105 ■■ Allan J. **McNicol**, David L. **Dungan**, y David B. **Peabody**, *Beyond the Q Impasse: Luke’s Use of Matthew* (Valley Forge: Trinity Press International, 1996) ■■ Burton L. **Mack**, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins* (San Francisco: Harper, 1993) ■■ Joel **Marcus**, *Mark 1–8: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 27 (New York: Doubleday, 2000) –I. Howard **Marshall**, *I Believe in the Historical Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977) ■■ Ídem, *Luke: Historian and Theologian*, nueva edición expandida (Grand Rapids: Zondervan, 1989) ■■ Ralph **Martin**, *Mark: Evangelist and Theologian* (Grand Rapids: Zondervan, 1972) ■■ Ídem, “The New Quest of the Historical Jesus,” en *Jesus of Nazareth: Savior and Lord*, ed. Carl F. H. Henry (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 31–45 ■■ Willi **Marxsen**, *Mark the Evangelist: Studies on the Redaction History of the Gospel* (Nashville: Abingdon, 1969) ■■ Sharon Lee **Mattila**, “A Question Too Often Neglected,” *NTS* 41 (1995): 199–217 ■■ J. P. **Meier**, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* (Estella: Verbo Divino) ■■ Ben F. **Meyer**, *The Aims of Jesus* (Philadelphia: Fortress Press, 1979) ■■ Alan **Millard**, *Reading and Writing in the Time of Jesus* (Washington Square: New York University Press, 2000) ■■ S. D. **Moore**, *Poststructuralism and the New Testament* (Minneapolis: Fortress Press, 1994) ■■ Leon **Morris**, *The Gospel According to John*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1971) (CTC) ■■ Ídem, *Studies in the Fourth Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969) ■■ Stephen **Neill** y Tom **Wright**, *The Interpretation of the New Testament, 1861–1986* (Oxford: Oxford University Press, 1988) ■■ Franz **Neirynck**, *The Minor Agreements of Matthew and Luke Against Mark, with a Cumulative List*, BETL 37 (Louvain: Louvain University Press, 1974) ■■ David J. **Neville**, *Mark’s Gospel: Prior or Posterior? A Reappraisal of the Phenomenon of Order*, JSNTSup 222 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002) ■■ George **Ogg**, *The Chronology of the Public Ministry of Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1940) ■■ Grant R. **Osborne**, “The Evangelical and Redaction Criticism: Critique and Methodology,” *JETS* 22 (1979): 305–22 ■■ Ídem, “History and Theology in the Synoptic Gospels,” *TrinJ* 24 (2003): 5–22 –H. P. **Owen**, *Observations of the Four Gospels* (1764) ■■ Daniel **Patte**, *Structural Exegesis for New Testament Critics* (Philadelphia: Fortress Press, 1990) ■■ Ídem, *What Is Structural Exegesis?* (Philadelphia: Fortress Press, 1976) ■■ Norman **Perrin**, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (London: SCM, 1967) ■■ Ídem, *What Is Redaction Criticism?* (Philadelphia: Fortress Press, 1969) ■■ Norman R.

Peterson, *Literary Criticism for New Testament Critics* (Philadelphia: Fortress Press, 1978) ■■ **A. Polag**, *Fragmenta Q: Texthelf zur Logienquelle*, 2a ed. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982) ■■ Stanley E. **Porter**, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research: Previous Discussion and New Proposals*, JSNTSup 191 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000) ■■ E. J. **Pryke**, *Redactional Style in the Marcan Gospel: A Study of Syntax and Vocabulary as Guides to Redaction in Mark*, SNTSMS 33 (Cambridge: Cambridge University Press, 1978) ■■ William **Ramsay**, *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament* (repr., Grand Rapids: Baker, 1953) ■■ Friedrich **Rehkopf**, *Der lukanische Sonderquelle*, WUNT 5 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1959) ■■ Bo **Reicke**, *The Roots of the Synoptic Gospels* (Philadelphia: Fortress Press, 1986) ■■ Rainer **Riesner**, *Jesus als Lehrer*, WUNT 7 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1981) ■■ Ídem, “Jüdische Elementarbildung und Evangelienüberlieferung,” en *GP* 1.209–23 ■■ John M. **Rist**, *On the Independence of Matthew and Mark*, SNTSMS 32 (Cambridge: Cambridge University Press, 1978) ■■ J. A. T. **Robinson**, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976) ■■ James M. **Robinson**, *A New Quest of the Historical Jesus*, SBT 25 (London: SCM, 1959) ■■ Joachim **Rohde**, *Rediscovering the Teaching of the Evangelists* (London: SCM, 1968) ■■ E. P. **Sanders**, *Jesús y el judaísmo* Ed Parish Sanders, 2004 ■■ F. **Schleiermacher**, “Über die Zeugnisse des Papias von unseren ersten beiden Evangelien,” *TSK* 5 (1832): 335–68 ■■ Karl Ludwig **Schmidt**, *Der Rahmen der Geschichte Jesu: Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung* (Berlin: Trowitzsch & Son, 1919) ■■ Ídem, “Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte,” en *EUCARISTHRION: Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Fs. Hermann Gunkel, ed. K. L. Schmidt, FRLANT 19.2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1923) ■■ John J. **Schmitt**, “In Search of the Origin of the Siglum Q,” *JBL* 100 (1981): 609–11 ■■ Albert **Schweitzer**, *The Quest for the Historical Jesus* (New York: Macmillan, 1961) ■■ Philip L. **Shuler**, *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew* (Philadelphia: Fortress Press, 1982) ■■ Moisés **Silva**, “Ned B. Stonehouse and Redaction Criticism. Part I: The Witness of the Synoptic Evangelists to Christ; Part II: The Historicity of the Synoptic Tradition,” *WTJ* 40 (1977–78): 77–88, 281–303 ■■ Graham N. **Stanton**, *Gospel Truth? New Light on Jesus and the Gospels* (Valley Forge: Trinity Press International, 1995) ■■ Ídem, *The Gospels and Jesus*, 2a ed. (Oxford: Oxford University Press, 2002) ■■ Ídem, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, SNTSMS 27 (Cambridge: Cambridge University Press, 1974) ■■ Robert **Stein**, “The ‘Criteria’ of Authenticity,” en *GP* 1.225–63 ■■ Ídem, *Studying the Synoptic Gospels: Origin and Interpretation*, 2a ed. (Grand Rapids: Baker, 2001) ■■ Ídem, “What Is Redaktionsgeschichte?” en *JBL* 88 (1969): 45–56 ■■ Hans-Herbert **Stoldt**, *History and Criticism of the Marcan Hypothesis* (Macon: Mercer University Press, 1980) ■■ Ned B. **Stonehouse**, *The Witness of the Synoptic Gospels to Christ* (Grand Rapids: Baker, 1979) ■■ Georg **Strecker**, ed., *Minor Agreements: Symposium Göttingen 1991* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993) ■■ B. H. **Streeter**, *The Four Gospels: A Study of Origins* (London: Macmillan, 1924) ■■ G. M. **Styler**, “The Priority of Mark,” en *The Birth of the New Testament*, ed. C. F. D. Moule, 3a ed. (San Francisco: Harper &

Row, 1982), 285–316 ■■ Charles H. **Talbert**, *What Is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels* (Philadelphia: Fortress Press, 1977) ■■ Randall K. T. **Tan**, “Recent Developments in Redaction Criticism: From Investigation of Textual Prehistory Back to Historical-Grammatical Exegesis?” *JETS* 44 (2001): 599–614 ■■ Vincent **Taylor**, *The Formation of the Gospel Tradition*, 2a ed. (London: Macmillan, 1935) ■■ Ídem, *The Gospel According to St. Mark*, 2a ed. (London: Macmillan, 1966) ■■ Ídem, *The Passion Narrative of St. Luke: A Critical and Historical Investigation*, ed. Owen E. Evans, SNTSMS 19 (Cambridge: Cambridge University Press, 1972) ■■ Gerd **Theissen** y Annette **Merz**, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide* (Minneapolis: Fortress Press, 1998 [1996]) ■■ Robert L. **Thomas** y F. David **Farnell**, eds., *The Jesus Crisis: The Inroads of Historical Criticism into Evangelical Scholarship* (Grand Rapids: Kregel, 1998) ■■ C. C. **Torrey**, *The Four Gospels* (New York: Harper, 1933) ■■ C. M. **Tuckett**, *Q and the History of Early Christianity* (Peabody: Hendrickson, 1996) ■■ C. H. **Turner**, “Chronology of the New Testament,” en *A Dictionary of the Bible*, ed. James Hastings, 5 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1898–1904), 1.403–25 ■■ Nigel **Turner**, *Grammatical Insights into the New Testament* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1965) ■■ Joseph B. **Tyson** y Thomas R. W. **Longstaff**, *Synoptic Abstract*, *The Computer Bible* 15 (Wooster: College of Wooster, 1978) ■■ L. **Vaganay**, *Le problème synoptique: Une hypothèse de travail* (Paris: Desclée, 1954) ■■ Kevin **Vanhoozer**, “A Lamp in the Labyrinth: The Hermeneutics of ‘Aesthetic’ Theology,” *TrinJ* 8 (1987): 25–56 ■■ C. W. **Votaw**, “The Gospels and Contemporary Biographies,” *AJT* 19 (1915): 45–71 ■■ Johannes **Weiss**, *Jesus’ Proclamation of the Kingdom of God* (Philadelphia: Fortress Press, 1971) ■■ C. H. **Weisse**, *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet* (1838) ■■ David **Wenham**, “The Synoptic Problem Revisited: Some New Suggestions About the Composition of Mark 4:1–34,” *TynB* 23 (1972): 3–38 ■■ John **Wenham**, *Redating Matthew, Mark, and Luke: A Fresh Assault on the Synoptic Problem* (Downers Grove: IVP, 1992) ■■ B. F. **Westcott**, *Introduction to the Study of the Gospels*, 8a ed. (London: Macmillan, 1895) ■■ C. G. **Wilke**, *Der Urevangelist oder exegetisch-kritische Untersuchungen über das Verwandtschaftsverhältniss der drei ersten Evangelien* (1838) ■■ William **Wrede**, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901) ■■ N. T. **Wright**, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1996).

CAPÍTULO 2

MATEO

CONTENIDOS

Nadie niega que Mateo fuera un escritor con buenas habilidades literarias. Los desacuerdos en torno a la estructura de su Evangelio surgen porque contiene tantos elementos estructurales que se solapan y compiten entre sí, que parece imposible establecer un consenso sobre la importancia de dichos elementos.

En cuanto a la estructura general del libro hay, al margen de algunas propuestas idiosincrásicas¹, tres teorías dominantes.

1. Algunos han detectado un marco geográfico que guarda relación con el Evangelio de Marcos (ver el cap. 2 sobre el problema sinóptico).² Mateo 1:1–2:23 es el prólogo, y unido a 3:1–4:11 (la preparación de Jesús para el ministerio) constituye una introducción paralela a la de Marcos 1:1–13. En Mateo 4:12–13:58 encontramos a Jesús desempeñando su ministerio en Galilea (cf. Marcos 1:14–6:13). Este ministerio se extiende a otros lugares en el Norte (Mateo 14:1–16:12; Marcos 6:14–8:26) antes de que Jesús empiece a ir hacia Jerusalén (Mateo 16:13–20:34; Marcos 8:27–10:52). La confrontación en Jerusalén (Mateo 21:1–25:46; Marcos 11:1–13:37) desemboca en la Pasión y resurrección (Mateo 26:1–28:20; Marcos 14:1–16:8).

Este tipo de análisis refleja bien el amplio desarrollo cronológico del ministerio de Jesús y conserva algunas distinciones geográficas. Pero está totalmente basado en una selección de consideraciones temáticas y no reflexiona sobre las marcas *literarias* que Mateo nos ha dejado. Como este tipo de análisis podría aplicarse a cualquiera de los Evangelios Sinópticos, aunque con pequeñas alteraciones, concluimos que nos dice muy poco acerca de los propósitos propios de Mateo.

¹ P. ej., C. H. Lohr propone la existencia de una quiasmo gigante (“Oral Techniques in the Gospel of Matthew,” *CBQ* 23 [1961]: 403–35), pero las mayoría de parejas tienen tan poca solidez, que esta teoría no convence a los académicos de que eso fuera lo que Mateo tenía en mente. M. D. Goulder intenta relacionar la estructura de este Evangelio con un ciclo de lectura (*Midrash and Lection in Matthew* [London: SPCK, 1974]). No obstante, se sabe muy poco de los ciclos leccionarios o de lectura del siglo primero, por lo que esta propuesta tiene un alto elemento especulativo (cf. L. Morris, “The Gospels and the Jewish Lectionaries,” en *GP* 1.129–56), sin contar la propuesta que Goulder hace sobre la extraordinaria variedad en la extensión de las lecturas.

² P. ej., A. H. McNeile, *The Gospel According to St. Matthew* (London: Macmillan, 1915).

2. A sugerencia de Stonehouse, Lohmeyer y Krentz,³ Kingsbury ha defendido la existencia de tres grandes secciones, estrechamente vinculadas al desarrollo cristológico⁴. Titula la primera “La persona de Jesús el Mesías” (1:1–4:16); la segunda, “La proclamación de Jesús el Mesías” (4:17–16:20); y la tercera, “El sufrimiento, muerte y resurrección de Jesús el Mesías” (16:21–28:20). Inmediatamente después de los dos finales de sección, aparecen las palabras ἀπὸ τότε (*apo tote*, “desde entonces”), que señalan el progreso de la narración. Las dos últimas secciones contienen tres pasajes a modo de sumario (4:23–25; 9:35; 11:1; y 16:21; 17:22–23; 20:17–19).

Aunque este esquema haya conseguido tener seguidores (p. ej., Kümmel), tiene ciertas debilidades. No está claro que ἀπὸ τότε (*apo tote*) tenga tanta importancia en el discurso narrativo de Mateo como para que toda su estructura tenga que girar en torno a dicha expresión: después de todo, Mateo la usa en el 26:16 sin que ello suponga una pausa o cambio en la narración. Podríamos sostener que en la tercera sección no hay tres resúmenes de la Pasión, sino cuatro (añadir 26:2). En las transiciones estructurales, la decisión de Mateo quizá tenga más que ver con el hecho de que estaba siguiendo el texto de Marcos, que con cualquier otra consideración. En cualquier caso, en Mateo 16 el esquema separa de manera poco aceptable el importante pasaje de Pedro. Incluso el desarrollo cristológico no es tan claro como Kingsbury pretende: la persona de Jesús (sección 1) sigue siendo un punto central en las secciones 2 y 3 (p. ej., 16:13–16; 22:41–46); la proclamación de Jesús no se puede delimitar a la sección 2, ya que dos de los discursos importantes (cap. 18 y 24–25) y algunos intercambios importantes (cap. 21–23) quedan reservados para la tercera sección.

3. Las estructuras propuestas con más frecuencia recogen que Mateo presenta cinco discursos, cada uno de los cuales empieza en un contexto específico y termina con una fórmula que no se ha encontrado en ningún otro lugar (lit. “Y sucedió que cuando Jesús terminó...” [Mateo 7:28–29; 11:1; 13:53; 19:1; 26:1]). Y a algunos estudiosos les pareció atractiva la idea de relacionar las narraciones con los discursos en cada una de las cinco partes. Bacon propuso justamente un esquema como éste, y a las cinco secciones las llamó “libros”.⁵ El libro 1 trata del discipulado (narración, cap. 3–4; discurso, cap. 5–7); el libro 2, del apostolado (narración, 8–9; discurso, 10); el libro 3, del encubrimiento de la revelación (narración, 11–12; discurso, 13); el libro 4, de la administración de la Iglesia (narración, 14–17; discurso, 18); y el libro 5, del juicio (narración, 19–22; discurso, 23–25). Mateo 1-2 quedan pues como preámbulo, y los capítulos 26-28, como epílogo. Bacon pensó que esas cinco secciones eran una tímida respuesta de Mateo a los cinco libros de Moisés, a la vez que también eran el cumplimiento de éstos.

³ Ned B. Stonehouse, *The Witness of Matthew and Mark to Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1944), 129–31; Ernst Lohmeyer, *Das Evangelium des Matthäus*, ed. W. Schmauck (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956); E. Krentz, “The Extent of Matthew’s Prologue,” *JBL* 83 (1964): 409–14.

⁴ J. D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom* (Philadelphia: Fortress Press, 1975).

⁵ B. W. Bacon, “The ‘Five Books’ of Moses Against the Jews,” *Exp* 15 (1918): 56–66. Luego vuelve a presentar esta idea con mucho más detalle en su obra *Studies in Matthew* (London: Constable, 1930).

Hoy en día, muy pocas personas piensan que la intención de Mateo fuera vincular estas cinco secciones con los cinco libros de Moisés: las conexiones que han propuesto los defensores de esa teoría son demasiado tenues. Además, los lazos que hay entre la narración y el discurso dentro de una misma sección no siempre son muy fuertes, y cualquier esquema que relegue la narración de la Pasión y de la resurrección a la categoría de *epílogo* debe ser seriamente cuestionado.

Pero podemos rescatar algunos elementos de este esquema. Decir que Mateo recoge mucha enseñanza de Jesús fuera de esos cinco discursos no es hacer una crítica a dicha estructuración: la secuencia de cinco partes que combinan la narrativa y el discurso no significa necesariamente que en las secciones narrativas Jesús no hable. Sí lo hace, y a veces de forma extensa (p. ej., caps. 11, 21). Por tanto, la cuestión más bien es la siguiente: los cinco discursos están marcados de una forma tan clara, desde el punto de vista literario, que es casi imposible creer que Mateo no los planificara. Los capítulos 1–2 sí constituyen un preámbulo o prólogo: los cuatro Evangelios canónicos preservan una apertura independiente antes de dar paso al primer episodio común a todos ellos, que es el ministerio de Juan el Bautista (que en Mateo comienza en 3:1). Es cierto que Mateo 26–28 no debe verse como un mero epílogo. Pero sería posible que Mateo viera estos capítulos como una sexta sección, la sección climática, que también tendría su parte “discursiva” o de enseñanza dirigida a sus discípulos (28:18–20), a modo de final abierto.

Si además de estas marcas literarias, tenemos en cuenta el desarrollo transparente del argumento, llegamos a un bosquejo de siete partes:

El prólogo (1:1–2:23). Éste se puede dividir, a su vez, en seis secciones: la genealogía de Jesús (1:1–17), su nacimiento (1:18–25), la visita de los magos (2:1–12), la huida a Egipto (2:13–15), la masacre en Belén (2:16–18), y el regreso a Nazaret (2:19–23). La parte más llamativa de las cinco últimas secciones es una cita del Antiguo Testamento, introducida por unas palabras sobre su cumplimiento.

El Evangelio del reino (3:1–7:29). La narración (3:1–4:25) incluye los pasos fundacionales (3:1–4:11), que serían el ministerio de Juan el Bautista (3:1–12), el bautismo de Jesús (3:13–17), y la tentación de Jesús (4:1–11), e incluye también el comienzo del ministerio de Jesús en Galilea (4:12–25). El primer discurso (5:1–7:29) es el Sermón del Monte. Después de situarnos (5:1–2), ya se pasa a presentar el reino, con sus normas (5:3–12) y sus testigos (5:13–16). El cuerpo principal del sermón va desde el 5:17 hasta el 7:12, empezando y acabando con la forma en la que el reino se relaciona con las escrituras del Antiguo Testamento, “la ley y los profetas”. Ése es, principalmente, el tema que se trata en 5:17–48, donde tenemos una explicación inicial (5:17–20) su antítesis (“Habéis oído que se dijo... pero yo os digo” [5:21–48]). La demanda de perfección (5:48) introduce una serie de advertencias en contra de la hipocresía (6:1–18), centrándose particularmente en las tres manifestaciones tradicionales de la piedad judía: las limosnas (6:2–4), la oración (6:5–15) y el ayuno (6:16–18). Para mantenerse en esa posición es necesario hacerse propia la perspectiva del reino (6:19–34), lo que incluye una lealtad inquebrantable a los valores del reino (6:19–24) y una firme confianza en Dios (6:25–34). La demanda de equilibrio y perfección, cumpliendo las expectativas del Antiguo Testamento.

mento (7:1–12), va seguida de una conclusión que habla de la existencia de dos sendas (7:13–14), dos tipos de árbol (7:15–20), dos declaraciones (7:21–23), y dos cimientos (7:24–27); todo lector debe escoger entre lo uno o lo otro. Los versículos finales (7:28–29) no solo ofrecen el primer ejemplo de la fórmula que cierran los cinco discursos, sino que reafirman la autoridad de Jesús, preparando así el camino para la serie de milagros que aparecerán en los dos capítulos siguientes.

El reino se expande bajo la autoridad de Jesús (8:1–11:1). La narración (8:1–10:4) no solo incluye una serie de milagros, todos cargados de simbolismo para mostrar alguna faceta del reino o de su rey, sino que también incluye el llamamiento de Mateo (9:9) y la insistencia de Jesús en comer con los pecadores (9:10–13) mientras anuncia que el reino que se acerca, que ya se ha manifestado con su presencia, es tiempo de alegría (9:14–17). Vemos que los milagros y la determinación de Jesús le están ganando terreno a las tinieblas, pero la narración acaba animando al lector a que ore por más obreros (9:35–38) y con el llamamiento de los doce apóstoles (10:1–4). De forma natural, esto lleva al segundo discurso que habla de la misión y el martirio (10:5–11:1), que presenta el proyecto inmediato (10:5b–16) ofreciendo también advertencias sobre el sufrimiento futuro (10:17–25), una prohibición a tener miedo a la luz de la providencia del Padre (10:26–31), y una descripción más general del discipulado auténtico (10:32–39). La forma en la que se trate a estos discípulos equivale a la respuesta que uno da a Jesús (10:40–42). La conclusión, que sirve de transición hacia la siguiente sección (11:1), apunta ya a la expansión del ministerio de Jesús.

Enseñando y predicando el Evangelio del reino: surge la oposición (11:2–13:53). La narración (11:2–12:50) no solo establece los papeles de Juan el Bautista y Jesús en la historia de la Redención (11:2–19), sino que le da la vuelta a las expectativas de la gente de aquel entonces: recoge la fuerte condena que Jesús deja caer sobre las ciudades judías de Galilea, religiosas y supuestamente “buenas” (según él, están en la misma línea que las paganas Tiro y Sidón, o la malvada Sodoma), y recoge el anuncio de Jesús de que dará descanso a los cansados y cargados, siempre que estén dispuestos a buscar ese descanso dentro del contexto del “yugo” del Hijo (11:20–30). La tensión aumenta a medida que van surgiendo conflictos en torno al *Sabat* (12:1–14), en los que Jesús deja entrever que en vez de ser un rey conquistador es un siervo sufriente y manso (12:15–21), y que la confrontación crece no solo entre Jesús y los fariseos (12:22–45), sino también entre Jesús y su propia familia (12:46–50). Este giro de las expectativas es uno de los temas principales del discurso que sigue, que es una serie de parábolas (13:1–53; ver el bosquejo más abajo).

La gloria y la sombra: polarización progresiva (13:54–19:2). La narración (13:54–17:27) está formada por una serie de viñetas que reflejan la creciente polarización (p. ej., el rechazo en Nazaret, 13:54–58; Herodes y Jesús, 14:1–12; las peticiones de una señal 16:1–4) o, aunque Jesús muestra el poder de su ministerio, la gran incompreensión de la gente en cuanto a la naturaleza y el objetivo de dicho ministerio (p. ej., la alimentación de los cinco mil, 14:13–21; cuando Jesús camina sobre el agua, 14:22–33; cuando Jesús discute con los escribas y fariseos, 15:1–20; la transfiguración, 17:1–13; la curación del muchacho epiléptico, 17:14–20[21]). El punto álgido de la narración

es la confesión que Pedro hace sobre la identidad de Jesús (16:13–20), pero lo que ocurre a continuación—la primera predicción de la Pasión (16:21–23; cf. la segunda en 17:22–23) — muestra lo poco que realmente había entendido. El cuarto discurso (18:1–19:2) describe la vida bajo la autoridad del reino. La grandeza va de la mano de la humildad (18:3–4); hay pocos pecados que sean más odiosos que hacer que los creyentes, los “pequeñitos” de Jesús, pequen (18:5–9); la salvación de una oveja perdida es más importante que el alimento de las ovejas que están a salvo (18:10–14); se deja bien claro la prioridad del perdón y la importancia de la disciplina en la comunidad mesiánica (18:15–35). La conclusión (19:1–2) sirve de transición y de introducción al ministerio en Judea.

Oposición y escatología: el triunfo de la Gracia (19:3–26:5). La narración (19:3–23:39) nos lleva a través de un número de intercambios y parábolas que enfatizan la sorprendente conducta que se espera de aquellos que quieren seguir a Jesús (19:3–20:34), hasta llegar a los acontecimientos de la Pasión (21:1–23:39). La entrada triunfal (21:1–11), la purificación del templo (21:12–17), y el episodio en que Jesús maldice a la higuera (21:18–22) son el preludio a una serie de controversias que tienen lugar en el patio del templo (21:23–22:46), controversias que giran en torno a las afirmaciones de Jesús sobre su naturaleza mesiánica. Exasperado, Jesús pronuncia los ayes contra los escribas y fariseos (23:1–36) y se lamenta sobre Jerusalén (23:37–39). El discurso escatológico (o del Monte de los Olivos) que aparece a continuación (24:1–25:46), de difícil interpretación, comienza con el comentario sobre el templo (24:1–3), y describe el sufrimiento del periodo antes del advenimiento (24:4–28) y la venida del Hijo del Hombre (24:29–31), antes de reflexionar sobre el significado del sufrimiento (24:32–35) y la urgencia y la necesidad de estar preparados, puesto que no sabemos el día y la hora en que el Hijo vendrá (24:36–41). Una serie de parábolas presenta de forma diversa el tema de la necesidad de estar vigilantes (24:42–25:46). La conclusión (26:1–5) incluye la cuarta predicción que este Evangelio hace de la Pasión, y algunos detalles sobre el complot para matar a Jesús, que nos prepara para la sección final del libro.

La Pasión y la resurrección de Jesús (26:6–28:20). Ahora, el ritmo es muy rápido. La unción en Betania (26:6–13) y el acuerdo de Judas para traicionar a Jesús (26:14–16) dan paso de forma veloz a la Última Cena (26:17–30), que incluye las palabras de institución en los versículos 26–30, una predicción del abandono por parte de todos y de la negación de Pedro (26:31–35), el episodio en Getsemaní (26:36–46), el arresto (26:47–56), Jesús ante el Sanedrín (26:57–68), la negación de Pedro (26:69–75), la decisión formal del Sanedrín (27:1–2) y la muerte de Judas Iscariote (27:3–10), Jesús ante Pilatos (27:11–26), el trato que los soldados le dan a Jesús (27:27–31), la crucifixión y la burla (27:32–44), la muerte de Jesús (27:45–50) y las consecuencias inmediatas de ésta (27:51–56), el entierro de Jesús (27:57–61), y los guardas en la tumba (27:62–66). El relato de la resurrección (28:1–17) tiene su clímax en la Gran Comisión, poniendo sobre los hombros de sus pocos testigos la tarea de extender el Evangelio y las enseñanzas de Jesús. Y a esos testigos se les asegura que la presencia de Jesús estará con ellos hasta el fin del mundo (28:18–20).

No hay bosquejo que pueda hacer justicia a las numerosas mini-estructuras que aparecen en este texto (cf. Kümmel, 106–7).⁶ No obstante, muchas de ellas sí son evidentes. En particular, este evangelio está lleno de estructuras triádicas, no solo en el Sermón del Monte,⁷ sino a lo largo de todo el libro.⁸ Por ejemplo, en el discurso de parábolas (Mt. 13), Mateo concuerda bastante con Marcos hasta el 13:23, pero a partir del 13:24 se distancia del otro evangelista y empieza a crear triadas. Aparecen tres parábolas sobre el crecimiento: 13:24–30; 13:31–32; 13:33. Cada una de ellas está introducida por ἄλλην παραβολὴν + αὐτοῖς (*allen parabolen + autois*, “otra parábola” + “a ellos [les]”). Después de una pequeña explicación, Mateo introduce otra triada (13:44; 13:45–46; 13:47–50).

De hecho, el reto de ir descubriendo las mini-estructuras de Mateo es abrumador, en parte porque al tener en cuenta las secciones más largas y más cortas, es posible acabar descubriendo un número elevado de estructuras. Quizá esto no debería sorprendernos de una cultura que estaba acostumbrada a varias formas de paralelismo, pero el efecto que se produce es, en muchas ocasiones, bastante sorprendente. Veamos un ejemplo: el tercer discurso, las parábolas del reino, se puede leer como un quiasmo muy extenso:

A las multitudes (13:3b–33)

1. parábola del sembrador (13:3b–9)
 2. interludio (13:10–23)
 - (a) sobre cómo entender las parábolas (13:10–17)
 - (b) interpretación de la parábola del sembrador (13:18–23)
 3. parábola del trigo y la cizaña (13:24–30)
 4. parábola del grano de mostaza (13:31–32)
 5. parábola de la levadura (13:33)
- Pausa (13:34–35)**
- parábolas como cumplimiento de la profecía (13:34–35)
 - interpretación de la parábola del trigo y la cizaña (13:36–43)

A los discípulos (13:44–52)

- 5'. parábola del tesoro escondido (13:44)
- 4'. parábola de la perla de gran valor (13:45–46)
- 3'. parábola de la red (13:47–48)
- 2'. interludio (13:49–51)
 - (a') interpretación de la parábola de la red (13:49–50)
 - (b') sobre cómo entender las parábolas (13:51)
- 1'. parábola del dueño de casa (13:52)⁹

⁶ Cf. Kümmel, 106–7. Sin duda, esa es la razón por la que Robert H. Gundry prefiere decir que Mateo no tiene una estructura clara, sino que sigue un plan indefinido (*Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* [Grand Rapids: Eerdmans, 1982], 30).

⁷ Ver D. C. Allison Jr., “The Structure of the Sermon on the Mount,” *JBL* 106 (1987): 423–45.

⁸ Ver especialmente W. D. Davies y Dale C. Allison Jr., *The Gospel According to Saint Matthew*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988–97), 1.62–68.

⁹ Ver D. A. Carson, “Matthew,” *EBC* 8 (Grand Rapids: Zondervan, 1984), 303–4, 331–33, y las fuentes citadas en esa obra.

AUTOR

Con frecuencia, surgen estudiosos que afirman que el Evangelio que comúnmente se ha asignado a Mateo es anónimo, al igual que los otros tres Evangelios canónicos. Formalmente hablando, se trata de una afirmación correcta si comparamos los Evangelios con, por ejemplo, la Epístola de Pablo a los Romanos, donde aparece, ya en las primeras líneas, una mención sobre el autor y los lectores a los que está dirigida. En Mateo, Marcos, Lucas y Juan no encontramos ningún identificativo así de claro. No obstante, no tenemos evidencias de que estos Evangelios llegaran a circular sin el conocido encabezado correspondiente, *κατὰ ματθαῖον* (*kata Matthaion*, “según Mateo”) o una expresión similar. ¿Qué antigüedad tienen estos encabezados?

Hasta hace poco, la mayoría de los académicos habían asumido tácitamente que los cuatro Evangelios habían circulado en sus inicios de forma anónima, y que los títulos que tenemos en la actualidad se añadieron en torno al año 125 dC. Apenas hay evidencias para respaldar la elección de esa fecha; se trata de una especulación basada solamente en la presuposición de que los Evangelios originalmente fueron totalmente anónimos, y en el hecho de que alrededor del año 140, o quizá antes, ya existía un conocimiento extendido y bastante consensuado sobre la autoría de los Evangelios. Sin embargo, hoy en día Martin Hengel ha cuestionado dicha conclusión.¹⁰ Hengel examina la forma de distribución literaria en el mundo antiguo. En ese escenario, los títulos eran necesarios para identificar cualquier obra. En ese contexto, estudia la forma en la que los autores del siglo segundo hacen referencia a los Evangelios, recordándonos, entre otras cosas, la crítica que Tertuliano dirige a Marción por escribir su propio Evangelio (una versión altamente trunca del Evangelio de Lucas) y no añadir el nombre del autor. Tertuliano castiga a Marción diciendo que “no debería ser reconocida aquella obra que no puede ir con la cabeza erguida... que no puede dar garantías de credibilidad en cuanto al título y la profesión de su autor.”¹¹ Hengel argumenta que desde el primer momento en que dos o más Evangelios se leyeron de forma pública en cualquier iglesia, fenómeno que según él ocurrió no más tarde del año 100 dC., debió de ser necesario distinguirlos de algún modo, y que la forma más lógica es que lo hicieran titulándolos de forma diferente.¹² La unanimidad que hay en el siglo II sobre la autoría de los Evangelios solo puede explicarse si dichas obras ya contaban, desde el principio, con un título que mencionaba a su autor. Según Hengel, es inconcebible que los Evangelios circularan de forma anónima durante sesenta años, y que luego de repente en el siglo II dejaran de ser anónimos y se atribuyeran a unos autores concretos. Si en sus orígenes hubieran sido anónimos, en el siglo II habrían surgido diferentes propuestas sobre su autoría (como ocurrió con algunos de los Evangelios apó-

¹⁰ Martin Hengel, *Studies in the Gospel of Mark* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 64–84. Cf. la buenísima discusión de R. T. France, *Matthew—Evangelist and Teacher* (Grand Rapids: Zondervan, 1989), 50–80.

¹¹ Tertuliano, *Contra Marción*, 4.2.

¹² Este argumento no ha sido aceptado ni apoyado por muchos autores—p. ej., Donald A. Hagner, *Matthew*, WBC (Dallas: Word Books, 1993–95), 1.lxxvi, que afirman que el título *κατὰ Ματθαῖον* “se añadió al Evangelio en el siglo II.”

crifos del siglo II). Hengel concluye, pues, que los cuatro Evangelios canónicos nunca fueron anónimos.

Pero ante esta propuesta, surgen objeciones en las cuatro áreas siguientes:

1. *Algunos de los argumentos de Hengel son, simplemente, suposiciones.* Es lícito, pues, lo que él explica sobre lo que ocurrió en la Iglesia primitiva en cuanto a la designación de los Evangelios que estaban circulando en aquel entonces: está basado en prácticas demostrables del siglo II. Por tanto, es cierto que la reconstrucción de Hengel es mucho más creíble que todas las demás teorías que buscan explicar la unanimidad que hubo en el siglo II en cuanto a la autoría de los Evangelios.

2. *Los argumentos de Hengel no sirven para desbancar a aquellos que creen que Mateo, Marcos, Lucas y Juan no son más que pseudónimos.* De nuevo, esto es así. Pero la mayoría de estudiosos que rechaza la autoría de Mateo, Marcos, Lucas y Juan cree que son anónimos, no obras con pseudónimo. En cualquier caso, aparte de que en el primer siglo la pseudonimia se achacó principalmente a las obras apocalípticas, desde el primer momento en que la Iglesia empezó a debatir esta cuestión se decidió por unanimidad rechazar la autoría de cualquier obra que pudiera estar firmada con un pseudónimo.

3. *El anonimato no supone una amenaza tan grande como Hengel da a entender.* Por ejemplo, la Epístola a los Hebreos. ¿No fue escrita de forma anónima? Sí, Tertuliano exagera al darle demasiada importancia a este argumento, al hecho de que la epístola era anónima. La Epístola a los Hebreos, al menos tenía un título al que se podía hacer referencia y así diferenciarla de otras epístolas: los (supuestos) receptores de la carta; pero su adopción por parte de la Iglesia en el canon fue lenta por las dudas que había en torno a su autoría. No es casualidad que se aceptara primero en Oriente, donde la tradición la asociaba con el apóstol Pablo. Hengel mismo ha tratado este tema de forma extensa.¹³

4. *La interpretación de Hengel presupone que la expresión κατὰ μαθθαῖον (kata Matthaiou, “según Mateo”) hace referencia a la autoría, mientras que algunos paralelos muestran que dicha expresión servía para otros propósitos.* Por ejemplo, en los títulos “Evangelio Según los Hebreos” y “Evangelios Según los Egipcios”, la expresión “según” no está hablando de autoría. Plummer dice que “expresa conformidad a un tipo, que simplemente significa ‘elaborado según la enseñanza de’”.¹⁴ Plummer y otros reconocen que en tiempo de Papias, κατὰ (kata, “según”) estaba asociado a la autoría, pero insisten en que dicha expresión no siempre tiene ese significado. Hengel está de acuerdo en que κατὰ seguido de un acusativo no necesariamente tiene por qué hacer referencia a la autoría; y, de hecho, en la literatura griega contemporánea apenas se usa de ese modo. Pero para defender su propuesta, presenta una analogía muy reveladora. En los textos de los padres griegos, cuando éstos hacen referencia al único Antiguo Testamento, encontramos títulos como “Según los Setenta”, o “Según Aquila”, o “Según Símaco”, donde el término “según” se usa para presentar a la persona o grupo responsable de la versión correspondiente. Del mismo modo, el único Evangelio empezó a circular desde bien temprano en cua-

¹³ Hengel, *Mark*, 170–72 n. 57.

¹⁴ Alfred Plummer, *An Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Matthew* (London: Robert Scott, 1909), vii.

tro formas distintas, “Según Mateo”, “Según Marcos”, etcétera, dando a entender con ese término que esa persona era la que había producido esa forma en particular.

Resumiendo, aunque el argumento de que Mateo era considerado como el autor del primer Evangelio, muchos antes de que Papías escribiera afirmando esa relación no es irrefutable, sí es un argumento de peso.

Antes de considerar las discutidas palabras de Papías, es importante reconocer que también ha habido mucho cuestionamiento en torno a la credibilidad del propio Papías. Aunque Ireneo, que escribió en la segunda mitad del siglo II, insiste en que tanto Papías como Policarpo habían conocido al apóstol Juan, el historiador Eusebio del siglo IV cuestiona esa afirmación en el caso de Papías (Eusebio, *H.E.* 3.39). Basándose en esto último, los estudiosos modernos suelen ubicar a Papías alrededor del año 140 dC. o incluso más tarde; pero si Ireneo tiene razón, y Eusebio está equivocado, entonces no hay razón para pensar que Papías no pudo haberlo escrito veinte años antes, o más, teniendo así acceso a una información muy exacta. En los últimos años, en repetidas ocasiones se ha probado que Eusebio malinterpretó algunas de las afirmaciones de Papías y que hizo todo lo que pudo para restarle importancia porque no podía soportar su punto de vista milenarista. (Encontrará un resumen de la evidencia y los argumentos en el cap. 6).¹⁵ En cuanto a la valoración de Papías, es mucho más probable que Ireneo esté más en lo cierto que Eusebio.

Independientemente de la fechación y el conocimiento de Papías, lo que escribió solo nos ha llegado a través de las citas de Eusebio. Los cinco libros exegéticos Papías, *Logion Kyriakon Exegesis* [Exégesis de los *logia* dominicales], sobrevivieron hasta la Edad Media en algunas bibliotecas de Europa, pero a partir de entonces se dejó de tener noticia de su paradero. De esa obra Eusebio (*H.E.* 3.39.14–16) extrae los dos únicos comentarios de Papías sobre la autoría de los Evangelios que nos han quedado. El que hace referencia al cuarto Evangelio lo comentaremos más adelante; el que hace referencia a Mateo es de difícil traducción: “Matteo συνετάξετο (*synetaxeto*, ‘¿compuso?’, ‘¿compiló?’, ‘ordenó?’) τὰ λόγια (*ta logia*, ‘¿los dichos?’, ‘¿el Evangelio?’) ἐν Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ (*Hebraïdi dialektō*, ‘¿la lengua hebrea [aramea]?’, ‘¿estilo hebreo [arameo]?’), y los ἡρμήνευσεν (*hermeneusen*, ‘¿interpretó?’, ‘¿tradujo?’, ‘¿transmitió?’) de la mejor manera que pudo.”¹⁶

No hay duda de la que la Iglesia primitiva entendió que eso quería decir que Mateo había escrito su Evangelio en hebreo o arameo (para ambas lenguas se usaba el mismo término griego) y alguien lo tradujo al griego. Pero esta conclusión tiene serios problemas. Aunque algunos eruditos modernos defienden que todo el Evangelio de Marcos fue escrito en arameo,¹⁷ existen evidencias lingüísticas de peso que contradicen esa opinión.

¹⁵ Además de la literatura citada en relación con el tema de Juan, ver las siguientes discusiones que se centran en Mateo, todas ellas argumentando en contra de Eusebio: C. Stewart Petrie, “The Authorship of ‘The Gospel According to Matthew’: A Reconsideration of the External Evidence,” *NTS* 14 (1967–68): 15–32; France, *Matthew—Evangelist and Teacher*, 53–56; Gundry, *Matthew*, 609ff. Gundry señala, entre otras cosas, que Eusebio anteriormente (*H.E.* 3.36.1–2) había asociado a Papías con Ignacio, que murió no más tarde del año 110 dC.

¹⁶ En cuanto a la relación de este pasaje de Papías sobre el problema sinóptico, ver el capítulo 1.

¹⁷ P. ej., C. F. Burney, *The Poetry of Our Lord* (Oxford: Oxford University Press, 1925); C. C. Torrey, *Our Translated Gospels* (London: Hodder & Stoughton, n.d.); A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus: Seine*

En primer lugar, las muchas citas del Antiguo Testamento no han sido extraídas de un mismo texto. Algunas son, sin ningún tipo de duda, de la Septuaginta; otras parecen ser traducciones de algún documento original; pero varias de ellas son realmente difíciles de clasificar.¹⁸ Si el Evangelio se hubiera escrito originalmente en arameo, lo normal sería que las citas del Antiguo Testamento o bien fueran traducidas por el lingüista que tradujo todo el texto, o bien copiadas de la Biblia aceptada por la Iglesia primitiva, la Septuaginta. La mezcla que encontramos nos hace pensar que el autor del Evangelio escribió en griego, y que tenía conocimientos de lenguas semitas, por lo que pudo consultar diferentes textos.

En segundo lugar, suponiendo que Mateo dependa de Marcos (ver el cap. 2 sobre el problema sinóptico), las conexiones verbales entre Mateo y Marcos nos dicen que es muy poco probable que Mateo se escribiera originalmente en arameo. Claro está que esto no es así para aquellos que no creen en la anterioridad de Marcos, o que dicen que antes de la publicación de Marcos ya existía una edición aramea de Mateo, que luego sirvió de base para la versión griega de Mateo.

Finalmente, el texto griego de Mateo no puede ser un texto traducido. Es cierto que en él encontramos algunos semitismos y, aún con mayor frecuencia, realces semitas,¹⁹ pero básicamente aparecen en los dichos de Jesús, y puede sostenerse que el autor, que tenía un buen dominio del griego, los introdujo para causar efecto.²⁰ Se podría argumentar que un buen traductor podría haber logrado el mismo efecto, pero tendría que haberse tratado de un traductor realmente bueno.

Entonces, ¿cómo deberíamos entender la afirmación de Papías? He aquí las propuestas más interesantes (ver también Guthrie, 44–49):

1. Algunos asocian los λόγια (*logia*, “dicho”) con algunas colecciones independientes de los dichos de Jesús, quizá Q (en cuanto a esto, ver el cap. 2 sobre el problema sinóptico).²¹ Eso convertiría a Mateo en autor de una fuente de dichos (si Q, alrededor de 250 versículos que aparecen tanto en Mateo como en Lucas). Papías confundió esta fuente con el Mateo canónico. Pero entonces, ¿cómo una fuente apostólica tan importante como esta iba a caer en el olvido hasta perderse? Ciertamente, toda la hipótesis de Q, por razonable que sea, sigue siendo una mera hipótesis. Aun-

Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit, 6a ed. (Stuttgart: Calwer, 1963); P. Gaechter, *Die literarische Kunst im Matthäusevangelium* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1966); J. W. Wenham, “Gospel Origins,” *TrinJ* 7 (1978): 112–34. Recientemente, un grupo reducido ha argumentado que la lengua que hay detrás de los Evangelios canónicos es el hebreo (no el arameo), pero la gran mayoría de eruditos ha rechazado esta teoría.

¹⁸ Ver las excelentes tablas que aparecen en Davies y Allison, *Matthew*, 1.34–57.

¹⁹ En la teoría lingüística moderna, el término “semitismo” o “hebraísmo” se aplica solo a los fenómenos del Nuevo Testamento griego en los que una expresión concreta solo tiene sentido si reconocemos que la lengua semita está detrás ella. El término “realce semita” hace referencia a fenómenos literarios que aparecen en otros textos puramente griegos, pero que la frecuencia con la que aparecen en algunos libros del Nuevo Testamento se explica mejor al observar que la construcción o expresión es común en una o más lenguas semíticas.

²⁰ Ver Moule, 276–80.

²¹ T. W. Manson hizo popular este punto de vista. Ver su obra *The Sayings of Jesus* (London: SCM, 1949), 18ss.

que encontremos mucho material en común si analizamos los Evangelios de Mateo y Lucas, eso no es una evidencia lo suficientemente convincente como para afirmar que dicho material proviene de una misma fuente. Además, como vemos más adelante, Papiás normalmente no usa el término *λόγια* solo para referirse a los dichos.

2. El mismo tipo de crítica puede usarse en contra de los que piensan que *λόγια* (*logia*) es una referencia a los “testimonios” del Antiguo Testamento, es decir, que es un libro en el que Mateo compila a partir del canon hebreo diversos textos “prueba”, los textos que se usaban en la apologética cristiana y que ahora se incorporan al Mateo canónico.²² No se sabe a ciencia cierta si esos libros existieron alguna vez de forma independiente. De todos modos, esta teoría no tiene una explicación para la diversidad textual en las citas que Mateo recoge del Antiguo Testamento, ¡ni tampoco para el hecho de que Mateo sigue de forma muy cercana la Septuaginta en aquellos textos paralelos a Marcos!

3. J. Kürzinger,²³ seguido por Gundry,²⁴ cree que τὰ *λόγια* (*ta logia*) hace referencia al Mateo canónico, pero que Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ (*Hebraidi dialektō*) hace referencia, no a la lengua hebrea o aramea, sino a la forma literaria o estilo semítico: Mateo ordenó o compuso (συνετάξετο [*synetaxeto*]) su Evangelio siguiendo el estilo o forma literaria semita (es decir, judeocristiana), donde predominan los temas y los recursos semitas. Según este punto de vista, la última parte de la afirmación de Papiás no está haciendo referencia a una traducción, puesto que ya no está hablando de la lengua semítica: cada quien interpretaba el texto como podía. Kürzinger apunta a que justo antes de este pasaje, Papiás describe Marcos como la ἑρμηνευτής (*hermeneutes*) de Pedro; esto, según Kürzinger, no quiere decir que Marcos fuera el “traductor” de Pedro, sino que Marcos “interpretó” a Pedro y así “transmitió” su mensaje al mundo. Si aplicamos el mismo razonamiento al verbo que Papiás usa en su declaración sobre Mateo, la interpretación de Kürzinger se vuelve posible.

Pero por posible que pueda parecer, no es la forma más natural de entender el pasaje, y de hecho, los Padres de la Iglesia no lo entendieron así. Sin excepción, ellos sostuvieron que el apóstol Mateo escribió el Evangelio canónico de Mateo, y que el texto original estaba escrito en lengua semítica. Por ejemplo, Ireneo (*Adv. Haer.* 3.1.1, citado en Eusebio, *H.E.* 5.8.2), Tertuliano (*Adv. Marc.*, 4.2), Orígenes (citado por Eusebio, *H.E.* 6.25.3–6), Eusebio mismo (*H.E.* 3.24.5–6), y Jerónimo (*De vir. ill.* 3).²⁵

Parece que cada vez los eruditos estaban más de acuerdo en cuanto al significado de τὰ *λόγια* (*ta logia*). Aunque en este periodo lo más natural hubiera sido usar esa expresión para referirse o bien a los oráculos de Dios del Antiguo Testamento,

²² J. R. Harris, *Testimonies*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1920); F. C. Grant, *The Gospels: Their Origin and Their Growth* (New York: Harper, 1957), 65, 144.

²³ J. Kürzinger. “Das Papiaszeugnis und die Erstgestalt des Matthäusevangeliums,” *BZ* 4 (1960): 19–38; Ídem, “Irenäus und sein Zeugnis zur Sprache des Matthäusevangeliums,” *NTS* 10 (1963): 108–15.

²⁴ Gundry, *Matthew*, 619–20.

²⁵ Estos otros pasajes aparecen resumidos en R. T. France, *Matthew—Evangelist and Teacher*, 60–62. Encontrará un estudio completo del uso de Mateo en la Iglesia primitiva en Edouard Massaux, *Influence de l'évangile de Saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant Saint Irénée*, BETL 75 (Louvain: Louvain University Press, 1986).

y de esa forma referirse de forma deliberada a todo el Antiguo Testamento, o bien a los dichos de Jesús. Hay dos evidencias que sugieren que Papías usó el término para referirse a las palabras y los hechos de Jesús, es decir, a lo que luego llegaría a ser la sustancia de nuestros Evangelios. En primer lugar, aunque el título de su obra en cinco volúmenes es *Exégesis de los logia dominicales*, todo aquel que conoce bien esta obra sabe que no se limita a una exposición de las palabras de Jesús, sino que incluye también una exposición de los supuestos hechos de Jesús. Además, en la secuencia que se ha conservado en la obra de Eusebio, justo antes de que Papías hable del modo en el que Mateo escribió, nos cuenta que Marcos tomó de la enseñanza de Pedro “las cosas que el Señor había dicho y hecho”. No obstante, esta enseñanza fue impartida “sobre la marcha”; Pedro no hablaba “como si estuviera haciendo una recapitulación ordenada (σύνταξις [*syntaxis*]) de los oráculos del Señor (τὰ κυριακὰ λόγια [*ta kyriaka logia*]).” Claramente, Marcos estaba escribiendo el Evangelio que lleva su nombre, anotando las compilación de las cosas “cosas que el Señor había dicho y hecho” que aparecen en ese Evangelio; y el paralelismo entre este sintagma y τὰ λόγια (*ta logia*) nos muestra que la última expresión puede incluir tanto los dichos como los hechos. Cuando unas líneas después leemos que Mateo τὰ λόγια συνετάξετο (*ta logia synetaxeto*, “compuso los logia,” o “puso en orden los logia”), lo más lógico es llegar a la conclusión de que lo que estaba haciendo, al menos según Papías, era componer el Evangelio que lleva su nombre. Por tanto, es muy improbable que τὰ λόγια esté haciendo referencia a Q o a un libro de “testimonios.”

Resumiendo, la evidencia nos lleva a una difícil conclusión. A menos que adoptemos la solución de Kürzinger, lo más natural es pensar que Papías estaba equivocado cuando dijo que Mateo se escribió originalmente en arameo. Y si se equivocó al hacer esa afirmación, ¿por qué no podría haberse equivocado al decir que Mateo era el autor de ese material?

Este escepticismo suena plausible a primera vista, pero en el fondo no tiene tanto fundamento como parece. La relación que se ha establecido en el párrafo anterior entre las dos supuestas equivocaciones de Papías no tiene por qué existir. Cuando un autor se equivoca en un punto, ¿no podemos descartar sin más la demás información que nos ofrece! Además, volviendo a nuestro caso, existen varias razones que podrían explicar el error de Papías en cuanto a la lengua original del Evangelio de Mateo. De hecho, aunque su conclusión sea equivocada, es el resultado de una conclusión lógica si tenemos en cuenta la información que circulaba en sus días. Los primeros Padres de la Iglesia creían que Mateo había sido el primer Evangelio. Dado que Jesús y sus discípulos vivieron y sirvieron entre los judíos, parece lógico concluir que el primer Evangelio fue escrito “en el dialecto hebreo, es decir, en arameo”; mucho más si Papías, que formaba parte del mundo heleno, no tenía conocimiento del uso del griego en la Palestina del primer siglo, especialmente en Galilea. Además, Papías pudo confundir el Evangelio canónico de Mateo con un Evangelio escrito en arameo o hebreo que era bien conocido en el siglo II. Nos han llegado noticias de un “Evangelio según los hebreos”, un “Evangelio de los nazarenos”, y “un Evangelio de los ebionitas”. No sabemos si estos títulos hacen referencia a tres libros

distintos, o si dos de ellos o más hacen referencia al mismo libro.²⁶ Epifanio asegura que los ebionitas, según él un grupo herético, basaban sus creencias en un Evangelio de Mateo que ellos llamaban “según los hebreos”, escrito en hebreo, pero (según Epifanio) manipulado y mutilado. Por ejemplo, había eliminado la genealogía de Jesús y el Evangelio empezaba con el ministerio de Juan el Bautista. En la misma línea, Ireneo dice que los ebionitas solo usaban el Evangelio de Mateo, pero que negaban el nacimiento virginal, lo que de nuevo apunta a que su Evangelio de Mateo no contenía los primeros dos capítulos. El gran traductor Jerónimo dice que tradujo “el Evangelio a los hebreos”, tanto al griego como al latín. Y asocia dicho libro con los nazarenos, quienes le dieron permiso para copiar el original hebreo del Evangelio según Mateo. No obstante, después de analizar las muchas referencias que hace, el contenido de ese Evangelio de Mateo no tiene mucho que ver con el del Mateo canónico. Todo esto sugiere que había mucha posibilidad de confundir aquel “Evangelio según los hebreos” con Mateo, y que muy probablemente eso fue lo que dio pie a la teoría de que Mateo se escribió originalmente en hebreo o arameo.

En el debate contemporáneo sobre la autoría de Mateo encontramos algunos factores más:

1. Éste es el único Evangelio en el que se hace referencia a “Mateo, el recaudador de impuestos” (10:3). Si aceptamos que el autor de este Evangelio fue el apóstol Mateo, esta mención se entiende como una señal de humildad y de agradecimiento por la libertad de la Gracia (ver 9:9–13). Los que niegan la autoría apostólica interpretan que esa misma evidencia es la razón por la que el autor o autores desconocidos decidieron asociar el libro con Mateo, en lugar de asociarlo con cualquier otro apóstol.

2. En Marcos 2:14 y Lucas 5:27, el recaudador de impuestos al que Jesús llama tiene el nombre de Leví. En un relato que parece narrar el mismo episodio, en Mateo 9:9–13, a ese hombre se le llama Mateo. La lista de apóstoles que aparece en los tres Evangelios Sinópticos (Mt. 10:2–4; Mr. 3:16–18; Lc. 6:13–16; cf. Hch. 1:13) recoge el nombre de “Mateo”, y Mateo 10:3 dice que ese Mateo era recaudador de impuestos. La conclusión más razonable es que Mateo y Leví son la misma persona. Pero algunos autores han llegado a otras conclusiones. Pesch,²⁷ seguido de Beare,²⁸ dice que la expresión “recaudador de impuestos” hacía referencia a alguien llamado Leví, pero que el primer evangelista, desconocido, queriendo explicar que ese discípulo desconocido era un apóstol, tomó el nombre de un apóstol de reputación relativamente oscura, y entonces le asignó la profesión de recaudador de impuestos. Albright y Mann sugieren que “Mateo” era el nombre de pila, y que “Leví” hacía referencia a la tribu a la que pertenecía (es decir, que el nombre completo debía de ser “Mateo el levita”, pero con el uso el nombre de pila y el nombre de familia se confundieron hasta que por fin se acabó usando Leví como nombre de pila).²⁹ Esta teoría tiene aspectos muy atractivos. Explicaría por qué el autor tiene un dominio tan bue-

²⁶ Si deseo consultar un estudio serio de las fuentes, ver P. Vielhauer in Hennecke 1.118–39.

²⁷ R. Pesch, “Levi-Matthäus (Mc 2¹⁴/Mt 9⁹ 10³): Ein Beitrag zur Lösung eines alten Problems,” *ZNW* 59 (1968): 40–56.

²⁸ F. W. Beare, *The Gospel According to Matthew* (Oxford: Blackwell, 1981), 224–25.

²⁹ W. F. Albright y C. S. Mann, *Matthew*, AB 26 (Garden City: Doubleday, 1981), clxxvii–viii, clxxxiii–iv.

no del Antiguo Testamento. En cuanto a la posibilidad de que un levita acabara ocupando la posición tan desprestigiada de recaudador de impuestos, Albright y Mann proponen que había demasiados levitas para trabajar en el complejo del templo, y que tenían que buscarse otro trabajo. Al aceptar ese puesto, Mateo el levita perdió la aceptación de su tribu y su raza, puesto que los levitas más estrictos no solo veían a los recaudadores de impuestos como traidores (dado que de forma indirecta estaban sirviendo al odiado Herodes; ver Schürer 1.372–76), sino también como personas inmorales avaras (dado que el sistema de impuestos estaba muy corrupto). Pero la transformación lingüística de “levita” a “Leví” es muy poco probable, y en ningún texto se ha encontrado la designación “Mateo el levita”. En general, la explicación más económica sigue siendo la mejor explicación: “Mateo” y “Leví” son nombres semitas equivalentes que designan a una sola persona, fenómeno que no solo encontramos en el caso de Simón/Cefas (= Pedro), sino también en las evidencias incripcionales.³⁰

3. La suposición de que Mateo era recaudador de impuestos (un oficial aduanero que cobraba las tarifas por el transporte de bienes) y era el autor de este Evangelio concuerda con una importante serie de detalles.³¹ No todas las evidencias que se han aportado son igual de convincentes. Algunas perícopas particularmente típicas de Mateo hablan de algún tipo de transacción financiera (17:24–27; 18:23–35; 20:1–16; 26:15; 27:3–10; 28:11–15), aunque ninguna de ellas habla explícitamente de alguien que conocía el sistema aduanero desde dentro. Lo normal era que un oficial aduanero en la posición de Mateo dominara tanto el arameo como el griego, y esa fluidez debió de ser importante cuando el Evangelio empezó a cruzar fronteras raciales: ciertamente, cuadra con la noción de un Evangelio escrito en griego que, aún siendo griego, estaba escrito por alguien que podía recurrir a fuentes semitas. C. F. D. Moule sugiere que 13:52 es una referencia sutil que el autor hace a sí mismo: el “escriba” (γραμματεὺς [*grammateus*], o en otras versiones “maestro de la ley”) que aparece en este versículo no debería verse como una referencia a un escriba rabínico, sino a un “escriba en el sentido secular”, es decir, un escritor culto.³² Goodspeed va aún más lejos; después de compilar una cantidad impresionante de evidencias de que el uso de la taquigrafía estaba muy extendido en el mundo romano, sugiere que la formación y la ocupación anterior de Mateo le dotaron de las herramientas necesarias para ser el secretario del grupo de discípulos, incluso ya durante el ministerio de Jesús.³³ Esta teoría es plausible, pero carente de evidencias sólidas.

4. Suponiendo que Marcos fuera el primer Evangelio, algunos creen que es muy poco probable que un apóstol usara la obra de un testigo secundario como Marcos, y concluyen que esto es una fuerte evidencia en contra de cualquier teoría que abogue por la autoría apostólica. Pero el concepto del plagio en el sentido moderno, y la connotación nega-

³⁰ Ver W. L. Lane, *The Gospel According to Mark*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 100–101 n. 29.

³¹ Ver Gundry, *Matthew*, 620–21.

³² C. F. D. Moule, “St. Matthew’s Gospel: Some Neglected Features,” *SE* 2 (1964): 90–99; Moule, 94–95.

³³ E. J. Goodspeed, *Matthew: Apostle and Evangelist* (Philadelphia: J. C. Winston, 1959).

tiva que tiene esta práctica, no existió hasta la aparición de la imprenta y de la ganancia económica derivada de la producción masiva de un escrito. En el mundo antiguo, la copia casi literal del escrito de otro autor era una práctica común y no estaba mal vista. Por tanto, no hay por qué pensar que un apóstol pudo hacer uso de dicha práctica, especialmente si sabía que detrás del escrito de Marcos estaba el testimonio del apóstol Pedro.

5. Según Kümmel (p. 121), la autoría apostólica de este Evangelio es “completamente imposible” porque es un Evangelio “sistemático y, por tanto, no puede ser biográfico”. Pero esta conclusión es doblemente errónea: (1) un relato temático (“sistemático”) puede contener tanta información biográfica como un relato estrictamente cronológico,³⁴ y (2) es absurdo pensar que los apóstoles no pudieran elegir otro formato que no fuera el relato cronológico.

6. A día de hoy, la razón más poderosa para negar la autoría apostólica de este Evangelio está en una serie de juicios preconcebidos sobre el desarrollo de la tradición de los Evangelios, sobre la formación de la historia de la Iglesia en el siglo primero, sobre algunas evidencias de cambios textuales, y muchos juicios más. Así, basándose en este tipo de ideas preconcebidas, la conclusión a la que muchos llegan es que Mateo es tardío y está tan trabajado teológicamente hablando, que es imposible que su autor fuera uno de los primeros testigos.

En el espacio del que aquí disponemos no es posible tratar todas estas cuestiones. Algunas de ellas las comentamos brevemente en el capítulo 2. Tenemos que recordar que estas teorías no solo hacen caso omiso a las evidencias externas, sino que además se basan en ideas con mucho menos fundamento del que se les suele atribuir. Por ejemplo, muchos son los que usan la cristología de Mateo como base para demostrar que la teología de este Evangelio es una teología muy desarrollada. Pero los llamados himnos cristológicos que aparecen en el corpus paulino (p. ej., Fil. 2:5–11; Col. 1:15–20) muestran que ya en una época muy temprana se contaba con una cristología muy elevada. Además, podemos ver que Mateo es muy cuidadoso a la hora de distinguir lo que los primeros discípulos entendieron en tiempos del ministerio de Jesús de lo que él entendía unas décadas después.³⁵ Por tanto, esta evidencia apunta más bien a la autoría apostólica; es decir, solo los que estuvieron desde el principio podían hacer ese tipo de distinción y mencionar con tanta precisión y dureza lo poco que los primeros discípulos entendieron en un primer momento (p. ej., Mat. 16:21–23). En la siguiente sección mencionaremos brevemente otros supuestos factores que también se han usado para defender que Mateo es un Evangelio tardío.

7. Algunos académicos creen que el autor no podía ser judío, y que por tanto no podía ser un apóstol. Se basan en los puntos siguientes: (1) la gran mayoría de ellos cree que hay demasiados signos que apuntan a una profunda ignorancia de las costumbres y la cultura judías; (2) y algunos llegan a decir que se trata de un Evangelio demasiado antijudío (o

³⁴ De hecho, incluso muchas de las biografías contemporáneas ordenan la vida del personaje de forma temática; ver, p.ej., Antonia Fraser, *Cromwell: Our Chief of Men* (St. Albans: Panther, 1975), 455ss.

³⁵ D. A. Carson, “Christological Ambiguities in the Gospel of Matthew,” en *Christ the Lord, Fs. Donald Guthrie*, ed. Harold Rowdon (Leicester: IVP, 1982), 97–114.

“antisemita”, pues los hay a los que no les importa usar este término de tanta carga emocional) para haber sido escrito por un judío.³⁶ Pero es muy difícil sostener que el autor de este Evangelio no conocía la cultura judía. Por ejemplo, estos académicos dicen que Mateo une la enseñanza de los fariseos y la enseñanza de los saduceos como si no hubiera diferencias entre las dos (16:12). Pero, ¿cómo se puede llegar a esa conclusión, si en otros lugares de su evangelio, Mateo mismo apunta a algunas de esas diferencias? (22:23–33). Mateo 16:12 solo apunta a que en ciertos aspectos, sobre todo en la incapacidad de reconocer al Mesías, los fariseos y los saduceos estaban completamente de acuerdo. Los grupos que difieren no tienen por qué diferir en todas las cuestiones; en comparación con otros grupos—en este caso, el grupo de los primeros cristianos—los fariseos y los saduceos tenían en común mucho más de lo que sospechaban. Muchos de esos supuestos errores (p. ej., el uso de Zac. 9:9 en Mat. 21:4–5, donde Mateo habla de dos animales) aparecen explicados en los comentarios.³⁷

En cuanto al antisemitismo de Mateo, hemos de recordar que este libro describe a un Jesús que es enviado solamente a Israel (15:24) y a un Jesús que prohíbe a sus discípulos que lleven su ministerio más allá de Israel (10:5–6), a la vez que recoge la comisión a llevar el Evangelio a todas las naciones (28:18–20) y habla del día en el que una multitud formada por personas de todos los puntos de la tierra participará del banquete mesiánico (8:11–12). Podríamos decir que la tensión que se percibe en esta presentación se debe a dos factores: (1) Mateo intenta hacer una distinción entre lo que ocurrió “entonces”, en tiempos del ministerio de Jesús, y lo que está ocurriendo cuando escribe su Evangelio; (2) el trato ambivalente que Mateo hace de los judíos puede ser debido, en parte, a la confusa contracorriente que existía entre el judaísmo y el cristianismo en el momento en que él escribió su Evangelio. Aún había judíos que se estaban convirtiendo al cristianismo, y Mateo quiere cotejarles y estabilizar la fe de los nuevos judeocristianos; otros, especialmente los líderes más conservadores, estaban horrorizados ante esa nueva fe y la rechazaron, haciendo así que Mateo advirtiera a sus lectores sobre las ideas de esos líderes conservadores, y que escribiera en contra de ellas, especialmente en contra de su rechazo del Mesías.³⁸

Debemos decir que, en un sentido, conocer quién fue el autor de este evangelio tampoco importa demasiado. Si el autor no hubiera sido un apóstol, no habría habido un cambio significativo en cuanto al significado y la autoridad de este Evangelio. Sin embargo, lo que sí cambia es la línea de pensamiento a través de la cual evaluamos ésta y otras cuestiones. Cuando alguien muestra un fuerte acuerdo con la teoría de que este Evangelio refleja una tradición tardía que nos impide atribuirlo de forma directa a un apóstol, inevitablemente desconfiamos de la hermenéutica que se utilizará para evaluar las evidencias,

³⁶ P. ej., John P. Meier, *The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the First Gospel* (New York: Paulist, 1979), 17–23; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962), 34; Sjef van Tilborg, *The Jewish Leaders in Matthew* (Leiden: Brill, 1972), 17. Este tema está tratado de una forma brillante en Davies y Allison, *Matthew*, vol. 1, *passim*.

³⁷ Sobre este pasaje en particular, ver Barnabas Lindars, *New Testament Apologetic* (London: SCM, 1961), 114; Carson, “Matthew,” 436–40.

³⁸ See France, *Matthew—Evangelist and Teacher*, 70–73.

incluidas las evidencias externas. Por otro lado, cuando alguien afirma con toda seguridad que el apóstol Mateo fue el autor de este Evangelio, también desconfiamos de la hermenéutica que usará para reconstruir la historia de la Iglesia primitiva. Esta red de juicios e ideas entrelazadas determina, de forma inevitable, el peso que le damos a las evidencias que encontramos en otros lugares del Nuevo Testamento. Estos problemas se pueden abordar desde dos perspectivas: se pueden tratar como desafíos teóricos a gran escala y, también, a menor escala acercándonos a los detalles que los conforman. En esta breve introducción solo podemos aspirar a una somera declaración sobre cómo leer las evidencias y por qué damos a las cosas el peso que les damos.

PROCEDENCIA

Desde los días de la influyente obra de Kilpatrick,³⁹ muchos han afirmado que este libro no es la obra de un solo autor, sino el producto de una comunidad cristiana. La persona que lo escribió tan solo puso por escrito el material, litúrgico o de otro tipo, que circulaba en su iglesia. No cabe duda de que este escritor fue el que ordenó el material, pero el libro se entiende mejor si pensamos que es el producto del pensamiento y la catequesis de una comunidad, y no la contribución literaria y teológica de un solo autor. Ciertamente, Kilpatrick argumenta que la comunidad de forma deliberada atribuyó esta obra a Mateo para asegurar la aceptación por parte de toda la Iglesia cristiana.

Basándose en la crítica de las formas (ver el capítulo 2), Stendahl afirma que el concepto de autoría individual debe quedar relegado a un segundo plano. Sin embargo, y a diferencia de Kilpatrick, este autor cree que el grupo que elaboró este Evangelio no fue una iglesia, sino una escuela dentro de una iglesia, un grupo de la comunidad que estaba dedicado al estudio y a la instrucción, y que además tenía un interés particular por la forma en la que se debían asociar las Escrituras hebreas antiguas con la vida y el pensamiento cristianos.⁴⁰

Estas propuestas ya no tienen la influencia que tuvieron en su momento. En parte, eso se debe a la Crítica de la redacción (ver capítulos 1 y 2), con su insistencia en que los evangelistas, aunque hubieran tomado prestado material de la tradición oral, lo presentaron de una forma concreta para poder darle una perspectiva teológica propia. En la sección anterior ya ofrecimos algunas de las razones que apuntan a una autoría más tradicional. Pero independientemente de si creemos que este Evangelio es el producto de un solo autor, o el reflejo del pensamiento de una comunidad, hemos de intentar averiguar su procedencia geográfica.⁴¹

Como los Padres de la Iglesia decían que el original de este Evangelio se había escrito en arameo, de forma natural supusieron que se escribió en Palestina. Y Jerónimo concre-

³⁹ G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel According to St. Matthew* (Oxford: Clarendon Press, 1946).

⁴⁰ K. Stendahl, *The School of St. Matthew*, 2a ed. (Philadelphia: Fortress Press, 1968).

⁴¹ Encontrará un excelente resumen en Davies y Allison, *Matthew*, 1.138–47.

tamente lo sitúa en Judea (*De vir. ill.* 3). Es verdad que si hablamos de un origen palestino, encontramos respuesta a muchos de los interrogantes: la inclusión de palabras arameas sin traducción (ver 5:22; 6:24; 27:46), la suposición de algunas costumbres judías, el carácter bilingüe de las formas textuales cuando se cita el Antiguo Testamento, y la adopción con propósito literario de modismos que son más característicos de una lengua semítica que de la lengua griega.

No obstante, muchos académicos creen que esta obra se originó en Siria. Y para defender esta afirmación hablan, principalmente, de dos factores: (1) la adopción de una fecha posterior al año 70 dC., periodo en el cual la mayor parte de Palestina estaba destruida; (2) la influencia de Streeter,⁴² que defendía que este Evangelio provenía de Antioquía. Veremos que el primer factor es demasiado subjetivo; el segundo es más importante. No todos los argumentos de Streeter tienen el mismo peso. Pero es cierto que Antioquía se jactaba de tener una gran población judía, aunque fue el primer centro misionero hacia el mundo gentil; estas dos realidades aparecen de forma bastante marcada en Mateo, “donde se respira un claro ambiente judío, y aún así, pone la mirada en la misión a los gentiles”.⁴³ Además, el Evangelio de Mateo tiene su primer respaldo externo en los escritos de Ignacio, obispo de Antioquía en los primeros años del siglo II dC. (ver *Ef.* 19:1–3 y *Mt.* 2; *Esmirn.* 1:1 y *Mt.* 3:15; *Pol.* 2:2 y *Mt.* 10:16). Es cierto que ninguno de estos dos argumentos es decisivo, y mucho menos lo son otros argumentos que se han presentado. Pero la verdad es que Siria, y en ese caso, muy probablemente Antioquía, es una sugerencia perfectamente posible.

Se han sugerido otros centros como Alejandría, Cesarea Marítima, Edesa y Fenicia. La alternativa más plausible a la teoría de Siria es la teoría de Transjordania, defendida por Slingerland,⁴⁴ pues tanto el pasaje de 4:25 como el 19:1 parecen describir la presencia de Jesús en Palestina desde el lado Este del Jordán. Aunque eso es posible, Davies y Allison advierten de las consecuencias de interpretar el texto de ese modo.⁴⁵

Vemos, pues, que no podemos saber a ciencia cierta cuál fue la procedencia geográfica de este Evangelio. Siria parece ser la sugerencia más probable, pero decidamos lo que decidamos, no habrá cambios de interpretación significativos.

FECHA

Las citas de Mateo que aparecen en la obra de Ignacio (a la que hemos hecho referencia más arriba) nos sirven de límite para poder establecer la fecha de la publicación de este Evangelio. El consenso moderno se aproxima a dicho límite: la mayoría sostiene que Mateo se escribió durante el periodo de los años 80–100 dC. No obstante, la mayor parte de las razones aducidas en defensa de esta fechación están basadas en una serie de juicios discutibles.

⁴² B. H. Streeter, *The Four Gospels* (London: Macmillan, 1930), 500–23.

⁴³ Davies y Allison, *Matthew*, 1.144.

⁴⁴ H. D. Slingerland, “The Transjordanian Origin of St. Matthew’s Gospel,” *JSNT* 3 (1979): 18–29.

⁴⁵ Davies y Allison, *Matthew*, 1.142, 420.

1. La mayoría de eruditos hoy sostiene que Mateo se basó en el Evangelio de Marcos. La fechación de Marcos comúnmente oscila entre el año 55 y el 70 dC., aunque el mayor apoyo lo reciben las teorías que se acercan a la fecha más tardía. Por tanto, eso hace que sea imposible fechar el Evangelio de Mateo antes del año 80. Pero esta línea argumental es cuestionable. Algunos académicos continúan sosteniendo la unánime o casi unánime opinión de la Iglesia primitiva de que el Evangelio de Mateo se escribió antes que el Evangelio de Marcos.⁴⁶ Aunque hemos argumentado a favor de que Marcos sea anterior, defender una teoría de dependencia directa es probablemente demasiado simplista, y en todo caso reconocemos que nuestros argumentos son frágiles y, aunque nos hacen decantarnos por la anterioridad de Marcos, no nos llevan a una conclusión infalible. Pero, aún pensando en la anterioridad de Marcos, y si Marcos se escribió, por ejemplo, en el año 60 dC., eso deja un margen suficiente para que Mateo se escribiera antes del año 70, año de la destrucción de Jerusalén y de su templo.

2. Muchos afirman que los anacronismos que aparecen en Mateo apuntan a una redacción posterior al año 70 dC. Los dos más citados son la referencia a la destrucción de una ciudad, y las referencias a la Iglesia. En la parábola del banquete de bodas, se nos dice que el rey “enviando sus ejércitos, destruyó a aquellos asesinos e incendió su ciudad” (22:7). Algunos dicen que esto debe verse como una referencia a la destrucción de Jerusalén al final de la guerra de los judíos (66–70 dC.), y la mención del incendio nos habla de un conocimiento de algo que ya había ocurrido en el momento de la redacción de este texto. Esta afirmación se presenta como una profecía pero está basada en un conocimiento histórico. Los que así piensan se basan en el hecho de que la destrucción total de una ciudad entera parece un castigo desproporcionado (recordemos que el único agravio cometido es el rechazo de una invitación de boda). Pero dejando a un lado la cuestión de si Jesús *podía* predecir el futuro, la mayoría de estudiosos que cree que Marcos se escribió antes del año 70 dC. admite que Jesús predice la caída de Jerusalén (Mr. 13:14; cf. Mt. 24:15). Argumentan que si Marcos escribió en torno al año 65, estaba tan cercano a los acontecimientos del año 70 que podía ver las consecuencias de la situación política reinante. Pero si tomamos esta argumentación como válida, Mateo, aunque estuviera basándose en el texto de Marcos, podría haber hecho exactamente lo mismo en el año 66. Es más, el lenguaje de Mateo 22:7, incluyendo la referencia al incendio de la ciudad, es el lenguaje estándar que se usa tanto en el Antiguo Testamento como en el mundo romano para describir las expediciones militares punitivas contra las ciudades rebeldes. Si creemos que Jesús previó la destrucción de Jerusalén (como hicieron muchos profetas anteriores a Él), el lenguaje que usó no depende de un conocimiento específico de lo que ocurriría en el año 70 dC.⁴⁷ De hecho, Robinson llega a

⁴⁶ “Casí unánime” porque algunos creen que como Papias trata Marcos antes de tratar Mateo (al menos según la representación que Eusebio hace de Papias), eso indica que Papias pensaba que Marcos había sido escrito antes que Mateo.

⁴⁷ See K. H. Rengstorf, “Die Stadt der Mörder (Mt 22),” en *Judentum Urchristentum, Kirche, Fs. J. Jeremias*, ed. Walther Eltester (Berlin: Töpelmann, 1960), 106–29; B. Reicke, “Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem,” en *Studies in New Testament and Early Christian Literature, Fs. A. P. Wikgren*, ed. D. E. Aune (Leiden: Brill, 1972), 121–34.

decir que las profecías sinópticas de la caída de Jerusalén, incluida la de Mateo 22:7, son tan poco específicas que debieron de ser escritas antes del año 70.⁴⁸ De otro modo, insiste, habría añadido alguna indicación sobre el cumplimiento de dichas profecías. Es cierto que el castigo de esta parábola parece un tanto extraño si el único agravio cometido es haber rechazado la invitación de boda de un monarca. Pero hay razones para pensar que se trataba de una ofensa seria: en el mundo del primer siglo, esa decisión se entendía como un acto de rebeldía en contra del señor. Además, muchas de las parábolas de Jesús empiezan con un conocimiento compartido, para luego introducir elementos que chocan con las expectativas del oyente. El monarca representado por el rey de esta parábola es Dios mismo; y la boda es la boda del Hijo de Dios. Rechazar esa invitación, ese mandato, es un peligroso acto de rebeldía que tiene como consecuencia una retribución catastrófica.

Algunos dicen que las referencias explícitas a la “Iglesia” (ἐκκλησία [*ekklesia*], Mt. 16:18; 18:17–18) apuntan a un interés por el orden de la Iglesia que no se desarrolló hasta años después. Pero estos textos no hablan del orden de la Iglesia. No se menciona a los obispos ni a los diáconos (aunque Fil. 1:1, escrita antes del 70 dC, ¡sí los menciona!). La Iglesia de la que se habla es, simplemente, la comunidad mesiánica. La disciplina de la que se habla en Mateo 18 son solo principios generales aplicables ya en los inicios del cristianismo. Meyer ha presentado una buenísima defensa de la autenticidad de Mateo 16:18.⁴⁹

3. Las referencias que encontramos en Mateo de cosas que continúan “hasta hoy” (Mt. 27:8; 28:15)⁵⁰ suelen tomarse como evidencia de que hubo un largo intervalo entre los tiempos de Jesús y la redacción de este Evangelio. Pero, ¿qué significa un “largo intervalo”? ¿Tres décadas, por ejemplo? Si dijéramos que los efectos de la dimisión del presidente Nixon han llegado “hasta hoy”, ¿pensaríamos que se trata de un juicio inapropiado solo porque esa dimisión tuvo lugar hace más de treinta años?

4. Cuando se escribió este Evangelio, la tensión entre los judíos y los cristianos era evidente. Pensando en esas tensiones, se cree que la fecha más probable sería justo antes o justo después del Concilio de Jamnia (alrededor del año 85), con el que parece ser que se introdujo en la liturgia de las sinagogas judías la llamada *birkat ha-minim* (maldición contra los herejes). Esta frase se añadió a las Dieciocho Bendiciones que todo judío piadoso debía recitar tres veces al día. En la versión encontrada en la Geniza de El Cairo⁵¹ leemos lo siguiente, “Que los nazarenos [= cristianos] y los *minim* [= herejes] perezcan pronto; que sean borrados del Libro de la Vida, y que no sean inscritos con los justos”.

⁴⁸ J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976), cap. 2.

⁴⁹ Ben F. Meyer, *The Aims of Jesus* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 189–91. Ver también France, *Matthew—Evangelist and Teacher*, 242ss.; Craig L. Blomberg, *Matthew*, NAC 22 (Nashville: Broadman, 1992), 252–53.

⁵⁰ Algunos añaden Mt. 11:12, pero este pasaje solo es relevante si interpretamos que se trata de un anacronismo; ver Carson, “Matthew,” 265–68.

⁵¹ Probablemente esta versión ya se usaba en Palestina a finales del primer siglo. Encontrará más información sobre las diferentes versiones, incluyendo la versión de Babilonia que aún se usa hoy (en la que no se identifica a los “hacedores de maldad”), en Schürer, 2.455–63.

Se dice que la introducción de esta frase hizo que se expulsara a los cristianos de las sinagogas, y que fue el clímax de la antipatía mutua entre los judíos y los cristianos del primer siglo. Pero el odio entre los judíos y los cristianos tiene raíces más antiguas, tal como vemos en el libro de Hechos y en los escritos de Pablo. No creo que sea posible descubrir una clara línea del desarrollo de esta antipatía, pues sabemos que variaba mucho según la zona y el momento. Además, hoy hay evidencias claras de que la reconstrucción que ubica la *birkat ha-minim* en tiempos de Jamnia es bastante cuestionable (ver la discusión en el cap. 6, en la sección titulada “Fecha”).

Así, parece ser que los argumentos a favor de un Evangelio de Mateo bastante tardío se basan en una serie de juicios previos, todos ellos cuestionables. Aunque muchos estudiosos dicen que los desarrollos teológicos que encontramos en Mateo no se pudieron dar sin que pasaran al menos dos generaciones, lo cierto es que sí podrían haberse dado más rápidamente (después de todo, la Epístola a los Romanos se escribió treinta años después de la resurrección).⁵² Y algunos de los argumentos, como la teoría de que la profecía de Mateo 22:7 está escrita después de que el evento profetizado ocurriera, puede usarse para defender que el Evangelio se escribió antes del año 70. Y encontramos cinco argumentos más que apuntan en esta misma dirección.

1. La cuestión de la fecha está ligeramente ligada con la cuestión de la autoría. Si pensamos que el apóstol Mateo es el evangelista, es más posible hablar de antes del año 70 (aunque este argumento solo apunta a la posibilidad, pero también podría haberlo escrito más tarde; por ejemplo, existen evidencias de que el apóstol Juan estuvo en activo al menos dos décadas después del año 70).

2. Los Padres de la Iglesia primitiva hablan de forma unánime de que Mateo es bastante temprano. Como eso está ligado a la anterioridad de Mateo, una postura rechazada por la mayoría de académicos hoy, el debate contemporáneo no tiene en cuenta las evidencias patrísticas relevantes. Pero desestimar todo no es justo. Ya sea que Marcos fue escrito poco después de la muerte de Pedro, a mediados de la década de los 60, como describe Ireneo (ver *H.E.* 3.1.1),⁵³ o antes de que Pedro muriera, como defiende Clemente de Alejandría (*H.E.* 2.15.1–2; 6.14.6–7), sigue cabiendo la posibilidad de que Mateo se escribiera antes del año 70. A favor de la fechación de Clemente se puede decir más de lo que muchos creen.⁵⁴

3. A la luz de algunos dichos de Jesús, podríamos entender que el templo aún estaba en pie cuando Mateo escribió su Evangelio (Mt. 5:23–24; 12:5–7; 23:16–22; cf. 26:60–61). Podría objetarse que Mateo tan solo está intentando escribir con exactitud histórica, pues aquellos dichos se corresponden con los días de Jesús, independientemente de si el muro estaba en pie o no en el momento de la redacción. Pero deberíamos preguntarnos por qué Mateo iba a incluir tantas afirmaciones que ya no tenían relevancia para sus lectores. La historia sobre el pago del impuesto del templo (17:24–27) es una cla-

⁵² Ver Moule, que argumenta que el periodo anterior al año 70 dC. es “la fecha más probable” del Evangelio de Mateo (p. 242).

⁵³ Si interpretamos que el ἔξοδος (*exodos*) de Pedro, y también de Pablo, se refiere a su muerte.

⁵⁴ Ver Robinson, *Redating*, 107–15; contra Hengel, *Mark*, 2–6.

ra evidencia de esto. Antes del año 70, este episodio se hubiera tomado como un gesto que reforzaba la solidaridad con Israel. Pero después del 70, cuando los judíos estaban obligados a seguir pagando ese impuesto, que ahora se derivaba al templo de Júpiter que había en Roma,⁵⁵ ese mismo episodio se hubiera tomado como un gesto de solidaridad con la idolatría. Si Mateo escribió su Evangelio después del año 70, es difícil entender que al escribir esta perícopa no añadiera ningún tipo de comentario para evitar esa connotación negativa que hemos mencionado.

4. Aunque algunos ubican Mateo entre el año 70 y el 100 dC., la realidad es que tenemos pocas fuentes primarias de ese periodo, por lo que es difícil comprobar esas afirmaciones. No obstante, Gundry, basándose en las características que conocemos de ese periodo, ha compilado una lista de pasajes de Mateo que podrían ser anteriores al año 70.⁵⁶ De entre todas las sugerencias que hace, no todas son igual de convincentes, pero muchas de ellas tienen un peso considerable (p. ej., la mención del *Sabat* unida a la del invierno como un mal momento para huir de Jerusalén [24:20]; el bautismo antes que la enseñanza [28:19; cf. *Didaché* 7:1 y otras fuentes posteriores]).

5. Kilpatrick cree que este Evangelio tiene que ser anterior al 90 dC. Su argumento principal es que, aunque en los Padres apostólicos vemos un conocimiento de muchas de las epístolas de Pablo, en Mateo no hay ese tipo de evidencias.⁵⁷ Kilpatrick argumenta que si el autor de Mateo hubiera conocido algunos textos de Pablo, no habría escrito algunos de sus pasajes del modo en que lo hizo (p. ej., Mt. 28; cf. la lista de las apariciones posteriores a la resurrección que aparece en 1ª Corintios 15). Y de ahí Kilpatrick concluye que una iglesia a la que aún no había llegado la influencia de Pablo no puede ser posterior al año 90. Es fácil entender el argumento de Kilpatrick, pero, ¿por qué una fechación tan tardía? De hecho, un desconocimiento de la obra paulina sería aún mucho más fácil de explicar si Mateo se hubiera escrito antes del año 70.

Ninguno de los argumentos presentados es concluyente. Aún podríamos mencionar otros argumentos, pero los que restan aún son de menor peso. Por ejemplo, Gundry defiende que este Evangelio no puede ser posterior al 63 dC., pero para ello argumenta que Lucas se basó en Mateo, y que Lucas-Hechos se escribió cuando Pablo aún vivía. Muy pocos están de acuerdo con este último dato (ver la discusión en el cap. 7), y aún menos con el primero.

Haciendo un resumen, vemos que la mayoría de argumentos apuntan a que Mateo se escribió antes del año 70 dC., aunque tampoco mucho antes.

DESTINATARIOS

La opinión más extendida es que el evangelista escribió este Evangelio para cubrir las necesidades de los creyentes de su propia tierra o zona. Esta afirmación resulta más creíble

⁵⁵ Josefo, *G.* 7.218; Dió Casio, 65.7.2; Suetonio, *Domitian Hist. Rom.* 12. Cf. E. M. Smallwood, *The Jews Under Roman Rule* (Leiden: Brill, 1976), 371–76.

⁵⁶ Gundry, *Matthew*, 602–6.

⁵⁷ Kilpatrick, *Origins*, 129–30.

aún si además sostenemos que la actividad de Mateo se desarrolló en lugares con una elevada población judía, ya fuera en Palestina o en Siria (ver más arriba el apartado titulado “Procedencia”). Puesto que en este libro encontramos tantos rasgos judíos, no es lógico pensar que el autor tuviera en mente a un grupo de destinatarios predominantemente gentiles. No obstante, no es imposible sugerir que Mateo escribiera este Evangelio pensando en varios tipos de lectores, en lugar de los lectores de una zona en particular. Además, los argumentos que Bauckham y otros presentan para defender que los Evangelios fueron escritos para ser leídos por todos los cristianos son argumentos muy sólidos, por lo que no podemos pasarlos por alto.⁵⁸

PROPÓSITO

Como Mateo no incluye ninguna declaración explícita del propósito que le lleva a escribir, todos los intentos de describir su fin son inferencias extraídas de los temas que trata y del modo en que los trata (comparándolo con el trato que se hace de ellos y de temas similares en los otros Evangelios). Eso nos obliga a reconocer algunas limitaciones que deberemos tener en cuenta en nuestra búsqueda del propósito de este Evangelio. Cuando queremos determinar cuáles son los temas predominantes, surge el debate. Y además de encontrar varios, descubrimos que son complejos. Por lo que los intentos de delinear un solo y claro propósito están destinados al fracaso. Cuando alguien hace eso, siempre es posible responder haciendo hincapié en otros temas complementarios y así demostrar que el fin del evangelista apuntaba en otra dirección. Los estudiantes de Nuevo Testamento saben lo difícil que es llegar a un acuerdo sobre el propósito de algunas cartas paulinas, aun cuando la mayoría de ellas fueron escritas por una razón puntual que está explícita en el mismo texto. Si eso es difícil, ¡imaginemos lo difícil que es detectar el propósito concreto de un Evangelio!

El desafío aumenta cuando vemos que Mateo, al igual que los autores de los otros Evangelios, pero a diferencia de los autores de las epístolas, describe lo que ocurrió durante el ministerio y la Pasión del Jesús histórico, aunque a la vez trata temas que son contemporáneos a su propio ministerio. Esto lleva a algunos comentaristas a intentar deducir el tipo de situación que pudo llevar a Mateo a incluir esta o aquella perícopa (p. ej., la transfiguración) y a presentarla del modo en que la presenta. Pero es posible que para él no hubiera ninguna relación directa entre lo que ya había ocurrido y lo que estaba ocurriendo entonces en su propia congregación (o congregaciones). Por ejemplo, quizá en algún momento al evangelista le interesa explicar los principios que hay detrás del ministerio de Jesús para luego reflexionar sobre las creencias y las prácticas aceptadas (o que eran motivo de discusión) en sus días. Eso significa que no hemos de ser tan rápidos en hacer inferencias y, si las hacemos, reconocer que entramos en el campo de la especulación.

⁵⁸ Richard Bauckham, ed., *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998). Ver la discusión que aparece en Craig S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 45–51.

Puesto que Mateo dedica mucho espacio a las citas veterotestamentarias, algunos han sugerido que escribió su Evangelio para enseñar a los cristianos a leer las Escrituras que tenían: el Antiguo Testamento. Otros usan este dato para decir que Mateo estaba intentando evangelizar a los judíos. O quizá escribió con el propósito de formar a los cristianos a agudizar su capacidad apologética para que pudieran luchar contra el judaísmo farisaico que reinaba en aquel entonces. Dado que Mateo dedica muchos pasajes a las enseñanzas de Jesús sobre la ley, algunos han sugerido que el propósito del evangelista era refutar un antinomianismo incipiente, o incluso el paulinismo. Otros usan las mismas evidencias para argumentar que Mateo es líder de una comunidad y está luchando por desarrollar una estructura ética cristiana distintiva y por hacerlo conservando el lugar único que le ha sido asignado a Jesús sin herir la sensibilidad judía en relación con la ley. Por el contrario, otros suponen que Mateo estaba intentando promover una rápida institucionalización de la Iglesia, volviendo al énfasis original y más carismático, pero conservando algo de lo aprendido durante unas pocas décadas de experiencia eclesial. ¿O escribió su Evangelio para formar a líderes? ¿O como una catequesis para nuevos conversos?

Y éstas no son las únicas sugerencias que ha habido en cuanto al propósito del Evangelio de Mateo. Además, los hay que creen encontrar diferentes líneas en este Evangelio; por ejemplo, encontramos un exclusivismo judío por un lado, y la misión al mundo por otro; o el reconocimiento del lugar de la Ley, y la afirmación de que la Ley se ha cumplido en Cristo. Por ello, concluyen que no es posible encontrar un tema unitario: los diferentes énfasis (a veces enfrentados) reflejan que en la tradición existían diferentes posiciones, y algunas de ellas se han encontrado en este Evangelio debido al trabajo de un redactor incompetente.

Es cierto que existe un cúmulo de opiniones muy diversas. Pero eso no impide que podamos establecer una serie de declaraciones sobre el propósito de Mateo. Si nos centramos en los temas que la mayoría ha reconocido, podemos inferir que hay cinco puntos, entre otros, que Mateo desea demostrar: (1) que Jesús es el Mesías prometido, el Hijo de David, el Hijo de Dios, el Hijo del Hombre, Enmanuel, aquel que el Antiguo Testamento anunciaba; (2) que muchos judíos, especialmente los líderes judíos, guiados por el pecado no quisieron reconocer a Jesús durante su ministerio (y, por ello, están en gran peligro si continúan con esa postura después de la resurrección); (3) que el reino escatológico prometido ya ha llegado, inaugurado por la vida, muerte, resurrección y exaltación de Jesús; (4) que este reino mesiánico continúa en el mundo en tanto que los creyentes, tanto judíos como gentiles, se someten a la autoridad de Jesús, vencen la tentación, soportan la persecución, abrazan la enseñanza de Jesús y la ponen en práctica, y demuestran así que son el verdadero pueblo de Dios y el verdadero testimonio del “Evangelio del reino”; y (5) que este reino mesiánico no solo es el cumplimiento de la esperanza veterotestamentaria, sino el anticipo de la consumación del reino, que tendrá lugar cuando Jesús el Mesías regrese.

No cabe duda de que esta colección de temas (y se podrían enumerar algunos más) fue diseñada para responder a una serie de necesidades. Estos temas servirían para instruir y catequizar a la Iglesia (esto último, analizando las diferentes secciones y haciendo una cuidadosa ordenación temática). Y también gracias a esos temas, los cristianos estarían

más capacitados para evangelizar a los judíos y, muy probablemente, el propio texto ya serviría como herramienta evangelística.

TEXTO

Comparándolo con Hechos, por ejemplo, el texto de Mateo es relativamente estable. Pero si lo comparamos con los otros Evangelios Sinópticos, el texto de Mateo contiene muchas variantes que están ligadas al problema sinóptico. De ahí que en la transmisión se den muchos casos de alteraciones armónicas o disarmónicas (p. ej., las variantes en 12:47; 16:2–3; 18:10–11). Pero no todos los ejemplos de posible armonización deberían tomarse como tales (12:4, 47; 13:35 podrían ser ejemplos donde es necesaria cierta precaución). Davies y Allison ofrecen una excelente bibliografía sobre estas cuestiones textuales.⁵⁹

ADOPCIÓN EN EL CANON

El Evangelio de Mateo fue aceptado de forma universal desde el principio, y durante siglos continuó siendo el Evangelio más frecuentemente citado. El rechazo por parte de Marción no tiene ningún tipo de peso, dado que todo el mundo sabe de su antipatía por todo lo que huele a judío. Según las fuentes que tenemos, este libro nunca fue factor de división entre la Iglesia Occidental y la Iglesia Oriental, a diferencia de otros libros que sí lo fueron, como por ejemplo la Epístola a los Hebreos.

MATEO: LOS ESTUDIOS MÁS RECIENTES

Hasta hace un cuarto de siglo, de entre los Evangelios canónicos, el Evangelio de Mateo había sido el más ignorado por los comentaristas de habla inglesa. Eso cambió con la publicación de varios comentarios importantes.⁶⁰ No obstante, dos de estos seis son un poco excéntricos. Cuando la obra de Beare salió a la luz (1981), la bibliografía y la discusión eran de quince años atrás. La obra de Gundry (1982) es un arduo trabajo de la Crítica de la redacción y un detallado estudio del texto griego, pero no ha sido bien recibido pues llega a muchas conclusiones que, según muchos académicos de todas las posiciones, son muy poco probables. En particular, varias de sus afirmaciones— (1) que Q (ver cap. 2 arriba) recoge muchos más de los aproximadamente 250 versículos que normalmente se le atribuyen; (2) que los cambios y los añadidos que encontramos

⁵⁹ Davies and Allison, *Matthew*, 1.147–48 n. 127, a lo que se debe añadir C. M. Martini, “La problématique générale du texte de Matthieu,” en *L'évangile selon Matthieu: Rédaction et Théologie*, BETL 29, ed. M. Didier (Gembloux: Duculot, 1972), 21–36.

⁶⁰ Ver los comentarios de Albright y Mann (1981), Beare (1981), Gundry (1982), Carson (1984), France (1985), Davies y Allison (1988–97), Harrington (1991), Blomberg (1992), y Keener (2003).

en Mateo responden solo a un interés teológico y que no cuentan con referentes históricos (incluyendo, p. ej., el relato del nacimiento en Mt. 1–2); y (3) que el género literario que utiliza (según Gundry, “midrash”) se veía, entonces, como una mezcla de historia y reflexión histórica. Sobre este tercer punto, de forma repetida se ha observado que en el primer siglo, “midrash” podía referirse a diferentes tipos de comentarios: no se trataba de un género bien definido que los lectores pudieran reconocer de forma inmediata, por lo que tampoco era común que de forma automática llegaran a la conclusión de que se trataba de un género de naturaleza no referencial.⁶¹ Más allá de los comentarios, Stanton⁶² y France nos ofrecen un excelente resumen de estudios más recientes en lengua inglesa sobre el Evangelio de Mateo.⁶³

Durante el último medio siglo y hasta hace muy poco, la mayor parte del estudio académico de Mateo se había hecho desde la Crítica de la redacción. Empezando con la revolucionaria obra de Bornkamm, Barth, y Held,⁶⁴ muchos de los estudiosos emperon a centrarse en las diferencias entre Mateo y Marcos, y entre Mateo y lo que se puede rescatar de Q, para así determinar aquello que es característico de Mateo. Aunque muchos de esos intentos resultaron sugerentes, la mayoría de ellos tenía muy poco fundamento. Rolf Walker piensa que Mateo se escribió para mostrar que Israel ha sido rechazado de forma absoluta: la Gran Comisión apunta a que el Evangelio ha de predicarse sola y exclusivamente a los gentiles.⁶⁵ La postura de Walker tampoco es nada convincente exegéticamente hablando. El trato que hace de πάντα τὰ ἔθνη (*panta ta ethne*, “todas las naciones”) en 28:19 ha persuadido a muy pocos, por no decir que no ha persuadido a nadie; en ningún momento explica de forma convincente por qué todos los discípulos y los primeros conversos eran judíos. Hubert Frankemölle argumenta que Mateo es tan diferente a Marcos que no deberíamos llamarlo “Evangelio”;⁶⁶ es más bien un libro de historia, como Deuteronomio o Crónicas; un libro, no sobre la historia de Jesús, sino de una comunidad, dado que en esta “ficción literaria”, Jesús es una figura idealizada en línea con Mateo el teólogo. Pero Frankemölle pone demasiado énfasis en las diferencias formales entre Marcos y Mateo y pasa por alto las importantes diferencias entre Mateo y Deuteronomio o Crónicas. Aunque hace bien en leer Mateo como un libro unificado, comete el error de no tener en cuenta el hecho de que la mayor parte de ese Evangelio depende de Marcos y de Q (independientemente de cómo se entienda Q).

⁶¹ No obstante, la refutación más extensa, la de Charles L. Quarles, *Midrash Criticism: Introduction and Appraisal* (Lanham: University Press of America, 1998), es de hecho bastante excéntrica (aunque contiene algunas observaciones interesantes), por lo que no es completamente fiable. Ver la crítica de Peter Enns en *WTJ* 62 (2000): 303–6.

⁶² Stanton, “The Origin and Purpose of Matthew’s Gospel: Matthean Scholarship from 1945 to 1980,” en H. Temporini y W. Haase, eds., *ANRW* 2.25.3, p. 1889–1951.

⁶³ France, *Matthew—Evangelist and Teacher*.

⁶⁴ G. Bornkamm, G. Barth, and H. J. Held, *Tradition and Interpretation in Matthew* (ET London: SCM, 1963).

⁶⁵ R. Walker, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967).

⁶⁶ Hubert Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi: Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des “Evangeliums” nach Matthäus* (Münster: Aschendorff, 1974).

Algunos de estos estudios han contado con mucha aceptación, como por ejemplo el de Bornkamm.⁶⁷ Él sostiene que mientras en Marcos los discípulos no entienden lo que Jesús dice hasta que él les explica las cosas en secreto, en Mateo vemos que en muchas ocasiones los discípulos entienden de forma amplia e inmediata. De hecho, eso es lo que les diferencia de las multitudes: los discípulos entienden. Cuando los discípulos titubean, no se debe a una falta de comprensión, sino a una falta de fe. Pero esta tesis es bastante cuestionable. Además de tener una confianza excesiva en el llamado secreto mesiánico que aparece en Marcos, Bornkamm no logra explicar de forma adecuada la petición de los discípulos de que Jesús les enseñara en privado (13:36), la falta de comprensión por parte de los discípulos de la enseñanza de Jesús sobre su Pasión, incluso después de la correspondiente explicación (p. ej., 16:21–26; 17:23; 26:51–56), o los pasajes que hablan de “tropezar” y “caer”. Y este no es un fallo sin importancia; en el fondo, Bornkamm no ha sabido ver que la incapacidad de los discípulos para comprender tiene sentido debido al lugar que ocupan en la historia de la redención. Antes de la Pasión y la resurrección no estaban preparados para entender la idea de un mesías que fuera apresado y asesinado de forma vergonzosa, muriendo la muerte establecida para los que eran la escoria de la sociedad romana. En este sentido, cuando los discípulos llegan a una comprensión más profunda, es un momento único: en parte, es una de las funciones del lugar que ocupan en la historia de la salvación, un lugar que quedó obsoleto después del triunfo de la resurrección. Por tanto, nuestra comprensión y nuestra fe hoy, incluso la comprensión y la fe en días del Evangelio de Mateo, no pueden ser exactamente como la comprensión y la fe de los primeros discípulos. Mateo lo deja claro de muchas maneras, pero Bornkamm tiene tanto interés en ver la descripción que Mateo hace de los primeros discípulos a la luz de la Iglesia de Mateo, que su exégesis se convierte en una exégesis demasiado sesgada.⁶⁸

Aunque hay un grupo de académicos que defiende que el autor o el redactor final del Evangelio de Mateo fue un gentil,⁶⁹ una de las tendencias recientes más destacadas en el estudio del Nuevo Testamento en general y también del Evangelio de Mateo en particular es la tendencia a subrayar la profunda esencia judía de muchos de sus documentos. Sin embargo, en el caso de Mateo, esta tendencia a veces ha rayado en la exageración. Algunos académicos han afirmado que el Evangelio de Mateo es tan judío que en lugar de entenderlo como un escrito del cristianismo, deberíamos ver en él la presentación de un tipo de judaísmo. En este caso, el evangelista sería un apóstata, un reformador o un revolucionario, pero su documento no puede verse como un documento genuinamente cristiano.⁷⁰ Pero Donald Hagner dice que estas declaraciones solo se basan en

⁶⁷ Bornkamm, Barth, y Held, *Tradition and Interpretation*, 105–16.

⁶⁸ Ver esp. Andrew H. Trotter, “Understanding and Stumbling: A Study of the Disciples’ Understanding of Jesus and His Teaching in the Gospel of Matthew” (Tesis Doctoral, Cambridge University, 1987).

⁶⁹ Uno piensa en las obras de Wolfgang Trilling, Georg Strecker y otros; ver la crítica que se hace de esa literatura en Boris Repschinski, *The Controversy Stories in the Gospel of Matthew: Their Redaction, Form and Relevance for the Relationship between the Matthean Community and Formative Judaism*, FRLANT 189 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 13–61.

⁷⁰ Ver Andrew Overman, *Matthew’s Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community* (Minneapolis: Fortress, 1990); Ídem, *Church and Community in Crisis: The Gospel According*

una lectura muy particular de Mateo 5:17ss. y de algún otro texto, con lo cual no tienen ningún tipo de peso.⁷¹ Además, el interés en la evangelización de todas las naciones no solo aparece en la Gran Comisión (28:18–20), sino que forma parte intrínseca de la descripción de cómo los gentiles se sentarán con Abraham, Isaac y Jacob en el reino (8:11–12) y de las parábolas con un propósito similar (esp. 21:28–22:14),⁷² mientras que el lenguaje expiatorio para describir la muerte de Jesús proviene sin duda alguna de Marcos (Mr. 10:45; Mt. 20:28).

No obstante, en algunos de los estudios recientes vemos un mayor interés por acercarse a Mateo de forma holística, es decir, que aunque en algún momento tienen en cuenta los Sinópticos y otros paralelos, entienden el Evangelio de Mateo como un texto en sí mismo. Cuando el primer Evangelio se estudia como un libro independiente y no simplemente como una versión modificada de Marcos, es más fácil hablar de sus temas, de su unidad y de su poder. Con esto no queremos negar la validez de otros acercamientos; pero insistimos en que el método histórico-crítico tradicional tiene que dar un mayor espacio a la sensibilidad literaria. Retomando de nuevo el tema de la comprensión de los discípulos en Mateo: una obra reciente propone enérgicamente un diálogo más cercano entre los defensores de la crítica narrativa y los comprometidos con acercamientos histórico-críticos como la Crítica de la redacción. Un diálogo así nos lleva a concluir que los discípulos en Mateo, aunque en cierto sentido habían entendido que Jesús era el Mesías, dejan entrever una y otra vez que no han entendido el tipo de Mesías que Jesús es.⁷³

LA CONTRIBUCIÓN DE MATEO

Debido a la estrecha relación entre los Evangelios Sinópticos, la contribución de cada uno de ellos se debe evaluar a la luz de la contribución de los tres. Si de repente Mateo desapareciera, aún tendríamos mucho de su material, más o menos intacto, en Marcos y Lucas. En ese sentido, no podemos decir que la contribución de Mateo sea del mismo tipo que la contribución particular y diferenciada de, por ejemplo, Hebreos o Apocalipsis.

Pero el conjunto de los Evangelios Sinópticos nos ofrece, sin duda alguna, una contribución irremplazable. Junto con Juan, son el testimonio fundacional de la persona, el ministerio, la enseñanza, la Pasión y la resurrección de Jesús el Mesías. Pero no hemos

to *Matthew*, *The New Testament in Context* (Valley Forge: Trinity Press International, 1996); Anthony Saldarini, *Matthew's Christian-Jewish Community* (Chicago: University of Chicago Press, 1994); David Sim, *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The History and Social Setting of the Matthean Community* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1998).

⁷¹ Donald A. Hagner, "Matthew: Apostate, Reformer, Revolutionary?" *NTS* 49 (2003): 193-209.

⁷² Ver especialmente Wesley G. Olmstead, *Matthew's Trilogy of Parables: The Nation, the Nations and the Reader in Matthew 21.28–22.14*, SNTSMS 127 (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

⁷³ Jeannine K. Brown, *The Disciples in Narrative Perspective: The Portrayal and Function of the Matthean Disciples* (Atlanta: SBL, 2002).

de pensar que los tres Evangelios Sinópticos son un testimonio repetitivo y redundante. Cada uno de ellos ofrece su propia visión, y por ello contamos con una profundidad este-reoscópica que, de otro modo, no tendríamos. Y, por otro lado, cada uno de estos Evangelios nos abre una ventana a la vida de la Iglesia del tiempo en el que fueron escritos. Pero hemos de recordar que esa ventada nunca es trasparente: como mucho, es translúcida, y las sombras que vemos a través de ella deben ser interpretadas de forma cuidadosa.

Ahora que tenemos en cuenta este marco, podemos subrayar algunos de los énfasis que encontramos en Mateo, y así descubrir algunas de las contribuciones que este Evangelio aporta al canon.

1. Mateo ha conservado grandes bloques de la enseñanza de Jesús en los discursos que ya hemos enumerado. Sin duda alguna, ésta es una de las razones principales por la que este Evangelio era tan popular en la Iglesia primitiva.⁷⁴ No sabemos exactamente cuál fue el proceso por el que estas enseñanzas llegaron a este Evangelio en ese formato, pero sea como sea, lo que está claro es que la Iglesia quedaría empobrecida si le quitáramos el Sermón del Monte, la lista de parábolas que Mateo incluye, su versión del discurso escatológico, etcétera.

2. Mateo complementa los otros Evangelios, sobre todo el de Lucas, al ofrecer un relato de la concepción virginal de Jesús desde la perspectiva de José. Aparte de las otras historias del nacimiento que no aparecen en ningún otro lugar (p. ej., la visita de los magos y la huida a Egipto), todo este relato está fuertemente ligado a la revelación anterior que aparece en lo que ahora llamamos el Antiguo.⁷⁵

3. En general, el uso que Mateo hace del Antiguo Testamento es particularmente rico y complejo. La peculiaridad más notable es la gran cantidad de citas veterotestamentarias (entre diez y catorce) que aparecen solo en Mateo y que están introducidas por una fórmula que hace referencia a un cumplimiento, en la que se usa la forma pasiva de πληρόω (*ple-roo*, “cumplir(se)”). Todas estas “citas con fórmula” son apartes del evangelista, sus reflexiones (de ahí el término alemán que se ha escogido para designarlas, *Reflexionszitate*). De modo característico, la forma textual que adoptan es más semítica, más alejadas de la Septuaginta que las otras citas veterotestamentarias que aparecen en Mateo. Hay bastante debate sobre el grado de importancia de estos elementos que acabamos de mencionar.⁷⁶ Pero lo que está claro es que Mateo deja constancia de la relación que él ve entre el antiguo pacto y el nuevo haciendo uso de matices extraordinariamente evocativos. Por ejemplo, su noción de profecía y cumplimiento no se puede reducir a una mera predicción y al cumplimiento histórico de determinados acontecimientos (aunque ese concepto también está presente). Pero Mateo va mucho más allá. Emplea varias formas de tipología y argumentos *a fortiori* y adopta una lectura del Antiguo Tes-

⁷⁴ Ver especialmente Massaux, *Saint Matthieu*.

⁷⁵ El estudio más detallado es el de Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives* (Garden City: Doubleday, 1977).

⁷⁶ Ver, entre otros estudios, las referencias bibliográficas que aparecen bajo los nombres de Doeve, France (*Jesus and the Old Testament*), Gundry, McConnell, Moo, Rothfuchs, Soarés-Prabhu, Stanton (“Matthew”), Stendahl, Westerholm, Knowles, y Beaton.

tamento fundamentalmente cristológica. Así, las tentaciones de Jesús (Mt. 4:1–11), por ejemplo, son en un sentido una reconstrucción de las tentaciones en el desierto a las que se tuvo que enfrentar Israel, el “hijo” de Dios (Éx. 4:22–23) solo que Jesús el Hijo de Dios salió completamente victorioso porque siguió la Palabra de Dios. Allison ha elaborado un estudio del la importancia que tiene en este Evangelio la tipología del éxodo.⁷⁷

4. Del mismo modo, el trato que Mateo hace de la ley es particularmente sugerente. Aunque muchos piensan que Mateo interioriza la ley, la radicaliza, la subsume bajo el mandamiento del amor, absolutiza solo su dimensión moral, o la usa como guía para llevar a la gente a Cristo, lo mejor es usar las propias palabras de Mateo: Jesús viene a “cumplir” la Ley (5:17). Si tenemos en mente el uso de Mateo, ese verbo presupone que la Ley misma tiene una función profética y teológica.⁷⁸

5. El Evangelio de Mateo es fundacional no solo si miramos atrás, a las Escrituras del antiguo pacto, sino también si miramos hacia delante, intentando vislumbrar lo que la Iglesia llegó a ser. Los debates más recientes sobre la relación entre Israel y la Iglesia tienen su origen sobre todo en pasajes de Mateo, Juan, Romanos y Hebreos. Centrándonos en Mateo, gran parte de este debate ha girado en torno al trato que él hace de los líderes judíos.⁷⁹

6. Por último, el retrato que Mateo hace de Jesús, que es además el tema central de su Evangelio, tiene matices únicos y característicos. No obstante, hay que recordar que muchos de los elementos centrales del pensamiento de este evangelista no son exclusivos de él,⁸⁰ un retrato de Jesús que habla de un Jesús que es el Cristo, el Hijo de David, el Hijo del Hombre, el Siervo del Señor, etcétera, no solo aparece en Mateo. Aunque estos títulos tengan algún colorido especial en el Evangelio de Mateo, también aparecen en otros Evangelios; de hecho, esta coincidencia semántica no deja de ser llamativa. Finalmente, hemos de reconocer que no es justificable aislar uno de los títulos cristológicos y pretender que ese título explique todos los demás que aparecen en el Evangelio.⁸¹ Pero después de haber comentado todas estas advertencias, repetimos que los matices que encontramos en Mateo son realmente importantes. A veces, logra esos matices asociando un título en particular con algún tema concreto, como cuando de forma repetida vincula “Hijo de David” con el ministerio de curación de Jesús (y él no es el único que hace esta asociación).⁸² Otra lo hace introduciendo títulos que los otros evangelistas no mencionan, como cuando insiste en que Jesús es Enmanuel, “Dios con nosotros” (1:23).

⁷⁷ Dale C. Allison Jr., *The New Moses: A Matthean Typology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

⁷⁸ Ver esp. las referencias bibliográficas bajo los nombres de Meier (*Law*), Banks y Carson (*Matthew*, 140ss.).

⁷⁹ Encontrará una discusión sobre las opciones en D. A. Carson, “Jewish Leaders in Matthew’s Gospel: A Reappraisal,” *JETS* 25 (1982): 161–74.

⁸⁰ Una idea que G. M. Styler no observó de forma suficiente cuando escribió su importante artículo “Stages in Christology in the Synoptic Gospels,” *NTS* 10 (1963–64): 398–409.

⁸¹ El mayor ejemplo conocido es el argumento de Kingsbury (*Matthew*) de que “Hijo de Dios” es para Mateo el título que controla hermenéuticamente hablando todos los demás títulos. Ver la respuesta de David Hill, “Son and Servant: An Essay on Matthean Christology,” *JSNT* 6 (1980): 2–16.

⁸² Ver David Duling, “The Therapeutic Son of David: An Element in Matthew’s Christological Apologetic,” *NTS* 24 (1978): 392–410.

BIBLIOGRAFÍA

- W. F. **Albright** and C. S. **Mann**, *Matthew*, AB 26 (Garden City: Doubleday, 1981) ■■■Willoughby C. **Allen**, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1912) ■■■Dale C. **Allison Jr.**, *The New Moses: A Matthean Typology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993) ■■■Ídem, “The Structure of the Sermon on the Mount,” *JBL* 106 (1987): 423–45 ■■■B. W. **Bacon**, “The ‘Five Books’ of Moses Against the Jews,” *Exp* 15 (1918): 56–66 ■■■Ídem, *Studies in Matthew* (London: Constable, 1930) ■■■Robert **Banks**, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975) ■■■F. W. **Beare**, *The Gospel According to Matthew* (Oxford: Blackwell, 1981) ■■■Richard **Beaton**, *Isaiah’s Christ in Matthew’s Gospel*, SNTSMS 123 (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) ■■■Craig L. **Blomberg**, *Matthew*, NAC 22 (Nashville: Broadman, 1992) ■■■Pierre **Bonnard**, *L’évangile selon Saint Matthieu* (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1970) ■■■G. **Bornkamm**, G. **Barth**, y H. J. **Held**, *Tradition and Interpretation in Matthew* (ET London: SCM, 1963) ■■■Jeanne K. **Brown**, *The Disciples in Narrative Perspective: The Portrayal and Function of the Matthean Disciples* (Atlanta: SBL, 2002) ■■■Raymond E. **Brown**, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives* (Garden City: Doubleday, 1977) ■■■Steven M. **Bryan**, *Jesus and Israel’s Traditions of Judgement and Restoration*, SNTSMS 117 (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) ■■■C. F. **Burney**, *The Poetry of Our Lord* (Oxford: Oxford University Press, 1925) ■■■D. A. **Carson**, “Christological Ambiguities in the Gospel of Matthew,” en *Christ the Lord, Fs. Donald Guthrie*, ed. Harold Rowdon (Leicester: IVP, 1982), 97–114 ■■■Ídem, “Jewish Leaders in Matthew’s Gospel: A Reappraisal,” *JETS* 25 (1982): 161–74 ■■■Ídem, “Matthew,” en *EBC* 8 (Grand Rapids: Zondervan, 1984) ■■■W. D. **Davies** y Dale C. **Allison Jr.**, *The Gospel According to Saint Matthew*, ICC, 3 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988–97) ■■■J. W. **Doeve**, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts* (Assen: Van Gorcum, 1954) ■■■David **Duling**, “The Therapeutic Son of David: An Element in Matthew’s Christological Apologetic,” *NTS* 24 (1978): 392–410 ■■■R. T. **France**, *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission* (London: Tyndale, 1971) ■■■Ídem, *Matthew*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1985) ■■■Ídem, *Matthew—Evangelist and Teacher* (Grand Rapids: Zondervan, 1989) ■■■Hubert **Frankemölle**, *Jahwebund und Kirche Christi: Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des “Evangelium” nach Matthäus* (Münster: Aschendorff, 1974) ■■■P. **Gaechter**, *Die literarische Kunst im Matthäusevangelium* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1966) ■■■E. J. **Goodspeed**, *Matthew: Apostle and Evangelist* (Philadelphia: J. C. Winston, 1959) ■■■M. D. **Goulder**, *Midrash and Lection in Matthew* (London: SPCK, 1974) ■■■F. C. **Grant**, *The Gospels: Their Origin and Their Growth* (New York: Harper, 1957) ■■■Robert H. **Gundry**, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982) ■■■Ídem, *The Use of the Old Testament in St. Matthew’s Gospel* (Leiden: Brill, 1967) ■■■Donald A. **Hagner**, *Matthew*, WBC 33, 2 vols. (Dallas: Word Books, 1993–95) ■■■Ídem, “Matthew: Apostate, Reformer, Revolutionary?” *NTS* 49 (2003): 193–209 ■■■Daniel J.

Harrington, *The Gospel of Matthew*, SacPag 1 (Collegeville: Liturgical Press, 1991) ■■ J. R. **Harris**, *Testimonies*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1920) ■■ Martin **Hengel**, *Studies in the Gospel of Mark* (Philadelphia: Fortress Press, 1985) ■■ David **Hill**, *The Gospel of Matthew*, NCB (Grand Rapids: Eerdmans, 1972) ■■ Ídem, “Son and Servant: An Essay on Matthean Christology,” *JSNT* 6 (1980): 2–16 ■■ Craig S. **Keener**, *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999) ■■ G. D. **Kilpatrick**, *The Origins of the Gospel According to St. Matthew* (Oxford: Clarendon Press, 1946) ■■ J. D. **Kingsbury**, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom* (Philadelphia: Fortress, 1975) ■■ Michael **Knowles**, *Jeremiah in Matthew’s Gospel: The Rejected Profit Motif in Matthean Redaction*, JSNTSup 68 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993) ■■ E. **Krentz**, “The Extent of Matthew’s Prologue,” *JBL* 83 (1964): 409–14 ■■ J. **Kürzinger**, “Irenäus und sein Zeugnis zur Sprache des Matthäusevangeliums,” *NTS* 10 (1963): 108–15 ■■ Ídem, “Das Papiaszeugnis und die Erstgestalt des Matthäusevangeliums,” *BZ* 4 (1960): 19–38 ■■ M.-J. **Lagrangé**, *Evangile selon Saint Matthieu* (Paris: Lecoffre, 1948) –W. L. **Lane**, *The Gospel According to Mark*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1974) ■■ B. **Lindars**, *New Testament Apologetic* (London: SCM, 1961) ■■ Ernst **Lohmeyer**, *Das Evangelium des Matthäus*, ed. W. Schmauck (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956) ■■ C. H. **Lohr**, “Oral Techniques in the Gospel of Matthew,” *CBQ* 23 (1961): 403–35 ■■ Ulrich **Luz**, *Matthew: A Commentary*, 3 vols. (Minneapolis: Augsburg/Fortress Press, 1989–) ■■ Richard S. **McConnell**, *Law and Prophecy in Matthew’s Gospel* (Basel: Friedrich Reinhardt, 1969) ■■ A. H. **McNeile**, *The Gospel According to St. Matthew* (London: Macmillan, 1915) ■■ T. W. **Manson**, *The Sayings of Jesus* (London: SCM, 1949) ■■ C. M. **Martini**, “La problématique générale du texte de Matthieu,” en *L’évangile selon Matthieu: Rédaction et Théologie*, BETL 29, ed. M. Didier (Gembloux: Duculot, 1972) ■■ Edouard **Massaux**, *Influence de l’évangile de Saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant Saint Irénée*, BETL 75 (Leuven: Leuven University Press, 1986) ■■ John P. **Meier**, *Law and History in Matthew’s Gospel: A Redactional Study of Mt. 5:17–48* (Rome: BIP, 1976) ■■ Ídem, *Matthew* (Wilmington: Glazier, 1980) ■■ Ídem, *The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the First Gospel* (New York: Paulist, 1979) ■■ Ben F. **Meyer**, *The Aims of Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1979) ■■ Douglas J. **Moo**, *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives* (Sheffield: Almond Press, 1983) ■■ L. **Morris**, “The Gospels and the Jewish Lectionaries,” en *GP* 1.129–56 ■■ C. F. D. **Moule**, “St. Matthew’s Gospel: Some Neglected Features,” *SE* 2 (1964): 90–99 ■■ Wesley G. **Olmstead**, *Matthew’s Trilogy of Parables: The Nation, the Nations and the Reader in Matthew 21.28–22.14*, SNTSMS 127 (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) ■■ Andrew **Overman**, *Matthew’s Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community* (Minneapolis: Fortress Press, 1990) ■■ Ídem, *Church and Community in Crisis: The Gospel According to Matthew*, *The New Testament in Context* (Valley Forge: Trinity Press International, 1996) ■■ Daniel **Patte**, *The Gospel According to Matthew* (Philadelphia: Fortress Press) ■■ R. **Pesch**, “Levi-Matthäus (Mc 2¹⁴ /Mt 9¹⁰³): Ein Beitrag zur Lösung eines alten Problems,” *ZNW* 59 (1968): 40–56 ■■ Alfred **Plummer**, *An Exegetical Commentary on the Gospel According to S.*

Matthew (London: Robert Scott, 1909) ■■ B. **Reicke**, “Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem,” en *Studies in New Testament and Early Christian Literature*, Fs. A. P. Wikgren, ed. D. E. Aune (Leiden: Brill, 1972) ■■ K. H. **Rengstorf**, “Die Stadt der Mörder (Mt 22⁷),” en *Judentum, Urchristentum, Kirche*, Fs. J. Jeremias, ed. Walther Eltester (Berlin: Töpelmann, 1960), 106–29 ■■ Boris **Repschinski**, *The Controversy Stories in the Gospel of Matthew: Their Redaction, Form and Relevance for the Relationship between the Matthean Community and Formative Judaism*, FRLANT 189 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000) ■■ H. N. **Ridderbos**, *Matthew* (Grand Rapids: Zondervan, 1987) ■■ J. A. T. **Robinson**, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976) ■■ Wilhelm **Rothfuchs**, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums* (Stuttgart: Kohlhammer, 1969) ■■ Anthony **Saldarini**, *Matthew’s Christian-Jewish Community* (Chicago: University of Chicago Press, 1994) ■■ Alexander **Sand**, *Das Gesetz und die Propheten: Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus* (Regensburg: Friedrich Pustet, 1976) ■■ A. **Schlatter**, *Der Evangelist Matthäus: Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit*, 6th ed. (Stuttgart: Calwer, 1963) ■■ Eduard **Schweizer**, *The Good News According to Matthew* (Atlanta: John Knox, 1975) ■■ David **Sim**, *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The History and Social Setting of the Matthean Community* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1998) ■■ H. D. **Slingerland**, “The Transjordanian Origin of St. Matthew’s Gospel,” *JSNT* 3 (1979): 18–29 ■■ E. M. **Smallwood**, *The Jews Under Roman Rule* (Leiden: Brill, 1976) ■■ George M. **Soarès-Prabhu**, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew* (Rome: BIP, 1976) ■■ G. N. **Stanton**, “Matthew,” en *It Is Written: Scripture Citing Scripture*, Fs. Barnabas Lindars, ed. D. A. Carson y H. G. M. Williamson (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 205–19 ■■ Ídem, “The Origin and Purpose of Matthew’s Gospel: Matthean Scholarship from 1945 to 1980,” en H. Temporini y W. Haase, eds., *ANRW* 2.25.3, pp. 1889–1951 ■■ Ídem, *A Gospel for a New People: Studies in Matthew* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1992) ■■ K. **Stendahl**, *The School of St. Matthew*, 2nd ed. (Philadelphia: Fortress Press, 1968) ■■ Ned B. **Stonehouse**, *The Witness of Matthew and Mark to Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1944) ■■ G. **Strecker**, *Der Weg der Gerechtigkeit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962) ■■ B. H. **Streeter**, *The Four Gospels* (London: Macmillan, 1930) ■■ G. M. **Styler**, “Stages in Christology in the Synoptic Gospels,” *NTS* 10 (1963–64): 398–409 ■■ C. C. **Torrey**, *Our Translated Gospels* (London: Hodder & Stoughton, n.d.) ■■ Wolfgang **Trilling**, *Das wahre Israel: Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums* (Munich: Kösel, 1964) ■■ Sjev **van Tilborg**, *The Jewish Leaders in Matthew* (Leiden: Brill, 1972) ■■ R. **Walker**, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967) ■■ J. W. **Wenham**, “Gospel Origins,” *TrinJ* 7 (1978): 112–34 ■■ Stephen **Westerholm**, *Jesus and Scribal Authority* (Lund: Gleerup, 1978).

CAPÍTULO 3

MARCOS

CONTENIDOS

El relato de Marcos sobre el ministerio de Jesús está orientado hacia la acción. No contiene largos párrafos de enseñanza, y el autor narra los eventos de forma concisa y pasando rápido de una escena a otra (casi podríamos decir que el conector por excelencia de Marcos es εὐθύς [*euthys*], “inmediatamente”). Jesús está constantemente en acción, sanando, sacando demonios, confrontando a sus opositores, enseñando a los discípulos. Esta narrativa ágil está marcada por seis párrafos o líneas transitorias, que dividen el relato de Marcos en siete secciones.

Preliminares al ministerio (1:1–13). Aunque podría ser el título de todo el Evangelio, Marcos 1:1 probablemente fue pensado como titular de la sección 1:1–13, los preliminares al ministerio. El “principio” (ἀρχή [*arche*]) de las “buenas nuevas” de Jesucristo está en el ministerio de Juan el Bautista, el antecesor escatológico (1:2–8), el bautismo de Jesús (1:9–11), y la tentación de Jesús en el desierto (1:12–13).¹

Primera parte del ministerio en Galilea (1:16–3:6). El importante resumen que aparece en 1:14–15—la entrada de Jesús en Galilea, proclamando las buenas nuevas de que el tiempo del cumplimiento había llegado y que el reino se había acercado—es la primera de las seis partes de transición. Nos introduce en el ministerio de Jesús en Galilea (1:16–8:26) y, de forma más inmediata, los primeros acontecimientos de ese periodo de ministerio (1:16–3:6). Después de que Jesús llama a cuatro discípulos (1:16–20), Marcos relata un día típico de la vida ministerial de Jesús, que incluye enseñanza en la sinagoga, exorcismos y curaciones (1:21–34). La naturaleza extraordinaria de estos sucesos atrae a grandes multitudes, pero Jesús insiste en dejar Capernaúm, en el mar de Galilea (donde tuvieron lugar todos estos sucesos), para ir a otras ciudades de Galilea (1:35–39). Después de otra curación (1:40–45), Marcos narra cinco sucesos que se centran en la discusión entre Jesús y los líderes judíos: discuten porque Jesús ha dicho que puede perdonar pecados (2:1–12), porque se relaciona con los “recaudadores de impuestos y los ‘pecadores’” (2:13–17), porque sus discípulos no observan el ayuno

¹ Sobre esta perspectiva de Marcos 1:1, ver C. E. B. Cranfield, *The Gospel According to Saint Mark*, CGTC (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), 34–35, donde además encontrará otras nueve perspectivas.

(2:18–22) ni el *Sabat* (2:23–28 y 3:1–6). La sección llega a su fin con el plan de los herodianos de matar a Jesús.

Segunda parte del ministerio en Galilea (3:13–5:43). El segundo pasaje de transición se centra en la gran popularidad de Jesús y hace hincapié en el ministerio de curación y exorcismo (3:7–12). Introduce el tercer gran bloque del Evangelio, en el que Jesús continúa con su ministerio en Galilea. Aquí Marcos se centra especialmente en el reino (3:13–5:43). Como en la segunda sección, también empieza hablando de los discípulos—en este caso, Jesús elige a los doce que iban a ser “apóstoles” (3:13–19). A continuación, aparecen una serie de historias sobre la creciente oposición a la que Jesús se enfrenta, oposición por parte de su propia familia (3:20–21, 31–34) y por parte de “los maestros de la ley” (3:22–30). Jesús usa parábolas para explicar esta oposición como parte del “secreto del reino de Dios” (4:1–34). La sección llega a su clímax con cuatro milagros, cada uno de los cuales representa un tipo de milagro: Jesús calma la tempestad (milagro sobre la Naturaleza, 4:35–41); Jesús expulsa a una “legión” de demonios que había entrado en un hombre de la región de los gadarenos (un exorcismo, 5:1–20); Jesús sana a una mujer que padecía de flujo de sangre (una curación, 5:25–34); y Jesús resucita de la muerte a la hija de Jairo (una resurrección, 5:21–24, 35–43).

La fase final del ministerio en Galilea (6:7–8:26). El tercer texto de transición de Marcos recoge la marcha de Jesús de la región del Mar de Galilea, donde tiene lugar mucha de la acción de 1:16–5:43, para ir a su ciudad natal, Nazaret, en la parte montañosa de Galilea (6:1–6). En la sección que se abre ahora, el cuarto bloque de este Evangelio (6:7–8:26), Marcos introduce elementos que se hacen eco de lo ocurrido en las dos secciones anteriores: el increíble poder de Jesús, la crítica que hacía de ciertas costumbres judías, y la creciente oposición. También aquí se inicia lo que será uno de los grandes temas de este Evangelio: la falta de comprensión por parte de los discípulos. De nuevo, al principio de la sección tenemos a los discípulos, cuando Jesús envía a los doce de dos en dos (6:7–13). El rumor de que Jesús es Juan el Bautista resucitado, lleva a Marcos a hacer una retrospectiva para explicar la muerte de Juan en manos de Herodes Antipas (6:14–29). A la vuelta de los doce, la multitud que les acecha es tan grande, que Jesús y sus discípulos se ven forzados a ir a un lugar solitario, donde tiene lugar la alimentación de los cinco mil (6:30–44). A continuación, encontramos el milagro en el que Jesús camina sobre el agua, hasta encontrarse con los discípulos, que están cruzando el Mar de Galilea (6:45–52). En Genesaret, en la costa oeste del mar, Jesús sana a mucha gente (6:53–56), y poco después, en respuesta a la crítica de los judíos, explica la verdadera naturaleza de la inmundicia (7:1–23). Entonces Jesús deja Galilea (e Israel) para irse a las regiones de Tiro y Sidón en el Norte, donde alaba la fe de una mujer gentil (7:24–30). No obstante, al instante lo encontramos de nuevo en las regiones en torno al Mar de Galilea, sanando (7:31–37), alimentando a los cuatro mil (8:1–13), enseñando a unos discípulos “ciegos” que no logran entender (8:14–21) y, como contraste, sanando a un hombre ciego (8:22–26).

El camino de gloria y sufrimiento (8:27–10:52). El Evangelio de Marcos llega a su clímax cuando Pedro reconoce que Jesús es el Mesías (8:27–30). Este reconocimien-

to es el cuarto momento de transición, momento en el que la atención pasa de estar centrada en las multitudes y el poder de Jesús reflejado en los milagros, para centrarse en los discípulos y en la cruz. La quinta sección del Evangelio (8:27–10:52) gira en torno a una secuencia triple que recoge lo que Marcos quiere transmitir llegado a este punto de la narración:

Jesús predice su muerte	8:31	9:30–31	10:32–34
Los discípulos no le entienden	8:32–33	9:32 (33–34)	10:35–40
Jesús enseña sobre el precio del discipulado	8:34–38	9:35–37	10:41–45

Marcos sugiere que los seguidores de Jesús tienen que imitar a su maestro humillándose a sí mismos y sirviendo a los demás. Además, en esta sección encontramos la transfiguración (9:1–13), la expulsión de un demonio que se ha apoderado de un joven muchacho (9:14–29), y la enseñanza de poner a los demás en primer lugar (9:38–50), sobre el divorcio (10:1–12), la humildad (10:13–16), y la dificultad de combinar las riquezas con el discipulado (10:17–31). La sección concluye, mientras Jesús se va acercando a Jerusalén, con la curación del ciego Bartimeo en Jericó (10:46–52).

Ministerio final en Jerusalén (11:1–13:37). La entrada de Jesús en Jerusalén marca el inicio de la siguiente gran sección del Evangelio: esos días de confrontación con varios grupos y autoridades judías que preceden a la Pasión (11:1–13:37). La entrada pública de Jesús en la ciudad, con un claro tono mesiánico (11:1–11), es el detonante de la confrontación; y con la purificación del templo (11:12–19), un golpe al corazón del judaísmo, la batalla está servida. La higuera marchita, además de ser una lección sobre la fe es también una parábola del juicio sobre Israel (11:20–25). Así, no es una sorpresa encontrar a los “principales sacerdotes, los escribas y los ancianos” cuestionando la autoridad de Jesús (11:27–33), o a Jesús contando una parábola cuyo tema principal es la rebeldía hacia Dios de los líderes judíos (12:1–12). Luego, “los fariseos y los herodianos” le preguntan a Jesús si es apropiado pagar impuestos a un gobernante gentil (12:13–17); los saduceos le preguntan sobre las implicaciones de la doctrina de la resurrección (12:18–27); y un maestro de la ley le pregunta sobre el mandamiento más importante (12:28–34). Finalmente, Jesús toma la iniciativa, preguntando por la interpretación del Salmo 110:1 en un intento de confrontar a los judíos con su carácter mesiánico (12:35–40). Después de leer el episodio en el que Jesús alaba la ofrenda sacrificada de una viuda (12:41–44) nos encontramos el discurso escatológico, en el que Jesús anima a los discípulos a ser fieles a la luz del sufrimiento venidero y a la luz de su victoria y su regreso con gran poder y gloria (13:1–37).

La Pasión y la resurrección (15:1–16:8). La última sección del Evangelio de Marcos tiene dos partes: el relato de la Pasión (caps. 14–15) y la historia de la resurrección (cap. 16). Marcos nos introduce en el relato de la Pasión con la única mención que él hace sobre la fecha en la que todo aquello tuvo lugar: el día que los principales sacerdotes y escribas buscaban cómo prender a Jesús, faltaban dos días para la Pascua (14:1–2). El relato en el que María unge a Jesús en Betania se suele ubicar aquí, sobre todo por una

cuestión temática (puesto que ocurrió “seis días antes de la Pascua”; ver Juan 12:1–8): la unción de la cabeza de Jesús habla de su majestad (14:3–9). Mientras Judas procura ofrecer los medios para que los líderes puedan apresar a Jesús en secreto, Jesús procura organizar la celebración de la Pascua con sus discípulos (14:12–26). Después de esa comida, durante la cual Jesús usa elementos del rito pascual para hablar de su propia muerte, el Maestro y los discípulos dejan la ciudad para irse al huerto de Getsemaní, en el Monte de los Olivos, donde Jesús ora de forma agonizante y donde es arrestado (14:27–52). De ahí se siguen una serie de juicios: el interrogatorio ante el concilio judío, el Sanedrín (14:53–65), durante el cual Pedro niega al Señor (14:66–72); un juicio rápido ante el Sanedrín a primera hora de la mañana (15:1); y el juicio decisivo ante el procurador romano, Poncio Pilato (15:2–15). Pilato sentencia a Jesús a morir en una cruz; Jesús tiene que sufrir la mofa de los soldados, y por fin, es ejecutado en el Gólgota (15:16–41). Le enterran ese mismo día (15:42–47). Pero la desesperación de las mujeres que vieron cómo le enterraban se convierte en sorpresa y espanto cuando el ángel les anuncia que Jesús ha resucitado (16:1–8).

AUTOR

Marcos es anónimo, igual que los otros Evangelios. El título, “Según Marcos” (κατὰ Μάρκον [*kata Markon*]),² probablemente se añadió cuando se estableció cuáles eran los Evangelios canónicos y surgió la necesidad de diferencias entre la versión que Marcos había escrito del Evangelio, y la de los otros autores. Normalmente se cree que los títulos de los Evangelios se añadieron en el siglo II, pero también es cierto que podrían haber sido añadidos mucho antes.³ Podemos decir con certeza que ese título indica que hacia el año 125 dC., una parte importante de la Iglesia primitiva pensaba que una persona llamada Marcos había escrito el segundo Evangelio del canon.

La relación entre el segundo Evangelio y Marcos tiene el respaldo de muchos de los primeros autores cristianos. Quizá el más antiguo de los testimonios (y ciertamente el más importante) es el de Papías, que fue el obispo de Hierápolis en Frigia, en Asia Menor, hasta el año 130 dC. aproximadamente. Sus comentarios sobre el segundo Evangelio los encontramos en la magna *Historia de la Iglesia* de Eusebio, escrita en el 325.

Y el anciano decía lo siguiente: Marcos, que fue intérprete [*hermeneutes*] de Pedro, escribió con exactitud todo lo que recordaba, pero no en orden de lo que el Señor dijo e hizo. Porque él no oyó ni siguió personalmente al Señor, sino, como dije, después

² O “El Evangelio según Marcos”— en la tradición de los manuscritos no queda claro si la forma original es la más breve, o la más extensa. NA27 contiene la más breve, pero Hengel defiende la más extensa (“The Titles of the Gospels and the Gospel of Mark,” en *Studies in the Gospel of Mark* [Philadelphia: Fortress Press, 1985], 66–67).

³ *Ibid.*, 64–84; para una perspectiva en contra, ver Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (Philadelphia: Trinity Press International, 1992), 26–27.

a Pedro. Éste llevaba a cabo sus enseñanzas de acuerdo con las necesidades, pero no como quien va ordenando las palabras del Señor, mas de modo que Marcos no se equivocó en absoluto cuando escribía ciertas cosas como las tenía en su memoria. Porque todo su empeño lo puso en no olvidar nada de lo que escuchó y en no escribir nada falso. (H.E. 3.39.15)⁴

De esta afirmación se desprenden tres declaraciones importantes sobre este segundo Evangelio:

1. Marcos escribió el Evangelio que, en días de Eusebio, se asociaba con su nombre.
2. Marcos no había sido un testigo ocular, pero obtuvo su información directamente de Pedro.⁵
3. El Evangelio de Marcos no tiene “orden” porque refleja la naturaleza esporádica de la predicación de Pedro.⁶

La importancia de estas tres declaraciones aumenta cuando nos damos cuenta de que el anciano Papías está citando al anciano Juan, que probablemente es el mismo apóstol Juan. Si nos fiamos de la palabra de Papías, la identificación de Marcos como el autor del segundo Evangelio se remonta a la primera generación de cristianos.

Los autores cristianos del segundo y tercer siglo confirman que Marcos era el autor del Evangelio y que se basó en la predicación de Pedro: Justino Mártir, *Diálogo con Trifón* 106; Ireneo, *Adversus Haereses* 3.1.2; Tertuliano, *Adversus Marcion* 4:5; Clemente de Alejandría, *Hypotyposeis* (según Eusebio, H.E. 6.14.5–7); Orígenes, *Comentario de Mateo* (de nuevo, según Eusebio, H.E. 6.25.5); y, probablemente, el Canon Muratorio.⁷ Algunos académicos descartan estos testimonios porque son evidencias que solo se basan en el testimonio de Papías, y Papías podría haber inventado la asociación que establece

⁴ N. de la T. La cita es de la traducción que aparece en <http://escrituras.tripod.com/Textos/HistEcl00.htm>, muy fiel a la traducción inglesa a la que Carson y Moo hacen referencia: traducción de Kirsopp Lake, en *Eusebius: Ecclesiastical History*, vol. 1, LCL (Cambridge: Harvard University Press, 1926).

⁵ Al identificar a Marcos como el *hermeneutes* de Pedro, Papías quizá quiso decir que Marcos era el “traductor” de Pedro (del arameo al griego) (ver H. E. W. Turner, “The Tradition of Mark’s Dependence upon Peter,” *ExpTim* 71 [1959–60]: 260–63) o, más probablemente, su “intérprete”, aquel que repetía y transmitía la enseñanza de Pedro (Zahn 2.442–44).

⁶ Esto quizá quiera decir que Marcos, según el anciano, no seguía un orden cronológico (Martin Hengel, “Literary, Theological, and Historical Problems in the Gospel of Mark,” en *Studies in the Gospel of Mark*, 48) o, más probablemente, no seguía una orden artístico/retórico (Robert A. Guelich, *Mark 1–8:26*, WBC [Waco: Word, 1989], xxvii).

⁷ Este canon es una lista de libros del Nuevo Testamento que aparece en un fragmento llamado “muratorio” porque fue el Cardenal L. A. Muratori quien en 1740 publicó el único manuscrito en el que se conserva esta lista: un manuscrito incompleto del siglo VII u VIII, escrito en latín. Tradicionalmente se cree que este fragmento es de finales del siglo II, pero recientemente se dice que lo más probable es que sea del siglo IV (ver A. C. Sundberg Jr., “Canon Muratori: A Fourth Century List,” *HTR* 66 [1973]: 1–41; G. M. Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* [Oxford: Clarendon, 1992]). Pero aún quedan los que siguen defendiendo que es del siglo II, y lo hacen con argumentos serios (p. ej., Everett Ferguson, “Canon Muratori: Date and Provenance,” *Studia Patristica* 18 [1982]: 677–83; C. E. Hill, “The Debate Over the Muratorian Fragment and the Development of the Canon,” *WTJ* 57 [1995]: 437–52).

entre Marcos y Pedro para defender el segundo Evangelio ante sus detractores.⁸ Pero Papias no está defendiendo la autoría de Marcos ni su relación con Pedro, sino que solo está afirmando la fiabilidad del Evangelio ante aquellos que lo tachaban de no fiable porque no era un escrito “ordenado”. Es más, en cuanto a la autoría, no se ha encontrado ninguna voz en la Iglesia primitiva que estuviera en desacuerdo. Esto es más sorprendente aún si tenemos en cuenta la tendencia en la Iglesia primitiva de asociar la autoría de los libros del Nuevo Testamento con los apóstoles. Aunque no debemos aceptar de forma ingenua todo lo que los autores tempranos digan sobre los orígenes del Nuevo Testamento, no deberíamos rechazar las afirmaciones que hacen a menos que tengamos una razón de peso para hacerlo. La afirmación de que Marcos escribió el segundo Evangelio basándose en la enseñanza de Pedro, afirmación no cuestionada en los inicios de la Iglesia primitiva, solo podría ser desbancada si en el propio Evangelio encontráramos claras indicaciones de lo contrario.⁹

Para evaluar esta evidencia interna, primero hemos de identificar a qué “Marcos” se refieren Papias y los otros cristianos primitivos. Con casi toda probabilidad se refieren al (Juan) Marcos que aparece en Hechos (12:12, 25; 13:5, 13; 15:37) y en cuatro epístolas del Nuevo Testamento (Col. 4:10; Flm. 24; 2 Ti. 4:11; 1 P. 5:13).¹⁰ Ese es el único Marcos de la época cristiana primitiva lo suficientemente conocido como para aparecer de esta forma, sin una descripción más detallada.¹¹ Hijo de una mujer importante de la primera iglesia de Jerusalén (los cristianos se habían reunido en su casa cuando Pedro estuvo en prisión [Hechos 12:12]) y primo de Bernabé (Col. 4:10), “Juan, también llamado Marcos”, acompañó a Pablo y a Bernabé hasta Pamfília, en Asia Menor, en el primer viaje misionero (Hechos 13:5, 13). Fuera por lo que fuera (es muchísima la especulación que ha surgido en torno a este incidente), Marcos dejó a Pablo y a Bernabé antes de que acabaran el primer viaje, por lo que Pablo no quería que les acompañara en el segundo. Bernabé no estaba de acuerdo con la decisión de Pablo, por lo que decidió dejar al apóstol e ir por su cuenta, llevándose consigo a Marcos (Hechos 15:36–40). Pablo y Marcos se reconciliaron más adelante: Pablo menciona que Marcos está con él cuando está encarcelado en Roma (Flm. 24; Col. 4:10). Cuando Pedro escribe desde Roma, también menciona que Marcos está con él, y además lo llama “mi hijo” (1 P. 5:13), de lo que se podría inferir que quizá Marcos se hubiera convertido a través de su ministerio.¹² Otros creen que Marcos es el “joven” que “escapó desnudo” del huerto de Getsemaní

⁸ P. ej., Kümmel, 95; Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium*, HTKNT (Freiburg: Herder, 1976–80), 1:4–7.

⁹ A favor de la fiabilidad y fecha temprana de Papias, ver esp. Robert W. Yarbrough, “The Date of Papias: A Reassessment,” *JETS* 26 [1983]: 181–91; Robert H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 1026–34; sobre la necesidad de respetar las tradiciones tempranas, ver también Richard T. France, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 37–41.

¹⁰ Unos pocos estudiosos creen que el Evangelio fue escrito por un Marcos desconocido (ver, p. ej., Pesch, *Markusevangelium*, 1:9–11).

¹¹ San Jerónimo es el primero en asociar de forma explícita al Marcos del segundo Evangelio con el Juan Marcos mencionado en el Nuevo Testamento.

¹² Ver Zahn 2.427.

cuando arrestaron a Jesús (Marcos 14:51–52). Defienden que esta enigmática referencia, que solo aparece en el Evangelio de Marcos, es una reminiscencia autobiográfica.¹³ Podría haber sido así, pero esta identificación cuestiona la afirmación de Papías de que Marcos no fue un testigo ocular.¹⁴

Es cierto que en el Nuevo Testamento se nos habla muy poco de Juan Marcos. ¿Supone eso un impedimento para pensar que él fuera el autor del segundo Evangelio? Algunos estudiosos responden afirmativamente, apoyándose en el supuesto desconocimiento de Marcos de las costumbres judías, y los supuestos errores en cuanto a la geografía palestina que encontramos en el Evangelio.¹⁵ Pero si realizamos una interpretación compasiva de los pasajes supuestamente problemáticos, veremos que no hay tales errores. Además, en el Nuevo Testamento encontramos dos características de Marcos y de su trayectoria que lo convierten en el mejor candidato para la autoría de este Evangelio. El griego de este Evangelio de Marcos es simple y directo, lleno del tipo de semitismos que uno espera encontrar en la obra de un cristiano que ha crecido en Jerusalén.¹⁶ Y la relación de Marcos con Pablo podría explicar lo que muchos estudiosos han llamado “la influencia de la teología paulina sobre este segundo Evangelio”. Estas dos características son demasiado generales como para poder ofrecer unas evidencias contundentes sobre la identidad del autor. Pero es importante que veamos que en este Evangelio no hay nada que impida afirmar con la tradición más antigua que Juan Marcos fue el autor de este Evangelio. Por tanto, nuestra decisión descansará básicamente en evidencias externas, y especialmente en la tradición y la información que nos llega del anciano anónimo a través de Papías y Eusebio. Los que desconfían de la fiabilidad de Papías concluyen que el autor de este Evangelio es desconocido.¹⁷ No obstante, ya hemos visto que en el Nuevo Testamento no hay nada que no concuerde con la afirmación de Papías de que Marcos fue el autor de este segundo Evangelio. Y dado que no tenemos ninguna indicación de que en la Iglesia primitiva hubiera opiniones en desacuerdo con Papías, no vemos ninguna razón que nos impida aceptar su declaración.

Pero, ¿podemos aceptar también la tradición de que Marcos se basó en la predicación de Pedro? Muchos son los que se han mostrado escépticos ante esta cuestión. Varios acercamientos modernos a los Evangelios consideran que el material de los Evangelios es el resultado de un largo y complejo proceso; si eso fue así, es difícil aceptar

¹³ P. ej., A. B. Bruce, “The Synoptic Gospels,” en *EGT* 1.441–42. La tradición temprana también asociaba la casa de Marcos y su madre con el lugar en el que se celebró la Última Cena.

¹⁴ De esa identificación, Kümmel dice lo siguiente: “una conjetura extraña y totalmente inverosímil” (p. 95); pero tampoco ofrece una explicación mejor de la presencia de esos versículos en el Evangelio de Marcos.

¹⁵ P. ej., *Ibíd.*, 96–97.

¹⁶ Nótese el juicio que hace Martin Hengel: “No conozco otra obra en griego que tenga tantas palabras y fórmulas en arameo o hebreo en un espacio tan reducido como este segundo Evangelio” (“Literary, Theological, and Historical Problems,” 46).

¹⁷ P. ej., Kümmel, 95–97; Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, EKKNT (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978; Zürich: Benziger, 1979), 1.32–33; W. R. Telford, *The Theology of the Gospel of Mark* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 10–12.

la relación directa entre Marcos y Pedro de la que Papías habla.¹⁸ Aunque reconocemos que aquí se nos plantea un pequeño problema, hay dos factores que nos llevan a estar satisfechos con nuestra postura. El primero consiste en que debemos preguntarnos si la firmeza con la que los críticos hablan de los orígenes y del crecimiento de las tradiciones es siempre justificable. En muchos de los casos los juicios que emiten no tienen una base sólida, y se podría argüir (y también funcionaría de forma igualmente satisfactoria) que lo que nos ha llegado no es más que la derivación de una perícopa dada del mismo Pedro. Tan solo un doctrinario de la crítica de las formas insistiría en que toda la tradición del Evangelio se transmitió por medio de la “comunidad” anónima.¹⁹ Y el segundo factor consiste en que hemos de estar abiertos ante la posibilidad de que Marcos, además de basarse en Pedro, pudiera también hacer uso de otras fuentes. Aunque esto hubiera sido así, si el apóstol fue la fuente principal de Marcos, la afirmación de Papías sigue siendo válida.

Por otro lado, encontramos algún factor que, según algunos, podría apuntar a Pedro como autor de este Evangelio. Aducen que el realismo y el detalle que caracterizan este Evangelio solo pueden apuntar a un testigo ocular. Por ejemplo, Marcos es el único que menciona que la hierba sobre la que se sentaron los cinco mil era verde (6:39). Pero aunque sea cierto (y algunos estudiosos insisten en que había una tendencia a añadir a la tradición este tipo de detalles), este factor tan solo demuestra que detrás de este Evangelio sí está el testimonio de un testigo ocular.

La visión especialmente crítica de los doce apóstoles que presenta este Evangelio vuelve a apuntar en la misma dirección. Aunque la encontramos en los cuatro Evangelios, la imagen de unos discípulos cobardes, espiritualmente ciegos y duros de corazón es particularmente característica de Marcos. Se dice que esto habla de una perspectiva apostólica, pues solo un apóstol podría haber criticado de forma tan dura a los doce. Otros dos factores sugieren que ese testimonio apostólico podría ser Pedro. Primero, Pedro aparece en Marcos como un personaje particularmente importante, y algunas de las referencias encuentran una mejor explicación si vienen del mismo Pedro (p. ej., las referencias en las que dice que Pedro “se acordó” o “recordó” [11:21; 14:72]).²⁰ Segundo, C. H. Dodd nos hace ver que el Evangelio de Marcos sigue un patrón muy similar a la exposición que Pedro hace del kerygma básico, el relato evangelístico de momentos clave de la vida de Jesús que encontramos en textos como, por ejemplo, el de Hechos 10:36–41.²¹ Podemos añadir, por último, que el hecho de que Pedro llame a Marcos “mi hijo” en su primera epístola concuerda fácilmente con la relación entre Pedro y Marcos mencionada por Papías; de hecho, según ese texto, no podemos pensar que fuera Papías el que inventó la existencia de una relación entre Pedro y Marcos.

¹⁸ Así, por ejemplo, Guelich concluye que Papías está en lo cierto al identificar a Marcos como el autor, pero que se equivoca al pensar que este Evangelio está basado en la enseñanza de Pedro (*Mark 1–8:26, xxvi–xxix*); cf. also Joel Marcus, *Mark 1–8: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 27 (New York: Doubleday, 2000), 17–24.

¹⁹ Martin, 1.204–5.

²⁰ *Ibíd.*, 1.204.

²¹ C. H. Dodd, “The Framework of the Gospel Narrative,” *ExpTim* 43 (1932): 396–400.

Cada uno de estos factores corresponde a la tradición de que Marcos está basado en la enseñanza de Pedro, y uno o dos de ellos incluso podría apuntar en esa dirección. Pero ninguno de ellos, ni siquiera todos ellos juntos, es suficiente para probar esa relación. No obstante, decimos, como ya hicimos anteriormente, que no hay razones de peso para rechazar la opinión de la Iglesia primitiva.

PROCEDENCIA

Aunque la tradición temprana no se muestra unánime en cuanto al lugar en el que se escribió Marcos, sí se decanta por Roma. El prólogo antimarcionita al Evangelio de Marcos (¿finales del siglo II?) asegura que Marcos escribió el Evangelio “en las regiones de Italia”. Tanto Ireneo (*Adv. Haer.* 3.1.2) como Clemente de Alejandría (según Eusebio, *H.E.* 6.14.6–7) sugieren exactamente lo mismo. Son varias las consideraciones que se presentan como confirmación de que este Evangelio procede de Roma: (1) la gran cantidad de latinismos que hay en este Evangelio;²² (2) la mención incidental de los hijos de Simón de Cirene, Alejandro y Rufo; puede ser que Marcos hubiera conocido al menos a uno de ellos en Roma (cuando escribe a la Iglesia en Roma, Pablo saluda a Rufo [16:13]); (3) los destinatarios de este Evangelio, aparentemente gentiles; (4) las muchas alusiones al sufrimiento, que tendrían razón de ser si el Evangelio se escribió en medio de las persecuciones que vivió la Iglesia en Roma; (5) el hecho de que 1ª Pedro 5:13 sitúe a Marcos en Roma a principios de la década de los sesenta; y (6) la conexión con un importante y temprano centro del cristianismo, lo que explicaría la rápida aceptación del Evangelio.

Algunos de estos puntos son de muy poco peso: los puntos (1) y (3) podrían servir para cualquier lugar donde habitaran gentiles y donde tuvieran algún tipo de influencia del latín; el punto (2) da por sentado que en toda la Iglesia primitiva solo había un Rufo; y el punto (6) es cuestionable y, aún si lo aceptáramos, se podría tratar de más de una localidad (Jerusalén, Antioquía, Éfeso). No obstante, los otros dos puntos tienen un peso considerable. La fecha en la que Marcos se escribió no se conoce de forma exacta (ver más abajo); pero si se escribió a mediados de la década de los 60, la persecución de los cristianos en Roma bajo la orden de Nerón sí explicaría que este segundo Evangelio contenga tantas alusiones al sufrimiento (punto (4)). La presencia de Pedro y Marcos en Roma en la época en la que probablemente se escribió el Evangelio (punto (6)) es un detalle importante. Además, en el Evangelio de Marcos no hay nada que impida afirmar que procede de Roma.

La única otra procedencia que cuenta con el respaldo de la tradición temprana es Egipto (Crisóstomo, *Hom. Mt.* 1.3 [c. 400]). Si Morton Smith está en lo cierto, Clemente de Alejandría pudo haber asociado a Marcos con la iglesia en Alejandría. Smith cuenta que

²² Ver esp. la explicación que Marcos hace de las dos monedas de cobre de la viuda de Marcos 12, equiparándola a un *κοδράντης* (*kodrantēs*), una moneda romana (12:42), y del “interior del palacio” (*αὐλή*, [*aulē*]) como un *πραιτώριον* (*praitōrion*), otro sustantivo claramente romano/latino (15:16). Los lectores de la parte oriental del Imperio Romano muy probablemente conocían estos términos griegos. Encontrará una lista completa de los latinismos de Marcos en Kümmel, 97–98.

descubrió en el monasterio de Mar-Saba en Egipto una carta de Clemente, y en la carta éste dice Marcos, después de escribir su Evangelio en Roma en compañía de Pedro, vino a Alejandría, donde compuso un Evangelio más “profundo” y de orientación gnóstica.²³ Pero no hay certeza alguna sobre la autenticidad de esa carta y, en cualquier caso, simplemente corrobora que el Evangelio canónico podría proceder de Roma. Y la afirmación de Crisóstomo de que Marcos se compuso en Egipto podría ser el resultado de una inferencia errónea de Eusebio.²⁴

La erudición moderna ha propuesto tres procedencias más. Algunos estudiosos proponen Siria, concretamente Antioquía, por varias razones. Una, por su proximidad a Palestina (que explicaría por qué Marcos da por sentado que sus lectores conocen los topónimos que se usaban en Palestina); otra, la gran colonia romana que había en aquella región; también, la conexión que Pedro tiene con Antioquía; y por último, el hecho de que el anciano que Papías cita proviene de Oriente.²⁵ Otros estudiosos, aunque no son tan específicos, prefieren pensar que Marcos fue escrito en algún lugar de Oriente.²⁶ En su revolucionario estudio de Marcos (siguiendo la Escuela de la Redacción), Willi Marxsen afirma que este segundo Evangelio proviene de Galilea. Dada la importancia que Marcos le confiere a Galilea, Marxsen elabora la teoría de que para Marcos, Galilea fue el lugar de la revelación y que las referencias a que Jesús iba “delante de los discípulos a Galilea” (14:28; 16:7) era un llamamiento a todos los cristianos a reunirse en Galilea y allí esperar el regreso de Cristo.²⁷ La teoría de Marxsen tiene serios problemas, y vemos que no hay ninguna razón convincente para pensar que Marcos procede de Galilea. Aunque es imposible tener certeza absoluta, la conclusión más lógica parece ser que el segundo Evangelio procede de Roma, pues a eso apunta tanto a la tradición temprana como al hecho de que en el Nuevo Testamento no haya nada que impida llegar a esta conclusión.

²³ Morton Smith, *The Secret Gospel: The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel According to Mark* (New York: Harper & Row, 1973). A pesar de la discusión sobre la autenticidad de esta carta, un grupo reducido de académicos más radicales no solo ha afirmado su autenticidad, sino que además asegura que Clemente se equivocó sobre el orden en el que ocurrieron las cosas: dice que el Marcos canónico es de hecho una abreviación de ese extenso Evangelio de orientación gnóstica (al cual, claro está, no podemos acceder). Aún suponiendo que esa carta fuera auténtica, lo que está claro es que la inmensa mayoría de los académicos cree que Clemente no se equivocó en cuanto al orden en el que ocurrieron las cosas: el documento gnóstico es una expansión más tardía del Marcos canónico. Ver especialmente Scott G. Brown, “On the Composition History of the Longer (‘Secret’) Gospel of Mark,” *JBL* 122 (2003): 89–110.

²⁴ *H.E.* 2.16.1: “Este Marcos se dice que fue el primero en ir enviado a Egipto y en anunciar el Evangelio que previamente había escrito”. Ver, p. ej., Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, 2a ed. (London: Macmillan, 1966), 32; Martin 1.215.

²⁵ J. Vernon Bartlet, *St. Mark* (London: Thomas Nelson & Sons, n.d.), 5–6; Marcus, *Mark 1–8*, 33–37.

²⁶ P. ej., Kümmel, 98. Bo Reicke sugiere Cesarea, pues su ubicación palestina concuerda con su teoría sobre los orígenes del Evangelio, y su ambiente romano (era un centro de la administración romana) explica el gran número de latinismos (*The Roots of the Synoptic Gospels* [Philadelphia: Fortress Press, 1986], 165–66).

²⁷ Willi Marxsen, *Mark the Evangelist* (Nashville: Abingdon, 1969).

FECHA

Marcos se ha fechado en cuatro décadas diferentes: en la década de los años 40, en la de los 50, en la de los 60, y en la de los 70.

Los años 40

Algunos proponen que Marcos se escribió en la década de los años 40 basándose en ciertas consideraciones históricas y papirológicas. C. C. Torrey dice que la expresión “abominación de la desolación” (13:14) es una referencia al intento por parte del Emperador Calígula de construir una imagen suya en el templo de Jerusalén en el año 40 dC., y según él, el Evangelio se escribió poco después de este incidente.²⁸ Pero esta identificación es poco verosímil. José O’Callaghan fecha el Evangelio de Marcos en una época muy temprana basándose en tres fragmentos de Qumrán (7Q5; 7Q6,1; 7Q7), fechados en torno al año 50; según él, estos fragmentos contienen, respectivamente, Marcos 6:52–53, 4:28, y 12:17.²⁹ Pero la mayoría de estudiosos rebaten esa identificación.³⁰ Aunque fuera válida, lo único que probaría es que en esa época ya existía la tradición que luego se utilizó para confeccionar el Evangelio de Marcos.³¹ Otra teoría sostiene que podría ser que Pedro viajara a Roma en la década de los 40 después de ser liberado de prisión (ver Hechos 12:17) y que Marcos escribiera su Evangelio en aquellos años.³² Pero cuando decimos que Marcos fue escrito en una época tan temprana, resulta difícil explicar que Pablo y otros autores neotestamentarios no lo mencionen, y quizá no estamos dejando margen suficiente para el desarrollo de la tradición que hay detrás del texto de Marcos.

²⁸ C. C. Torrey, *The Four Gospels*, 2a ed. (New York: Harper, 1947), 261–62. Además, la teoría de Torrey da por sentado que hubo antes un Evangelio de Marcos en arameo. Recientemente, Günther Zuntz ha defendido una propuesta similar (“Wann wurde das Evangelium Marci geschrieben?” en *Markus-Philologie: Historische, literargeschichtliche, und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium*, ed. Herbert Cancik, WUNT 33 [Tübingen: Mohr-Siebeck, 1984], 47–71).

²⁹ José O’Callaghan, “Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrán,” *Bib* 53 (1972): 91–100. Ver William Lane, *The Gospel According to Mark*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 18–21, donde encontrará un resumen y un comentario; ver también, sobre 7Q5, C. P. Thiede, *The Earliest Gospel Manuscript? The Qumran Fragment 7Q5 and Its Significance for New Testament Studies* (Guernsey: Paternoster, 1992).

³⁰ Ver, p. ej., Pierre Benoit, “Note sur les fragments grecs de la Grotte 7 de Qumran,” *RevBib* 79 (1972): 321–24; Lane, *Mark*, 19–21.

³¹ En la misma línea, Maurice Casey reconstruye fuentes arameas en Marcos a partir de los Rollos del Mar Muerto, llegando a la conclusión de que el Evangelio debió escribirse en torno al año 40 (*Aramaic Sources of Mark’s Gospel*, SNTSMS 102 [Cambridge: Cambridge University Press, 1998]).

³² J. W. Wenham, “Did Peter Go to Rome in A.D. 42?” *TynB* 23 (1972): 97–102; Ídem, *Redating Matthew, Mark and Luke: A Fresh Assault on the Synoptic Problem* (Downers Grove: IVP, 1992), 146–82.

Los años 50

Si damos credibilidad a las tradiciones que recogen que este Evangelio se escribió en Roma tomando como base la predicación de Pedro, entonces es obvio que no podemos aceptar que se escribiera a principios de la década de los 40. Aunque cabe una pequeña posibilidad de que así fuera, es muy poco probable que Pedro llegara a Roma a principios de los años 40.³³ Pero sí hay evidencias de que Pedro estaba en Roma a mediados de los años 50, por lo que es posible decir que Marcos pudo escribirse a finales de los años 50, y es posible decirlo sin contradecir la tradición sobre los orígenes de este segundo Evangelio.³⁴ El argumento de más peso para pensar en esta fecha no proviene directamente de Marcos, sino de la relación que Marcos tiene con Lucas-Hechos. Este argumento da por sentado que Hechos acaba donde acaba, con un Pablo que se consume en una prisión romana, porque Lucas publicó el libro de los Hechos en aquel momento (en torno al año 62 dC.). Esto además implicaría que el Evangelio de Lucas, el primer volumen del esfuerzo literario de Lucas, es más o menos de la misma época o, incluso, de algunos años antes. Si además aceptamos la opinión de los eruditos más extendida de que Lucas usó el Evangelio canónico de Marcos como una de sus fuentes principales, Marcos debió escribirse como muy tarde a finales de los años 50 (dejando un margen para que el segundo Evangelio pudiera circular).³⁵ Este argumento se basa en dos suposiciones clave: que Hechos debe fecharse en torno al año 62 dC., y que Lucas usó el Evangelio canónico de Marcos.³⁶ Es fácil estar de acuerdo con este último dato. Pero el primero no está tan claro. El contenido que aparece al final del libro de los Hechos no necesariamente refleja la fecha de publicación; Lucas pudo tener otras razones para finalizar su libro de la forma en que lo hizo (ver el cap. 7).

³³ Wenham representa a los que creen que Pedro pudo llegar a Roma después de la milagrosa liberación de la cárcel, recogida en Hechos 12 (“Did Peter Go to Rome?” 97–99). No obstante, Pedro aparece de nuevo en Palestina para el Concilio de Jerusalén en el 48 o 49 dC. (Hecho 15), y es difícil pensar que Pablo y Bernabé se hubieran llevado en su primer viaje misionero a alguien que había estado trabajando de forma estrecha con Pedro en Roma durante algunos años. Sobre los movimientos de Pedro, ver Oscar Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, 2a ed. (Philadelphia: Westminster, 1962), 38–39.

³⁴ Probablemente Pedro estaba en Corinto antes del año 55, cuando Pablo escribió su primera epístola a los corintios (ver 1:12; 2:22), y en Roma, sobre el año 63 (fecha en la que se cree que Pedro escribió su primera epístola). Eusebio supone que Pedro estaba en Roma durante el reinado de Claudio, que murió en el año 54 (H.E. 2.14.6). El hecho de que no haya en la Epístola a los Romanos ninguna referencia a Pedro apunta a que éste no estaba en Roma en el año 57.

³⁵ Ver esp. Adolf von Harnack, *The Date of Acts and of the Synoptic Gospels* (New York: Putnam’s, 1911). El argumento de Reicke es similar, aunque él cree que Marcos se escribió más o menos en la misma época que Lucas (*Roots of the Synoptic Gospels*, 177–80). C. S. Mann piensa que Marcos compuso un primer borrador de su Evangelio en el año 55 dC. (*Mark*, AB [Garden City: Doubleday, 1986], 72–83).

³⁶ Ver Gundry, *Mark*, 1026–45.

Los años 60

La mayoría de los académicos contemporáneos fechan el Evangelio de Marcos a mediados de la década de los 60 por tres razones. En primer lugar, las tradiciones más tempranas apuntan más bien a una fecha posterior a la muerte de Pedro.³⁷ En segundo lugar, y quizá la más importante, las evidencias internas de Marcos favorecen una fecha un poco posterior al inicio de la persecución en Roma. Marcos tiene mucho que decir sobre la importancia de que los discípulos sigan “el camino de la cruz” por el que nuestro Señor anduvo. Este énfasis encaja mejor con la época en la que los cristianos se enfrentaron al martirio, situación que se dio en Roma en la época de la famosa persecución de los cristianos por parte de Nerón en el año 65 dC., o un poco después.³⁸ En tercer lugar, se dice que Marcos 13 refleja la situación en Palestina durante la revuelta judía, y justo antes de la entrada de los romanos en la ciudad, por lo que deberíamos fechar este segundo Evangelio entre el año 67 y el 69.³⁹ Ninguna de estas razones es concluyente. La tradición sobre la fecha de Marcos no es muy temprana, ni tampoco estaba muy extendida, y otras tradiciones ubican la composición de este Evangelio en la época en la que Pedro aún estaba con vida.⁴⁰ Los cristianos sufrieron en muchas ocasiones, no solo en la ciudad de Roma a mediados de los 60, y tal como ha dicho Joel Marcus, al hablar del sufrimiento, Marcos omite algunos elementos que cabría esperar en un escrito sobre la persecución por parte de Nerón.⁴¹ Y en cuanto a Marcos 13 se puede decir algo parecido: los detalles del discurso no son lo suficientemente específicos como para apuntar a una situación histórica concreta.

³⁷ El prólogo antimarcionita (¿finales del siglo II?), Ireneo (185 dC.; ver *Adv. Haer.* 3.1.2), y quizá la cita de Papias del anciano (ver el tiempo verbal: “Marcos, que fue intérprete de Pedro”).

³⁸ En cuanto a este argumento, ver esp. Cranfield, *Mark*, 8; Hugh Anderson, *The Gospel of Mark*, NCB (London: Marshall, Morgan & Scott, 1976), 26; Brown, 163–64; Martin, 1.213; James R. Edwards, *The Gospel According to Mark*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 7–8. Para defender una fecha tardía, Martin Hengel cita otros argumentos: (1) la claridad de la escritura de Marcos; (2) el hecho de que al compararlo con Q, Marcos es bastante tardío; (3) la suposición en Marcos de la existencia de una misión al mundo entero (ver 13:10; 14:9); y (4) la profecía del martirio de Jacobo y Juan (“The Gospel of Mark: Time of Origin and Situation,” en *Studies in the Gospel of Mark*, 12–28).

³⁹ Hengel, “Time of Origin,” 2–28; Augustine Stock, *The Method and Message of Mark* (Wilmington: Glazier, 1989), 6–8; Guelich, *Mark 1–8:26*, xxi–xxxii.

⁴⁰ Clemente de Alejandría dice: “Cuando Pedro había predicado públicamente la palabra en Roma y había anunciado el Evangelio por el Espíritu, los presentes, que eran muchos, rogaron a Marcos que recogiera sus palabras, puesto que durante mucho tiempo él había seguido al apóstol y recordaba lo que se había dicho. Así lo hizo Marcos, y transmitió el Evangelio a todos aquellos que se lo pedían. Cuando Pedro se enteró, no se opuso, aunque tampoco lo promovió” (recogido por Eusebio en *H.E.* 6.14.6–7; the translation is from Taylor, *Mark*, 5–6). Tertuliano podría ser otro testimonio de esta tradición (ver *Adv. Marc.* 4.5.3). Algunos han dicho que las tradiciones tempranas clave pueden reconciliarse si no entendemos la palabra *ξξοδοξ* (*exodos*) en Ireneo (e.g., “después del ‘exodos’ de éstos [Pedro y Pablo]”) como una referencia a su muerte, sino como una referencia a su marcha de Roma (T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles*, ed. Matthew Black [Philadelphia: Westminster, 1962], 34–40; France, *Gospel of Mark*, 37). Otros reconcilian las tradiciones opuestas dando por sentado que Marcos comenzó su Evangelio cuando Pedro aún estaba en vida, pero que lo publicó después de la muerte del apóstol (Zahn 2.433–34; Guthrie respalda esta hipótesis [p. 86]).

⁴¹ Joel Marcus, *Mark 1–8*, 32–33.

Los años 70

El argumento principal para fechar el Evangelio de Marcos en los años 70 descansa sobre la suposición de que Marcos 13 describe el saqueo de Jerusalén por parte de los romanos.⁴² Pero este argumento es claramente erróneo. Como varios estudiosos han demostrado, Marcos 13 contiene muy pocas evidencias de haber estado influenciado por los acontecimientos del año 70. Las predicciones de Jesús reflejan un simbolismo típicamente judío y veterotestamentario que tienen que ver con el asedio de cualquier ciudad, y no concretamente con el sitio de Jerusalén.⁴³ Y, por último, el peor de los argumentos de estos críticos es que Jesús no pudo predecir con exactitud lo que ocurriría en el año 70. Siempre que pensemos que Jesús sí tenía esa capacidad, el texto de Marcos 13 no nos sirve para fechar este Evangelio.

Conclusión

Es imposible determinar si este Evangelio se escribió en los años 50, o en los años 60. Así pues, nos contentaremos con ubicarlo o bien a finales de los años 50 o en los años 60.

DESTINATARIOS Y PROPÓSITO

Marcos es un narrador muy discreto en cuanto a su persona. Apenas incluye comentarios propios, y no dice nada en cuanto al propósito ni en cuanto a sus destinatarios. Por tanto, para obtener algo de información sobre el fin que le lleva a escribir su Evangelio y sobre sus destinatarios, solo nos podemos basar en los testimonios tempranos sobre Marcos y en el carácter del mismo Evangelio.

Destinatarios

Las fuentes extrabílicas apuntan a que Marcos escribió su Evangelio pensando en un grupo de cristianos gentiles, probablemente de Roma. Y esto tan solo es una inferencia a partir de la procedencia romana de este segundo Evangelio. Si Marcos escribió su Evangelio estando en Roma, es muy probable que sus destinatarios fueran romanos. Esto es lo que encontramos ya sea de forma explícita o implícita en las tradiciones tempranas sobre este Evangelio, que también explican que Marcos recopiló las enseñanzas de Pedro para aquellos que habían oído al gran apóstol predicar en Roma. Como ya vimos, la gran can-

⁴² Ver Kümmel, 68; Pesch, *Markusevangelium* 1.14; Gnlika, *Das Evangelium nach Markus* 1.34.

⁴³ Ver esp. Bo Reicke, "Synoptic Prophecies of the Destruction of Jerusalem," en *Studies in New Testament and Early Christian Literature*, ed. David E. Aune, NovTSup 33 (Leiden: Brill, 1972), 121–33; John A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976), 13–30.

tividad de latinismos que hay en este Evangelio sugiere que fue escrito teniendo en mente a oyentes romanos. También está claro que Marcos escribe a gentiles; si no, véase la traducción que hace de las expresiones areameas, la explicación que hace de las costumbres judías como por ejemplo la de lavarse las manos antes de comer (7:3–4), y el interés que vemos en algunos textos por el cese de los elementos rituales de la ley mosaica (ver 7:1–23, esp. v. 19; 12:32–34). Vale la pena recordar que casi con toda seguridad, los “lectores” para los que Marcos escribe eran de hecho, “oyentes”: un grupo de cristianos que iba a escuchar el Evangelio mientras alguien lo leía en voz alta.⁴⁴

Propósito

El propósito de Marcos es más difícil de determinar. El interés por esta cuestión creció especialmente de la mano de la Crítica de la redacción, que buscaba descubrir la idea clave de los Evangelios analizando el modo en el que el autor/redactor había usado la tradición. Los críticos de la redacción suelen enfatizar el propósito teológico de los Evangelios y, obviamente, así ha sido con el Evangelio de Marcos. No obstante, la opinión generalizada de que Marcos fue el primer Evangelio que se escribió siempre ha hecho que ese tipo de análisis fuera un tanto especulativo, si no incierto. Por tanto, dejando a un lado la cuestión de las posibles fuentes de este Evangelio, la erudición moderna ha atacado el tema del propósito de Marcos haciendo uso de una serie de herramientas literarias. Son tantas las propuestas que han surgido de estos análisis literarios, que nos resulta imposible ofrecer aquí un resumen completo. No obstante, mencionaremos cuatro interpretaciones representativas; la primera de ellas se centra en la escatología; la segunda, en la cristología; la tercera, en la apologética; y la cuarta, en la política.

Willi Marxsen, que inició el moderno estudio redaccional de Marcos, llegó a la conclusión de que Marcos quería preparar a los cristianos para la inminente *parusía* de Jesús en Galilea.⁴⁵ Explica que Marcos se centra en Galilea y la presenta como el lugar en el que Jesús se encuentra con sus discípulos, a expensas de la ciudad de Jerusalén, donde Jesús es rechazado y asesinado. Marxsen interpreta la orden que el Señor les da a sus discípulos de encontrarse con Él en Galilea (14:28; cf. 16:7) como una predicción que Jesús hace de que en su regreso glorioso iría a encontrarse con la comunidad de Marcos. Pero el encuentro con Jesús al que estos versículos hacen referencia es claramente un encuentro anterior a la ascensión; es decir, no están haciendo referencia a la *parusía*.⁴⁶ Además, es más lógico ver el contraste geográfico que Marxsen describe (al igual que otros antes de él) como un reflejo del curso que siguió el

⁴⁴ Ver, p. ej., Robert H. Stein, “Is Our Reading the Bible the Same as the Original Audience’s Hearing It? A Case Study in the Gospel of Mark,” *JETS* 46 (2003): 63–78. Concluye que este apunte sobre la oralidad pone aún más en duda las propuestas esotéricas y complicadas que se han hecho sobre el texto de Marcos y sobre su propósito.

⁴⁵ Marxsen, *Mark the Evangelist*.

⁴⁶ Ver, p. ej., Robert H. Stein, “A Short Note on Mark XIV.28 and XVI.7,” *NTS* 20 (1974): 445–52.

ministerio de Jesús, que como una invención de Marcos motivada por una postura teológica concreta.

Theodore Weeden encontró en Marcos una polémica en contra de una cristología centrada en el “hombre divino” (*theios aner*), una forma de ver a Jesús como un héroe que hacía milagros, pero que rechazaba o negaba su sufrimiento y su muerte.⁴⁷ Para responder a esta tendencia, Marcos escribió un Evangelio que hacía hincapié en la humanidad y el sufrimiento de Jesús. Weeden está en lo cierto cuando dice que Marcos da mucha importancia al sufrimiento de Jesús, pero hace demasiada especulación cuando habla de ese grupo de cristología desviada al que, supuestamente, Marcos intenta responder. De hecho, por un lado no hay evidencias claras de que Marcos escribiera su Evangelio para dar respuesta a un grupo con enseñanzas erróneas.⁴⁸ Y, por otro, aunque algunos han dicho que los primeros cristianos colocaron a Jesús dentro de la categoría helena de “hombre divino”, lo cierto es que la existencia de dicha categoría es muy cuestionable.⁴⁹

S. G. F. Brandon creyó ver en el Evangelio de Marcos una apologética muy concreta. Según él, Marcos intentó enmascarar las implicaciones políticas de la vida de Jesús, especialmente de su muerte. Pensaba que Jesús simpatizaba con los revolucionarios judíos, los zelotes. Por eso fue crucificado por los romanos, método de ejecución que normalmente se reservaba para los criminales políticos. Al etiquetar a Jesús de rebelde en contra de Roma, la crucifixión significó para los cristianos que las cosas iban a ponerse muy difíciles con los romanos, especialmente en el periodo posterior a la revuelta judía en Palestina, cuando, según Brandon, Marcos escribió su Evangelio. Para salvar esa dificultad, Marcos intentó reflejar que la culpa de la muerte de Jesús la tenían básicamente los judíos, intento que se pone de manifiesto en los muchos elementos no históricos que encontramos en los episodios del Sanedrín y de los juicios romanos.⁵⁰ Pero a Brandon no le hubiera hecho falta llegar al extremo de decir que los juicios contienen invenciones no históricas.⁵¹ En general, para sostener su teoría, a Brandon no le hubiera hecho falta presentar ningún tipo de evidencia; hubiera sido suficiente con decir que Marcos (y todos los demás autores que escribieron después de él) se deshizo de todos los elementos políticos de la enseñanza y del ministerio de Jesús.

Otra hipótesis sobre el propósito de Marcos también está centrada en la política. Richard Horsley critica a los intérpretes que le han impuesto al Evangelio de Marcos las categorías teológicas cristianas que han heredado. A cambio, sugiere que el principal pro-

⁴⁷ Theodore Weeden, *Mark: Traditions in Conflict* (Philadelphia: Fortress Press, 1971).

⁴⁸ Ver Jack Dean Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1983).

⁴⁹ Ver, p. ej., David Tiede, *The Charismatic Figure as Miracle Worker* (Missoula: SP, 1972).

⁵⁰ S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (Manchester: Manchester University Press, 1967).

⁵¹ Para estudios sobre los juicios a Jesús que vindican la historicidad de los Evangelios, ver David R. Catchpole, *The Trial of Jesus: A Study in the Gospels and Jewish Historiography from 1770 to the Present Day* (Leiden: Brill, 1971); Josef Blinzler, *Der Prozess Jesu*, 2a ed. (Regensburg: Pustet, 1955); Darrell L. Bock, *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus*, WUNT 110 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1998); James P. Sweeney, “The Death of Jesus in Contemporary Life-of-Jesus Historical Research,” *TrinJ* 24 (2003): 221–41. Más, en Raymond E. Brown, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narrative in the Four Gospels* (New York: Doubleday, 1994).

pósito de Marcos es presentar a un Jesús que defiende un programa político y social concreto. El enfrentamiento entre Jesús y los líderes judíos en el Evangelio no tiene que ver con cuestiones religiosas *per se*, sino con las visiones opuestas de la restauración de Israel y de los programas para el reino.⁵² Es cierto que con demasiada frecuencia los intérpretes cristianos han ignorado la dimensión política del Evangelio.⁵³ Pero es Horsley quien impone unas categorías políticas a un Evangelio que claramente habla en términos religiosos. Además, la crítica de que los intérpretes cristianos ven el Evangelio a través de una teología concreta suena un tanto irónica, pues hay una gran similitud entre su interpretación de Marcos y las teologías contemporáneas de la “liberación”.

Estas cuatro sugerencias sobre el propósito de Marcos son tan solo un ejemplo de las teorías recientes; lo que tienen en común, entre ellas y con muchas de las otras teorías que han surgido, es que caen en el error de ser demasiado específicas y solo se basan en una selección de los hechos. Cualquier intento de determinar el propósito de Marcos tiene que tener en cuenta el Evangelio como un todo y abstenerse de ir más allá de las evidencias.

Hay ciertos elementos en el Evangelio de Marcos especialmente relevantes para la realización de una investigación sobre su propósito: el hincapié que hace en la actividad de Jesús, sobre todo en los milagros;⁵⁴ su interés por la Pasión de Jesús (Marcos, dijo Martin Kähler en un famoso aforismo, es “un relato sobre la Pasión con una larga introducción”); las repetidas predicciones del sufrimiento de Jesús y el énfasis en el “coste del discipulado” en 8:26–10:52. Ralph Martin ha dicho que de estos elementos surgen dos temas generales: la cristología y el discipulado.⁵⁵ Marcos presenta una cristología equilibrada en el que el poder de Jesús para hacer milagros (el tema central en 1:16–8:26) aparece junto a su sufrimiento y su muerte (el tema central en 8:27–16:8). El primer versículo del Evangelio, identifica a Jesús como el Hijo de Dios;⁵⁶ ya al final, cuando está muriendo en la cruz, un centurión romano confiesa que Aquel que tiene delante solo puede ser el Hijo de Dios (15:39). Marcos quiere que sus lectores comprendan que Jesús es el Hijo de Dios, pero, sobre todo, que es el Hijo de Dios *sufriente*. Además, los creyentes tienen que ser seguidores de Jesús. Marcos también muestra que los cristianos deben vivir del mismo modo que Jesús, lo que implica humildad, sufrimiento e, incluso, si fuera necesario, la muerte. Marcos quiere grabar en la mente de sus lectores las famosas palabras de Jesús: “Si alguno quiere ser mi discípulo, niéguese a sí mismo, tome su cruz, y sígame” (8:34).

⁵² Richard A. Horsley, *Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark's Gospel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001).

⁵³ El tema del rechazo de los cuestiones políticas también aparece en N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, vol. 2 de *Christian Origins and the Question of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1996).

⁵⁴ Peter Bolt dice, por ejemplo, que Marcos invita a sus lectores a identificarse con aquellos que se benefician de los milagros de sanidad y los exorcismos, para así convencerse de que en Jesús pueden vencer a la muerte (*Jesus' Defeat of Death: Persuading Mark's Early Readers*, SNTSMS 125 [Cambridge: Cambridge University Press, 2003]).

⁵⁵ Martin, *Mark*, esp. 156–62.

⁵⁶ En cuanto al problema textual, ver abajo la sección titulada “Texto”.

Marcos quiere así ayudar a sus lectores a entender quién es Jesús y qué implica realmente ser su discípulo. Pero hemos de reconocer que Marcos tiene muchas otras cosas que decir que no se pueden incluir fácilmente en estas dos categorías. El estudio reciente ha hecho hincapié en la intención teológica que llevó a los diferentes autores a escribir los Evangelios, y podemos estar de acuerdo en que los evangelistas tenían en mente una serie de ideas que querían transmitir a las comunidades cristianas de aquel entonces. Pero no deberíamos ignorar otros dos propósitos más generales que con casi toda probabilidad debieron de estar en la mente de Marcos cuando pensó en la elaboración de un documento como su Evangelio: un interés histórico, y la evangelización. Además de reforzar ciertas creencias y acciones de sus lectores cristianos, Marcos dio una compilación de muchos de los hechos y de las enseñanzas de Jesús. En tiempos de Marcos eso se había convertido en una necesidad, ya que cada vez quedaban menos testigos oculares, como por ejemplo Pedro. Aunque las probabilidades de que Marcos estuviera dirigido directamente a no creyentes son muy bajas, el énfasis que este Evangelio hace en los hechos de Jesús, la similitud entre la estructura del Evangelio y la predicación evangelística de la Iglesia primitiva, y la intención expresa de Marcos de escribir un libro sobre “el Evangelio” (1:1), sugieren que Marcos quería dejar a los creyentes con el conocimiento del “Evangelio de la salvación”.⁵⁷

FUENTES

Nuestra habilidad para identificar las fuentes que Marcos usó para componer su Evangelio depende de la solución que le demos al problema sinóptico. Si la solución de Griesbach o de los dos Evangelios es correcta, entonces Marcos usó como fuente tanto Mateo como Lucas, y entonces tendríamos que identificar la forma en la que Marcos “resumió” o “personalizó” estas dos fuentes. En cambio, si la solución de las dos fuentes es correcta, entonces tanto Mateo como Lucas usaron el Evangelio de Marcos, y no nos ha llegado ninguna fuente escrita que Marcos pudiera haber usado. La teoría de las dos fuentes es mucho más probable que la de los dos Evangelios. Así, cualquier conclusión sobre las fuentes de Marcos estará basada en extrapolaciones de su propio Evangelio. Y ése es, tal como demuestran las muchas y diferentes reconstrucciones, un procedimiento muy poco fiable.⁵⁸

La teoría más persistente apunta a que antes de Marcos ya existía un relato de la Pasión,⁵⁹ aunque últimamente esta idea no cuenta con tanto apoyo como antes.⁶⁰ Hemos

⁵⁷ Ver Guthrie, 57–58; Cranfield, *Mark*, 14–15; Moule, 122.

⁵⁸ Kümmel, 84–85, ofrece una lista de sugerencias.

⁵⁹ Ver, p. ej., Martin Dibelius, *From Tradition to Gospel* (New York: Charles Scribner’s Sons, n.d.), 178–217.

⁶⁰ Ver esp. Eta Linnemann, *Studien zur Passionsgeschichte*, FRLANT 102 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970). Encontrará un resumen del debate sobre esta cuestión en John R. Donahue, “Introduction: From Passion Traditions to Passion Narrative,” en *The Passion in Mark: Studies on Mark 14–16*, ed. Werner H. Kelber (Philadelphia: Fortress Press, 1976), 8–16. Ver también el repaso que Marion L. Soards hace de los

de admitir que no hay forma de conocer a ciencia cierta las fuentes escritas que Marcos usó para la redacción de su Evangelio, si es que usó alguna. Tal como explicaban los críticos de las formas, puede que el material que Marcos usó le llegara a través de pequeñas porciones de tradición (que podían ser pequeñas porciones o resúmenes orales más extensos), o a través de una combinación de esas porciones con alguna fuente escrita. Fuera como fuera, si, como hemos explicado, las tradiciones que sostienen que Marcos recoge la predicación de Pedro son correctas, entonces Pedro mismo es la fuente principal y directa de la mayor parte del material de Marcos.

TEXTO

Los problemas textuales más importantes del Evangelio de Marcos tienen que ver con el principio y el final de su relato. Las palabras que nosotros traducimos por “Hijo de Dios” (υἱοῦ θεοῦ [*huiou theou*]) en 1:1 no aparecen en algunos de los manuscritos tempranos (la versión original del uncial A, el uncial Q, y algunas minúsculas). Podría tratarse de una omisión accidental;⁶¹ estas palabras sí aparecen en la mayoría de los manuscritos tempranos y más importantes (los unciales A, B, D, L, W), y en la gran cantidad de manuscritos posteriores; y la presencia de esta expresión encaja muy bien con la cristología de Marcos. Por otro lado, también es cierto que este tipo de expresión coincide con el tipo de expresiones que los escribas a veces insertaban.⁶² Por tanto, resulta difícil pronunciarse sobre esta cuestión; pero parece ser que las evidencias a favor de esta expresión son algo más convincentes.⁶³

El problema que encontramos al final del Evangelio de Marcos es diferente y más serio.⁶⁴ La mayoría de los manuscritos recogen el llamado “final extenso”, en el que aparecen varias apariciones de Jesús después de la resurrección, la Gran Comisión, y la ascensión. Este final más extenso aparece en nuestras Biblias como los versículos del 9–20. Dado que aparece en la mayoría de manuscritos y se le puede seguir la pista hasta la primera mitad del siglo II, diremos que es cierto que hay algunas evidencias para pensar que este “final extenso” pudiera ser el final original del Evangelio de Marcos.⁶⁵

acercamientos y métodos, “Appendix IX: The Question of a Premarkan Passion Narrative,” en Brown, *The Death of the Messiah*, 2.1492–1524.

⁶¹ El ojo del escriba podría haber pasado del *ou* (*ou*) que aparece al final de Χριστοῦ (*Christou*, lit. “de Cristo”) a la misma serie de letras que aparece al final de θεοῦ (*theou*, lit. “de Dios”), omitiendo así lo que había en medio: υἱοῦ θεοῦ (*huiou theou*, “del Hijo de Dios”).

⁶² Ver, p. ej., Marcus, *Mark*, 141.

⁶³ J. K. Elliott, por otro lado, ha argumentado que 1:1–3 fue añadido por un escriba para compensar la pérdida de una primera página (“Mark 1.1–3—A Later Addition to the Gospel?” *NTS* 46 [2000]: 584–88).

⁶⁴ Encontrará una historia de la interpretación en Stephen Lynn Cox, *A History and Critique of Scholarship Concerning the Markan Endings* (Lewiston: Edwin Mellen, 1993).

⁶⁵ William R. Farmer ha argumentado recientemente que Marcos compuso los versículos del 9 al 20 antes de escribir su Evangelio, y cuando lo hubo acabado, añadió esos versículos al final (*The Last Twelve Verses of Mark*, SNTSMS 25 [Cambridge: Cambridge University Press, 1974]).

Pero los argumentos que se han presentado para argüir que este final no es original tienen mucho peso. *En primer lugar*, no aparece en los dos manuscritos más importantes (a y B), ni en algunos más. *En segundo lugar*, Jerónimo y Eusebio dicen que los mejores manuscritos que habían llegado a sus manos no incluían ese final más extenso. *En tercer lugar*, existen otros dos finales: un final más corto (en L, y, C, 099, 0112 y en otros manuscritos), y el final más extenso combinado con una interpolación (en W, y mencionado por Jerónimo). La presencia de estos otros finales sugiere que durante un tiempo hubo cierta incertidumbre sobre el verdadero final del Evangelio de Marcos. *En cuarto lugar*, el final más extenso contiene algunas palabras y expresiones que no son típicas de Marcos. *En quinto lugar*, el final más extenso no encaja de forma natural después del 16:8: en el versículo 9 se sobreentiende que Jesús es el sujeto (el griego no tiene un sujeto expreso), aunque el sujeto del versículo 8 es “las mujeres”; a María se la menciona en el versículo 9 como si no se la hubiera mencionado en el versículo 1; y es extraño que en el versículo 9 diga “Y después de haber resucitado, muy temprano el primer día de la semana”, cuando en el versículo 2 ya aparece la siguiente información: “Y muy de mañana, el primer día de la semana”. Por tanto, estamos de acuerdo con la gran mayoría de comentaristas y críticos textuales contemporáneos, y no creemos que los versículos del 9 al 20 estén escritos por Marcos como conclusión a su Evangelio. La similitud entre lo que en ellos se narra y los finales de los otros Evangelios nos lleva a pensar que este final más extenso se compuso usando las otras narraciones sobre los acontecidos después de la resurrección para complementar lo que debió considerarse un final poco adecuado.⁶⁶

Si la sección del 9 al 20 no es el final original, ¿cómo concluyó Marcos su Evangelio? Existen, principalmente, tres posibilidades. *La primera* podría ser que Marcos tuviera el plan de seguir escribiendo, pero que ocurriera algo que se lo impidió (¿su muerte o su arresto?).⁶⁷ *La segunda*, que Marcos podría haber escrito un final más extenso con diferentes apariciones de Jesús, final que podría haberse arrancado y perdido en el transcurso de la transmisión. Por ejemplo, algunos han sugerido que la última hoja del Evangelio de Marcos pudo perderse, suponiendo que no se escribiera en forma de rollo, sino de códice o de libro.⁶⁸ *La tercera*, que el plan de Marcos podría haber sido acabar con el versículo 8. Esta tercera posibilidad es la más probable, y se está haciendo cada vez más popular. Marcos apenas introduce comentarios editoriales sobre el significado de la historia que relata. Deja que la historia hable por sí misma, haciendo así que sean los lectores los que tengan que descubrir el significado último de gran parte de la historia de Jesús. Y acabar el Evangelio de una forma algo enigmática concuerda perfectamente con esa estrategia. El lector sabe que Jesús ha resucitado (v. 6). Pero la confusión y el asombro

⁶⁶ Joseph Hug cuestiona el carácter secundario de este final más extenso en *La finale de l'évangile de Marc*, EBib (Paris: Gabalda, 1978).

⁶⁷ P. ej., Zahn, 2.479–80.

⁶⁸ C. F. D. Moule especula que con la pérdida de la página de abajo se podría haber perdido tanto el final como el principio, y que 1:1 y 16:9–20 son intentos posteriores de rellenar los vacíos que quedaron (131–32n.).

de las mujeres (v. 8) nos hace preguntarnos sobre el sentido de todo lo que está ocurriendo. Y eso es justamente lo que Marcos quiere que preguntemos y, también, que respondamos.⁶⁹

MARCOS: LOS ESTUDIOS MÁS RECIENTES

Durante muchos siglos, apenas se prestó atención al Evangelio de Marcos.⁷⁰ Para la Iglesia primitiva, Mateo se convirtió en el evangelio más importante, y Marcos estaba considerado como un simple extracto de Mateo. Marcos no logró colocarse en un lugar prominente hasta el siglo XIX. La escuela liberal de interpretación, cuyos pioneros fueron eruditos como H. J. Holtzmann, consideró que la sencillez estilística y la relativa escasez de adornos teológicos del Evangelio de Marcos eran evidencias de que se trataba de un relato de la vida de Jesús anterior al de los otros Evangelios. La obra de W. Wrede puso punto y final a la confinación a la que había estado sometido el segundo Evangelio. Concretamente, Wrede argüía que Marcos había impuesto sobre la tradición la noción del secreto mesiánico. Según Wrede, Marcos fue quien inventó las órdenes que Jesús daba para que no se desvelara su verdadera identidad, y lo hizo para explicar por qué Jesús no fue reconocido como el Mesías mientras estuvo en esta tierra.⁷¹ Hoy en día hay muy pocos que sigan sosteniendo esta idea del secreto mesiánico.⁷² Lo más probable es que este tema o *motif* sea un reflejo fiel de lo que ocurrió durante la vida de Jesús, y no una invención a posteriori.⁷³ Pero en aquel entonces, la obra de Wrede se interpretó como una indicación de que Marcos, al igual que los demás evangelistas, también escribió con un interés y un sesgo teológico concretos.

El predominio de los acercamientos desde la crítica de las formas durante la mayoría de la primera mitad del siglo XX hizo que no hubiera mucho interés por el Evangelio de Marcos *per se*; toda la atención se centró en la tradición anterior a Marcos. Esto cambió con la llegada de la Crítica de la redacción en la década de 1950, y empezaron a publicar-

⁶⁹ Joel F. Williams sugiere lo siguiente: “Marcos finaliza su Evangelio yuxtaponiendo una promesa de restauración (16:7) con un ejemplo de fracaso (16:8)” (“Literary Approaches to the End of Mark’s Gospel,” *JETS* 42 [1999]: 21–35 [33]). Ver también, en cuanto a este acercamiento general, Donald H. Juel, *A Master of Surprise: Mark Interpreted* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), 107–21; Andrew T. Lincoln, “The Promise and the Failure: Mark 16:7, 8,” *JBL* 108 (1989): 283–300; cf. también Ned B. Stonehouse, *The Witness of Matthew and Mark to Christ*, edición reimpresa, with *The Witness of Luke to Christ* (Grand Rapids: Baker, 1979), 86–118; Kümmel, 100–101; Lane, *Mark*, 590–92; Pesch, *Markusevangelium*, 1.40–47.

⁷⁰ Para una historia de la interpretación del Evangelio de Marcos, ver Sean Kealy, *Mark’s Gospel: A History of Its Interpretation from the Beginning Until 1979* (New York: Paulist, 1982); Martin, *Mark*, 29–50.

⁷¹ William Wrede, *The Messianic Secret* (London: J. Clarke, 1971); el original, en alemán, se publicó en el año 1901.

⁷² Ver David E. Aune, “The Problem of the Messianic Secret,” *NovT* 11 (1969): 1–31. Ver también sobre el tema general Neil Elliot, “The Silence of the Messiah: The Function of ‘Messianic Secret’ Motifs Across the Synoptics,” *SBL 1993 Seminar Papers*, ed. Eugene H. Lovering Jr. (Atlanta: SP, 1993), 604–22; Paul Danove, “The Narrative Rhetoric of Mark’s Ambiguous Characterization of the Disciples,” *JSNT* 70 (1993): 21–38.

⁷³ Ver, p. ej., Hengel, “Literary, Historical, and Theological Problems,” 41–45.

se un sinfín de estudios sobre la teología, el propósito y la comunidad de Marcos. Ya hemos hablado más arriba de las contribuciones de Willi Marxsen, Theodore Weeden, S. G. F. Brandon y Ralph Martin. A éstos podríamos añadir otros muchos estudios, ya sea estudios que tratan el Evangelio como un todo, o estudios centrados en temas concretos de este segundo Evangelio. Hay dos temas que merecen una mención especial, pues recibieron una atención considerable: la cristología de Marcos⁷⁴ y su retrato de los discípulos.⁷⁵

Otro tema que ha suscitado mucho debate es la metodología de interpretación de los Evangelios y, en particular, del Evangelio de Marcos. Los estudiosos han intentado depurar la técnica de la Crítica de la redacción para aplicarla al Evangelio de Marcos;⁷⁶ al menos uno de los estudios cuestionó el fruto de este acercamiento para el estudio de Marcos.⁷⁷ Hemos de mencionar también otros dos métodos que se están usando en el estudio de Marcos. El primero es el análisis sociológico, expuesto en la obra de Howard Clark Kee titulada *Community of the New Age*.⁷⁸ Kee analiza la comunidad de Marcos, sugiriendo que ésta tenía una perspectiva apocalíptica y que Marcos buscaba redefinir y animar a la comunidad a la luz de los propósitos de Dios en la Historia. En otra dirección va el reciente interés por la aplicación de las técnicas literarias modernas al estudio de los Evangelios. Recientemente, éste es el tipo de estudio que predomina entre los académicos que se acercan al Evangelio de Marcos. Consiste en ver la forma en que Marcos ha construido su narración, y en averiguar cómo debe ser entendido por el lector contemporáneo.⁷⁹ Algunos de estos estudios, ya sea porque se centran en buscar las “estructuras más profundas” que se esconden más allá del texto, o porque adoptan una hermenéutica basada en la respuesta del lector, o porque toman de forma explícita un acercamiento marcado por una ideología concreta, apenas sirven para entender el texto del Evangelio de Marcos. Pero otros estudios, que toman en serio el texto de Marcos y aplican útiles herramientas literarias, han supuesto una importante contribución para poder entender mejor la estructura y los propósitos de Marcos. No obstante, no queremos dar la impresión de que los nuevos métodos han desbancado a los acercamientos más antiguos. Los estudios teológicos, exegéticos y críticos tradicionales continúan enriqueciendo nuestra comprensión de Marcos. En este sentido, destacamos una serie de artículos de Martin Hengel, donde queda claro que Marcos es un historiador serio que recoge fielmente lo sucedido

⁷⁴ P. ej., Kingsbury, *Christology*.

⁷⁵ P. ej., Ernest Best, *Following Jesus: Discipleship in the Gospel of Mark*, JSNTSup 4 (Sheffield: JSOT Press, 1981).

⁷⁶ P. ej., E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel: A Study of Syntax and Vocabulary as Guides to Redaction in Mark*, SNTSMS 33 (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

⁷⁷ C. Clifton Black, *The Disciples According to Mark: Marcan Redaction in Current Debate*, JSNTSup 27 (Sheffield: JSOT Press, 1989).

⁷⁸ Howard Clark Kee, *Community of the New Age* (Philadelphia: Westminster, 1977).

⁷⁹ Encontrará una excelente muestra de estos acercamientos en Janice Capel Anderson y Stephen D. Moore, eds., *Mark and Method: New Approaches to Biblical Studies* (Minneapolis: Fortress Press, 1992). Ver también Elizabeth Struthers Malbon, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark* (San Francisco: Harper & Row, 1986); B. L. Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (Philadelphia: Fortress Press, 1988); Mary Ann Tolbert, *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective* (Minneapolis: Augsburg/Fortress, 1989); Juel, *A Master of Surprise*; Horsley, *Hearing the Whole Story*.

en los inicios del cristianismo, y que por tanto, su marcado interés teológico no debe llevarnos a desechar su material como si no tuviera ningún valor histórico.⁸⁰

LA CONTRIBUCIÓN DE MARCOS

Podemos caer en la tentación de imitar a la Iglesia temprana y preguntarnos si merece la pena dedicar tiempo de estudio al Evangelio de Marcos. Algunos de los que no creen que este segundo Evangelio sea inferior y sea tan solo un extracto de Mateo y/o Lucas, creen que el valor de Marcos está básicamente en que sirvió de fuerte para los otros dos evangelistas. Desde este punto de vista, el valor de Marcos está en su importancia histórica: fue el primero en redactar un Evangelio, el primero en presentar un relato sobre el ministerio de Jesús haciendo uso de una peculiar modificación del género biográfico grecorromano.

Pero queremos resaltar que ésta es una característica que no se debe infravalorar. Marcos es el creador de una nueva forma literaria, el Evangelio, una combinación de aspectos biográficos y kerygmáticos que reflejan de forma perfecta el significado de aquella figura única en la Historia de la Humanidad, Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios. Los nuevos acercamientos que reconocen el valor literario de Marcos sacan a la luz el arte y el poder de su narrativa. Además, al unir la importancia de Jesús para la Iglesia a una serie de sucesos históricos específicos en la Palestina de la primera mitad del siglo I, Marcos busca asegurar que la Iglesia, si es fiel a sus documentos canónicos, nunca olvide la humanidad del Cristo que adora. Al recordar a los cristianos que su salvación está únicamente en la muerte y la resurrección de Cristo, Marcos establece un vínculo irrompible entre la fe cristiana y la realidad de los sucesos históricos.

Para darse cuenta de que eso es así, solo hay que ver la forma en la que Marcos organiza la historia. Aunque, como suele ocurrir, la estructura de su Evangelio se ha entendido de formas diversas. Philip Carrington sugirió que Marcos había tomado como base de la estructura de su Evangelio la secuencia del leccionario de la sinagoga,⁸¹ pero esta teoría es muy poco probable.⁸² También lo es la teoría de Austin Farrer, que elabora una complicada serie de correspondencia con el Antiguo Testamento.⁸³ La mayoría cree que la geografía juega un papel importante en la estructura del Evangelio, y en cierto sentido, es verdad. Pero la importancia de la geografía no tiene que ver con ningún plan teológico del evangelista, como algunos defienden, sino con la secuencia del ministerio de Jesús. Como muestra C. H. Dodd, la secuencia del Evangelio de Marcos sigue la misma secuencia que vemos en la predicación de la Iglesia primitiva.⁸⁴ Fijémonos en los paralelismos que hay entre la predicación de Pedro en Hechos 10:36–40 y la estructura de Marcos en la Tabla 5.

⁸⁰ Encontrará los artículos de Hengel en *Studies in the Gospel of Mark* (Philadelphia: Fortress Press, 1985).

⁸¹ Philip Carrington, *The Primitive Christian Calendar* (Cambridge: Cambridge University Press, 1952).

⁸² En cuanto al tema de los leccionarios judíos y los Evangelios, ver Leon Morris, *The New Testament and the Jewish Lectionaries* (London: Tyndale, 1964).

⁸³ Austin Farrer, *A Study in St. Mark* (Westminster: Dacre, 1951).

⁸⁴ Dodd, "Framework of the Gospel Narrative." La idea de Dodd fue criticada por D. E. Nineham (*Studies in the Gospels* [Oxford: Blackwell, 1955], 223–39), pero otros la aceptaron de buena gana (p. ej., Lane, *Mark*, 10–12).

Tabla 5. Paralelismos entre la predicación de Pedro y el Evangelio de Marcos

Hechos 10	Marcos
"Evangelio" (v. 36)	"principio del Evangelio" (1:1)
"Dios ungió a Jesús de Nazaret con el Espíritu Santo" (v. 38)	el Espíritu desciende sobre Jesús (1:10)
"comenzando desde Galilea" (v. 37)	el ministerio en Galilea (1:16-8:26)
"anduvo haciendo bien y sanando a todos los oprimidos por el diablo" (v. 38)	El ministerio de Jesús se centra en curar a enfermos y en expulsar a demonios
"somos testigos de todas las cosas que hizo . . . en Jerusalén" (v. 39)	el ministerio en Jerusalén (caps. 11-14)
"le dieron muerte, colgándole en una cruz" (v. 39)	se centra en la muerte de Cristo (cap. 15)
"Dios le resucitó al tercer día" (v. 40)	"Ha resucitado; no está aquí" (16:6)

Aunque la secuencia de la Tabla 5 en cierto sentido no hace más que seguir el curso de los acontecimientos que también encontramos en los otros Evangelios, el relato de Marcos, por ser más dinámico y estar más centrado en la acción, refleja la secuencia de una forma más clara. La estructura kerygmática de Marcos ayuda a los lectores a entender los acontecimientos que dan lugar a la Salvación, y los mentaliza para que esos acontecimientos sean la base de su predicación evangelística.

En esta secuencia podemos ver que hay una división, marcada por un episodio destacado que tiene lugar en Cesarea de Filipos. Aunque los comentaristas difieran sobre la estructura de Marcos, todos están de acuerdo en que este incidente es el punto de inflexión del Evangelio. El material que encontramos de 1:1 a 8:26, donde se hace mucho énfasis en los milagros de Jesús, nos va llevando hasta esa revelación que Pedro recibe y que le abre lo ojos para ver la verdadera naturaleza de ese Jesús de Nazaret. Pero inmediatamente después de su magnífica confesión, el evangelista para a centrarse en el sufrimiento y en la muerte de Jesús. Como ya hemos comentado, esta combinación de temas revela que el propósito principal de Marcos es claramente cristológico: Jesús es el Hijo de Dios y es el Siervo sufriente, así que solo podremos entender su persona si no dejamos a un lado el aspecto del sufrimiento.

Como ya vimos antes cuando hablábamos del propósito del Evangelio, otro tema central de Marcos es el discipulado. Los doce tienen un papel prominente en este Evangelio, y en general sirven como modelo para los discípulos a los que Marcos dirige este Evangelio. Es cierto que no siempre presenta a los doce como ejemplos a seguir: sus errores y fracasos, aunque también aparecen en los demás Evangelios, en Marcos se ven de una forma mucho más clara. Marcos presenta a unos discípulos de corazón endurecido (p. ej., 6:52), débiles espiritualmente (p. ej., 14:32-42), y lentos para entender (p. ej., 8:14-21). Guelich dice que Marcos presenta a unos discípulos "privilegiados pero confusos".⁸⁵ Qui-

⁸⁵ Guelich, *Mark 1-8:26*, p. xlii.

zá por eso son un modelo para los discípulos a los que Marcos escribe, y también para los discípulos de nuestros tiempos: se sienten privilegiados por pertenecer al reino, pero también, confusos ante la paradoja de que en ese reino aún hay sufrimiento. Por otro lado, puede que Marcos quiera contrastar de forma implícita la situación de aquellos doce, que seguían a Jesús antes de su muerte y resurrección, con la situación de los cristianos en los tiempos de Marcos: estos últimos siguen a Jesús con la ayuda del poder de la nueva era de Salvación, la era que Jesús inició al morir y resucitar de entre los muertos.

BIBLIOGRAFÍA

Hugh **Anderson**, *The Gospel of Mark*, NCB (London: Marshall, Morgan & Scott, 1976) ■■ Janet Capel **Anderson** y Stephen D. **Moore**, eds., *Mark and Method: New Approaches to Biblical Studies* (Minneapolis: Fortress Press, 1992) ■■ David E. **Aune**, “The Problem of the Messianic Secret,” *NovT* 11 (1969): 1–31 ■■ J. Vernon **Bartlet**, *St. Mark* (London: Thomas Nelson & Sons, n.d.) ■■ Pierre **Benoit**, “Note sur les fragments grecs de la Grotte 7 de Qumran,” *RevBib* 79 (1972): 321–24 ■■ Ernest **Best**, *Following Jesus: Discipleship in the Gospel of Mark*, JSNTSup 4 (Sheffield: JSOT Press, 1981) ■■ Ídem, “Mark’s Narrative Technique,” *JSNT* 37 (1989): 4358 ■■ Gilbert **Bilezikian**, *The Liberated Gospel: A Comparison of the Gospel of Mark and Greek Tragedy* (Grand Rapids: Baker, 1977) ■■ C. Clifton **Black**, *The Disciples According to Mark: Markan Redaction in Current Debate*, JSNTSup 27 (Sheffield: JSOT Press, 1989) ■■ Josef **Blinzler**, *Der Prozess Jesu*, 2a ed. (Regensburg: Pustet, 1955) ■■ Darrell L. **Bock**, *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus*, WUNT 110 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1998) ■■ Peter **Bolt**, *Jesus’ Defeat of Death: Persuading Mark’s Early Readers*, SNTSMS 125 (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) ■■ Raymond E. **Brown**, *The Death of the Messiah, from Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, 2 vols. (New York: Doubleday, 1994) ■■ Scott G. **Brown**, “On the Composition History of the Longer (‘Secret’) Gospel of Mark,” *JBL* 122 (2003): 89–110 ■■ A. B. **Bruce**, “The Synoptic Gospels,” en EGT 1 ■■ T. A. **Burkill**, *Mysterious Revelation: An Examination of the Philosophy of St. Mark’s Gospel* (Ithaca: Cornell University Press, 1963) ■■ Herbert **Cancik**, “Die Gattung Evangelium: Das Evangelium des Markus in Rahmen der antiken Historiographie,” en *Markus-Philologie*, ed. H. Cancik, WUNT 33 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1984) ■■ Philip **Carrington**, *The Primitive Christian Calendar: A Study in the Making of the Marcan Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1952) ■■ Maurice **Casey**, *Aramaic Sources of Mark’s Gospel*, SNTSMS 102 (Cambridge: Cambridge University Press, 1998) ■■ David R. **Catchpole**, *The Trial of Jesus: A Study in the Gospels and Jewish Historiography from 1770 to the Present Day* (Leiden: Brill, 1971) ■■ Stephen Lynn **Cox**, *A History and Critique of Scholarship Concerning the Markan Endings* (Lewiston: Edwin Mellen, 1993) ■■ C. E. B. **Cranfield**, *The Gospel According to St. Mark*, CGTC (Cambridge: Cambridge University Press, 1966) ■■ Oscar **Cullmann**, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, 2a ed. (Philadelphia: Westminster, 1962) ■■

Paul **Danove**, “The Narrative Rhetoric of Mark’s Ambiguous Characterization of the Disciples,” *JSNT* 70 (1993): 21–38 ■■ Martin **Dibelius**, *From Tradition to Gospel* (New York: Charles Scribner’s Sons, n.d.) ■■ C. H. **Dodd**, “The Framework of the Gospel Narrative,” *ExpTim* 43 (1932): 396–400 ■■ James R. **Edwards**, *The Gospel According to Mark*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2002) ■■ Neil **Elliot**, “The Silence of the Messiah: The Function of ‘Messianic Secret’ Motifs Across the Synoptics,” *SBL 1993 Seminar Papers*, ed. Eugene H. Lovering Jr. (Atlanta: SP, 1993), 604–22 ■■ William **Farmer**, *The Last Twelve Verses of Mark’s Gospel*, SNTSMS 25 (Cambridge: Cambridge University Press, 1974) ■■ Austin **Farrer**, *A Study in St. Mark* (Westminster: Dacre, 1951) ■■ Everett **Ferguson**, “Canon Muratori: Date and Provenance,” *Studia Patristica* 18 (1982): 677–83 ■■ Richard T. **France**, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2002) ■■ Joachim **Gnilka**, *Das Evangelium nach Markus*, 2 vols., EKKNT (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978; Zürich: Benziger, 1979) ■■ Robert A. **Guelich**, *Mark 1–8:26*, WBC (Waco: Word, 1989) ■■ Robert H. **Gundry**, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993) ■■ Ernst **Haenchen**, *Der Weg Jesu: Eine Erklärung des Markusevangelium und der kanonischen Parallelen* (Berlin: Töpelmann, 1966) ■■ G. M. **Hahneman**, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Oxford: Clarendon Press, 1992) ■■ Adolf von **Harnack**, *The Date of Acts and of the Synoptic Gospels* (New York: Putnam, 1911) ■■ Martin **Hengel**, *Studies in the Gospel of Mark* (Philadelphia: Fortress Press, 1985) ■■ C. E. **Hill**, “The Debate Over the Muratorian Fragment and the Development of the Canon,” *WTJ* 57 (1995): 437–52 ■■ Morna **Hooker**, *The Gospel According to Saint Mark* (Peabody: Hendrickson, 1991) ■■ Richard A. **Horsley**, *Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark’s Gospel* (Louisville: Westminster John Knox, 2001) ■■ Joseph **Hug**, *La finale de l’évangile de Marc*, EBib (Paris: Gabalda, 1978) ■■ Donald H. **Juel**, *A Master of Surprise: Mark Interpreted* (Minneapolis: Fortress Press, 1994) ■■ Sean **Kealy**, *Mark’s Gospel: A History of Its Interpretation from the Beginning Until 1979* (New York: Paulist, 1982) ■■ Howard Clark **Kee**, *Community of the New Age: Studies in Mark’s Gospel* (Philadelphia: Westminster, 1977) ■■ Werner H. **Kelber**, *Mark’s Story of Jesus* (Philadelphia: Fortress Press, 1979) ■■ Ídem, ed., *The Passion in Mark: Studies in Mark 14–16* (Philadelphia: Fortress Press, 1976) ■■ Jack Dean **Kingsbury**, *The Christology of Mark’s Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1983) ■■ Helmut **Koester**, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (Philadelphia: Trinity Press International, 1992) ■■ William L. **Lane**, *The Gospel According to Mark*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1974) ■■ Andrew T. **Lincoln**, “The Promise and the Failure: Mark 16:7, 8,” *JBL* 108 (1989): 283–300 ■■ Eta **Linnemann**, *Studien zur Passionsgeschichte*, FRLANT 102 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970) ■■ Ernst **Loymeyer**, *Galiläa und Jerusalem*, FRLANT 34 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1936) ■■ B. L. **Mack**, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (Philadelphia: Fortress Press, 1988) ■■ Elizabeth Struthers **Malbon**, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark* (San Francisco: Harper & Row, 1986) ■■ C. S. **Mann**, *Mark*, AB (Garden City: Doubleday, 1986) ■■ T. W. **Manson**, *Studies in the Gospels and the Epistles*, ed. Matthew Black (Philadelphia: Westminster, 1962)

■■ Joel **Marcus**, *Mark 1–8: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 27 (New York: Doubleday, 2000) ■■ Ralph P. **Martin**, *Mark: Evangelist and Theologian* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972) ■■ Willi **Marxsen**, *Mark the Evangelist* (Nashville: Abingdon, 1969) ■■ Frank J. **Matera**, *What Are They Saying About Mark?* (New York: Paulist, 1987) ■■ G. **Minette de Tillesse**, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc* (Paris: Cerf, 1968) ■■ Francis J. **Moloney**, *The Gospel of Mark: A Commentary* (Peabody: Hendrickson, 2002) ■■ Leon **Morris**, *The New Testament and the Jewish Lectionaries* (London: Tyndale, 1964) ■■ D. E. **Nineham**, *Studies in the Gospels* (Oxford: Blackwell, 1955) ■■ José **O'Callaghan**, "Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrán," *Bib* 53 (1972): 91–100 ■■ David Barrett **Peabody**, *Mark as Composer* (Macon: Mercer University Press, 1987) ■■ Rudolf **Pesch**, *Das Markusevangelium*, 2 vols., HTKNT (Freiburg: Herder, 1976–80) ■■ E. J. **Pryke**, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, SNTSMS 33 (Cambridge: Cambridge University Press, 1978) ■■ Quentin **Quesnell**, *The Mind of Mark: Interpretation and Method Through the Exegesis of Mark 6,52*, AnBib 38 (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1969) ■■ Gottfried **Rau**, "Das Markusevangelium: Komposition und Intention der ersten Darstellung christliches Mission," *ANRW* 25.3 (1985): 2036–257 ■■ Bo **Reicke**, *The Roots of the Synoptic Gospels* (Philadelphia: Fortress Press, 1986) ■■ Ídem. "Synoptic Prophecies of the Destruction of Jerusalem," en *Studies in New Testament and Early Christian Literature*, ed. David E. Aune, NovTSup 33 (Leiden: Brill, 1972), 121–33 ■■ J. A. T. **Robinson**, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976) ■■ Eduard **Schweizer**, *The Good News According to Mark* (Richmond: John Knox, 1970) ■■ Morton **Smith**, *The Secret Gospel* (New York: Harper & Row, 1973) ■■ Robert H. **Stein**, "A Short Note on Mark XIV.28 and XVI.8," *NTS* 20 (1974): 445–52 ■■ Ídem, "Is Our Reading the Bible the Same as the Original Audience's Hearing It? A Case Study in the Gospel of Mark," *JETS* 46 (2003): 63–78 ■■ Augustine **Stock**, *The Method and Message of Mark* (Wilmington: Glazier, 1989) ■■ Ned B. **Stonehouse**, *The Witness of Matthew and Mark to Christ*, edición reimpressa, con *The Witness of Luke to Christ* (Grand Rapids: Baker, 1979) ■■ A. C. **Sundberg Jr.**, "Canon Muratori: A Fourth Century List," *HTR* 66 (1973): 1–41 ■■ James P. **Sweeney**, "The Death of Jesus in Contemporary Life-of-Jesus Historical Research," *TrinJ* 24 (2003): 221–41 ■■ Vincent **Taylor**, *The Gospel According to St. Mark*, 2a ed. (London: Macmillan, 1966) ■■ C. P. **Thiede**, *The Earliest Gospel Manuscript? The Qumran Fragment 7Q5 and Its Significance for New Testament Studies* (Guernsey: Paternoster, 1992) ■■ David **Tiede**, *The Charismatic Figure as Miracle Worker* (Missoula: SP, 1972) ■■ Mary Ann **Tolbert**, *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective* (Minneapolis: Augsburg/Fortress, 1989) ■■ C. C. **Torrey**, *The Four Gospels* (New York: Harper, 1947) ■■ Etienne **Trocme**, *The Formation of the Gospel According to Mark* (London: SPCK, 1975) ■■ H. E. W. **Turner**, "The Tradition of Mark's Dependence upon Peter," *ExpTim* 71 (1959–60): 260–63 ■■ Theodore J. **Weeden**, *Mark: Traditions in Conflict* (Philadelphia: Fortress Press, 1971) ■■ J. W. **Wenham**, "Did Peter Go to Rome in A.D. 42?" *TynB* 23 (1972): 97–102 ■■ Joel F. **Williams**, "Literary Approaches to the End of Mark's Gospel," *JETS* 42 (1999): 21–35 ■■ William **Wrede**, *The Messianic Secret* (London: J. Clarke,

1971) ■■ N. T. **Wright**, *Jesus and the Victory of God*, vol. 2 de *Christian Origins and the Question of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1996) ■■ Günther **Zuntz**, “Wann wurde das Evangelium Marci geschrieben?” en *Markus-Philologie*, ed. H. Cancik, WUNT 33 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1984).

CAPÍTULO 4

LUCAS

CONTENIDOS

El Evangelio de Lucas es el libro más extenso del Nuevo Testamento. Como Mateo, Lucas sigue el bosquejo del ministerio de Jesús establecido por Marcos: la preparación para el ministerio, el ministerio en Galilea, el viaje a Jerusalén, la Pasión y la resurrección. Pero Lucas añade a este bosquejo básico más elementos de los que encontramos en Mateo. Llama la atención, especialmente, el espacio que dedica al viaje a Jerusalén. Marcos le dedica un capítulo, el 10, Mateo dos, el 19 y el 20, mientras que Lucas dedica casi diez capítulos, de 9:51 a 19:27. Debido a la extensión del relato sobre ese período del ministerio de Jesús, Lucas abrevia la narración sobre el ministerio en Galilea (Lucas 4:14–9:17; comparar con la extensión que encontramos en los otros dos Evangelios Sinópticos: Marcos 1:14–8:26; Mateo 4:12–16:12). Pero Lucas no solo modifica la estructura básica dedicando más espacio a ese viaje modificando así la estructura básica, sino que además, introduce bastante material que no aparece en ningún otro Evangelio. Algunas de las parábolas más conocidas como, por ejemplo, el buen samaritano (10:25–37), el hijo pródigo (15:11–32) y el mayordomo infiel (16:1–9) solo aparecen en Lucas. Lucas es el único que recoge el encuentro de Jesús con Zaqueo (19:1–10), la resurrección del hijo de la viuda de Naín (7:11–17) y las palabras de Jesús cuando, desde la cruz, le pide a Dios que perdone a sus verdugos (23:34) y le dice al ladrón que entrará al paraíso (23:43). Más adelante, cuando consideremos cuál fue el proceso de composición del Evangelio de Lucas, intentaremos explicar por qué este Evangelio difiere en este sentido de los relatos de Marcos y Mateo. Pero ahora nos limitamos a ofrecer un bosquejo general del relato de Lucas sobre la vida de Jesús.

El prólogo (1:1–4). Lucas es el único evangelista que comienza su Evangelio con un prólogo formal similar a los prólogos que encontramos en la literatura helena.

Los nacimientos de Juan el Bautista y de Jesús (1:5–2:52). La narrativa sobre la infancia se centra especialmente en dos nacimientos milagrosos y paralelos: el nacimiento de Juan el Bautista, el que anunciaba la llegada del Mesías, y el nacimiento de Jesús. Tanto el nacimiento de Juan (1:5–25) como el de Jesús (1:26–38) son anunciados por ángeles. Leemos sobre el encuentro entre las dos madres expectantes, Elisabet y María, que además son parientes (1:39–45). La canción de alabanza de María (1:46–56) va seguida

de las palabras de alabanza y profecía que el padre de Juan el Bautista, Zacarías, entona en respuesta al nacimiento del niño (1:57–79). Lucas concluye la historia del nacimiento de Juan diciendo que “el niño crecía y se fortalecía en espíritu” (1:80), muy similar a las palabras que usa al final del capítulo 2 para referirse a Jesús: “Y el niño crecía y se fortalecía, llenándose de sabiduría” (2:52). En el capítulo 2, Lucas recoge el nacimiento de Jesús en Belén (2:1–7), la visita de los pastores (2:8–20), la presentación de Jesús en el templo (2:21–40), y la única historia que tenemos sobre la infancia de Jesús (2:41–52).

La preparación para el ministerio (3:1–4:13). Siguiendo el patrón establecido por Marcos, pero incluyendo muchos más detalles, tal como hace Mateo, Lucas narra el ministerio de Juan el Bautista (3:1–20), el bautismo de Jesús (3:21–22) y las tentaciones de Jesús (4:1–13). Al igual que Mateo, Lucas incluye la genealogía de Jesús, aunque las diferencias entre ambas sugieren que han seleccionado líneas de ascendencia diferentes (3:23–38).

El ministerio de Jesús en Galilea (4:14–9:50). Por razones temáticas, Lucas inicia su relato del ministerio público de Jesús con el rechazo que éste experimenta en Nazaret (4:16–30). Así, Lucas pone en boca de Jesús la afirmación de que él es el ungido (el Mesías) que Isaías había anunciado. Acto seguido, pasa a recoger la actividad típica de Jesús: la expulsión de un demonio, una curación, y la proclamación del reino de Dios (4:31–44). A continuación, encontramos una sección en la que hay un contraste entre el interés de los discípulos y la oposición por parte de las autoridades judías. Jesús hace el milagro de la pesca milagrosa, que usa para llamar a Pedro a ser pescador de hombres (5:1–11), y luego sana a un leproso (5:12–16) y a un paralítico (5:17–26). Surge bastante controversia porque a Jesús se le asocia con los pecadores (5:27–32), porque los discípulos de Jesús no siguen las reglas farisaicas del ayuno (5:33–39) y del *Sabat* (6:1–11). Esta unidad finaliza con la elección de los doce (6:12–16). Siguiendo la lógica, después del llamamiento de los doce, Lucas presenta la enseñanza de Jesús sobre el discipulado (6:17–49). El capítulo 7 recoge diferentes milagros—la curación del siervo del centurión (1–10) y la resurrección del hijo de la viuda de Naín (11–17)— y también la enseñanza de Jesús sobre Juan el Bautista (7:18–35) y el episodio en el que una mujer pecadora unge a Jesús (7:36–50). Después de un interludio de transición sobre las mujeres que seguían a Jesús (8:1–3), Lucas subraya la importancia de nuestra reacción ante la Palabra de Dios narrando la parábola del sembrador (8:4–15), que va seguida de la enseñanza de Jesús sobre la lámpara y sobre la necesidad de escuchar (8:16–18), y la definición que Jesús hace de su “familia”, centrándose en las ideas de escuchar y obedecer la Palabra de Dios (8:19–21).

La siguiente unidad presenta cuatro ejemplos de los milagros característicos de Jesús: un milagro sobre la naturaleza, cuando Jesús calma la tempestad (8:22–25); un exorcismo, cuando Jesús sana al endemoniado gadareno (8:26–39); y el episodio en el que Jesús sana a la mujer que sufría una hemorragia y resucita a la hija de Jairo (8:40–56). Lucas concluye su relato del ministerio de Jesús en Galilea con una sección centrada en la identidad de Jesús y la naturaleza del discipulado. Jesús envía a los doce (9:1–9), alimenta a los cinco mil (9:10–17) y Pedro reconoce que Jesús es el “Mesías de Dios” (9:18–27).

Luego sigue la transfiguración (9:28–36), la curación del muchacho endemoniado (9:37–45) y la enseñanza sobre el discipulado (9:46–50).

El viaje de Jesús a Jerusalén (9:51–19:44). En esta larga sección sobre el viaje de Jesús de Galilea a Jerusalén, no es fácil seguir el curso del viaje ni determinar en cada momento dónde está Jesús. Parece que a Lucas le interesa hacer más hincapié en el tema del viaje que en el itinerario preciso que Jesús siguió. Lo que quiere destacar es que Jesús no se detiene; constantemente avanza hacia Jerusalén para consumir la obra que vino a realizar.¹ En esta sección predominan las enseñanzas de Jesús. Lucas empieza con un apartado (9:51–11:13) que continúa centrándose en el discipulado. Después de ser rechazado por algunos samaritanos, Jesús advierte sobre el coste del discipulado (9:51–62). Entonces envía a los setenta y dos predicadores, y se regocija con ellos cuando en su vuelta, éstos le informan del éxito de su misión (10:1–24). En un debate con un maestro de la ley, Jesús usa la parábola del buen samaritano para enseñar sobre el verdadero amor al prójimo. Una discusión entre dos hermanas le brinda a Jesús la oportunidad de volver a subrayar la importancia de escucharle (10:38–42). Esta unidad concluye con la enseñanza sobre el patrón y la prioridad de la oración (11:1–13).

Tal como ya ha hecho anteriormente, llegado este punto Lucas deja por un momento a los seguidores de Jesús y vuelve su mirada hacia los enemigos de Jesús. En 11:14–54, Jesús amonesta a sus enemigos por haberle acusado de sacar demonios en el nombre de Satanás (11:14–28), condena a su generación por no arrepentirse (11:29–32), advierte sobre las tinieblas de la incredulidad (11:33–36) y denuncia a sus adversarios pronunciando los famosos ayes (11:37–54). Los capítulos 12–14 contienen más amonestaciones dirigidas a los enemigos de Jesús, que se entremezclan con la enseñanza que Jesús dirige a sus discípulos. Jesús advierte que estar en contra de Él significa estar en contra de Dios mismo (12:1–12). Después, Jesús habla del tema del dinero usando una parábola para amonestar a un rico arrogante (12:13–21) y confortando a sus seguidores hablándoles del cuidado y de la provisión de Dios (12:22–34). A continuación, enfatiza la necesidad de discernir los tiempos y actuar a la luz de la situación (12:35–13:9). Surge de nuevo gran controversia cuando Jesús sana en *Sabat* (13:10–17; 14:1–6), y también enseña sobre la futura extensión del reino (13:18–21) y los requisitos para entrar en él (13:22–30). El lamento de Jesús sobre Jerusalén recalca el rechazo y la indiferencia por parte de muchos judíos (13:31–35), aspecto que vuelve a mencionar cuando advierte a aquellos que buscan los lugares de honor (14:7–14) y cuando narra la parábola de la gran cena (14:15–24). Esta sección finaliza con otra advertencia sobre el coste del discipulado (14:25–35; cf. 9:57–62).

La Gracia de Dios es el tema de las tres parábolas del capítulo 15, parábolas sobre tres “cosas” que se habían perdido: la oveja (15:1–7), la moneda (15:8–10) y el hijo (15:11–32). El uso adecuado del dinero vuelve a ser el tema del capítulo 16, con las parábolas del mayordomo infiel y del rico y Lázaro. Después de enseñar sobre el servicio fiel (17:1–10), Lucas incluye diversas enseñanzas de Jesús, la mayoría centradas en el reino de Dios y la

¹ “Lucas le quita importancia a todos los datos topográficos, a excepción de aquellos que tienen que ver con Jerusalén. Y el resultado es impactante” (Robert/Feuillet, 230).

respuesta adecuada ante la invitación a formar parte de ese reino (17:11–19:27). En este apartado Jesús alaba la fe del samaritano (17:11–19), enseña sobre la naturaleza del reino y su establecimiento final (17:20–37), anima a tener una fe perseverante (18:1–8) y a ser humildes (18:9–17), advierte sobre los peligros de las riquezas (18:18–30), predice la Pasión (18:31–34) y sana a un ciego (18:35–43). La sección llega a su clímax con el encuentro entre Jesús y Zaqueo (19:1–10), un recaudador de impuestos que personifica al discípulo que, habiéndose arrepentido de forma sincera, lo manifiesta en la forma en que usa sus riquezas. Y esta sección concluye con una parábola sobre la necesidad de usar los recursos que Cristo pone a nuestra disposición (19:11–27). Para finalizar este gran apartado del viaje de Jesús a Jerusalén, Lucas cierra con la entrada triunfal en la gran ciudad (19:28–44).

Jesús en Jerusalén (19:45–21:38). Esta sección recoge lo que Jesús hizo y enseñó en Jerusalén en los días de la Pasión. Lucas relata la purificación del templo (19:45–46) y recopila las enseñanzas de Jesús (19:47–48), incluyendo la enseñanza sobre su autoridad (20:1–8). La parábola de los labradores malvados (20:9–18) va seguida de una serie de intentos fallidos de arrestar a Jesús (20:19–44) y de una advertencia sobre los maestros de la ley (20:45–47). Lucas nos cuenta de la ofrenda de la viuda (21:1–4) y describe la enseñanza de Jesús sobre su regreso en gloria (21:5–36). La sección finaliza con algunas enseñanzas más en el templo (21:37–38).

La crucifixión y la resurrección de Jesús (22:1–24:53). En 9:51–19:44, Lucas se desmarca radicalmente del patrón narrativo sobre el ministerio de Jesús establecido por Marcos y seguido en gran parte por Mateo. Pero en los capítulos 22–23, aunque Lucas sigue añadiendo sus toques distintivos, la narración sigue muy de cerca la de sus predecesores. Lucas inicia la acción relatando la traición de Judas, que entrega a Jesús a las autoridades judías (22:1–6). Luego narra la Última Cena y las enseñanzas que Jesús imparte durante la celebración (22:7–38) y el arresto de Jesús en Getsemaní (22:39–54). Pedro, el discípulo “principal” de Jesús, niega a su maestro, y los soldados se burlan del que iba a morir por el pecado de la humanidad (22:55–65). A continuación aparecen los diferentes juicios: ante el Sanedrín (22:66–71), ante Pilato (23:1–5), ante Herodes Antipas (23:6–12) y de nuevo ante Pilato (23:13–25). Lucas pasa luego a relatar la crucifixión y el entierro de Jesús (23:26–56). En su relato de la resurrección, Lucas no sigue los otros Evangelios. Después del episodio en que se descubre que el sepulcro está vacío (24:1–12), Lucas se centra en la conversación que Jesús tiene con dos discípulos que van de camino a Emaús (24:13–35). De nuevo se aparece ante sus discípulos (24:36–49), y Lucas concluye su Evangelio con una breve referencia a la ascensión (24:50–53).

LUCAS–HECHOS

No se puede hacer un análisis serio del Evangelio de Lucas sin haber tomado una decisión sobre la naturaleza de la relación entre el Evangelio y el libro de los Hechos. Los prólogos de estos dos libros muestran claramente que existe una relación. Los dos co-

mienzan dirigiéndose a la misma persona, Teófilo, y no cabe duda de que “el primer relato” al que hace referencia Hechos 1:1 es el Evangelio de Lucas. Aunque los estudiosos siempre han reconocido la relación existente entre ambos, las implicaciones de esa relación en cuanto al género, el propósito y la teología de Lucas y de Hechos no se estudió de forma profunda hasta la publicación de *The Making of Luke-Acts*, de H. J. Cadbury, en 1927. Desde entonces, muchos han insistido en que Lucas y Hechos forman un solo libro, dividido en dos volúmenes solo por razones logísticas (puesto que había que ceñirse a la extensión del papiro). En algún momento en el proceso de formación del canon, los libros se separaron, con lo que se dio paso a la infeliz tendencia de considerarlos por separado. Así que hoy en día, para hacer referencia a esa estrecha relación se usa el nombre de ambos unidos por un guión.

No obstante, la naturaleza y el alcance de la unidad de Lucas-Hechos sigue siendo un campo en el que aún queda mucha investigación por realizar.² Hoy en día, casi todos los eruditos están de acuerdo en que ambos libros están escritos por el mismo autor,³ y muchos también ven que entre ellos existe una considerable unidad temática. Lucas-Hechos muestra la forma en la que Dios ha actuado en la Historia para cumplir sus promesas a Israel y para crear un cuerpo universal de creyentes formado tanto por judíos como por gentiles. La importancia que tiene Jerusalén tanto en Lucas como en Hechos sirve para reflejar este movimiento. En su Evangelio, Lucas enfatiza (más que los otros Evangelios) el movimiento hacia Jerusalén (p. ej., 9:51; 13:33; 17:11), y el libro de Hechos describe el movimiento de Jerusalén a otros lugares.⁴ Así, Lucas muestra el modo en el que Jesús es el cumplimiento del plan de Dios para Israel como base para salir de Israel y, desde allí, llevar las buenas nuevas de Jesús a todo el mundo. Otros temas importantes como la salvación, la acción del Espíritu Santo y el poder de la Palabra de Dios, irán apareciendo a lo largo de los dos libros.

Pero la discusión empieza cuando hay que hablar sobre el género, el propósito y el desarrollo narrativo de estos libros. Si el Evangelio de Lucas, junto con los otros Evangelios, pertenece al género de las biografías helenas (tal como vimos en el capítulo 2), entonces, ¿qué diremos de Lucas-Hechos? Está claro que el género biográfico, por más que intentemos definirlo de una forma muy general, no describe el libro de Hechos.⁵ La mayoría de los estudiosos colocan este libro en la categoría de “Historia” (ver cap. 7); y es posible acercarse al Evangelio de Lucas como uno se acerca a un tratado de Historia.⁶ Pero Lucas se parece más a Mateo y Marcos, que a Hechos; lo normal es pensar

² Ver especialmente el completo estudio que aparece en J. Verheyden, “The Unity of Luke-Acts: What Are We Up To?” en *The Unity of Luke-Acts*, ed. J. Verheyden, BETL 142 (Leuven: Leuven University Press, 1999), 3–56.

³ Aunque Albert C. Clark no está de acuerdo: *The Acts of the Apostles: A Critical Edition with Introduction and Notes on Selected Passages* (Oxford: Clarendon Press, 1933), 393–408.

⁴ Ver, p. ej., Johnson, 220.

⁵ A pesar de los intentos que Charles H. Talbert de probar lo contrario (*Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts*, SBLMS 20 [Missoula: SP, 1974]).

⁶ Ver, p. ej., Daryl D. Schmidt, “Rhetorical Influences and Genre: Luke’s Preface and the Rhetoric of Hellenistic Historiography,” en *Jesus and the Heritage of Israel*, ed. David P. Moessner (Harrisburg: Trinity

que Lucas está dentro del mismo género que los demás Evangelios. La falta de una unidad genérica entre Lucas y Hechos nos lleva a preguntarnos hasta qué punto debemos relacionarlos. Y lo mismo ocurre si pensamos en la unidad narrativa de estos libros. Debido a la buena aceptación de la Crítica de la redacción en los últimos años, se han publicado varias obras dedicadas a revelar el esquema narrativo general de Lucas-Hechos.⁷ El más evidente es el paralelismo que hay entre estos dos libros. Ambos comienzan con el descenso del Espíritu Santo, recogen milagros y predicaciones, hacen hincapié en los viajes, y tienen como escenas finales los juicios o interrogatorios. Pero las sugerencias tan detalladas que algunos ofrecen para defender la unidad narrativa de Lucas y Hechos suelen ser poco convicentes, y el gran número de propuestas contradictorias nos habla del alto grado de especulación que hace falta para poder hablar de unidad narrativa.⁸

Por tanto, probablemente deberíamos considerar Lucas y Hechos como dos libros diferenciados, pero con cierta relación.⁹ Es muy posible que Lucas tuviera en mente los dos libros cuando empezó a escribir, y por eso estos libros comparten algunos temas y propósitos. Pero deberíamos respetar el estado canónico de ambos libros y considerarlos por separado al tratar cuestiones como el género, la estructura, el propósito y, hasta cierto punto, la teología.

AUTOR

Como vimos arriba, los estudiosos están de acuerdo en que Lucas y Hechos están escritos por la misma persona. Los prólogos no son el único elemento que relaciona a estos dos libros, sino que tanto el lenguaje y el estilo, como la teología hablan de un mismo autor. Las evidencias internas y externas se unen para apuntar a Lucas, “el médico amado” (ver Col. 4:14), como el autor de ambos libros.

Press International, 1999), 27–60; Gregory E. Sterling, *Historiography and Self-Definition: Josephus, Luke-Acts, and Apologetic Historiography*, NovTSup 44 (Leiden: Brill, 1992); David Aune, *The New Testament in its Literary Environment* (Philadelphia: Westminster, 1987), 77; Ben Witherington III, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 12–24; François Bovon, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50*, Hermeneia (Minneapolis: Augsburg/Fortress, 2002), 8.

⁷ Ver, por ejemplo, Robert C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, 2 vols. (Minneapolis: Fortress Press, 1990); y el comentario sobre Lucas (*The Gospel of Luke*, NICNT [Grand Rapids: Eerdmans, 1997], 6–10) y Hechos (publicación pendiente) de Joel B. Green.

⁸ Ver especialmente, Mikeal C. Parsons y Richard I. Pervo, *Rethinking the Unity of Luke and Acts* (Minneapolis: Fortress Press, 1993). Wikenhauser dice que Lucas escribió el libro de Hechos mucho después de escribir su Evangelio, por lo que deben considerarse por separado (pp. 352–54).

⁹ Ver, p. ej., John Nolland, *Luke 1–9:20*, WBC (Dallas: Word, 1989), xxxiii–xxxiv; Joseph A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 31 (New York: Doubleday, 1998), 49; Loveday Alexander, *The Preface to Luke's Gospel: Literary Convention and Social Context in Luke 1:1–4 and Acts 1:1*, SNTSMS 78 (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 145–46. Ver también la discusión que aparece en *The Unity of Luke-Acts*, ed. J. Verheyden.

El prólogo al Evangelio (Lucas 1:1–4) deja bien claro que el autor no fue un testigo ocular del ministerio de Jesús.¹⁰ No obstante, asegura que “las cosas que entre nosotros son muy ciertas” “nos las han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra” (1:1, 2). El tercer Evangelio tiene un interés considerable por los gentiles, por lo que eso podría apuntar a un autor gentil. Está claro que se trataba de un hombre culto, y el griego que utiliza es un griego muy depurado (ver la referencia que aparece en Hechos 1:19 a “su propia lengua”; el arameo no era la lengua de Lucas). El párrafo inicial, como hemos visto, hace uso de un estilo clásico culto (1:1–4). El resto de los dos primeros capítulos tiene fuertes pinceladas semíticas,¹¹ mientras que lo que queda del libro está escrito en un griego helenista que constantemente lleva al lector oír ecos de la Septuaginta. Esta versatilidad nos habla de un autor muy competente.¹²

Pero las evidencias internas más importantes vienen del libro de Hechos. En la última parte de Hechos hay varios pasajes escritos en la primera persona del plural. El “nosotros” parece apuntar a que el autor de Hechos en aquel momento estaba acompañando a Pablo en sus viajes. Contrastando esto con los compañeros que menciona Pablo en sus epístolas, nos queda un grupo reducido de personas, entre los cuales está Lucas. (Elaboraremos más esta cuestión, viendo los argumentos que se han dado tanto a favor como en contra, en el capítulo 7). Un análisis del griego que se usa tanto en Lucas como en Hechos ha servido de argumento para los que creen que Lucas es el autor de ambos, puesto que en los dos libros aparece mucho lenguaje médico.¹³ Pero H. J. Cadbury ha cuestionado este argumento, diciendo que la mayor parte del supuesto vocabulario médico aparece como vocabulario común en los escritos de la época.¹⁴ No obstante, aunque este argumento del vocabulario no sirva, que Lucas sea el autor sigue siendo una hipótesis probable. Y algunos pasajes sí parecen escritos desde la perspectiva de un médico, como por ejemplo cuando Lucas habla de “una fiebre muy alta”, mientras que Mateo y Marcos solo hablan de “una fiebre” (Lc. 4:38; Mt. 8:14; Mr. 1:30).¹⁵

¹⁰ Ha habido mucho debate en torno al significado de la palabra *παρηκολουθηκότι* (*parekolouthēkoti*) en el v. 3 del prólogo. Cadbury insiste en que el significado es “habiendo estado en contacto con” y que se refiere a que el autor tuvo que ver al menos con algunos de los sucesos que narra (“The Tradition,” en *The Beginnings of Christianity*, Part 1: *The Acts of the Apostles*, by F. J. Foakes Jackson y Kirsopp Lake [London: Macmillan, 1920–33], 2.501–3). Otros, probablemente con más criterio, aseguran que esa palabra simplemente significa “habiendo investigado”, lo que no implica que el autor estuviera implicado en los hechos de una forma personal (p. ej., Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I–IX*, 2a ed. [New York: Doubleday, 1983], 297–98).

¹¹ Sobre la importancia del toque semita del lenguaje que encontramos en los caps. 1 y 2, esp. en los llamados himnos, ver Stephen Farris, *The Hymns of Luke’s Infancy Narratives: Their Origin, Meaning, and Significance*, JSNTSup 9 (Sheffield: JSOT Press, 1985).

¹² “Compuso su narrativa (*diegesis*) no solo al modo de los antiguos historiadores helenistas, sino también como un literato del periodo del Imperio Romano” (Fitzmyer, *Luke I–IX*, 92).

¹³ Ver especialmente W. K. Hobart, *The Medical Language of St. Luke* (Dublin: Hodges, Figgis, 1882), y también Adolf von Harnack, *Luke the Physician* (New York: Putnam, 1907).

¹⁴ H. J. Cadbury, *The Style and Literary Method of Luke*, HTS 6 (Cambridge: Harvard University Press, 1919).

¹⁵ Alfred Wikenhauser está de acuerdo en que el tipo de lenguaje no prueba que el autor sea médico, pero luego añade: “No obstante, no podemos ignorar la tradición; de hecho, ésta puede sostenerse porque sí que

Sin embargo, el argumento principal para señalar a Lucas como autor de Lucas-Hechos proviene de las evidencias externas. A mediados del siglo II, el hereje Marción identificó a Lucas como autor de estos libros. En torno a la misma época, Jutino Mártir dice que Lucas escribió unas “memorias de Jesús”, añadiendo que el autor había sido compañero de Pablo (*Diálogo con Trifón* 103.19). Muy poco después, el Canon Muratorio hace la misma identificación (c. 180–200?¹⁶). En *Adversus Haereses*, Ireneo afirma que Lucas, un médico, y compañero de Pablo, es quien escribió el Evangelio (3.1.1, 3.14.1). El llamado prólogo “antimarcionita” al Evangelio de Lucas también da por sentado que Lucas es el autor, explicando que era de Antioquía y médico de profesión.¹⁷ A principios del siglo II, Tertuliano describe el tercer Evangelio como un resumen del Evangelio de Pablo (*Adversus Marcion* 4.2.2 y 4.5.3). El manuscrito más antiguo de Lucas, el Papiro Bodmer XIV, citado como P⁷⁵ y fechado entre 175–225 d.C., atribuye el libro a Lucas.¹⁸ Algunos dicen que estas identificaciones solo son el producto de un meticuloso escrutinio de las evidencias internas. Pero eso es muy poco probable.¹⁹ Existen tres razones que nos llevan a tomarnos la tradición muy en serio. La primera, aunque tanto Lucas como Hechos son obras anónimas, es decir, no hay ninguna mención explícita sobre la autoría, es muy poco probable que circularan sin estar asociados a alguna persona o autoridad. Tal como dice Martin Dibelius, es muy extraño que un libro en el que aparece el nombre del destinatario no contenga el nombre de la persona que lo ha escrito (probablemente el nombre del autor aparecía en una nota o etiqueta que acompañaba al libro en sí).²⁰ La segunda razón consiste en que en la Iglesia primitiva nadie discute que Lucas sea el autor. Tanto Ireneo como Tertuliano escriben como si no hubiera duda alguna de que Lucas es el autor de estos dos libros. Y la tercera, si el nombre de Lucas no estuvo asociado al Evangelio desde el principio, es difícil entender que lo estuviera más tarde. Sabemos que la tendencia en la Iglesia primitiva era asociar a los apóstoles

es cierto que el autor muestra una familiaridad especial con la terminología médica (cf. p. ej., Lc. 4,38; 5,12; 8,44; Hch. 5,5 10; 9,40), e indiscutiblemente describe las enfermedades y las curas desde el punto de vista de una persona entendida (p. ej., Lc. 4,35; 13,11; Hch. 3,7; 9,18)” (*New Testament Introduction* [ET New York: Herder, 1963], 209). Loveday Alexander ha argumentado que el prefacio de Lucas es muy parecido a la prosa técnica o a los “tratados científicos” del mundo heleno, justamente el tipo de estilo que un médico usaría (*The Preface to Luke’s Gospel*, 176–77).

¹⁶ Sobre la fecha del fragmento muratorio, ver cap. 4, n. 7.

¹⁷ El prólogo lo encontrará, tanto en griego como en latín, en Kurt Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum* (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1964), 533. R. G. Heard cita también el texto griego, ofreciendo una traducción en inglés (“The Old Gospel Prologues,” *JTS* 6 [1955]: 7).

¹⁸ Fitzmyer, *Luke–IX*, 35–36. Nótese el comentario de Kirsopp Lake sobre los títulos de los Evangelios: “¿Por qué no deberíamos aceptar este testimonio? Nunca nadie ha encontrado una razón por la que no debamos aceptarlo, ya que las evidencias nos muestran que en la Antigüedad no existía la tendencia al anonimato” (p. 4).

¹⁹ E. Earle Ellis dice que antes de la mitad del siglo II alguien realizó “una labor detectivesca muy hábil” para llegar a la conclusión de que apostar por la autoría anónima de este Evangelio era entrar en “un ejercicio de improbabilidades” (*The Gospel of Luke*, 2a ed. [London: Marshall, Morgan & Scott, 1974], 42).

²⁰ M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles* (ET: London: SCM, 1956), 148. Él afirma que “ambos escritos, el Evangelio y el libro de Hechos, desde el principio se entregaron al público lector con el nombre de Lucas como autor” (p. 89).

con los libros del Nuevo Testamento. Por tanto, el hecho de que se le atribuya a alguien que no fue apóstol la autoría de casi un cuarto del Nuevo Testamento habla clarísimamente de la autenticidad de la tradición.

Según Colosenses 4:10–14, normalmente se ha dicho que Lucas era gentil. En los versículos 10–11a de este pasaje, Pablo transmite saludos de parte de tres hombres, y a continuación dice: “estos son los únicos colaboradores conmigo en el reino de Dios que son de la circuncisión”. A continuación transmite los saludos de Epafras y de Lucas. La inferencia más lógica es pensar que Lucas no es uno de esos colaboradores “de la circuncisión”, es decir, que no es judío. Algunos estudiosos cuestionan esta conclusión y ofrecen algunos argumentos para decir que Lucas sí era judío.²¹ Pero no son muy convincentes. Otra sugerencia con algo más de mérito es la de aquellos que dicen que Lucas era un hombre temeroso de Dios, un gentil que simpatizaba con el judaísmo, pero que nunca se llegó a convertir.²² Una hipótesis así explicaría, por un lado, Colosenses 4:10-14 y el énfasis que los escritos de Lucas hacen en los gentiles y, por otro, el gran conocimiento que el autor tiene del Antiguo Testamento (en griego) y del judaísmo.

PROCEDENCIA

La tradición temprana (el prólogo antimarcionita, c. 175, es el más temprano) dice que Lucas era de Antioquía;²³ pero apenas existen evidencias de ello, por lo que no podemos estar seguros. Esa misma tradición, con al menos una más (el prólogo monarquiano) asegura que Lucas escribió su evangelio en la región de Acaya. Algunos estudiosos se inclinan a creer esta tradición,²⁴ y es cierto que encajaría con la información que tenemos si Lucas se hubiera quedado en Roma hasta que Pablo salió de la prisión, y luego fue a Grecia y escribió su Evangelio. Pero las evidencias son muy débiles. Otras tradiciones (p. ej., algunos manuscritos de Lucas más tardíos) dicen que Roma fue el lugar de composición, pero no se sabe en qué se basan para decir algo así. Al final, hemos de reconocer que no hay suficientes evidencias para asociar este Evangelio a una región en particular. Acaya es una conjetura razonable, pero no deja de ser una conjetura.

FECHA

La fecha del Evangelio de Lucas guarda una relación cercana con las fechas de Marcos y Mateo. Si Lucas usó Marcos como fuente primaria para la elaboración de su Evangelio, como

²¹ E.g., Ellis, *The Gospel of Luke*, 52–53. Fitzmyer argumenta que Lucas era un semita no judío (*Luke I–IX*, 41–47). La sugerencia de John Wenham de que debemos identificar a Lucas con Lucio de Cirene, pariente de Pablo y uno de los setenta (“The Identification of Luke,” *EQ* 63 [1991]: 3–44), no se sostiene por ningún lado.

²² Ver, p. ej., Darrell Bock, *Luke 1: 1:1–9:50*, vol. 1, BECNT (Grand Rapids: Baker, 1994), 5–7.

²³ Otra pequeña evidencia a favor de Antioquía es el hecho de que D y otras autoridades presentan Hechos 11:28, que ubica los sucesos en Antioquía, como uno de esos pasajes en primera persona del plural.

²⁴ P. ej., Brown, 270–71.

argumenté en el capítulo 2, Lucas debió escribirse un poco después que Marcos. Y está claro que Lucas ha de ser anterior a Hechos, puesto que Hechos da por sentada la existencia de Lucas (ver Hechos 1:1). En el estudio académico existen dos opciones en cuanto a la fechación del Evangelio de Lucas: la década de los años 60 y 75–85.²⁵ Primero consideraremos algunas de las razones que apuntan a los años 60.

1. Hechos no menciona los sucesos más importantes del periodo entre el año 65 y el 70: no menciona la persecución por parte de Nerón, ni las muertes de Pedro y Pablo, ni la destrucción de Jerusalén en manos de los romanos. No se menciona ningún suceso importante posterior al año 62.

2. Lucas dedica la mayoría de la última parte de Hechos a describir el arresto de Pablo, los juicios a los que se tuvo que enfrentar, y su viaje a Roma. Lo normal hubiera sido que acabara la historia y nos dijera qué le había ocurrido a Pablo al final. Pero acaba su libro diciendo que Pablo está encarcelado en Roma. Esa podría ser la fecha en la que Lucas finalizó su libro (en torno al año 62).

3. Si Lucas nos dice que la profecía de Agabo sobre que habría una gran hambre en toda la Tierra se cumplió (Hch. 11:28), cómo no iba a recoger el cumplimiento de la profecía de Jesús sobre la caída de Jerusalén (Lc. 21:20) si ésta se hubiera dado. La inferencia que sacamos es que aún no había ocurrido.

4. La lectura más probable de las Epístolas Pastorales es que Pablo salió de la custodia romana descrita al final de Hechos y regresó a la parte oriental del Mediterráneo para seguir con su ministerio, incluyendo el ministerio en Éfeso. Pero en Hechos 20:25, 38 Pablo dice que no verá más a los efesios. Si la última visita a Éfeso ya había tenido lugar, lo normal sería que Lucas recogiera ese hecho de algún modo.

5. Las Epístolas Paulinas eran muy apreciadas para la Iglesia primitiva, pero no se mencionan en todo el libro de Hechos. Cuánto más tarde fechemos Hechos, ¿cómo explicar que Hechos no las mencione?

6. Sería extraño que, después de la persecución por parte de Nerón, un escritor cristiano hiciera un retrato de Roma como el que encontramos en Lucas-Hechos.

Es cierto que todos estos puntos no tienen la misma fuerza. Pero juntos tienen el peso suficiente para poder decir que la tesis de que Lucas se escribió en los años 60 es de una probabilidad considerable. Uno de los puntos más importantes es el que hecho de que en ninguna de las obras de Lucas se menciona la caída de Jerusalén. Es casi imposible que un escrito que se centra en la naturaleza y la continuidad teológica de Israel y del pueblo de Dios pase por alto un suceso tan importante en la historia del pueblo judío.²⁶ Por tanto diremos que, junto con muchos otros estudiosos, nos decantamos por la fecha de los años 60.²⁷

²⁵ Algunos estudiosos defienden fechas aún más tempranas, y también más tardías. John Wenham, por ejemplo, dice que Lucas se escribió en el periodo 57–59 dC. (*Redating Matthew, Mark, and Luke*, 230–38); mientras que J. C. O’Neil (*The Theology of Acts in Its Historical Setting* [London: SPCK, 1961], 1–53) y John Drury dicen que es de principios del siglo II (*Tradition and Design in Luke’s Gospel: A Study in Early Christian Historiography* [Atlanta: John Knox, 1976], 15–25).

²⁶ Para J. A. T. Robinson, este punto es la clave de la fechación temprana que le atribuye a casi todos los documentos neotestamentarios (*Redating the New Testament* [Philadelphia: Westminster, 1976]).

²⁷ Ver especialmente Leon Morris, *The Gospel According to St. Luke: An Introduction and Commentary*,

No obstante, es cierto que si optamos por una fecha tan temprana, surgen algunos problemas, problemas que han llevado a otros estudiosos del tema a fechar este Evangelio después del año 70 (normalmente hablan del periodo entre el año 75 y el 85).²⁸ A continuación, consideraremos esos problemas y responderemos a sus argumentos.

1. La versión de Lucas de la predicción que Jesús realiza sobre la caída de Jerusalén hace referencia a sucesos más concretos. En Marcos (supuestamente la fuente de Lucas), Jesús dice “cuando veáis la abominación de la desolación” en el templo (Marcos 13:14). Pero Lucas lo cambia y recoge lo siguiente: “cuando veáis Jerusalén rodeada de ejércitos” (Lucas 21:20). Ésta es una información más exacta, que recoge la invasión de Jerusalén por parte de las legiones romanas. Se dice que hay otros pasajes de Lucas en los que también aparecen descripciones que parecen hechas después de que el suceso en cuestión hubiera tenido lugar (Lc. 13:35a; 19:43–44).²⁹ Antes estos argumentos, podemos decir dos cosas. En primer lugar, ese argumento refleja, en cierto sentido, un condicionamiento producto de una idea preconcebida, la idea de que lo sobrenatural no es posible y, por tanto, Jesús no pudo predecir las circunstancias de la caída de Jerusalén. Una vez entendemos la naturaleza de la persona de Jesús de los Evangelios, no podremos dudar de su poder para predecir el futuro. En segundo lugar, las predicciones sobre la caída de Jerusalén en Lucas son, de hecho, considerablemente vagas; además, contienen el vocabulario típico que en aquella época se usaba para describir las técnicas de sitio.³⁰ Ciertamente es que, como explica Philip Ester, Lucas también incluye detalles que normalmente no se asocian con el sitio de una ciudad.³¹ Pero no ignoremos que muchos de los detalles que encontramos en Lucas reflejan el lenguaje que en el Antiguo Testamento se utilizaba para describir el juicio de Dios sobre las infidelidades al pacto.³² Por tanto, diremos que en las predicciones de Lucas de la caída de Jerusalén no hay nada que apunte a que Lucas escribió después de ese suceso histórico.

2. Un buen grupo de académicos sostiene que Lucas usó el Evangelio de Marcos para elaborar el suyo propio. Pero si fechamos el Evangelio de Marcos a mediados de los años 60 o un poco más tarde, entonces Lucas no se pudo escribir antes de los años 70. Está claro que para que este argumento sea válido, Lucas tendría que haber

TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 22–26. Ver también I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 33–35; Bock, *Luke 1:1–9:50*, 16–18.

²⁸ Ésta es la posición dominante entre la crítica académica. Ver, p. ej., Brown, 273–74; Fitzmyer, *Luke I–IX*, 53–57.

²⁹ Ver, para una breve presentación, Fitzmyer, *Luke I–IX*, 54.

³⁰ Bo Reicke dice que la afirmación de que esta profecía está escrita después de que el suceso en sí tuviera lugar es “un buen ejemplo del dogmatismo no crítico que muchas veces invade el estudio del Nuevo Testamento”, y dice que en ninguno de los Sinópticos encontramos una profecía que coincida de forma exacta con lo que ahora sabemos sobre la destrucción de Jerusalén (“Synoptic Prophecies of the Destruction of Jerusalem,” en *Studies in New Testament and Early Christian Literature*, ed. D. E. Aune [Leiden: Brill, 1972], 121).

³¹ Philip F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts*, SNTSMS 57 (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 27–30.

³² Ver, p. ej., Darrell Bock, “Gospel of Luke,” en *DJG*, 499.

usado Marcos en su forma final, y un buen número de eruditos cuestiona que eso fuera así. No obstante, son muchos los eruditos que están convencidos de que Lucas usó Marcos, y nosotros mismos hemos defendido esa idea en el capítulo 2. Pero el tema de la fechación de Marcos sigue siendo cuestión de debate. Aunque la mayoría de estudiosos prefiere fechar Marcos a mediados o finales de los sesenta, en el capítulo 4 nosotros argumentamos que el segundo Evangelio podría remontarse incluso a finales de los años 50. Y dado que tanto Marcos como Lucas estaban en el grupo de colaboradores de Pablo, Lucas podría haber obtenido una copia de Marcos justo después de que éste redactara su Evangelio.

3. Lucas dice en su prólogo que “muchos” han tratado de escribir sobre la vida y la importancia de la persona de Jesús (1:1). Para que Lucas pudiera conocer y evaluar esos escritos que parece ser que estaban en circulación, tenía que haber pasado un tiempo considerable. Pero, ¿cuánto tiempo? Si fechamos el último suceso del Evangelio en el año 30 dC., y Lucas escribe en los años 60, los predecesores de Lucas habrían tenido más de treinta años para elaborar esos escritos. Está claro que ese periodo de tiempo es más que suficiente.

4. Existe aún otro argumento, más amplio y más subjetivo, que tiene que ver con algunos de los peculiares énfasis de la teología de Lucas. Una interpretación popular del desarrollo del cristianismo temprano sostiene que la Iglesia pasó de una creencia ferviente en la venida inminente del Jesús glorificado a la resignación. Y con aquel cambio en la comprensión escatológica, se dio también una revisión teológica. Concretamente, y centrándonos en el tema que tenemos entre manos, el problema de “la tardanza de la parusía” dio lugar a un movimiento teológico llamado “catolicismo temprano”. Este nombre refleja el hecho de que los cristianos, que aceptaron que iban a estar en la Tierra durante un largo periodo, se vieron obligados a sustituir aquella Iglesia carismática de los inicios por una Iglesia institucional. Y Lucas, o al menos eso dicen algunos, refleja ese movimiento hacia el catolicismo temprano. En su Evangelio las referencias a la venida de Jesús son poco importantes, y en el libro de los Hechos habla con frecuencia de la Iglesia y de su liderazgo. Hablaremos de la escatología de Lucas más adelante, y aquí no tenemos espacio para tratar el tema del “catolicismo temprano”. Es cierto que Lucas presenta una perspectiva teológica diferente a la de Marcos y Mateo; y es cierto también que no hace tanto énfasis en la segunda venida de Cristo. Pero no hay razón alguna para pensar que esta falta de énfasis signifique que es un documento más tardío. Y tampoco la hay para pensar que en Hechos encontramos un especial interés por la iglesia “institucional”.³³ Muchos críticos creen que los diferentes énfasis teológicos de los libros del Nuevo Testamento son producto del paso del tiempo, de los largos periodos de tiempo que hay entre unos libros y otros, cuando en realidad no son más que el reflejo de unas circunstancias y unos propósitos diferentes.

El único argumento realmente importante para decir que Lucas pudo escribirse después del año 70 dC. es el argumento de que Marcos debería fecharse a mediados

³³ Sobre esta cuestión, ver especialmente I. Howard Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, 2a ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1988), 81–83, 212–15.

de los años 60 como muy temprano. Pero hemos encontrado razones que nos llevan a pensar que no es necesario fechar el segundo Evangelio tan tarde. Y si Marcos se escribió a principios de los 60, Lucas se podría haber escrito a mediados o finales de esa misma década.

DESTINATARIO(S)

Siguiendo la convención de la literatura griega, Lucas abre su Evangelio con un prólogo en el que reconoce a sus predecesores, explica su propósito, y menciona al destinatario de su tratado, Teófilo. Puesto que “Teófilo” es la transliteración de una palabra griega que significa “aquel que ama a Dios”, algunos estudiosos han sugerido que Lucas no escribía a una persona concreta, y usa ese nombre como un término genérico. Es decir, que Lucas escribe a todas las personas que aman a Dios. Pero la interpretación más natural es que Lucas tenga en mente a una persona en particular.³⁴ Puede que esta persona se llamara Teófilo, o puede que Lucas use un “alias” para no desvelar la verdadera identidad de esa persona.³⁵ Como dice “excelentísimo Teófilo” (κράτιστε [*kratiste*]), es posible que Teófilo fuera una persona de cierto rango, tal vez un aristócrata romano (comparar con Hechos 24:3 y 26:25).³⁶ De hecho, Teófilo podría ser el patrón de Lucas, el mecenas que cubrió los costes de escribir una obra así. Puesto que Lucas escribe para convencer a Teófilo de la “verdad precisa acerca de las cosas que han sido enseñadas” (Luke 1:4), es probable que éste fuera recién convertido.

No obstante, aunque dirigido a una persona concreta, es muy probable que Lucas tuviera en mente un público más amplio. Teófilo, aunque es muy probable que se trate de un personaje real, se toma como representante del tipo de gente al que Lucas dirige sus dos libros.³⁷ Probablemente no era un tipo de gente de la misma clase social que Teófilo, pero sí del mismo trasfondo gentil.³⁸ Y creemos que Lucas escribe su libro pensando en destinatarios gentiles porque encontramos muchos elementos que así lo indican: su interés por situar los acontecimientos del Evangelio en el contexto de la Historia (p. ej., Luke 2:1; 3:1–2); el énfasis que hace en las implicaciones universales del Evangelio

³⁴ Ver, p. ej., Alexander, *The Preface to Luke's Gospel*, 188.

³⁵ Ver, p. ej., Martin Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ* (Harrisburg: Trinity Press International, 2000), 102.

³⁶ *Ibid.*; contrastar con Alexander, *The Preface to Luke's Gospel*, 188–93.

³⁷ “La dedicatoria formal que encontramos en este documento, dirigida a Teófilo, y en un registro (‘Su Excelencia’) que apunta a que ocupaba un alto cargo en las instituciones romanas, sugiere que el autor ya pensó en la publicación de su obra y en una publicación que llegara más allá de la Palestina en la que Jesús se movió” (G. B. Caird, *The Gospel of St Luke* [Harmondsworth: Penguin, 1963], 14). También es posible que Lucas tan solo mencionara a Teófilo porque éste era su patrón, y no porque fuera el representante de un grupo de personas (ver Achtemeier/Green/Thompson, 155).

³⁸ Son muy pocos lo que no están de acuerdo con esta conclusión. Un ejemplo es Jacob Jervell, según el cual el énfasis que hay en las relaciones judeocristianas sugieren que los destinatarios de Lucas-Hechos son judeocristianos (*The People of God: A New Look at Luke-Acts* [Minneapolis: Augsburg, 1972], esp. 173–77).

(p. ej., su genealogía empieza con Adán, a diferencia de la de Mateo, que empieza por Abraham); la omisión de material que se centra en la ley judía (p. ej., la antítesis de Mateo 5; la controversia sobre la “impureza” [Marcos 7:1–23]); su tendencia a sustituir los títulos judíos por el equivalente en griego (p. ej., “Maestro” o “Rabí” por “Señor”); el énfasis que hace en los conversos gentiles en el libro de Hechos.³⁹ Algunos eruditos van aún más lejos; sugieren que la combinación de ese interés por los gentiles y el hecho de que parece que los lectores conocen el Antiguo Testamento y el judaísmo apuntan a que los destinatarios eran temerosos de Dios, gentiles que, antes de su conversión, ya tenían cierta simpatía por el judaísmo.⁴⁰ Ésta es una teoría posible, pero muy poco probable. Muy poco probable es también la tradición de que Lucas escribiera solo a una localidad o zona concreta. Algunos estudiosos están de acuerdo con la tradición de que esa zona era Grecia,⁴¹ pero esa tradición es bastante tardía y no estaba muy extendida. Y en todo caso, quizá debiéramos aceptar la posibilidad de que Lucas, al igual que los otros Evangelios, no fue escrito pensando en una localidad concreta, sino en un tipo de lector concreto.⁴²

PROPÓSITO

De nuevo, cualquier análisis o estudio sobre el propósito de Lucas a la hora de escribir su Evangelio debe tener en cuenta la relación que hay entre este Evangelio y el libro de Hechos. Más arriba sugerimos que lo más adecuado es una posición intermedia. Está claro que la intención de Lucas es que leamos cada uno de esos dos libros recordando la relación que tienen entre ellos, pero no tiene mucho sentido irse al extremo y decir que originalmente eran una unidad narrativa. El lector debería apreciar los puntos en común, pero también debería saber ver cada libro como una unidad independiente. Creemos que esta postura es la adecuada a la hora de considerar el propósito del Evangelio de Lucas.

Empecemos con la declaración que el propio Lucas hace en el prólogo sobre su propósito. Escribe el Evangelio para que Teófilo “sepa la verdad precisa de las cosas que le han sido enseñadas”. La expresión “verdad precisa” (ἀσφάλεια [*asphaleia*]) recoge la idea de certeza. Lucas quiere que Teófilo, y otros conversos como él, tengan plena certeza en sus mentes y corazones de la verdad y del significado último de que lo que Dios ha hecho en Cristo. Cuando Lucas escribió su Evangelio, la Iglesia primitiva se había separado del judaísmo y ya había empezado a experimentar hostilidad por parte de muchos judíos. A la vez, el pequeño e incipiente movimiento cristiano tenía que competir con una mezcla de alternativas religiosas y filosóficas que inundaban el mundo grecorromano. ¿Por qué Teófilo debía pensar que de entre todas aquellas alternativas, la única religión “válida” era el

³⁹ En cuanto a estas ideas, y otras, ver, p. ej., Fitzmyer, *Luke 1–IX*, 58–59.

⁴⁰ P. ej., Walter L. Liefeld, “Luke,” en EBC 8.802; Nolland, *Luke 1–9:20*, pp. xxxii–iii; Bock, *Luke 1:1–9:50*, 14–15.

⁴¹ Brown, 270–71.

⁴² Ver el argumento de Richard Bauckham, “For Whom Were the Gospels Written?” en *The Gospels for All Christians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 9–48.

cristianismo? ¿Por qué debía creer que el verdadero pueblo de Dios, los verdaderos herederos de las promesas del Antiguo Testamento, no eran los judíos, sino los cristianos? Y si nos centramos en la cuestión más fundamental, ¿por qué Teófilo debía creer que Dios se había revelado de una forma definitiva en Jesús de Nazaret? El Evangelio de Lucas, junto con el libro de Hechos, está pensado para responder a estas preguntas y dar a los nuevos conversos una “razón de la esperanza que hay en ellos”.⁴³

COMPOSICIÓN

Como vimos en el capítulo 2, la relación que Lucas mantiene con los Evangelios de Marcos y Mateo es bastante compleja. Los eruditos están convencidos de que las semejanzas verbales entre los tres evangelistas dan fe de que entre ellos existe una relación literaria; y la mayoría también concluye que Marcos es el término medio de los tres. No repetiremos aquí los argumentos que nos llevan a estar de acuerdo con la opinión general de que Marcos no solo es el término medio entre Mateo y Lucas, sino que además es anterior a ellos y su principal fuente literaria (ver cap. 2). Pero Mateo es el que más sigue el texto de Marcos. Mateo usa (aunque a veces de forma abreviada) el 90 por ciento del material de Marcos; mientras que Lucas solo usa el 55 por ciento.⁴⁴ Se puede decir que el 40 por ciento del Evangelio de Lucas proviene del material de Marcos. Por tanto, más de la mitad del Evangelio de Lucas proviene de una fuente diferente a Marcos. Y en torno a un 20 por ciento de ese material que no proviene de Marcos tiene paralelos en Mateo.

Como vimos en el capítulo 2, algunos estudiosos creen que la explicación más simple de esta semejanza es que Lucas usó el Evangelio de Mateo.⁴⁵ Pero esta teoría es tan poco probable, que la mayoría de eruditos asegura que Lucas y Mateo usaron una misma fuente: cada uno, de forma independiente, utilizó una fuente que luego se perdió, y a la que se designa como la fuente “Q”. Creemos que ésta es una hipótesis muy probable, aunque no podemos llegar a saber cómo era esa fuente. ¿Era oral? ¿Escrita? ¿Era un solo documento? ¿Varios documentos? No podemos saberlo (ver, de nuevo, el cap. 2). Pero aún nos queda por explicar la procedencia de un 40 por ciento del Evangelio de Lucas. Este material tradicionalmente se ha llamado “L”, y durante el auge de la Crítica de fuentes

⁴³ Los comentaristas de Lucas más recientes están de acuerdo en general sobre este propósito central. Ver, p. ej., Bock, *Luke 1:1–9:50*, 14–15; Green, *The Gospel of Luke*, 21–25.

⁴⁴ Estos datos están extraídos de B. H. Streeter, *The Four Gospels: A Study of Origins* (London: Macmillan, 1924), 160.

⁴⁵ Ver esp. Mark Goodacre, *The Case Against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem* (Harrisburg: Trinity Press International, 2002); Ídem, *The Synoptic Problem: A Way through the Maze* (New York: Sheffield Academic Press, 2001); Michael D. Goulder, *Luke: A New Paradigm*, 2 vols.; JSNTSup 20 (Sheffield: JSOT Press, 1989); Allan J. McNicol, David L. Dungan, y David B. Peabody, *Beyond the Q Impasse: Luke's Use of Matthew* (Valley Forge: Trinity Press International, 1996). Ver también, A. Farrer, “On Dispensing with Q,” en *Studies in the Gospels*, ed. D. E. Nineham (Oxford: Oxford University Press, 1955), 55–58; Drury, *Tradition and Interpretation*, 120–73.