



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**  
**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

## **LECTURA SESIÓN 7**

# **CBX 109 NUEVO TESTAMENTO I**

Dunn, James. “El nacimiento de un nuevo género: Marcos y los evangelios sinópticos”. En *Del Evangelio a los evangelios*, 65-88.  
Bogotá: San Pablo, 2013.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

### CAPÍTULO III

## EL NACIMIENTO DE UN NUEVO GÉNERO: MARCOS Y LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

Una de las mayores evoluciones en los primeros cuarenta años del cristianismo, fue el paso de la tradición oral de Jesús al evangelio escrito. Para la historia del cristianismo, la importancia de esta evolución difícilmente puede ser exagerada. Estamos hablando de la creación de un nuevo género dentro de la literatura antigua, el ‘*Evangelio*’ o más precisamente, el evangelio cristiano. Más importante aún es que este nuevo género fue el que definió, distinguió y caracterizó el nuevo movimiento en el judaísmo del Segundo Templo, como no lo hizo ninguna otra evolución.

### 1. El evangelio antes del Evangelio

El sustantivo “evangelio”, buena noticia (*euangelion*) es uno de los muchos términos que el cristianismo debe a Pablo; 60 de las 76 veces en que aparece en el Nuevo Testamento, pertenecen al *corpus* paulino. Un fuerte grupo de estudiosos del Nuevo Testamento cree que Pablo tomó el término “evangelio” de su uso político en relación con el César. Ciertamente, es verdad que la palabra *euangelion* (de ordinario en plural) se empleó para las buenas noticias de los éxitos de César Augusto. Entonces se puede afirmar, con cierta plausibilidad, que Pablo describió deliberadamente su mensaje como “evangelio” para proponer sus buenas nuevas de Cristo en oposición a las buenas nuevas del Imperio romano, de César. La paz traída por Cristo (*Rm* 5, 1) fue un ‘evangelio’ mucho más profundo que la *Pax romana*. Sin embargo, el hecho es que la palabra *euangelion* conocía un uso más amplio que las buenas nuevas de César<sup>1</sup>; de

<sup>1</sup> LSJ 705; *NDIEC* 3,13-14; otros ejemplos en KLAUCK, H. J. *The Religious Context of Early Christianity: A Guide to Graeco-Roman Religions* (1995); T&T Clark, Edimburgo, 2000, pp. 328-329.

modo que un directo desafío al poder político y a la autoridad del César no es inmediatamente obvio en el empleo de Pablo.

Algo más, la influencia decisiva para la elección de Pablo del término *euangelion* para indicar su mensaje vino probablemente de otra parte. Me refiero a la directa y fuerte influencia del lenguaje de Isaías evidente en muchos temas de la primera tradición cristiana, y en Pablo especialmente<sup>2</sup>. Por eso considero más verosímil que Pablo haya sido influenciado por el uso de *bsr* de la Biblia hebrea para hablar del anuncio de buenas noticias, especialmente de los hechos salvíficos de Dios<sup>3</sup>, y sobre todo como lo usó Isaías<sup>4</sup>. Dos de los pasajes de Isaías tuvieron mucha influencia en la reflexión teológica del judaísmo del Segundo Templo, antes de Jesús y Pablo. *Salmos de Salomón* 11, 1 hace eco evidente a *Isaías* 52, 7:

Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia (*euangelizomenou*) la paz, que trae buenas nuevas (*euangelizomenos agatha*), que anuncia la salvación, que dice a Sion: ¡Ya reina tu Dios!" (*Is* 52, 7).

Suene en Sion la señal de la trompeta del santuario, anuncie en Jerusalén la voz del que trae buenas nuevas (*euangelizomenou*) (*PsSal* 1, 11).

11QMelch 2, 15-24 expone explícitamente a *Is* 52, 7 aplicándolo a la propia situación de la secta. De las diversas alusiones a *Is* 61, 1 en los rollos de Qumran, el mismo pasaje de 11QMelch versa sobre *Is* 61, 1-3 identificando al mensajero como alguien "ungido" por el Espíritu (*Is* 61, 1). Y en notable paralelo con *Mt* 11, 5 // *Lc* 7, 22, 4Q521 se refiere a *Is* 61, 1 en la espera del Mesías de Dios que proclamará buenas nuevas a los pobres:

<sup>1</sup>...[los cie]los y la tierra escucharán a su mesías...<sup>5</sup> Porque el Señor considerará a los piadosos (*hasidim*) y llamará a los rectos por su nombre,<sup>6</sup> y derramará su espíritu sobre el pobre y renovará al fiel con su poder. <sup>7</sup> Porque Él glorificará al piadoso en el trono del reino eterno. <sup>8</sup> Él que libera a los cautivos, restaura la vista a los ciegos, endereza al encor[vado]... <sup>11</sup> Y el Señor realizará grandes cosas que nunca habían sido como [. <sup>12</sup> [Porque] Él curará a los heridos y revivirá a los muertos y proclamará buenas nuevas para el pobre.

No sorprende, pues, que a Jesús se le recordara como el que vio en *Is* 61, 1-2 ("para llevar buenas nuevas [*euangelisasthai*] a los pobres") un anuncio de su propio ministerio. Esto está implícito en dos pasajes de Lucas y Mateo (pasajes

<sup>2</sup> Es bien sabido que Pablo fue influenciado fuertemente por Isaías; cf., por ejemplo, WAGNER, J. R. *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul in Concert in the Letter to the Romans*. Brill, Leiden, 2002.

<sup>3</sup> *Sal* 40, 9; 68, 11; 96, 2; 25 18, 31.

<sup>4</sup> *Is* 40, 9; 52, 7; 60, 6; 61, 1; *Na* 1, 15; ver más en SCHILLING, O. *TDOT* 2, 313.316.

Q)<sup>5</sup> y explícitamente en *Lc* 4, 17-21. Tampoco sorprende que Pablo cite explícitamente a *Is* 52, 7 en un pasaje en el que explica su comprensión del encargo para predicar el Evangelio: *Rm* 10, 15<sup>6</sup>. Pero el hecho de que el anuncio de Isaías sobre uno que proclamaría buenas nuevas estuviera muy reflexionado, aumenta enormemente la probabilidad de que Pablo haya elegido deliberadamente el empleo del término *euangelion* para caracterizar su mensaje; y que lo hizo así precisamente porque creía que la esperanza de Isaías en uno que proclamaría buenas nuevas (*euangelizomenos*) al pobre *se había realizado en Jesús*, afirmación que fue recordada como hecha por el mismo Jesús. Nada de esto niega que Pablo y sus oyentes hayan sido conscientes de que Él ofrecía unas “buenas nuevas” muy diferentes a las del César. Pero para nosotros es mucho más importante la deducción que debe sacarse de la evidencia recién analizada. Es decir, que fue *Pablo mismo* quien introdujo en el vocabulario cristiano el término “evangelio” y que lo hizo empleando la forma sustantiva de un verbo que le era familiar tanto por Isaías como por la tradición de Jesús.

¿Cómo empleó Pablo el término “evangelio”? ¿Qué eran las “buenas nuevas” para Pablo? De hecho, Pablo habla habitualmente de “evangelio” sin especificar su contenido. Es “el evangelio de Dios”<sup>7</sup> y más comúnmente “el evangelio de Cristo”<sup>8</sup>. Esta última frase probablemente significa “las buenas nuevas acerca de Cristo”, que incluye su descendencia davídica (*Rm* 1, 1-3; *2Tm* 2, 8) y especialmente su muerte y su resurrección<sup>9</sup>. Especialmente en *Gálatas* Pablo defiende vigorosamente su evangelio como buenas nuevas para los gentiles<sup>10</sup>. ¿Implica esto que Pablo limitó el uso del término a los actos de Jesús, decisivos para la salvación, particularmente a su muerte y su resurrección? Ésta fue una de las conclusiones más favoritas a finales del siglo XIX: Pablo convirtió el mensaje *de* Jesús en un mensaje *acerca de* Jesús; las buenas noticias de la proclamación de Jesús del Reino fueron transformadas en un mensaje de redención del pecado.

Así aparece una interesante cuestión importante para nosotros. ¿Cómo pasó el término “evangelio” del interés focal de Pablo sobre la muerte y la resurrección a una narración biográfica de la misión de Jesús? ¿En qué momento la misma tradición de Jesús comienza a ser considerada como ‘evangelio? Más aún, podemos preguntar: ¿Cuándo *la tradición de Jesús* mismo llega a ser “evangelio”? La cuestión se planteó ya que, como lo veremos, parece que fue Marcos

<sup>5</sup> *Lc* 6, 20 // *Mt* 5, 3; *Mt* 11, 5 // *Lc* 7, 22.

<sup>6</sup> Ver además mi *The Theology of Paul the Apostle*. Eerdmans, Grand Rapids; T&T Clark, Edimburgo, 1998, pp. 164-169.

<sup>7</sup> *Rm* 1, 1; 15,16; *2Co* 11, 7; *1Ts* 2, 2.8.9; también *1P* 4, 17.

<sup>8</sup> *Rm* 1, 9; 15, 19; *1Co* 9, 12; *2Co* 2, 12; 9, 13; 10, 14; *Ga* 1, 7; *Flp* 1, 27; *1Ts* 3, 2; *2Ts* 1, 8.

<sup>9</sup> *Rm* 1, 4; *1Co* 1, 23; 15, 1-5; *Ga* 3, 1. Con “resurrección” me refiero a la más antigua creencia cristiana según la cual Dios resucitó a Jesús de la muerte.

<sup>10</sup> *Ga* 1, 6.7.11; 2, 2.5.7.14; también *Rm* 1, 16; 15, 16; *Ef* 3, 6.

quien introdujo el sustantivo *euangelion* en la tradición de Jesús mismo. Fuera de la posible excepción de *Marcos* 13, 10 y 14, 9, no hay indicios de que Jesús mismo usara una forma equivalente aramea. El término *euangelion* como tal no aparece en el material Q de la tradición de Jesús.

Sin embargo, aun si Pablo enfocó su evangelio en las buenas nuevas de la muerte y la resurrección de Jesús, esto no nos debe llevar al engaño de pensar que él *excluyó* la tradición de la vida y la misión de Jesús de las “buenas nuevas acerca de Cristo”.

- Precisamente que Pablo usara *euangelion* implica la conciencia del uso por Jesús de *Is* 61, 1-2 en una autorreferencia para indicar su propia misión. Es inverosímil que haya ocurrido alguna vez que Pablo pusiera entre paréntesis la tradición de la misión de Jesús en el Evangelio que él predicaba.
- Las buenas nuevas acerca de Jesús debieron incluir algún relato que explicara quién fue Jesús y narrara algo por lo menos del carácter de lo que dijo e hizo durante su misión. El Evangelio que convirtió a muchos gentiles difícilmente pudo haber consistido simplemente en que un anónimo ‘X’ hubiera muerto y hubiera sido resucitado de la muerte. Por el contrario, ya que los nuevos creyentes en el Evangelio de Pablo empezaron a ser llamados “cristianos” (*Hch* 11, 26), y bautizados “en el nombre de Cristo” (*1Co* 1, 12-15), esto debió inevitablemente impulsarlos a preguntar más acerca de este “Cristo”, y sobre todo que ellos pudieran responder cada pregunta como por qué ellos cambiaron sus vidas y ahora están fundamentados en este “Cristo”.
- El caso es que Pablo debió transmitir mucho de la tradición de Jesús a las comunidades que él fundó. El se remite en varias ocasiones a las tradiciones que entregó a las nuevas comunidades que estableció<sup>11</sup>. Sobre todo, a las tradiciones éticas, que con toda probabilidad incluían mucho de lo que se recordó como la propia enseñanza de Jesús<sup>12</sup>. Ciertamente, las alusiones de Pablo a la tradición en sus exhortaciones presupone un entretrejo de conocimiento de la “enseñanza” de Jesús<sup>13</sup> que, sin duda, resonaba para muchos, o para la mayoría, de sus oyentes, en estas alusiones<sup>14</sup>.
- Además, varios rasgos de la tradición de Jesús debieron haber sido conocidos por las primeras comunidades vecinas. Como se dijo, difícilmente podemos suponer que la tradición conocida como Q, o las tradiciones

<sup>11</sup> *1Co* 11, 2; *2Ts* 2, 15; 3, 6.

<sup>12</sup> Explícitamente *1Co* 7, 10 – *Mt* 5, 32; *1Co* 9, 14 – *Lc* 10, 7.

<sup>13</sup> Por ejemplo, *Rm* 12, 14; 13, 9; 16, 19; *1Co* 9, 4; 13, 2; *Ga* 5, 14; *Flp* 4, 6; *1Ts* 5, 2.13.15.

<sup>14</sup> Por ejemplo, *Rm* 6, 17; 15, 3; *Col* 2, 6; *Ga* 6, 2. Ver más en *Christianity in the Making*, vol. 1, *Jesus Remembered*, Eerdmans, Grand Rapids, 2003, pp. 181-184.

asumidas por Marcos, hubieran estado ocultas durante cuarenta años o recordadas y apreciadas sólo por un grupo muy pequeño de discípulos iniciales (los apóstoles). Los diversos grupos de materiales de enseñanza tomados por Q incluían o constituían, muy probablemente, los repertorios para muchos maestros de las comunidades<sup>15</sup>. Y parece que Marcos pudo haber tenido bloques de historias y de enseñanza de Jesús<sup>16</sup>. No es creíble que estos materiales fueran considerados acusadamente distintos del Evangelio predicado por Pablo y por otros. Considerarlos así, es argumentar *e silentio* e ignorar las básicas probabilidades históricas.

- Cabe recordar el hecho de que los más antiguos recuerdos de Jesús parece que incluían un elemento de estructura narrativa, comenzando con Juan Bautista, continuando con el ministerio y el mensaje de Jesús y culminando con la muerte y la resurrección. En *Hch* 10, 36-40 el relato total parece que fuera resumido como “la palabra (*logos*) de Dios lo envía a los hijos de Israel a predicarles las buenas nuevas (*euangelizomenos*) de paz por Cristo Jesús” (10, 36)<sup>17</sup>. Es inverosímil que tal empleo le fuera desconocido a Pablo. Al contrario, la formulación paulina del mensaje cristiano como “evangelio” tuvo lugar en el periodo durante el cual la tradición de Jesús circulaba predominantemente en forma oral. Y la tradición de *Hechos* 10 recuerda también el periodo de la tradición oral. Por lo tanto, podemos inferir que la *formación de la tradición de Jesús como “evangelio”* y en la forma dada o consolidada por Marcos, *comenzó a tener lugar ya en el periodo durante el cual la tradición de Jesús se contaba en forma oral*. Ciertamente debemos evitar la injustificada y errónea impresión de que la tradición de Jesús existía oralmente solo en forma de aforismos fragmentarios o de pequeñas colecciones de material de la enseñanza o de historias sobre Jesús<sup>18</sup>. Por supuesto, los maestros cristianos combinaron de diversos modos su material para los fines de su enseñanza. En este caso, resulta completamente plausible que los más antiguos transmisores recordaran regularmente la tradición de Jesús, conscientes de la “forma evangelio” del material como un todo. Y probablemente ellos ofrecieron presentaciones de un mini-evangelio, como se ve claramente en la tradi-

<sup>15</sup> Ver mi “Q<sup>1</sup> como tradición oral” en BOCKMUEHL, M. y HAGNER, D. A. (eds.). *The Written Gospel*. G. N. Stanton, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 45-69.

<sup>16</sup> *Mc* 1, 21-38 (24 horas en el ministerio de Jesús); 2, 1-3, 6 (controversias de Jesús en Galilea); 4, 2-33 (parábolas de Jesús); 4, 35-5, 43; 6, 32-52 (milagros de Jesús en los alrededores del lago); 10, 2-31 (matrimonio, niños y discípulos); 12, 13-37 (controversias de Jesús en Jerusalén); 13, 1-32 (el pequeño apocalipsis); 14, 1-15 (relato de la pasión). *Mc* 2, 1-3, 6 presenta un buen ejemplo de cómo uno de los Doce o uno de los primeros discípulos pudo agrupar un número (cinco) de *historias de controversias* para formar una secuencia dramática que culmina en el complot para acabar con Jesús (3, 6).

<sup>17</sup> Cf. *Christianity in the Making*, vol. 2. *Beginning from Jerusalem*. Eerdmans, Grand Rapids, 2009, § 21.3c.

<sup>18</sup> Es una de las equivocaciones claves del *Jesus Seminar*; véase *Jesus Remembered*, pp. 245-248.

ción de *Hechos* 10, quizá también, en parte, en un bloque pre-marcano como *Mc* 2, 1–3, 6 como también en la narración de la pasión<sup>19</sup>.

En síntesis, si, como parece ser lo más probable, un cuerpo de tradición de Jesús formó parte del mensaje que Pablo transmitió a sus convertidos, parte de las bases sobre las que pensó edificar sus comunidades, lo más natural es que Pablo y sus convertidos hayan considerado este material como, por lo menos, complementario al Evangelio, si no parte integrante del mismo<sup>20</sup>. No necesitamos argumentar sobre el término usado, pero es mucho más verosímil que Pablo haya pensado la información sobre Jesús y la transmisión de la enseñanza de Jesús como parte integrante del proceso por el cual él llegó a ser padre de muchos hijos “mediante el Evangelio” (*1Co* 4, 15).

Entonces, la importancia de lo hecho por Pablo y de la influencia que ejerció al sintetizar su mensaje como “evangelio” no consistió en que él excluyera las tradiciones de la misión y de la enseñanza de Jesús del evangelio. Más bien, la importancia del uso que hizo del término, consiste en que él centró el significado decisivo del evangelio de la misión de Jesús en su muerte y resurrección. Fue el *Evangelio de Marcos* el que dio el siguiente paso lógico de dar el título “Evangelio” a su narración de la misión de Jesús –“evangelio” como una narración que culminó en la muerte y resurrección de Jesús.

## 2. El evangelio de Marcos

Ya he indicado el amplio consenso entre los estudiosos del Nuevo Testamento y del cristianismo antiguo en que Marcos es el más antiguo de los evangelios canónicos que se escribió. El consenso incluye un amplio margen de acuerdo en que Marcos fue escrito muy probablemente en los años 60 o los tempranos 70. Fue escrito probablemente en Roma o quizá más verosímilmente en Siria y en uno u otro caso, reflejó algo de la crisis de la primera revuelta judía que terminó en la destrucción del templo de Jerusalén en el año 70. Llamo la atención inmediata sobre tres elementos de Marcos, el primer evangelio cristiano.

<sup>19</sup> DODD, C. H. *Historical Tradition in the Fourth Gospel*. Cambridge University Press, Cambridge, 1963, sugiere que los pasajes transicionales y las informaciones topográficas en Juan eran datos “tradicionales que resumían períodos del ministerio de Jesús, con indicaciones de los lugares en donde sucedieron” (p. 243).

<sup>20</sup> “Podríamos, probablemente, ya suponer esta conexión cristológica de la narración acerca de Jesús y la proclamación con el término *euangelion* en un amplio número de comunidades aun antes de la composición de la obra de Marcos” (HENGEL, M. *Studies in the Gospel of Mark*. SCM, Londres, 198, p. 54); Hengel intenta detectar un particular nexo petriano que se reporta en el uso de *euangelion* (pp. 54-56).

## 2.1 El empleo de *euangelion* por Marcos

Una consideración que intriga inmediatamente es que parezca que Marcos haya introducido el término *euangelion* en la tradición de Jesús. Él lo emplea siete veces<sup>21</sup>, Mateo, en contraste, lo emplea sólo cuatro veces<sup>22</sup> y Lucas y Juan nunca lo usan<sup>23</sup>. Lo que es notable es que el uso de Marcos parece ser consistentemente propio de él –o su empleo propio en la narración (1, 1.14) o como una adición a la forma de la tradición de Jesús que le llegó.

- Así, sólo Marcos sintetiza la predicación de Jesús como llamamiento “al arrepentimiento y a *creer en el Evangelio*” (Mc 1, 15), mientras Mt 4, 17 trae sólo el llamamiento a “arrepentirse”. De modo semejante, la misión de los discípulos a predicar el mismo mensaje, que el Reino de Dios está cerca, llama únicamente al arrepentimiento (Lc 10, 1-16).
- También en el dicho que los tres sinópticos testimonian, “quien pierda su vida por mi causa la salvará”, sólo Marcos inserta: “Quien pierda su vida por mí y *por el Evangelio* la salvará” (Mc 8, 35 pars.).
- Así mismo, en la promesa para quienes hayan dejado casa y familia “por mí” recibirán cien veces más, sólo Marco añade “*por mí y por el Evangelio*” (Mc 10, 29 par.).

En estos casos, es claro el hecho de que Mateo y Lucas, aunque recurrieron a Marcos, sin embargo, omitieron su referencia al “evangelio” aun cuando hayan permanecido cerca a lo que Marcos escribió de otro modo. Esto se explica quizá mejor por la hipótesis de que Mateo y Lucas fueron conscientes de que la referencia al “evangelio” había sido añadida a la tradición, es decir, era una peculiaridad de la versión marcana de la tradición<sup>24</sup>.

Solo en dos casos Mateo sigue a Marcos en atribuir a Jesús mismo el término “evangelio”. Uno es Mc 13, 10 (“El Evangelio debe ser predicado a todas las naciones”) seguido por Mt 24, 14. Sin embargo, en general se está de acuerdo en que este versículo es una adición interpretativa marcana al “pequeño apocalipsis” (Mc 13) a la luz de una mucho más amplia misión gentil, ya bien en marcha<sup>25</sup>. El segundo es la historia de la mujer que unge a Jesús en Mc 14. Los dos, Marcos y Mateo, presentan a Jesús cuando afirma: “En verdad, les digo, donde quiera se predique este evangelio en el mundo entero, se hablará también de

<sup>21</sup> Mc 1, 1.14.15; 8, 35; 10, 29; 13, 10; 14, 9; también 16, 15.

<sup>22</sup> Mt 4, 23; 9, 35; 24, 14; 26, 13.

<sup>23</sup> Pero Lucas emplea el verbo *euangelizesthai*, con bastante frecuencia (10 veces); Juan no emplea ni el verbo ni el sustantivo.

<sup>24</sup> Ver mi “Matthew’s Awareness of Markan Redaction”. En: SEGBROECK, F. van (ed.). *The Four Gospels: Festschrift for Frans Neirynck*. Leuven University Press, Leuven, 1992, pp. 1349-1359.

<sup>25</sup> Ver *Jesus Remembered*, pp. 435-436.



lo que ésta ha hecho para memoria suya" (Mc 14, 9 // Mt 26, 13). Sin embargo, dada la predilección de Marcos por el término "evangelio" es más que probable que su empleo aquí revele la mano de Marcos. En este caso podemos considerar propia de Marcos la transmisión de la tradición que le llegó (que refleja de nuevo el carácter más universal del evangelio ya evidente en tiempos de Marcos). Y Mateo esta vez simplemente lo siguió<sup>26</sup>.

A pesar de la ambigüedad de Mc 13, 10 y 14, 9, es bastante claro que *euangelion* es un término de Marcos que él introdujo en la tradición de Jesús en varios lugares<sup>27</sup>. Actuando así, por supuesto, y sobre todo en 14, 9, Marcos muestra que *las historias sobre Jesús y las narraciones de su predicación fueron pensadas como parte del "evangelio"* en los círculos en los que la tradición de Jesús era conocida y apreciada.

## 2.2 *Euangelion* como evangelio

El segundo tema que pide atención es el hecho de que Marcos comience su evangelio con las palabras: "Comienzo del Evangelio de Jesucristo (*arché tou euagenliou Iesou Christou*)" (Mc 1, 1). Aquí nuevamente la implicación es clara: para Marcos fue completamente apropiado emplear el término *euangelion* para referirse no sólo a la predicación de la cruz, sino también a la narración de la misión de Jesús y al registro de su predicación. Esta recolección de la tradición de Jesús no fue precisamente *complementaria* al Evangelio predicado por Pablo. La tradición de Jesús aquí es en sí misma *euangelion*.

Pero la importancia de Mc 1, 1 es mucho mayor. Porque en este empleo de *euangelion* vemos la transición de "evangelio" como tradición de Jesús, como "detalles que narran la vida y la misión de Jesús", a "evangelio" como "un libro que trata de la vida y la misión de Jesús"<sup>28</sup>. Aquí *euangelion* pasa del *contenido* del mensaje al *libro* que contiene ese mensaje. Así como la tradición de Jesús no se concibe ya (si lo fue alguna vez) como suplemento del evangelio, sino como evangelio en sí mismo, así el escrito que contiene la tradición de Jesús no es considerado simplemente como el que contiene el evangelio sino evangelio Él mismo. Casi consciente y deliberadamente Marcos introdujo, en efecto, un nuevo género en la literatura del mundo antiguo. Éste no es simplemente una

<sup>26</sup> CASEY, M. *Aramaic Sources of Mark's Gospel*. SNTSMS 102, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, no hace ningún esfuerzo en retraducir Mc 13, 10 y 14, 9 al arameo.

<sup>27</sup> Esta fue una de las conclusiones más importantes del primer estudio sobre la redacción de Marcos: MARXSEN, W. *Mark the Evangelist*. Abingdon, Nashville, 1969, p. 117-150.

<sup>28</sup> Ver, en efecto, BAGD 403; además, KECK, L. E. "The Introduction to Mark's Gospel". En: NTS 12 (1966), pp. 352-370 (358-360) y en especial GUELICH, R. "The Gospel Genre". En: STUHLMACHER, P. (ed.). *Das Evangelium und die Evangelien*, WUNT 28, Mohr Siebeck, Tubinga, 1983, pp. 183-219 (aquí pp. 204-216); Ver también BURRIDGE, R. A. *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*. Eerdmans, Grand Rapids, 2004<sup>2</sup>, pp. 186-189.

biografía (*bios*) de un gran hombre, sino un *evangelio*, la narración de la misión de un hombre individual que hizo posible la salvación, un libro que en sí mismo es un medio de salvación. Es Marcos quien, de manera consciente, intencionalmente o no, hizo la transición de “evangelio” a “Evangelio”<sup>29</sup>.

Esta evolución no debe ser vista como una especie de alejamiento radical de la tradición evangélica oral. Como ya se anotó, esta tesis fue defendida por Werner Kelber cuando dedicó nueva atención al evangelio oral<sup>30</sup>. La tesis fue desafortunada, pues oscureció la importancia de lo dicho sobre la fase oral de la tradición de Jesús y su carácter oral. No hay, sin embargo, razón para exigir una transición tan tajante entre lo oral y lo escrito. Al contrario, hay mucho que decir respecto del *Evangelio de Marcos* como una evolución natural de la fase oral. Muy seguramente el Evangelio no se escribió para una lectura individual privada, sino para un auditorio que escucha lo que se lee en voz alta<sup>31</sup>. Emplea los mismos trucos y técnicas de la performance oral de la tradición<sup>32</sup>. Fue, en realidad, una versión escrita de una recitación oral de la tradición de Jesús. No debería pasarse por alto un importante corolario: lo que toda una generación de estudiosos consideró como una redacción (literaria) fue, en primera instancia, apenas la variación dada por los diferentes maestros orales a la tradición que enseñaban, para subrayar su relevancia en relación con la situación del auditorio particular. En el *Evangelio de Marcos*, por supuesto, la variación y la aplicación fueron sin duda más continuas por lo que fue, en efecto, una performance completa de la tradición. Pero, al menos es importante ser consciente de que no toda adaptación redaccional de la primera tradición formó parte de alguna transición fundamental de lo oral a lo escrito, sino que era algo familiar para la mayor parte de las comunidades, luego de una larga experiencia de la tradición de Jesús que era celebrada y enseñada.

<sup>29</sup> HENGEL, M. *Studies*, pp. 82-83; “Es probable que la práctica de llamar a las cuatro obras “Evangelios” derive en último término de Marcos (COLLINS, A. Y. *Mark*, Fortress, Hermeneia, Minneapolis, 2007, p. 3).

<sup>30</sup> KELBER, W. *The Oral and the Written Gospel*, Fortress, Filadelfia, 1983: por ejemplo: “El evangelio señala una interrupción de la síntesis oral” (92); constituye una “acusación del proceso oral y de las autoridades”, una “alienación del aparato oral”, “emancipación de la identidad oral”, Marcos “repudia representaciones orales” (98).

<sup>31</sup> Como lo puntualiza Hengel en el mismo año (*Studies*, p. 52): “El segundo evangelio probablemente evolucionó a partir de la enseñanza oral viva y se compuso para la lectura solemne del culto. La breve coda, frecuentemente en forma rítmica, apunta hacia una recitación oral en la comunidad reunida. El evangelio fue compuesto para que lo escuchara el auditorio...” (p. 52); aunque Hengel habla también de “la innovación revolucionaria de escribir un evangelio” (*Ídem.*).

<sup>32</sup> Cf. en particular, DEWEY, J. “Oral Methods of Structuring Narrative in Mark”. En: *Interpretation* 43 (1989), pp. 32-44; “The Gospel of Mark as an Oral-Aural Event: Implications for Interpretation”. En: MALBON, E. S. y MCKNIGHT, E. V. (eds.). *The New Literary Criticism and the New Testament*. JSNTS 109; Sheffield Academic, Sheffield, 1994, pp. 145-163.

### 2.3 Un relato de la pasión con una extensa introducción

Fue Martin Kähler quien, en una famosa nota, describió el Evangelio como “narraciones de la pasión con una extensa introducción”<sup>33</sup>. Esta descripción fue especialmente apropiada para Marcos, el primer Evangelio escrito.

- El hecho fundamental es que la narración de la pasión, que cubre la última semana de la vida de Jesús y el descubrimiento de la tumba vacía (*Mc* 11, 1–16, 8) ocupa más de un tercio del *Evangelio de Marcos*.
- El *Evangelio de Marcos* está estructurado de manera que la confesión de Pedro sobre la mesianidad de Jesús cerca de Cesarea de Filipo (8, 27-30) sea el centro y el punto de cambio del Evangelio. Es tanto el giro geográfico (la región es la más el punto más al norte de la misión de Jesús en Galilea) como el giro dramático en el Evangelio (de ahí en adelante Jesús encabeza la ida al sur hacia Jerusalén y su destino en esa ciudad).
- El momento está marcado por la primera enseñanza explícita de Jesús acerca de la necesidad de su sufrimiento (8, 31), una predicción de la pasión que se repite claramente dos veces más en los capítulos siguientes (9, 31; 10, 33-34).
- El sentido de la estrategia de Marcos es claro a partir de las alusiones y los anuncios de la muerte de Jesús, desde muy pronto en el Evangelio.
- Jesús relaciona su misión con la presencia del novio en la fiesta de bodas, cuando no es el momento oportuno para ayunar. Pero luego agrega: “Vendrán días en los que el novio será quitado y entonces ellos ayunarán” (2, 20).
- Marcos concluye una secuencia de historias de disputas (2, 1–3, 6): “En cuanto salieron los fariseos, se confabularon con los herodianos contra Él para ver cómo eliminarlo” (3, 6), una decisión de liberarse de Jesús que aparece muy pronto en el relato de Marcos.
- El relato de la sumaria ejecución de Juan el Bautista, precursor de Jesús, es sorprendentemente detallada y siniestra (6, 17-29).
- En la elaboración del relato de la pasión misma, podemos notar a Jesús que habla que ha de beber la copa (del sufrimiento) y ha de ser bautizado con el bautismo de la muerte (la imagen de ser ahogado) (10, 38-39).
- La parábola de los arrendatarios de la viña culmina en el asesinato del hijo y heredero del propietario de la viña (12, 1-9) por los arrendatarios y se añadió el testimonio de la piedra rechazada (12, 10-11; *Sal* 118, 22-23). La adición es probablemente anterior a Marcos mismo<sup>34</sup>, como también la conclusión de que la parábola incitó una oposición más violenta contra Jesús (*Mc* 12, 12).

<sup>33</sup> KÄHLER, M. *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ*. Fortress, Filadelfia, 1964, p. 80, nota 11.

<sup>34</sup> DUNN, J. D. G. *Jesus Remembered*, § 23, nota 97.

- Las siniestras predicciones del sufrimiento, persecución y muerte de los seguidores de Jesús (13, 9-13) implican un destino coherente semejante al rechazo de Jesús mismo.
- Tener presente también la unción del cuerpo de Jesús por una mujer en Betania “de antemano para su sepultura” (14, 8); la predicción de su traición (14, 18-20); y la institución de la Última Cena del Señor, presagiando un cuerpo destrozado y una sangre derramada (14, 22-24).
- En el monte de los Olivos Jesús advierte acerca de la inminente herida del pastor (14, 27) y en el huerto de Getsemaní se esboza brevemente, en términos desolados, la angustia de la anticipación de una muerte atroz (14, 33-36).

Marcos, pues, al llamar “evangelio” la vida de Jesús, no abandonó la comprensión de Pablo del por qué el mensaje de Jesús se consideraba como “evangelio”. Al contrario, haciendo culminar su relato de la misión de Jesús con la narración de la pasión, reforzó la idea de Pablo. Las buenas nuevas de Jesús fueron, en primer lugar, su muerte y su resurrección. El mensaje sobre Jesús fue buenas nuevas no simplemente por su enseñanza ni porque fue un gran curador y hacedor de milagros, sino porque su muerte y su resurrección trajeron perdón de los pecados y vida de la muerte.

Al mismo tiempo, sin embargo, al llamar *evangelio* al relato de *toda la misión de Jesús* y no sólo a su muerte y resurrección, Marcos garantiza que las dos no pueden separarse. El tema de la misión de Jesús no puede comprenderse aparte de su muerte y resurrección; tampoco el significado pleno de la muerte y resurrección de Jesús puede comprenderse fuera del contexto de su misión como un todo. El tesoro de la misión de Jesús puede malversarse fuera de su muerte y resurrección. Pero el tesoro del relato de la muerte y resurrección de Jesús puede igualmente malversarse fuera de su misión como un todo. El Evangelio de la pasión de Jesús fue central pero no constituyó la única parte del Evangelio de la misión del Galileo que proclamó y realizó su mensaje del Reino de Dios.

#### 2. 4 Énfasis especiales de Marcos al contar de nuevo el Evangelio

Dentro del Evangelio que culmina en la pasión, Marcos subraya algunos aspectos especiales. Para Marcos Jesús es especialmente “el Hijo de Dios”.

- Esta es la voz que Jesús escucha cuando fue bautizado por Juan: “Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco” (Mc 1, 11).
- Los espíritus inmundos también lo saludan: “Tú eres el Hijo de Dios” (3, 11); lo mismo hace el endemoniado de Gerasa: “Hijo de Dios Altísimo” (5, 7).
- En el monte de la Transfiguración, la voz celeste anuncia: “Éste es mi Hijo amado, escúchenlo” (9, 7), haciendo eco a la promesa de un profeta como Moisés (Dt 18, 15).

- En la parábola de los arrendatarios deshonestos, el dueño de la viña envía finalmente a su “amado hijo” (12, 6).
- En la audiencia antes del Consejo, el destino de Jesús quedó sellado por su respuesta afirmativa a la pregunta del Sumo Sacerdote: “¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?” (14, 61-62).
- Pero lo más sorprendente de todo es que el *Evangelio de Marcos* culmina con la confesión del centurión romano, quien viendo precisamente a Jesús exhalar su último suspiro, dijo: “Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios” (15, 39).

Queremos añadir que Marcos encabeza todo su evangelio como “Evangelio de Jesucristo” (1, 1). Y puede ser que haya añadido “de Jesucristo, Hijo de Dios”. La última frase (“el Hijo de Dios”), ciertamente no está presente en muchos de los más antiguos manuscritos de Marcos. De modo que probablemente fue añadido más tarde por los copistas<sup>35</sup>. Pero si es así, debió ser porque reconocieron lo central que era el tema de Jesús como “Hijo de Dios” en el *Evangelio de Marcos*. En otras palabras, quienes añadieron la frase simplemente debieron hacer más claro y explícito lo que ya era claro para quienes leían cuidadosamente el *Evangelio de Marcos*.

El asunto es, una vez más, que para Marcos Jesús no ha de ser comprendido en cuanto Hijo de Dios como se puede hablar de un rey o de un gran filósofo como hijo de Dios. La filiación de Jesús es atestiguada desde el cielo como filiación especial: “Mi Hijo amado”. Tampoco debe ser entendida la filiación de Jesús como puede entenderse la filiación de Hanina ben Dosa o Honi ha-Magel (“Onías, el que sale del círculo”) –alguien cuyas oraciones tienen efecto especial–. La filiación de Jesús en Marcos es la de un condenado a muerte. La magnífica ironía de Marcos está en que el centurión romano es el único que confiesa a Jesús como Hijo de Dios. Y aquel a quien confiesa como Hijo de Dios es el que murió en la cruz (15, 39).

Esto subraya otro aspecto del *Evangelio de Marcos*. Me refiero al hecho de que la primera mitad del Evangelio está ampliamente dominada por los relatos de la misión de curar y hacer milagros, verdaderamente eficaz. Sólo en la segunda parte comenzamos a escuchar, y escuchar repetidamente, acerca de los esperados sufrimientos de Jesús, que culminan con el relato de la pasión de Jesús. En la mitad del siglo XX esto animó a varios estudiosos a argumentar que Marcos había estructurado su Evangelio para corregir lo que él consideraba como una presentación torcida y engañosa de Jesús simplemente como alguien que habló con autoridad divina y realizó extraordinarios milagros, lo que en ocasiones se describió como un “hombre divino” (*theios anēr*) Cristo<sup>36</sup>. Es decir, cuando Marcos presenta a

<sup>35</sup> Cf., por ejemplo, COLLINS, A. Y. *Mark*, p. 130.

<sup>36</sup> Cf. WEEDEN, T. J. *Mark: Traditions in Conflict*. Fortress, Filadelfia, 1971, pp. 52-69; pero FRANCE, R. T. *The*

Pedro confesando a Jesús como Mesías, Marcos en seguida se adelanta a mostrar que Jesús habló de su sufrimiento inminente (8, 29-31). Y cuando Pedro protesta, entonces Jesús denunció a Pedro como el portavoz de Satanás (8, 32-33). En otras palabras, la implicación es quizá que Pedro confesaba a Jesús como un Mesías triunfalista, alguien que, de acuerdo con la expectativa popular, liberaría pronto a Israel de la dominación romana (como en los *Salmos de Salomón* 17, 21-24). Según esta tesis, pues, la función de enfocar tan intensamente a Jesús como hijo del hombre que debe sufrir y ser rechazado era la de corregir tales comprensiones de Jesús que debían estar ya circulando, con base en los milagros que realizó y en la autoridad con la que él pensó.

Poco me convence este argumento. Pero lo que podemos decir es que el relato de Marcos sobre la respuesta de Jesús a la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo fue la manera de cambiar el centro de interés de Jesús Mesías a Jesús el Hijo del hombre sufriente. Esta estrategia incluía presumiblemente un cambio en la afirmación de que la importancia de Jesús se valorara en términos del alcance del cumplimiento de la esperanza popular en un líder militar que liberaría a Israel de la dominación romana, por parte de Jesús. La importancia de Jesús no puede apreciarse sin referencia a su muerte y resurrección.

Otro motivo importante en el *Evangelio de Marcos* es la incapacidad de sus discípulos para comprenderlo<sup>37</sup>. Esto hace parte de lo que tradicionalmente se conoce en los estudios de Marcos como el “secreto mesiánico”, un tema que fascinó a los estudiosos del Evangelio por mucho tiempo en el siglo XX<sup>38</sup>. Este motivo se ve con mayor claridad en episodios en los que Jesús habiendo curado a alguien, ordena a la persona curada no decir nada de eso —es decir, que guarde el secreto del éxito de la curación hecha por Jesús—<sup>39</sup>. Sea que Marcos haya introducido este motivo o sea que simplemente haya subrayado esta faceta de la tradición de Jesús tal como le llegó, el centro del motivo es claro. Esto es, que fácilmente podía aparecer una falsa impresión sobre Jesús por lo que hacía. Aún así, los discípulos de Jesús no pudieron entender cuando aún estaba en medio de su misión. No pudieron entenderlo sino hasta cuando fueron testigos del final de su misión, es decir, hasta cuando fue asesinado y resucitado de la muerte. Un reconocimiento de esto es lo que señala a *Mc* 9, 9 como la clave del motivo: mientras bajaban del monte de la Transfiguración, Jesús ordenó a sus discípulos “no decir nada sobre lo que habían visto, hasta que el Hijo del hombre resucitara de la muerte” (9, 9). De nuevo, la clave para la comprensión de la misión de Jesús, incluyendo su estatus mesiánico, debía encontrarse sólo

*Gospel of Mark*. NIGTC, Eerdmans, Grand Rapids, 2002, justificadamente indica que el concepto del *theios anēr* es más un constructo del siglo XX que una categoría reconocida en el siglo I (p. 21).

<sup>37</sup> *Mc* 4, 13; 6, 52; 7, 18; 8, 17.21; 9, 5-6.32.

<sup>38</sup> WREDE, W. *The Messianic Secret*. (1901), James Clarke, Cambridge, 1971.

<sup>39</sup> *Mc* 1, 25.34.44; 3, 12; 5, 43; 7, 24.36; tener presente también 8, 30 y 9, 9.

en su muerte y resurrección. Como en Pablo, también en Marcos, el corazón del evangelio fue la muerte y la resurrección de Jesús, lo cual convirtió toda misión de Jesús en “buenas nuevas”.

### 2.5 Fecha y circunstancias de la composición de Marcos

Como ya se dijo, la fecha de la composición de Marcos es puesta de ordinario a finales de los años 60 o comienzos de los 70. Esto naturalmente sitúa a Marcos en el periodo de la revuelta judía (66-70) o inmediatamente después. Sin entrar en todas las consideraciones, hay un versículo en el *Evangelio de Marcos* que, más que todos los otros, puede dar la clave: es Mc 13, 14: “Pero cuando vean la *abominación de la desolación*, erigida en donde no debe (el que lea que entienda) entonces los que estén en Judea huyan a los montes”. Es muy probable que la redacción refleje la primera crisis causada por la insistencia del emperador Gayo Calígula de que su estatua se erigiera dentro del templo (en el año 39). Pero la nota para el lector (“que el que lea entienda”) parece una inserción de Marcos, una instrucción para alguien que era responsable de la lectura del Evangelio a la asamblea reunida. En este caso, es ciertamente plausible que el evangelio haya sido escrito poco después del comienzo de la revuelta judía contra Roma, presumiblemente después de que las facciones asesinas se hubieran apoderado del templo, durante la revuelta, y lo hubieran profanado por sus tácticas sanguinarias. Joel Marcus, por ejemplo, observa que la predicción de “falsos mesías y falsos profetas” que “harán señales y prodigios” y logran engañar a otros (13, 22) refleja bien las circunstancias recordadas por Josefo en la reconstrucción de la revuelta judía y durante la misma revuelta<sup>40</sup>. Y se refiere al empleo de la palabra “bandidos” en la purificación del templo por Jesús –“ustedes lo han convertido en una cueva de bandidos (*lēstōn*)” (11, 17)– teniendo presente que “bandidos” es el término de oprobio usado por Flavio Josefo para los revolucionarios que en su opinión involucraron al pueblo judío en el desastroso conflicto con los romanos<sup>41</sup>. Esta sugerencia puede concordarse con lo que se conoce como tradición de Pella, es decir, la primera tradición cristiana de que los primeros creyentes en Jerusalén huyeron de la ciudad, atravesaron el Jordán hacia la ciudad de Pella en la región de Perea, antes de que las legiones romanas hubieran imposibilitado esto<sup>42</sup>. Esto puede sugerir una fecha para la composición del Evangelio en el 68 o 69 quizá durante los “rumores de guerras”

<sup>40</sup> MARCUS, J. “The Jewish War and the *Sitz im Leben* of Mark”. En: JBL, 111 (1992), pp. 441-462 (aquí pp. 457-459), que hace referencia a Flavio Josefo, *Guerra*, 2,433-434.444.652; 6,313; 7,29-31.

<sup>41</sup> MARCUS, J. *Mark 1-8*, AB 27, Doubleday, Nueva York, 2000, p. 35.

<sup>42</sup> EUSEBIO. *Historia eclesiástica*, 3,5.3; EPIFANIO. *Refutación de todas las herejías*, 29,7,7-8; 30,2-7; *Sobre pesos y medidas*, 15.

(13, 7) que siguieron a la muerte del emperador Nerón y antes de que Vespasiano pudiera afirmar su autoridad<sup>43</sup>.

Por otra parte, es poco convincente considerar que el Evangelio haya sido compuesto a raíz de la revuelta, cuando las comunidades judías (¿y cristianas?) en el Imperio Romano no tenían seguridad del resultado final<sup>44</sup>. El énfasis del evangelio en los sufrimientos que los discípulos de Jesús deberían soportar (8, 34-37; 13, 9-13) puede igualmente reflejar esa situación. Y en esas circunstancias, 13, 14 puede servir de consuelo y garantía de que Jesús había predicho la destrucción del templo muy claramente.

Todo esto, a su vez, sugiere un buen conocimiento de la revuelta judía y sus antecedentes, compartido por el escritor y los destinatarios del Evangelio, es decir, alguna parte cercana a la tierra de Israel, probablemente Siria. Nuestro conocimiento de las comunidades en Israel y en Siria durante e inmediatamente después de la guerra, es casi inexistente. Pero ciertamente es plausible conceder la posibilidad de que alguien que haya soportado algo de los primeros sufrimientos de la revuelta escribiera el evangelio para beneficio de los seguidores del mesías Jesús que estaban aún en Judea y cuando su anotación acerca del lector en 13, 14 tenía aún relevancia. O, como alternativa, en la más amplia región de Siria, cuando allí había muchos lectores u oyentes que habían experimentado la guerra y que resonaba con sus advertencias y su voz de aliento.

### 3. Los evangelios de Mateo y de Lucas

a) Uno de los elementos más sorprendentes de los evangelios de Mateo y de Lucas<sup>45</sup>, como se ha sostenido por más de un siglo, es que dependen considerablemente del *Evangelio de Marcos*. Como se ha dicho, advierto fuertemente contra la visión de la interdependencia de los evangelios sinópticos en términos exclusivamente literarios. Sin embargo, la redacción casi idéntica de gran parte de la tradición que Mateo y Lucas comparten con Marcos se explica más obviamente por la altísima probabilidad de que Mateo y Lucas tuvieran a la mano el evangelio escrito de Marcos cuando compusieron sus evangelios<sup>46</sup>. Evidentemente compusieron sus propios evangelios o mezclando otras tradiciones con Marcos o empleando la estructura para sus propios evangelios. Esto incluye, pre eminentemente, el hecho de que al actuar así ellos *tomaron el carácter de*

<sup>43</sup> HENGEL, M. *Studies*, 28; GUELICH, R. A. *Mark*, 1-8:26. WBC 34A, Word, Dallas, 1989, pp. xxxi-xxxii; COLLINS, A. Y. *Mark*, pp. 13-14.

<sup>44</sup> Flavio Josefo registra más intentos de fomentar revuelta en las comunidades judías de Alejandría y Cirene (*Guerra*, 7,409-419.437-441).

<sup>45</sup> El consenso mayoritario fecha estos evangelios diez o veinte años después del de Marcos. En el espacio concedido al presente estudio podré tratarlos sólo brevemente.

<sup>46</sup> Cf. DUNN, J. D. G. *Jesus Remembered*, §§ 4.4, 7.3.



*“evangelio” que estableció la estructura de Marcos: una narración de la pasión con una extensa introducción.*

Encontramos que éste es el caso cuando miramos los evangelios de Mateo y de Lucas. No sólo tomaron la estructura de Marcos, sino también el momento crucial de la confesión de Pedro<sup>47</sup>, las predicciones de la pasión<sup>48</sup>, la corrección de algunas inferencias sacadas fácilmente de los milagros de Jesús, y los diversos anuncios de los sufrimientos finales y muerte de Jesús<sup>49</sup>. Estos no son simples casos de “corte y pegue”. Pero el hecho de que Mateo y Lucas sigan la estructura de Marcos de modo tan cercano, aun cuando empleen la tradición de Jesús a su manera u otras versiones de la tradición de Jesús que les eran conocidas, subraya el compromiso que Mateo y Lucas aceptaron: *el compromiso de emplear el género evangelio de Marcos para su propio relato de la historia de Jesús y seguir el modelo de la construcción de Marcos del evangelio con el clímax en la muerte y resurrección de Jesús.*

Parte integrante del plan de la composición fue la incorporación del material de Q en la estructura proporcionada por Marcos. El material no marcado compartido por Mateo y Lucas, lo recuerdo, se denomina comúnmente Q, en la hipótesis según la cual Mateo y Lucas hayan tomado de una segunda fuente, es decir, de la misma fuente. La pregunta, vuelvo a recordarlo, es si el material Q fue tomado de un documento escrito. He indicado que el elemento similar de los pasajes casi idénticos en Mateo y Lucas señala una conclusión semejante respecto de los pasajes casi idénticos en los que Marcos está implicado. Es decir, la probabilidad es que mucho del material Q ya estaba en griego y escrito cuando Mateo y Lucas lo emplearon. Pero también indiqué en el capítulo II que el elemento común igual del material compartido, que es bastante diverso y muy lejos de ser casi idéntico, indica que Mateo y Lucas no dependen de una fuente escrita Q. La solución más probable del enigma de la tradición compartida pero redactada muy diversamente es que hubo varias versiones orales de la tradición de Jesús que circulaban entre las primeras comunidades y que en tales pasajes Mateo y Lucas conocieron y usaron diversas versiones de la misma tradición.

El asunto aquí es que, sin embargo, el material Q, cuando es separado de Mateo y Lucas, *no puede* ser descrito como una narración de la pasión con una extensa introducción. Éste no tiene una narración de la pasión. El material Q consiste casi exclusivamente en la enseñanza de Jesús. Aún más, el material Q carece de casi todos los materiales estructurales y anuncios de la narración de la pasión que son materiales de Marcos. Hay quien argumenta que el hipotético documento Q expresa una cristología diferente y antitética a la de la pasión de Marcos. No

<sup>47</sup> Mt 16, 13-20; Lc 9, 18-21.

<sup>48</sup> Mt 16, 21; 17, 22.23; 20, 18; Lc 9, 22.44; 18, 32-33.

<sup>49</sup> Mc 2, 20 par.; 3, 6 par.; 6, 17-29 par. (no en Lucas); 10, 38-39 par.; 12, 6-12 par.; 13, 9-13 par.; 14, 8 par. (pero Lucas trae otra versión); 14, 18-20.22-24 par.; 14, 27 par. (pero no en Lucas); 14, 33-36 par.

estoy convencido<sup>50</sup>. Mejor es considerar el material Q como diversas colecciones que servían de repertorio a los maestros responsables de preservar la tradición de Jesús y de instruir a las reuniones de los creyentes en esa tradición de la misión y la enseñanza de Jesús. La tradición Q contiene algunas alusiones a la muerte de Jesús<sup>51</sup> y a su reivindicación<sup>52</sup>. Sin embargo, las alusiones contienen material que tuvo diversas funciones en la proclamación del evangelio pero que fue complementario a la proclamación centrada en la muerte y la resurrección de Jesús.

El hecho clave es, sin embargo, que el *material Q en Mateo y Lucas está encajado dentro de la estructura proporcionada por Marcos*. En Mateo y Lucas llegan a ser parte de la versión completa de la narración de la misión de Jesús que culmina en su pasión. Más aún, el material Q no fue considerado independiente, como bloque único y coherente por las comunidades representadas por Mateo y Lucas y para las cuales ellos escribieron sus evangelios. En la vida de las comunidades cristianas que se colige de uno o más evangelios canónicos, no hay ni asomo de que un documento Q, distinto de los evangelios, haya sido valorado. El conocimiento de la tradición oral de Jesús es claro, pero no existe prueba de un documento que consistiera sólo en la enseñanza de Jesús, que haya sido apreciado como tal en esas comunidades.

Estos resultados proporcionan conclusiones importantes:

- La tradición de la enseñanza de Jesús se preservó dentro de la corriente principal de las comunidades cristianas porque se mantuvo en la estructura de la historia de la misión de Jesús que culminó en su muerte y resurrección.
- En estas comunidades la enseñanza de Jesús se conservó y valoró como “evangelio” en sí misma, como parte del evangelio, tal como se mantuvo en la estructura de la pasión de Marcos.
- Si la estructura de Marcos adoptada por Mateo y Lucas determina y define qué es evangelio, entonces es *inapropiado y engañoso hablar de Q, el hipotético documento Q, como evangelio*.
- Se sigue que otros documentos que aparecieron en el marco del cristianismo primitivo, documentos que contienen sólo enseñanza atribuida a Jesús, pueden informalmente denominarse “evangelio”: el *evangelio de Tomás*, el *evangelio de Judas*, etc.; el *Evangelio de Marcos* no sólo comienza el

<sup>50</sup> Cf. *Jesus Remembered*, pp. 147-160.

<sup>51</sup> Es notorio en Mt 10, 38 // Lc 14, 27 (“quien no tome su cruz y me siga no puede ser mi discípulo”); Mt 23, 37-39 // Lc 13, 34-35 y Mt 23, 34-36 // Lc 11, 49-51 (la idea de que Jesús está incluido dentro de los “profetas y mensajeros” asesinados); Mt 5, 11-12 // Lc 6, 22-23 (el sufrimiento de los discípulos es similar al de los profetas). Cf. además KLOPENBORG VERBIM, J. *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*. Fortress, Minneapolis, 2000, pp. 369-374.

<sup>52</sup> Mt 10, 32 // Lc 12, 8; Mt 23, 37-39 // Lc 13, 34-35. Cf. KLOPENBORG VERBIM, J. *Excavating Q*, pp. 374-379.

nuevo género “evangelio”, sino que, además, define qué puede llamarse propiamente “evangelio”. Y no es una simple colección de enseñanza. Si seguimos a Marcos, como lo hizo el cristianismo primitivo, entonces sólo puede llamarse “evangelio” a una narración de la misión y de la enseñanza de Jesús que culmina en el relato de su muerte y resurrección.

b) Igualmente sorprendente en el *Evangelio de Mateo* es que éste orienta su propia versión del evangelio a tomar parte en lo que evidentemente fue un progresivo debate con el judaísmo que sobrevivió al desastre de la destrucción de Jerusalén y su templo: el judaísmo rabínico cuya más clara expresión llegó a ser la *Mishna*, algunas generaciones más tarde (c. 200). Tal disputa entre el cristianismo de Mateo y los rabinos posteriores al año 70, está sugerida con fuerza en *Mt 23*: la denuncia mordaz de Jesús contra los “escribas y fariseos” en relación con sus erróneas y equivocadas prioridades. Sin embargo, el asunto que ha de tenerse en cuenta es que el Jesús de Mateo usa un debate y una argumentación mucho más constructivos con los fariseos que el Jesús de los otros evangelios sinópticos.

Evidentemente Mateo estuvo preocupado por demostrar su *fidelidad* (y la de sus comunidades) a *la Tora*. A los fariseos con quienes estuvo en conflicto, Jesús les dice: “Yo soy tan leal a la Tora como ustedes: No piensen que he venido a abolir la ley o los profetas; no he venido a abolir sino a dar cumplimiento. Se los aseguro: mientras duren el cielo y la tierra, no dejará de estar vigente ni una i ni una tilde de la ley sin que todo se cumpla. Por tanto, el que traspase uno de estos mandamientos más pequeños, será el más pequeño en el Reino de los cielos; en cambio, el que los observe y los enseñe, ése será grande en el Reino de los cielos” (*Mt 5, 17-19*). Además, el reclamo es que los seguidores de Jesús son *más* devotos de lo que exige la ley. Por ejemplo:

- En el mismo pasaje, Jesús continúa: “Porque les digo que si su justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entrarán en el Reino de los cielos” (*Mt 5, 20*).
- Así, en el resto del capítulo 5 continúa profundizando en el trasfondo de la redacción de varios mandamientos para que surja su significado más profundo. El mandamiento contra el asesinato se comprende mejor como una advertencia contra la ira, el insulto y la denigración del hermano (5, 21-22); el mandamiento contra el adulterio es mejor comprendido como una advertencia contra la lujuria (5, 27-28).
- Como Hillel, el Jesús de Mateo está preparado para resumir la ley en una sola palabra –“Todo cuanto quieran que les hagan los hombres, háganselo también ustedes a ellos” (7, 12)– una versión positiva de la “regla de oro” que en Hillel tenía una forma negativa. De modo semejante, como Marcos, Mateo pinta a Jesús recapitulando la ley y los profetas refiriéndose al

*Shemá* (“Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente”) y separando *Lv 19, 18* de la secuencia de los mandamientos de *Lv 19* (“Amarás a tu prójimo como a ti mismo”) para darle su verdadera primacía: “De estos dos mandamientos dependen la ley y los profetas” (*Mt 22, 37-40*).

- En *Mt 15, 1-20* Mateo asume la misma tradición que Marcos en la que Jesús enseña acerca de la pureza, diciendo que la impureza del corazón es más seria que la impureza de las manos. Pero mientras Marcos infiere de esto que Jesús abolió la distinción entre alimentos puros e impuros (*Mc 7, 15.19*), Mateo simplemente subraya que la pureza interior es más importante que la pureza de algunos alimentos (*Mt 15, 17-20*).
- La versión de Mateo de la enseñanza de Jesús acerca del divorcio es también significativa. En *Mc 10, 1-9* parece que Jesús negara la legitimidad del divorcio y entonces desautorizara la decisión mosaica que permite el divorcio (*Dt 24, 1-4*). Sin embargo, en *Mateo*, la enseñanza de Jesús es presentada como una contribución al debate sobre la interpretación de *Dt 24, 1-3* (*Mt 19, 3-9*). En efecto, el Jesús de Mateo participa en el debate entre las escuelas de Hillel y Shamai y parece establecer con mayor rigor la decisión de Shamai diciendo que el divorcio está permitido solamente en caso de adulterio.
- En la denuncia contra los “escribas y fariseos” en *Mt 23*, Jesús ordena a sus seguidores: “Hagan, pues, y observen todo lo que les digan; pero no imiten su conducta porque dicen y no hacen” *23, 3*). Y más adelante, su denuncia es que los escribas y fariseos “pagan el diezmo de la menta, del aneto y el comino y descuidan lo más importante de la Ley: la justicia, la misericordia y la fe. Esto es lo que había que practicar aunque sin descuidar aquello” (*23, 23*): una palabra profética muy de acuerdo con el espíritu de Amós y de Miqueas.
- En el mismo sentido, debemos tener presente que sólo en Mateo Jesús cita a *Os 6, 6* y lo hace dos veces: “Vayan y aprendan qué significa: ‘Misericordia quiero y no sacrificio’” (*Mt 9, 13; 12, 7*).
- Un ejemplo final es la añadidura que hace Mateo a la advertencia en la versión de *Marcos 13, 18*: “Oren para que no suceda en invierno”. En la versión de Mateo se lee: “Oren para que no suceda en invierno o en sábado” (*Mt 24, 20*). Está claramente implícito que la comunidad de Mateo continúa observando el sábado; Jesús no llamó a abrogar el sábado.

Un elemento sorprendente del *Evangelio de Mateo* en este asunto es su empleo de dos palabras distintivas de su vocabulario. Es el único escritor evangélico que habla de la *anomia*, “la anarquía”<sup>53</sup>. Ésta es claramente una palabra

<sup>53</sup> *Mt 7, 23; 13, 41; 23, 38; 24, 12.*

mateana. En la advertencia contra la “anarquía”, como lo hace Jesús en esos pasajes, Mateo proclama con claridad la lealtad de Jesús a la ley, y simultáneamente su propia lealtad y la del evangelio a la misma. Más distintivo del vocabulario de Mateo es su empleo de la palabra “justicia” *dikaion*<sup>54</sup>. Tener presente además 5, 20: “Si su justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos no entrarán en el Reino de los cielos”.

Igualmente merece tenerse en cuenta el modo como Mateo presenta a Jesús como un nuevo Moisés o como el cumplimiento del propósito divino prometido a Israel.

- El niño Jesús fue liberado de la ira asesina del rey Herodes (Mt 2, 16-18) igual que el niño Moisés fue salvado del mandato asesino del Faraón (Ex 1-2).
- Mateo comprendió el regreso de Jesús de Egipto como el cumplimiento de Os 11, 1: “De Egipto llamé a mi hijo”.
- La tentación de Jesús en el desierto luego de los cuarenta días de ayuno fue interpretada en relación con pasajes de Dt 6 y 8 evocando el paralelo con el peregrinar de Israel en el desierto.
- Solo Mateo reúne la enseñanza de Jesús en cinco bloques o sermones, el primero (el Sermón del monte), cuando Él subió al monte, presumiblemente como un eco de los cinco libros de Moisés<sup>55</sup>.
- En una escala más amplia, podemos simplemente anotar el repetido tema del “cumplimiento de las Escrituras” en Mateo. Algo le sucede a Jesús y Jesús actúa una y otra vez “para que lo que había sido dicho [por Moisés o uno de los profetas] pueda cumplirse”<sup>56</sup>.

Esto sugiere una composición del evangelio cuando el judaísmo estaba aún bien establecido y creciendo en influencia. La mayoría piensa que esto está a favor de un origen en comunidades mixtas judeo/cristianas en Siria, probablemente hacia el año 90.

Podemos anotar, pues, que la adopción del formato del *Evangelio de Marcos* por parte de Mateo no significa que él considerara el Evangelio de Jesús como un acopio en antítesis con la ley. Mateo no daría la bienvenida a la antítesis entre ley y Evangelio que la Reforma luterana leyó demasiado pronto en Pablo. Y ciertamente no acogería la sugerencia de que el cristianismo abandonó su herencia judía. Para él, el Evangelio fue, a conciencia, un evangelio judío, completamente dentro del espíritu de la ley y los profetas. Hubo desacuerdo entre los seguidores de Jesús y los rabinos sobre la manera de interpretar la ley y los profetas, pero hubo un acuerdo básico con los rabinos acerca de la centralidad de la ley y los

<sup>54</sup> Mt 3, 15; 5, 6.10.20; 6, 1.33; 21, 32.

<sup>55</sup> Los bloques están marcados por la repetición del final: “Cuando Jesús terminó de hablar estas palabras/instrucciones/parábolas” (7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1).

<sup>56</sup> Mt 1, 22-23; 2, 5-6.15.17-18.23; 4, 14-16; 5, 17; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4; 26, 54.56; 27, 9.

profetas. Y la clara consecuencia es que el Evangelio, como el mismo Jesús, estaba en directa continuidad con la ley y los profetas y podía ser entendido como el cumplimiento de la ley y los profetas. Uno de los principales propósitos del *Evangelio de Mateo* fue el de hacer claridad sobre este aspecto.

c. *El Evangelio de Lucas*. Éste tiene muchos elementos interesantes. Aquí, como en Mateo, me centro en la continuidad positiva entre Israel y el evangelio, que Lucas procuró aclarar. Pero para otros aspectos de la teología de Lucas debemos recordar que Lucas escribió dos libros y que los consideró estrechamente relacionados. Más aún, es evidente que cuando escribió el evangelio, Lucas tenía ya la intención de escribir un segundo volumen. Es decir, no intentó que el evangelio fuera completo en sí mismo como podemos decir que Marcos o Mateo consideraron sus evangelios como completos en sí mismos. Mejor, Lucas consideró sus dos volúmenes como dos partes de una misma historia. Así, comienza su segundo volumen refiriéndose a su primer volumen (su “primera palabra”) como el relato de lo que “Jesús comenzó a hacer y enseñar” (*Hch* 1, 1). El asunto es que temas y motivos pasan de un volumen a otro. Su desarrollo está a medio completar al final del evangelio. Por consiguiente, si queremos apreciar completamente el intento de prolongar la continuidad entre las expectativas de Israel y el evangelio sobre Jesús no podemos quedarnos sólo con el evangelio y debemos prepararnos para seguirle la pista en los *Hechos de los Apóstoles*.

Vemos la importancia de esto, más o menos inmediatamente, en los capítulos iniciales del evangelio:

- La narración en estos capítulos comienza y termina en el templo de Jerusalén (*Lc* 1, 5-23; 2, 25-50).
- Los personajes principales son totalmente admirables en términos de la piedad judía: en especial, Zacarías, el padre de Juan el Bautista, descendiente de Aarón, “caminaba sin tacha en todos los mandamientos y preceptos del Señor” (*Lc* 1, 5-6); María, la madre de Jesús, fue muy favorecida por el Señor (1, 30); Simeón, justo y devoto, esperaba la consolación de Israel (2, 25); y Ana, la cual “nunca dejó el templo, sirviendo a Dios noche y día en ayunos y oraciones” (2, 37).
- Los cánticos entonados por María y Simeón son típicos de la piedad judía. El cántico de María, el *Magnificat* (*Lc* 1, 46-55) está muy modelado por la oración de Ana en *1S* 2, 1-10. Termina con estas palabras:

Acogió a Israel su siervo, acordándose de su misericordia  
–como había anunciado a nuestros padres–  
a favor de Abrahán y de su linaje por los siglos.

También el cántico de Zacarías, el *Benedictus* (*Lc* 1, 68-79) hace eco al salmista y al profeta, en cada línea:

Teniendo misericordia con nuestros padres  
y recordando su santa alianza, el juramento que juró  
a nuestro padre Abrahán...  
[Juan Bautista] irá delante del Señor para preparar sus caminos  
y dar a su pueblo el conocimiento de la salvación  
para el perdón de sus pecados.

- Del mismo modo Simeón, en su oración, el *Nunc dimittis* (Lc 2, 29-32) ora a Dios por la salvación que ve en el niño Jesús, salvación que “has preparado a tu pueblo en presencia de todos los pueblos, luz para iluminar a las gentes y gloria de tu pueblo Israel”. La resonancia del encargo en Isaías del Siervo –“Te he destinado a ser alianza del pueblo y luz de las gentes” (Is 42, 6); “Pondré salvación en Sion, mi prez será para Israel” (Is 46, 13); “Te voy a poner por luz de las gentes, para que mi salvación alcance hasta los confines de la tierra” (Is 49, 6)– es ciertamente deliberada y anuncia el contenido que Lucas mantiene a lo largo de los dos volúmenes.
- En su evangelio, Lucas enfatiza de modo especial sobre dos de los temas de la misión de Jesús, presentes en la tradición de Jesús que él recibió. El primero es la misión de Jesús como misión para y por los “pecadores” (*hamartōloi*)<sup>57</sup>. Sorprende que Lucas subraye mucho la protesta de Jesús contra la categorización (¿por los fariseos?) de los compañeros judíos como “pecadores”. Puntualiza la aceptación y el perdón de la mujer a la que su anfitrión fariseo repudia por ser “pecadora” (Lc 7, 39-50). E introduce las tres parábolas de la oveja perdida, la moneda perdida y el hijo perdido, anotando que “los pecadores” se acercaban a escuchar a Jesús, ante la crítica de los fariseos y escribas: “Este hombre acoge a los pecadores y come con ellos” (15, 1-2)<sup>58</sup>.
- Igual de significativo es el énfasis adicional que Lucas da a la misión de Jesús para y por el “pobre” (*ptōchoi*)<sup>59</sup>. Aquí un elemento que merece ser particularmente señalado es el énfasis repetido en Lc 14, 13.21 que los invitados al banquete de la nueva era son “los pobres, los lisiados, los cojos, los ciegos”. El lenguaje tiene resonancias de la lista de quienes son excluidos de la comunidad sacerdotal de Qumran<sup>60</sup> y lo hace de modo tan cercano que puede considerarse como probable que Lucas recuerde a Jesús que rechaza tal exclusión de la divina presencia. Ni los pecadores ni los incapacitados deben ser tratados como incapacitados para festejar con los santos y adorar con los ángeles.

<sup>57</sup> Lc 5, 8.30.32; 7, 34.37.39; 15, 1-2.7.10; 18, 13; 19, 7.

<sup>58</sup> Volveré sobre este aspecto y el siguiente en el capítulo V.

<sup>59</sup> Lc 4, 18 (cita a Is 61, 1); 6, 20 y 7, 22 (haciendo eco a Is 61, 1); 14, 13.21; 16, 20.22; 18, 22; 19, 8; 21, 3.

<sup>60</sup> 1Q28a 2, 3-10; 1QM 7, 4-6; 4QCD6; 11QT 45, 12-14.

- Como Marcos, Lucas subraya que el evangelio llega a centrarse en el sufrimiento y la muerte de Jesús. Como Marcos, él hace hincapié en que Jesús cumplió el papel propuesto para Él mediante su sufrimiento y su muerte. En el encuentro de los dos discípulos con Jesús resucitado, ellos expresan su esperanza decepcionada de que “Jesús debía redimir a Israel” (Lc 24, 21). Pero Jesús responde puntualizando que las escrituras, la ley, los profetas y los salmos, predecían “que el Mesías debía sufrir y resucitar de la muerte, al tercer día” (24, 26). El tema de la muerte y de la reivindicación llega a ser uno de los temas mayores en los discursos de los *Hechos*<sup>61</sup>, como cumplimiento del propósito divino<sup>62</sup>. Típico es el relato de la misión de Pablo en Grecia “explicando y probando (por las Escrituras) que Cristo tenía que morir y resucitar de entre los muertos” (Hch 17, 2-3).
- El segundo volumen de Lucas comienza con los discípulos que preguntan a Jesús resucitado: “Señor, ¿éste es el momento cuando le vas a restablecer el Reino a Israel?” (Hch 1, 6). Interés del cual Jesús no hace caso. Y termina con Pablo que clama: “Pues precisamente por la esperanza de Israel llevo encima estas cadenas” (Hch 28, 20).
- En la conclusión del primer discurso de Pedro en Jerusalén, éste dice que la promesa (del Espíritu por parte del Padre) “es para ustedes, y para sus hijos y para todos los que están lejos, para cuantos llame el Señor, Dios nuestro” (Hch 2, 39). Aquellos que están “lejos” son probablemente los judíos de la diáspora y el eco es de *Is 57, 19*.
- En su segundo discurso Pedro mira a “los tiempos de la consolación” de Dios y “al tiempo de la restauración universal” que Dios anunció por los profetas (Hch 3, 20-21). Llega a identificar a Jesús con el profeta como Moisés prometido por Dios mediante Moisés (*Dt 18, 15-20*; *Hch 3, 22-23*). Y concluye recordándole a los jerosolimitanos que “ustedes son los herederos de los profetas y de la alianza que Dios estableció con sus padres, al decir a Abrahán: *En tu descendencia serán bendecidas todas las familias de la tierra*” (*Gn 12, 3*; *Hch 3, 25*).
- En *Hch 10-11* Pedro aprende que la ley de lo puro y lo impuro no significa que deba considerar a alguna persona como pura o impura (10, 28).
- Finalmente, debemos señalar cómo Santiago, el hermano de Jesús y líder de los mesiánicos de Jerusalén, resuelve el problema del creciente número de los no-judíos que estaban llegando a la fe en el Mesías Jesús sin estar circuncidados. Resuelve el problema en dos momentos. Primero cita a *Am 9, 11-12*:

<sup>61</sup> *Hch 2, 23-24*; *3, 14-15*; *4, 10*; *5, 30*; *8, 32-33*; *10, 39-40*; *13, 28-30*.

<sup>62</sup> *Hch 2, 23*; *3, 18*; *17, 3*.



Después de esto, volveré y reconstruiré la tienda de David que está caída, reconstruiré sus ruinas y la volveré a levantar.  
Para que el resto de los hombres busque al Señor  
y todas las naciones que han sido consagradas a mi nombre (*Hch* 15, 16-17).

- Y entonces la solución de Santiago se conocería después como el “decreto apostólico”. Éste exige a los gentiles creyentes en Jesús que “se abstengan de lo que ha sido contaminado por los ídolos, de la fornicación (*porneia*), de los animales estrangulados (*pnikton*) y de la sangre” (ley sobre lo puro, *kosher*). Lo que con frecuencia se olvida aquí es que la fuente principal del “decreto apostólico” parece ser la legislación sobre “el extranjero residente”, es decir, de los no-judíos que residen permanentemente en la tierra de Israel, “en medio del pueblo” (*Lv* 17, 8-9.10-14; 18, 26)<sup>63</sup>. Ésta fue, presumiblemente, la solución al “problema gentil” que Lucas mismo aprobó y probablemente también la comunidad de Jerusalén. Es decir, tratar a estos gentiles como “extranjeros residentes” en medio del pueblo, conservando su identidad de gentiles.

Hubo, pues, en Lucas una insistencia de que el evangelio no es extraño para Israel. El evangelio no se opone a Israel, no debe ser puesto en antítesis con la ley. Al contrario, el evangelio mira a la restauración de Israel, al cumplimiento de las esperanzas de los profetas de Israel y a la inclusión de los gentiles dentro y como parte de esa esperanza realizada. A diferencia de Marcos, el *Evangelio de Lucas* no se centra en la discontinuidad entre la ley y el mensaje plenamente abierto a los gentiles. A diferencia de Mateo, el *Evangelio de Lucas* no polemiza con los sobrevivientes de la catástrofe del 70 sobre la herencia de Moisés y los profetas. Para Lucas *el evangelio no es evangelio si no trabaja por el cumplimiento de la esperanza de Israel y la inclusión de los gentiles dentro de esa esperanza*.

El único evangelio canónico más complejo es el *Evangelio de Juan*. Tanto que requiere un tratamiento separado y más extenso. A esta tarea nos dedicaremos en el siguiente capítulo.

<sup>63</sup> Cf. *Beginning from Jerusalem*, pp. 461-469.