



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

**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

**LECTURA SESIÓN 7**

**CB 112 TEOLOGÍA BÍBLICA**

Childs, Brevard. “Los cuatro evangelios”. En *Teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento: Reflexión teológica sobre la Biblia cristiana*, 279-303. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011.

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.

## LOS CUATRO EVANGELIOS

### 1. TRAYECTORIAS HISTÓRICAS DEL CORPUS DEL EVANGELIO TETRAMORFO

Hemos afirmado anteriormente que cada uno de los cuatro evangelios canónicos trató de abordar la cuestión de la relación del Jesús terreno con el Cristo resucitado. Cada uno ha enfocado la cuestión de manera diferente, pero todos ellos son «kerigmáticos» en su intención de dar testimonio de Jesucristo como el cumplimiento de la promesa redentora hecha por Dios. La idea de acentuar la finalidad kerigmática del Evangelio consiste en subrayar su función de testimonios, más que de biografías de Jesús. Aunque esta última afirmación ha llegado a ser un *clisé* dentro del gremio, en fecha reciente todavía no se han deducido adecuadamente las implicaciones que conlleva insistir en tal distinción.

La difícil cuestión surge en relación con el estudio de los evangelios, que hemos abordado anteriormente en otras partes del canon: ¿Qué necesidad hay de legitimar la reconstrucción de las trayectorias históricas dentro de los cuatro evangelios? ¿Cuál es la finalidad exegética de tal empresa? ¿Para qué tratar de reconstruir una fase anterior a la forma final del texto, cuando este ha sido designado como kerigmático, es decir, como testimonio? En un capítulo anterior (IV, 1) traté de abordar las cuestiones hermenéuticas implicadas, especialmente en un debate con E. Käsemann, cuya defensa del método de crítica histórica es notable a causa de su gravedad teológica. Objeté contra el intento de recuperar al Jesús «real» tamizando los testimonios de los diversos evangelios por dos razones. En primer lugar, la crítica presupone invariablemente un juicio previo sobre lo que pertenece al mensaje auténtico –siendo irrelevante que sea Bultmann, Jeremias o Dodd–, lo cual es esencialmente una forma de reduccionismo teológico. En segundo lugar, cuando el intérprete intenta pasar del testimonio del evangelista a un nivel anterior, en el cual Jesús es accesible al margen del testimonio del evangelista, es decir, independientemente de su percepción en la fe, se produce un importante cambio hermenéutico.

Sin embargo, consideraría que hay importantes ventajas exegéticas si se recupera la trayectoria histórica dentro de los evangelios, la cual, sin embargo, no tiene por qué caer en la trampa hermenéutica esbozada anteriormente.

Desde luego, es posible rastrear críticamente la formación de estratos de tradición dentro de cada evangelio. Más aún, la recuperación de esta dimensión profunda dentro del testimonio canónico ofrece importantes intuiciones para comprender la forma final del texto. Por ejemplo, es significativo seguir el debate de los actuales exegetas de Nuevo Testamento con la tesis de Wrede acerca de la composición de Marcos, en el cual ha quedado claro que el problema de Marcos *no era* el de asociar una tradición no-mesiánica de Jesús con una teología posterior a la resurrección. O, por otro lado, la tesis de que el cuarto evangelista heredó del gnosticismo una figura mitológica de redentor que luego adaptó a la tradición del Jesús histórico, malinterpreta la evidencia histórica y distorsiona la lectura de la forma final del texto. Respecto a lo positivo, la versión particular de la tradición común de Marcos que ofrecen Mateo y Lucas ayuda grandemente a escuchar los muy diferentes testimonios efectuados por estos dos evangelistas. No se trata simplemente de que los evangelios posteriores realzaran la cristología de Marcos, ya que a menudo trataron de simplificar las complejidades del más antiguo evangelio, tal como demuestra una trayectoria de los testimonios.

La cuestión más compleja surge al intentar pasar del análisis literario y crítico a la reconstrucción histórica. Hoskyns (*The Riddle of the New Testament*) afirmaba que tal paso a la reconstrucción histórica es obligatorio, y que confiaba en que la exégesis permitiera reconstruir un claro retrato histórico de una figura inteligible (177). A mi juicio, los últimos cincuenta años de estudios neotestamentarios no han respaldado la tesis de Hoskyn, ni la suposición que subyace a su apologética resulta adecuada: la historia y la revelación pueden coincidir sin recurrir a la fe. Tal transformación es lo mismo que efectuar una especie de metamorfosis. Más bien, constituye una función esencial de la cuádruple versión de los evangelios canónicos, que integraría los diversos testimonios en un solo relato.

No me parece que sea históricamente posible o teológicamente legítimo buscar una abstracción de las enseñanzas del Jesús terreno a partir de los niveles más primitivos de cada evangelio, que en última instancia es un retrato de Jesús, considerado aparte de su recepción por la fe de la Iglesia primitiva. Hermenéuticamente es irrelevante el que se siga el enfoque de Bultmann (*Jesus and the Word*), quien ofrece un resumen unificado de su análisis crítico, o el de Conzelmann (*An Outline of New Testament Theology*), quien proporciona una reconstrucción del mensaje de Jesús para cada uno de los temas sucesivos que van a tratarse. En ambos casos la reconstrucción combina elementos del genuino testimonio del evangelio con otros de reconstrucción histórica, lo cual supone enturbiar la distinción hermenéutica entre el testimonio y la fuente. Por estas mismas razones no estoy de acuerdo con L. Keck (*A Future for the Historical Jesus*) en que haya una continuidad directa entre el Cristo de la fe y el retrato reconstruido críticamente del Jesús histórico.

En resumidas cuentas, la cuestión hermenéutica que está en juego en el estudio de los cuatro evangelios no se encuentra en el contraste entre el tratamiento del texto de forma estática en su versión final y el enfoque crítico que busca una dimensión históricamente profunda. Antes bien, la cuestión gira en torno a la naturaleza de la trayectoria que se reconstruye. Tratar de recuperar dimensiones profundas de formación y cambio dentro del testimonio es de un orden hermenéuticamente diferente de la difundida práctica crítica de reconstrucción que rechaza cualquier distinción teológica entre el testimonio y la fuente. El sentido del canon cristiano consiste en mantener tal distinción y, por consiguiente, en reconocer la autoridad especial de la sagrada Escritura.

Está en juego una cuestión más importante con respecto a la comprensión de los evangelios como testimonio. Se halla relacionada también con el problema de establecer un contexto apropiado para la interpretación y con el por qué las reconstrucciones históricas pueden correr el peligro de comprender erróneamente la finalidad kerigmática del evangelio. Para cada uno de los cuatro evangelios el Antiguo Testamento proporciona el contexto para interpretar la importancia de Jesús, en la que tanto el Jesús terreno como el exaltado son interpretados proféticamente desde la perspectiva del designio redentor de Dios para el mundo. Aunque la más primitiva proclamación de la Iglesia comenzaba con el testimonio del Cristo resucitado, surgió muy pronto la necesidad de relacionar al Cristo terreno y al exaltado, proceso que culmina en los cuatro evangelios. Fundamental para cada uno de ellos fue el intento de colocar su testimonio de Jesús, al cual todos los evangelistas confesaban como a Cristo, dentro del contexto de las escrituras judías. La razón para ello no era simplemente la de seguir utilizando una imagen tradicional, ni trataba primariamente de elaborar una apologética contra los judíos. Antes bien, se consideraba que el Antiguo Testamento proporcionaba la clave para entender el designio eterno de Dios con respecto a Jesús, el cual abarcaba tanto su condición terrena como exaltada.

Como resultado, una característica básica de los cuatro evangelios no solo es la de contemplar al Jesús terreno desde la perspectiva de la Pascua, sino también la de describir cada fase del ministerio de Cristo a través de la lente de la Escritura. El Antiguo Testamento no solo proporciona un comentario continuo acerca de la manera de entender un acontecimiento particular en la vida de Jesús, sino que la Escritura constituye la misma armazón del evangelio hasta el punto de que frecuentemente el acontecimiento histórico y la justificación escriturística se funden entre sí indisolublemente. Aunque la reconstrucción por la crítica histórica puede demostrar a menudo que el uso del Antiguo Testamento en los evangelios se extiende retrospectivamente hasta los primerísimos estratos de la tradición cristiana, con frecuencia resulta prácticamente imposible distinguir qué elementos derivan de Jesús

mismo y cuáles proceden del testimonio del evangelista. Desde una perspectiva canónica, la autoridad de un *logion* del Evangelio no se deriva de esta distinción. El aspecto teológico que hay que acentuar es que el Antiguo Testamento proporciona el contexto kerigmático para el testimonio del Nuevo Testamento, sin el cual la tradición no funciona como evangelio.

Algunos han propuesto a menudo que la Iglesia primitiva heredó no solo las escrituras judías, sino también numerosas técnicas exegéticas helenísticas. Como resultado, las escrituras fueron divididas en textos probatorios de los que se podía extraer cualquier justificación religiosa necesaria en el conflicto con la sinagoga. En una sección subsiguiente intentaremos demostrar cuán equívoca es esta caricatura incapaz de hacer justicia a la fuerza coercitiva del Antiguo Testamento a la hora de establecer un contexto teológico global, desde el cual pueda entenderse a Jesucristo como el cumplimiento de la promesa divina hecha a Israel.

### Bibliografía

R. **Bultmann**, *Jesus and the Word* (1926), versión ingl., New York 1934; H. **Conzelmann**, *An Outline of the Theology of the New Testament*, London-Philadelphia 1969; E. **Hoskyns-N. Davey**, *The Riddle of the New Testament*, London 1931, 1947; M. **Kähler**, *The So-called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ* (1896), versión ingl., Philadelphia 1964; L. E. **Keck**, *A Future for the Historical Jesus*, Nashville 1973; W. **Wrede**, *The Messianic Secret* (1901), versión ingl., London-Cambridge 1971.

## 2. EL EVANGELIO SEGÚN MARCOS

### a) *El camino de la cruz*

El estudio crítico moderno sobre el evangelio de Marcos fue iniciado por W. Wrede (*The Messianic Secret*, 1901), cuando propuso por vez primera que el problema del secreto mesiánico se halla en el corazón del evangelio de Marcos. Sin embargo, resulta también claro que la tesis particular de Wrede, quien consideraba el secreto como una técnica literaria para superar diversas tradiciones teológicas existentes en la Iglesia primitiva no se ha mantenido. Más bien, la filiación secreta de Jesús surgió de su revelación de sí mismo como misterio.

El evangelista escribe desde la perspectiva de alguien a quien la verdadera identidad de Jesús le ha sido revelada. Jesús es el Mesías prometido por Dios, el Hijo de Dios crucificado y resucitado, que ha sido verdaderamente vindicado por la intervención divina. La cuestión exegética central del evangelio gira en torno a por qué el autor habría relatado su historia recurriendo extensamente a tradiciones anteriores a la resurrección, en las que la identidad secreta de Jesús había permanecido oculta. Desde luego, desde hace tiempo se ha advertido que los discípulos son presentados

constantemente como seguidores de Jesús que entendían erróneamente la función de Jesús como el Hijo del hombre rechazado, se opusieron al camino de Jesús hacia la cruz, y tan solo después de Pascua captaron la buena nueva del designio de Dios en Cristo.

La presentación que Marcos hace de la tradición pone de relieve con toda claridad que no es posible acceder al Cristo exaltado y resucitado a no ser mediante el camino emprendido por el Hijo del hombre sufriente y crucificado. Según Marcos, la relación entre el Salvador oculto y el revelado no es simplemente cronológica, sino que es de naturaleza teológica y mantiene juntos en su integridad los dos aspectos de la autorrevelación de Cristo. La particular configuración de la tradición por Marcos presenta el material de tal manera que la vida terrena de Jesús puede ser leída por generaciones subsiguientes de creyentes con un nivel diferente de significado del que poseían aquellos que originalmente habían participado en los acontecimientos. No obstante, el desafío mismo de seguir a Cristo por el camino de la cruz enfrenta a cada generación nueva de la misma manera que a los primeros discípulos.

El evangelio de Marcos comienza con una introducción programática (1, 1-15) que expone la finalidad del autor. Compendia el contenido de todo su mensaje como «el Evangelio de Jesucristo» (*euaggelion*). Marcos no está refiriendo simplemente ejemplos de la predicación propia de Jesús, sino que en la elección que efectúa de las palabras pone de manifiesto que está ofreciendo una interpretación teológica del significado de todo el ministerio de Jesús. El Evangelio es la proclamación acerca de Jesucristo, a quien se identifica como el contenido de la buena nueva de la salvación.

Además, Marcos designa de modo explícito el «comienzo» (*archē*) del Evangelio no como una noticia cronológica de una determinada secuencia histórica, sino como el principio de los actos salvíficos de Dios, que continúa ejerciendo su poder en Jesucristo. El comienzo se halla estrechamente vinculado con los vv. 2-3 y corresponde a la promesa de Isaías de un mensajero que prepare el camino. Juan Bautista es quien cumple las profecías veterotestamentarias, cuya propia «entrega» a la muerte (v. 14) suena como la primera nota de la futura pasión de Aquel de quien habla. Además, la llegada del Espíritu (1, 10ss) identifica a Jesús, en términos del Antiguo Testamento, como el Hijo amado, el Mesías de Dios, que está dotado del Espíritu.

#### b) *La estructura del evangelio*

Los ocho primeros capítulos del Evangelio dirigen la atención hacia los actos poderosos de Jesús, el Cristo. Cura al leproso (1, 42), sana a los afligidos (2, 12) y expulsa los demonios (3, 1). Jesús alimenta a las personas hambrientas que vagan por el desierto (6, 30ss). Anuncia su misión de llamar a los pecadores al arrepentimiento (2, 17) porque el reino de Dios ha

llegado con poder (1, 15). Sin embargo, Jesús no permite que los demonios den a conocer su filiación divina. Su verdadera identidad como Hijo de Dios no puede ser revelada de esa manera (3, 11ss). Este acceso a su condición mesiánica oculta queda cerrado. Según Mc 4, 11ss, Jesús eligió el formato de la parábola para revelar el secreto del reino; para los de fuera la parábola funciona como un enigma que impide la comprensión del misterio. De manera semejante, Jesús hace referencia a sí mismo solamente como al Hijo del hombre, obligando a sus oyentes a identificarse con su persona mediante su acto salvífico en la cruz.

La primera mitad del evangelio de Marcos abunda en relatos de conflictos, ya que la misión de Jesús suscita la oposición de las autoridades religiosas. En el capítulo 2, el hecho de que perdone pecados y coma con los proscritos provoca una tenaz resistencia. En el capítulo 3 se produce un complot para darle muerte por haber sanado en sábado. Especialmente en el capítulo 7, la cuestión gira en torno a las leyes de pureza del Antiguo Testamento, tal como son interpretadas por los Padres. Jesús se defiende citando Is 29 como confirmación de la acusación del profeta de que habían sustituido por enseñanzas humanas los verdaderos mandamientos de Dios. Además, según Marcos, Jesús desacredita toda la base de las leyes de pureza veterotestamentarias, declarando que todos los alimentos son puros (7, 19), y pone de manifiesto cuál es la fuente de lo malo que mancha realmente a una persona. El enfrentamiento de Jesús con el Judaísmo se intensifica aún más en posteriores capítulos de Marcos (11, 27–12, 40).

En la segunda mitad del evangelio, el relato se halla cada vez más bajo la sombra de los sucesos culminantes de Jerusalén. La primera predicción de su propia muerte se produce en Mc 8, 31, y va seguida de cerca por otras dos (9, 31; 10, 33ss). En la versión que ofrece Marcos de la confesión de Pedro, el título de Cristo no es ni aceptado ni rechazado, sino incorporado al secreto mesiánico. Pedro expresa la verdad, como lo habían hecho los demonios antes que él, pero se le manda callar, porque su confesión no ofrece la senda para llegar al secreto. Cuando Jesús predice sus sufrimientos y su muerte es malentendido por Pedro, que no quiere oír hablar de un Cristo sufriente.

La escena de la transfiguración (9, 2ss) desvela momentáneamente la verdadera identidad de Cristo, presentándola ante sus discípulos. En ningún lugar, excepto con ocasión de su bautismo, se revela más claramente el secreto de su condición de Hijo. Aunque la escena celestial elimina cualquier duda sobre la verdadera identidad del sufriente Hijo del hombre, sin embargo los discípulos siguen sin entender y tienen miedo de hacer preguntas (9, 32).

En el capítulo 11, Jesús se dirige cabalgando a Jerusalén como el príncipe de la paz (Gn 49, 1; Zac 9, 9), pero su acción provoca una respuesta ambivalente por parte de la multitud. Su discurso apocalíptico (Mc 13),

modelado en gran medida según el lenguaje de Daniel, sirve de introducción a su pasión. El retrato del escatológico «hijo del hombre que viene con gran gloria entre las nubes» para que todos le vean contrasta vivamente con el siervo rechazado.

Para Marcos, la pasión de Jesús constituye el punto culminante de su evangelio, la cual había sido presagiada desde el principio. Los acontecimientos de su pasión revelan el misterio fundamental de su mesianismo y dotan de inteligibilidad a todo el evangelio de Marcos. El evangelista retrata la victoria final de Jesús mediante su obediencia total, a pesar del completo abandono. Cuando Jesús fue arrestado, «todos le abandonaron y huyeron» (14, 50). Es negado por Pedro (14, 71). En su crucifixión, es identificado con la persona sufriente e inocente del salterio, olvidado por Dios (15, 34), que clama en medio de la oscuridad. Jesús muere como «el rey de los judíos» (15, 18.26), cuya identidad ha sido anunciada de esta manera, pero completamente malentendida.

Según el final original más breve del evangelio de Marcos (16, 1-8), no se hacen constar apariciones de la resurrección, aunque el anuncio de ella tiene una importancia central en el pasaje (v. 6). Las mujeres que visitan la tumba reaccionan con tembloroso asombro y temor, y callan a la hora de comunicar el mensaje de la resurrección. El evangelista continúa así el tema del secreto oculto y revelado de la filiación de Cristo. Aunque tanto Marcos como sus oyentes conocen la verdadera identidad de Jesús, el relato de la respuesta de las mujeres hace ver claramente que ni siquiera la resurrección eliminó el misterio de la identidad de Cristo. Sigue siendo posible entenderla erróneamente y reaccionar con un temor propio de la incredulidad.

### c) *El uso que hace Marcos del Antiguo Testamento*

Finalmente, existe otro elemento importante que ha de resumirse acerca del uso del Antiguo Testamento en el evangelio de Marcos, especialmente en relación con la condición filial oculta de Jesús. A lo largo de todo el evangelio, Jesús emplea continuamente el Antiguo Testamento de diferentes maneras, pero lo hace siempre con el fin de dar a conocer su verdadera identidad y autoridad. En su controversia sobre el divorcio (capítulo 10), Jesús refuta a los fariseos recurriendo al verdadero designio de Dios para el matrimonio, el cual se había visto comprometido por el pecado humano. Al «joven rico» que pide directrices para heredar la vida eterna, Jesús simplemente le señala el Decálogo (10, 17ss), cuya finalidad original Jesús luego radicaliza (v. 21). Nuevamente, Jesús confirma que el amor a Dios y el amor al prójimo son el cumplimiento de la ley (12, 28ss). Luego, en controversia con los saduceos, Jesús utiliza la experiencia de Moisés junto a la zarza ardiente para justificar su insistencia en que Dios no es un Dios de muertos, sino de vivos (12, 27).



Finalmente, Jesús definió sus propias acciones en términos de la profecía veterotestamentaria. Insiste en que Cristo es mayor que David recurriendo al salmo 110. Jesús limpió el templo, citando como respaldo profético que el templo es «casa de oración para todas las naciones» (Is 56, 7; Jr 7, 11). Reinterpretó la parábola de Is 5 para identificarse con el hijo amado que fue asesinado por los malvados arrendatarios de la viña, y también se refirió a la imagen de la piedra rechazada de Sal 118, 33, la cual se convirtió en la piedra angular (12, 10s).

Es característico de Marcos presentar una imagen de Jesús que no solo mantiene la ley mosaica como expresión de la verdadera voluntad de Dios, sino que además lo hace con una autoridad que supera la de Moisés. Jesús, desde luego, es un «hijo leal de Moisés» (Hooker, «Mark», 221); no obstante la ley es enjuiciada a la luz de la autoridad de Jesús, y no al revés (7, 14ss).

En resumidas cuentas, implicada en el uso que Marcos hace del Antiguo Testamento se halla la convicción de que si los adversarios de Jesús hubieran entendido sus propias escrituras, reconocerían la autoridad divina de Jesús. El evangelista lee el Antiguo Testamento como Escritura cristiana desde la perspectiva del acontecimiento de la Pascua, y por eso encuentra en ella un claro testimonio de la condición filial de Jesús, la cual ha sido dada a conocer en la ley y en los profetas.

### Bibliografía

P. J. **Achtemeier**, *Mark*, Philadelphia 1975; A. M. **Ambrozic**, *The Hidden Kingdom*, Washinton 1972; H. **Anderson**, «The Old Testament in Mark's Gospel», en J. J. Efrid (ed.), *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays*, Durham 1972; D. E. **Aune**, *The Problem of the Messianic Secret*: NovT 11 (1969) 1-31; E. **Best**, *Following Jesus; Discipleship in the Gospel of Mark* (JSNT Sup 4), Sheffield 1981; C. C. **Black**, *The Disciples according to Mark* (JSNT Sup 27), Sheffield 1989; T. A. **Burkhill**, *Mysterious Revelation*, Ithaca 1963; N. A. **Dahl**, «The Purpose of Mark's Gospel», *Jesus in the Memory of the Early Church*, Minneapolis 1976, 52-65; M. **Hengel**, *Studies in the Gospel of Mark*, versión ingl., London 1985; M. **Hooker**, «Mark», en *It is Written: Scripture Citing Scripture*, FS B. Lindars, 220-230; D. **Juel**, *Messiah and Temple* (SBLDS 31), Missoula 1977; L. E. **Keck**, *The Introduction to Mark's Gospel*: NTS 12 (1965/1966) 352-370; H. C. **Kee**, «The Function of Scriptural Quotations and Allusions in Mark 11-16», en E. E. Ellis-E. Grässer (eds.), *Jesus und Paulus*, Göttingen 1975, 165-188.

R. H. **Lightfoot**, *The Gospel Message of St Mark*, Oxford 1950; D. **Lührmann**, *Das Markusevangelium* (HNT 3), Tübingen 1987; *The Gospel of Mark and the Sayings Collection of Q*: JBL 108 (1989) 51-71; W. **Marxsen**, *Mark the Evangelist*, versión ingl., Nashville 1969; R. **Pesch**, *Das Markusevangelium*, Freiburg <sup>3</sup>1980; K. G. **Replloh**, *Markus-Lehrer der Gemeinde*, Stuttgart 1969; K. L. **Schmidt**, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919; A. **Suhl**, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen in Markusevangelium*, Gütersloh 1965; W. R. **Telford** (ed.), *The Interpretation of Mark*, London 1985; C. **Tuckett** (ed.), *The Messianic Secret*, London-Philadelphia 1983; W. **Wrede**, cf. *supra*.

### 3. EL EVANGELIO SEGÚN MATEO

#### a) *El marco histórico*

Después de una primera lectura de Mateo, el lector sacará quizás la conclusión de que este evangelio es sencillamente una nueva edición de Marcos. Sin embargo, eso sería una conclusión totalmente errónea, porque Mateo ofrece un testimonio notablemente diferente. Un cuidadoso estudio de crítica literaria del problema sinóptico hizo notar que la composición de Mateo utilizó casi el noventa por ciento del evangelio de Marcos, y además incluyó material de la fuente de sentencias (Q) y su propio material especial (*Sondergut*). La tradición registrada por Papías, que identificaba a Mateo con un evangelio hebreo, no soportó el análisis crítico. La fecha de la composición del evangelio de Mateo viene a coincidir con el periodo que siguió a la destrucción de Jerusalén. Y, puesto que su obra es citada por Ignacio, la composición suele situarse entre los años 80-100 de nuestra era. Los exegetas del Nuevo Testamento trataron de determinar el origen geográfico de este evangelio, examinando a fondo su mezcla de elementos judeocristianos y helenísticos. Frecuentemente se ha sugerido Antioquía como un lugar adecuado, pero la falta de pruebas históricas no permite llegar a un consenso. La mayoría de los estudiosos —con muy pocas excepciones importantes— están de acuerdo en que el evangelio de Mateo refleja un periodo histórico en el que la Iglesia cristiana se había separado ya de la Sinagoga judía, poniéndose de manifiesto un creciente espíritu de alienación.

#### b) *La finalidad del evangelio*

La cuestión de determinar la finalidad principal a la hora de escribir el evangelio de Mateo guarda relación en parte con el juicio que nos hagamos acerca de la estructura de la composición. Aunque ninguna lectura ha logrado suscitar un consenso, el primitivo intento (Bacon, *Studies in Matthew*) de considerar el evangelio de Mateo como una composición quintuple destinada a ser para los cristianos un nuevo libro de la ley que sustituyera al Pentateuco encuentra cada vez menos defensores en nuestros días. En mi opinión, la propuesta de J. D. Kingsbury (*Matthew: Structure*, 1ss) tiene la ventaja de centrarse sólidamente sobre el contenido cristológico del Evangelio: la persona de Jesús Mesías (1, 1-4, 16), la proclamación de Jesús Mesías (4, 17-16, 20), y el sufrimiento, muerte y resurrección de Jesús Mesías (16, 21-28, 20). Desde luego, Mateo centró su testimonio en Jesucristo como esperanza de Israel, y, al morar entre sus seguidores, inauguró el gobierno escatológico de Dios. Desde luego, su confesión cristológica implicaba otras afirmaciones teológicas diversas, incluida la naturaleza de la Iglesia, la función permanente de la ley, la vocación a la justicia y la expectación ante el juicio final.

La comparación atenta del evangelio de Mateo con el de Marcos ha contribuido a esclarecer la intención de Mateo. Resulta significativo observar que, en la primera mitad de su composición, Mateo en buena medida sigue su propio camino, mientras que, a partir del capítulo 12, depende enormemente del evangelio de Marcos. Algunos rasgos son característicos de la manera en que Mateo utiliza sus fuentes. En primer lugar, amplió su relato tanto al principio como al final. En segundo lugar, ordenó sistemáticamente el material por temas, constituyendo unidades de sentencias mayores. En tercer lugar, a menudo desarrolló unidades particulares de la narración y de la tradición de dichos tomados de Marcos y de Q, a fin de dilucidar más claramente su interpretación del Evangelio (cf. G. Stanton, «Matthew as Creative Interpreter»).

El ensayo de Bornkamm («The Authority to 'Bind'») es especialmente útil para ilustrar, a la luz del capítulo 18, no solo el contexto histórico desde el que escribía Mateo, sino también su técnica literaria en relación con las fuentes. El evangelista presupone una forma de cristianismo helenístico, que ya había trascendido sus orígenes judíos, si bien se resiste a los deseos encarecidos de algunos de separarse plenamente del judaísmo. El autor plasma cuidadosamente su evangelio, alternando entre sus fuentes heredadas, las cuales une temáticamente por medio de su actividad editorial.

Al comienzo, un aspecto teológico básico del evangelio de Mateo gira en torno a la cuestión de determinar cómo el evangelista trataba de describir el acceso de la Iglesia a Jesucristo. ¿Qué papel desempeña la vida terrena de Jesús en relación con la continuada fe de la Iglesia? Puesto que el Cristo exaltado estaba ahora vivo y reina como Señor de la Iglesia, ¿en qué sentido tenía relevancia teológica su ministerio terreno? En este punto es donde el testimonio de Mateo difiere considerablemente del de Marcos.

El debate moderno sobre esta cuestión central fue iniciado en 1962 por G. Strecker (*Der Weg der Gerechtigkeit*). Strecker afirmaba que Mateo moldeó su material constituyendo una historia de la salvación, que dividió en periodos consecutivos a lo largo de un espacio de tiempo. De este modo, Mateo relegó el tiempo de Jesús al pasado, historizándolo en una «vida de Jesús». El más firme apoyo que encuentra Strecker para esta interpretación se encuentra en los detalles biográficos de las citas (2, 6ss; 21, 5; 27, 9).

Sin embargo, las respuestas críticas a la hipótesis de Strecker pusieron de relieve que la singularísima comprensión que Mateo posee del tiempo se mueve en una dirección casi opuesta a la sostenida por Strecker. La característica decisiva del evangelio de Mateo es que el evangelista fusionó «el tiempo del Jesús terreno» con «el tiempo de Iglesia». Dado que se confiesa que Jesús está vivo, la presentación mateana de Cristo abarca tanto el tiempo que Jesús pasó en la tierra antes de la resurrección como el tiempo de la Iglesia posterior a la resurrección. Como resultado, se han difuminado las líneas históricas que separaban al Jesús terreno de la experiencia posterior que la

Iglesia tenía de la presencia de Jesús como el Señor. El efecto canónico del evangelio de Mateo consiste en proporcionar a la tradición una dimensión de transparencia mediante la cual el tiempo de Jesús llega a ser una vía de acceso al futuro, más que una barrera que separe del pasado. Dentro de este contexto teológico de transparencia, Luz («The Disciples») ha sacado las consecuencias correctas de la teoría de la historización de Strecker. La fusión que Mateo hace de los horizontes temporales ha propiciado que se preste menos atención al tiempo, de modo que el pasado es absorbido por el presente. Más bien, la historia del Jesús terreno se ha visto confirmada, pero como un punto de partida desde el cual se registró una continuidad de la experiencia constante de la Iglesia con el Cristo resucitado.

Varios pasajes ilustran claramente la fusión que Mateo hace del Cristo terreno y del exaltado:

1. En el pasaje del «gran encargo», con el cual termina el evangelio (28, 16-20), Mateo presenta a Cristo dirigiéndose a sus discípulos con la autoridad del Señor exaltado, cuyo poder se extiende ahora a todo el universo. Los Once son enviados para que hagan más discípulos de entre las naciones. El punto crucial que hay que observar es que deben enseñar los mandamientos que habían aprendido del Jesús terreno. El mensaje no ha cambiado. Las palabras del Jesús terreno siguen siendo normativas para la Iglesia posterior a la resurrección. El Jesús exaltado y el terreno se hallan indisolublemente unidos entre sí. El tema de la presencia continua de Cristo abarca ahora a todo el evangelio. La promesa de Cristo es una realidad tanto para el pasado como para el futuro, y esta comprensión permite al autor retrotraer rasgos del Señor exaltado a su descripción del Jesús terreno.

2. La función que Mateo asigna a los discípulos ilustra también su visión de la relación entre el Jesús terreno y el Cristo exaltado. En vez de asignarles simplemente una función dentro del pasado, han sido descritos por Mateo como un tipo de la Iglesia cristiana. En contraste con Marcos, los discípulos en Mateo son capaces de entender las enseñanzas de Jesús, al menos en parte. Especialmente el famoso ensayo de Bornkamm sobre la tormenta en el mar, en Mt 8, 23ss («Stilling of the Storm»), ha resultado esclarecedor al mostrar cómo Mateo plasmó este relato haciendo de él un paradigma con el que instruir a cada generación de futuros discípulos en relación con la fe en un momento de gran tentación.

3. Otra confirmación de la fusión del tiempo en Mateo, a diferencia de lo que vemos en Marcos, se halla en la manera en que los discípulos se dirigen constantemente a Jesús llamándole «Señor» (*kyrios*). Mateo reserva esta designación para ponerla en labios de los discípulos de Jesús, indicando así la respuesta que los discípulos dan al Cristo exaltado. De manera similar, Mateo ha moldeado el relato de la pasión para que reflejara el subsiguiente reconocimiento de la Iglesia de que Jesús es el Hijo de Dios (cf. 26, 63). El Señor resucitado está presente al mismo tiempo que el Jesús terreno.

c) *El uso que hace Mateo del Antiguo Testamento*

Un rasgo fundamental por el cual Mateo desarrolla su cristología es el uso del Antiguo Testamento, especialmente su aplicación de las «citas de reflexión» (*Reflexionszitate*). Esas citas están caracterizadas por una serie de fórmulas de introducción, por ejemplo, «para que se cumpliera lo que había sido dicho por el profeta», y por el uso de textos del Antiguo Testamento que difieren de la dependencia habitual de la tradición del texto de los LXX. Se incluyen los siguientes pasajes: 1, 22s; 2, 15.17s23; 4, 14-16; 8, 17; 12, 17-21; 13, 35; 21, 4s; 27, 9. Sigue debatiéndose la cuestión de si las citas se derivan de una fuente heredada o si su uso procede de la propia contribución exegética de Mateo.

El uso particular de Mateo puede observarse con mayor nitidez, contrastándolo y no identificándolo con la exégesis *pesher* judía, común a Qumrán. En su comentario, Luz (*Matthew*, 136) advierte que la exégesis *pesher* comienza con un texto bíblico que trata de interpretar, mientras que el concepto de Mateo sobre el cumplimiento parte de un suceso histórico contemporáneo que luego intenta entender relacionándolo con la profecía. Las citas hechas por Mateo son entendidas erróneamente cuando se las caracteriza como totalmente artificiales e inexpressivas aplicaciones de textos que tratan de historizar acontecimientos en la vida de Jesús. Tal enfoque es incapaz de reconocer el contexto desde el cual se leía todo el Antiguo Testamento.

La importancia de las citas de reflexión radica en las diversas funciones que desempeñan. En primer lugar, las citas del Antiguo Testamento proporcionan un contexto teológico dentro de la economía divina de Dios con Israel, por medio del cual entender e interpretar el sentido de la vida y del ministerio de Jesús. Todo el Antiguo Testamento es visto como la revelación profética del designio de Dios que apunta hacia el futuro y que se ha cumplido ahora en Jesucristo, el Mesías prometido por Dios. Luz sugiere (*Matthew*, 140) que las citas de reflexión no tienen ningún contenido particular y que fueron elegidas casi a modo de ilustración, con el fin de apuntar hacia la teoría teológica fundamental de la cristología de Mateo. Me parece una afirmación exagerada. Desde luego, Jesús nació como «rey de los judíos» (2, 2), como soberano «que pastoreará a mi pueblo de Israel» (2, 6). Jesús fue perseguido por Herodes, el monarca, pero reconocido por los magos gentiles, lo cual era una sombra de lo que habría de venir. Así, los textos específicos funcionan también como una transparencia de una dimensión profética más amplia representada por todo el Antiguo Testamento.

En segundo lugar, las citas de reflexión son una forma de proclamación cristiana. Por un lado, Mateo lee la Escritura desde la perspectiva del Evangelio y da testimonio de la unidad del único plan de Dios dentro del esquema de profecía y cumplimiento. Por otro, el significado mismo del Evangelio del que da testimonio recibe su definición a partir del Antiguo Testamento.

En tercer lugar, las citas sirven como medio de actualizar la presencia del Mesías prometido, que es experimentado ahora como el *Kyrios* exaltado. De este modo, cuando Mateo evoca la figura del siervo de Is 42, a quien cita en Mt 12, 18ss, a fin de interpretar la significación del ministerio de sanación de Jesús, entonces da testimonio a la Iglesia posterior a la resurrección de la realidad presente de la salvación de Cristo dentro de la comunidad de fe (cf. Rothfuchs, *Die Erfüllungszitate*, 183). La esperanza que la sinagoga aguarda está siendo ya experimentada por la Iglesia de Cristo.

#### d) *El problema de la ley*

Ningún problema tiene mayor importancia en el evangelio de Mateo que su presentación de la relación de Jesús con la ley. La cuestión fundamental acerca de cómo Jesús, el Mesías prometido, se relaciona con la Torá divina, la antigua alianza, domina por entero el evangelio. La exégesis de hoy en día ha realizado una aportación duradera al tratar de escuchar el testimonio particular de Mateo, aunque sea sorprendentemente diferente del dado tanto por Marcos como por Pablo. Se ha resistido también correctamente a los intentos por eludir el problema, sugiriendo que Jesús se oponía únicamente a la tradición farisaica de la ley, y no a la ley mosaica misma.

Según la presentación que hace Mateo, la principal función de Jesús como Mesías de Israel radica en la interpretación de la ley. La ley de Moisés no es una medida temporal, que haya quedado ahora abolida en el reino de los cielos, sino que representa la voluntad eterna de Dios. La entrada en el reino, que es el camino de la justicia, se sigue midiendo por la ley. La ausencia de ley (*anomia*) es el epítome del mal. Jesús ha venido para abolir esa ausencia de ley. Jesús no busca una ley nueva (*lex nova*), sino que lleva la ley antigua a su plena realidad cumpliendo la voluntad de Dios.

Se critica a los fariseos por adherirse a lo externo y «desatender lo más importante de la ley» (23, 23). Han malinterpretado la naturaleza de la voluntad de Dios, al no lograr entender lo que Oseas quiso decir cuando hablaba de las obras de justicia y misericordia. Sobre todo, el corazón de la ley puede resumirse en el amor a Dios y en el amor al prójimo (Mt 22, 39s). «De estos dos mandamientos dependen toda la ley y los profetas (v. 40). La ley es actualizada por la exigencia radical del discipulado como seguimiento del camino de la justicia exigida por la ley. Más aún, sigue siendo un rasgo fundamental del testimonio de Mateo el hecho de que su discusión de la ley funcione dentro del marco escatológico del inminente juicio final. A los seguidores de Jesús no se les ofrece ningún estatuto especial en relación con los judíos, sino que todas las personas se enfrentan por igual al juicio final, en el cual sus acciones serán medidas a la luz de la ley que exige justicia. Por esta razón, a la Iglesia en Mateo no se la designa como el verdadero Israel, sino que recibe su identidad no por medio de caracteres institucionales, sino

en virtud de su relación con el Señor exaltado, quien, por ser el cumplimiento del Antiguo Testamento, es también el creador de una nueva comunidad. Arrebatará el reino de Dios de manos de esos poseedores malvados, y se lo entregará a la nación que produzca frutos de justicia (21, 43).

### Bibliografía

B. W. **Bacon**, *Studies in Matthew*, New York 1930; G. **Barth**, «Matthew's Understanding of the Law», en G. Bornkamm-G. Barth-H. J. Held (eds.), *Tradition and Interpretation in Matthew*, versión ingl., London-Philadelphia 1963, <sup>2</sup>1983; G. **Bornkamm**, «The Stilling of the Storm in Matthew», en *Tradition and Interpretation in Matthew*, 52-58; «The Risen Lord and the Earthly Jesus: Matthew 28:16-20», en J. M. Robinson (ed.), *The Future of our Religious Past*, versión ingl., London-Philadelphia 1971, 203-229; «The Authority to 'Bind' and 'Loose' in the Church in Matthew's Gospel», en G. Stanton (ed.), *The Interpretation of Matthew*, 35-97; N. A. **Dahl**, «The Passion Narrative in Matthew», en Id., *Jesus in the Memory of the Early Church*, Minneapolis 1976, 37-51; R. H. **Gundry**, *The Use of the Old Testament in St Matthew's Gospel*, Leiden 1967; H. J. **Held**, «Matthew as Interpreter of the Miracle Stories», en *Tradition and Interpretation in Matthew*, 165-299; R. **Hummel**, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum in Matthäusevangelium* (BEvTh 33), München <sup>1</sup>1966; J. D. **Kingsbury**, *The «Jesus of History» and the «Christ of Faith»*: CTM 37 (1966) 500-510; *Structure, Christology and Kingdom*, Philadelphia-London 1976; *Matthew as Story*, Philadelphia 1986; U. **Luz**, *Die Erfüllung des Gesetzes bei Matthäus (Mt 5, 17-20)*: ZTK 75 (1978) 398-435; «The Disciples in the Gospel according to Matthew», en *The Interpretation of Matthew*, 98-128; *Matthew 1-7. A Commentary*, versión ingl., Minneapolis 1989 (versión cast.: *El evangelio según san Mateo I*, Salamanca <sup>2</sup>2010).

O. **Michel**, «The Conclusion of Matthew's Gospel: A Contribution to the History of the Easter Message», en *The Interpretation of Matthew*, 30-41; W. **Rothfuchs**, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums* (WMANT 5), Neukirchen-Vluyn 1969; G. **Stanton**, «Matthew as a Creative Interpreter of the Sayings of Jesus», en P. Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien*, 273-287; K. **Stendahl**, *The School of Matthew and its Use of the Old Testament*, Lund-Copenhagen 1954; Philadelphia <sup>2</sup>1968; G. **Strecker**, *Der Weg der Gerechtigkeit*, Göttingen 1962, <sup>3</sup>1971; W. **Trilling**, *Das wahre Israel* (SANT 10), München <sup>3</sup>1964; A. **Vögtle**, «Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28, 18-20», en Id., *Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971, 253-272.

#### 4. EL EVANGELIO SEGÚN LUCAS

El evangelio de Lucas es parte de una obra en dos volúmenes compuesta por el mismo autor. La relación cronológica exacta entre Lucas y Hechos sigue siendo debatida, pero la mayoría de los exegetas coinciden en que Lucas precedió a Hechos. A causa del abrupto final del libro de Hechos, algunos han planteado que la obra fue completada antes de la muerte de Pablo. Sin embargo, es más plausible optar por una fecha posterior, aproximadamente el año 80 de nuestra era, teniendo en cuenta el uso que

Lucas hizo del evangelio de Marcos, y las indicaciones bastante claras de la destrucción anterior de Jerusalén (cf. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke*, I, 53ss). A pesar de una tradición del siglo II relativa a Lucas como el autor y el compañero de viajes de Pablo, se dispone de pocas pruebas históricas para determinar si el autor era judío o gentil, si vivía en Roma o en Antioquía. Parece que Lucas fue un cristiano de la segunda o tercera generación. Resulta claro igualmente que fue un escritor literario de bastante altura, que podía componer un prólogo en estilo helenístico clásico o ajustar su estilo a imitación del Antiguo Testamento griego, cuando trataba de los relatos sobre nacimientos.

Se ha generado un gran debate interno acerca de la naturaleza de las fuentes utilizadas por Lucas. Aunque Lucas empleó abundantemente el material de Marcos –Streeter calcula que la cantidad de material común asciende a un cincuenta y cinco por ciento–, el enfoque que da a esa fuente varía mucho del utilizado por Mateo. Más de una tercera parte de su evangelio no tiene ningún paralelo en Marcos. La porción restante de su evangelio se formó a base de Q y del material especial de Lucas, que utilizó de forma sumamente creativa rompiendo la estructura marcana. En una generación anterior, la discusión sobre la fuente especial de Lucas se centró en la cuestión de su valor histórico, mientras que más recientemente el énfasis ha recaído en la tarea de determinar la creatividad del autor al configurar su material. En cualquier caso, no hay ninguna razón intrínseca por la que los rasgos históricos y literarios de la fuente de Lucas deban contraponerse entre sí.

#### a) *La finalidad del evangelio de Lucas*

La tarea de determinar la finalidad del evangelio de Lucas ha originado evaluaciones muy diferentes, especialmente durante el periodo que siguió a la Segunda Guerra Mundial. La controversia se ha repetido muchas veces, y no es necesario que lo hagamos de nuevo (cf. F. Bobon, *Luc le Théologien*; Braumann, *Das Lukas-Evangelium*). Quizás fuera prudente ofrecer primero una descripción más general de los fines perseguidos por Lucas, para luego volvernos a pasajes específicos a fin de confirmar o afinar estas ideas. De acuerdo con esto, la finalidad del evangelio de Lucas fue primariamente dar testimonio de aquella salvación que había sido prometida a Israel, y cumplida por medio de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. El segundo volumen de Lucas, los Hechos de los apóstoles, amplía la historia relatando cómo esta salvación fue proclamada posteriormente por los discípulos de Cristo en Jerusalén, Samaría y aún más allá para que incluir también en el plan divino a los gentiles.

En el prólogo de su evangelio (1, 1-4), el autor expone claramente la finalidad de su evangelio con un cuidadoso estilo. Lucas comienza reconociendo que hubo muchos intentos anteriores por componer un relato de los



acontecimientos que rodearon a Jesucristo. Su propósito es ofrecer un nuevo intento que aborde el problema suscitado por el nuevo medio de referir los acontecimientos, a saber, haciéndolo en un informe (*diēgēsis*). Desea determinar cómo los acontecimientos del pasado guardan relación con las generaciones presentes y futuras de creyentes. La cuestión gira en torno al efecto que tiene sobre el Evangelio el hecho de que la proclamación oral se ponga en forma escrita por obra de una cadena de transmisores, diferente de la de los testigos oculares originales.

El tema del informe son «los acontecimientos que se han cumplido entre nosotros» (1, 1). La dimensión escatológica de tales eventos es expresada de varias maneras. Aunque los acontecimientos se sitúan en el pasado en una secuencia histórica fija, no solo han estado vinculados con el pasado como sucesos históricos ordinarios, sino que siguen impactando al presente, abarcando al «nosotros» de la generación de Lucas junto con los que originalmente fueron testigos oculares.

A continuación, Lucas describe la finalidad de su composición, que no es otra que ofrecer un relato cuidadoso y ordenado que implica una colección y valoración crítica de su material. Obviamente, el peligro de distorsión y malentendido subsiste en el fondo de esta tarea. Demostrando los sólidos cimientos de la tradición en la que se basa su relato, Lucas pretende afianzar la fe de los creyentes cristianos, tanto para el tiempo presente como para el futuro.

El prólogo posee una gran relevancia hermenéutica, porque explica sucintamente cómo Lucas entiende el acceso a Jesucristo por parte de las generaciones posteriores. Es plenamente consciente de que los grandes acontecimientos transpiraban en una serie de eventos que ahora pertenecen a la historia pasada. Sin embargo, esos acontecimientos no están encerrados en la historia pasada, sino que siguen siendo «tiempo cumplido» para nosotros, la futura generación de creyentes. Lucas afirma así la dimensión autoritativa de la tradición que trata de ofrecer de la forma más exacta posible por el bien de la Iglesia.

#### b) *La comprensión que Lucas tiene de la historia*

Uno de los importantes beneficios que se han derivado del moderno debate crítico con Conzelmann y otros ha sido el amplio reconocimiento de que Lucas introdujo una definida periodización de la historia, la cual distingue a su obra de los otros sinópticos. Sin embargo, la cuestión crucial gira en torno al modo de describir exactamente cómo construyó su historia y de determinar el efecto en su visión del evangelio. El tiempo de Jesús tiene un comienzo (Hch 1, 1; 10, 37) y un final (Hch 1, 2.11) que lo distingue del periodo de Israel (Lc 16, 16). Sin embargo, Jesús mismo es visto como una figura en el periodo de Israel hasta su bautismo, lo cual explica la importan-

cia del relato sobre la infancia de Jesús. El tiempo de Jesús se distingue del periodo de Israel como la promesa lo está de su cumplimiento. El tiempo de Jesús se desarrolla en una serie de acontecimientos cronológicos que van desde las actuaciones en Galilea hasta las que tuvieron lugar en Judea y en Jerusalén, reflejando desde el principio una meta coherente (Lc 9, 5). El tiempo de la Iglesia viene después del tiempo de Jesús, y Lucas acentúa la continuidad de ambos periodos. Lo que Jesús predicó acerca del reino continúa en la proclamación apostólica hasta los últimos confines de la tierra (Lc 24, 47; Hch 1, 8). Resulta consecuente el que Lucas redacte una obra en dos volúmenes, con el propósito de cubrir los dos periodos diferentes de la historia.

Un componente esencial de la comprensión que Lucas tiene de la historia es la función del Espíritu, cuya nota se escucha ya en la primera aparición de Jesús en la sinagoga de Nazaret (4, 16-30). Se describe a Jesús como quien es conducido por el Espíritu Santo a Galilea (4, 14). Leyendo un texto del libro de Isaías, Jesús anunciaba que «hoy», en presencia de su persona, la salvación había llegado, porque el tiempo escatológico prometido se había convertido en realidad. Por medio del Espíritu, quienes escuchaban tenían acceso a la salvación de Dios. El derramamiento del Espíritu comenzó con el anuncio de Jesús, y continúa a través de la historia de Lucas como una señal de la salvación de Dios para cualquier nueva generación de creyentes (Hch 1, 1ss; 4, 8; 9, 17). Esta dimensión escatológica del tiempo en el evangelio de Lucas es la que se opone a todos los intentos modernos por confinar a Jesús a la historia pasada en nombre de la *Heilsgeschichte*.

Es también un grave malentendido del concepto que Lucas tiene de la historia suponer que historizó su tradición a fin de eliminar sus elementos escatológicos, y asignar a la Iglesia la función de única garante de la pureza del mensaje. Aunque es cierto que la presentación de Lucas refleja la preocupación por la demora de la parusía, particularmente en algunas de las parábolas (12, 38.45; 19, 1ss), no hay señal alguna de que la tradicional esperanza escatológica cristiana haya sido abandonada o sustituida por una teoría de la historia. El reconocimiento de un largo periodo de tiempo que precede a la parusía, lo cual es notablemente diferente de Marcos, no ha suprimido en sí la expectación escatológica; antes bien, Lucas pone el énfasis en el carácter repentino y sorprendente del final (12, 35ss.46ss). Mientras que es verdad que Lucas reinterpreto el lenguaje apocalíptico de Daniel en el capítulo 21 al ofrecer la profecía del Antiguo Testamento con detalles concretos procedentes de la efectiva destrucción histórica de Jerusalén por los romanos, sin embargo el efecto sigue siendo el de contemplar a la Iglesia como esperando todavía la llegada del reino «hasta que se cumplan los tiempos de los gentiles».

c) *La prueba de la profecía*

De igual importancia para la comprensión que Lucas tiene de la historia es su particular uso de las escrituras de Israel para confirmar la continuidad de la esperanza de la Iglesia con la de Israel. Especialmente los escritos de P. Schubert, N. A. Dahl y J. Jervell han tratado de demostrar cómo el esquema de promesa-cumplimiento sirvió para plasmar de manera decisiva tanto el evangelio de Lucas como el libro de Hechos.

En su evangelio, Lucas presenta una serie continua de promesas y cumplimientos que vinculan estrechamente la historia de Israel con la vida de Jesús. Dahl ha puesto de manifiesto que Lucas desarrolló a menudo el argumento de la prueba de la profecía con arreglo a un patrón compuesto de dos fases. Lucas no se contenta, como hace Mateo, con demostrar el esquema promesa-cumplimiento del Antiguo Testamento que se realiza en el Nuevo. Por el contrario, Lucas se halla interesado sobre todo en determinar la naturaleza de la esperanza mesiánica, como quien dice, desde la perspectiva del Antiguo Testamento. Por ejemplo, comienza describiendo los rasgos peculiares del Mesías de acuerdo con el Antiguo Testamento, particularmente sus sufrimientos, muerte y resurrección (Hch 2, 25ss). Luego, el segundo paso en el esquema es establecer que es Jesús, y no ningún otro, quien es ese Cristo. Dentro del evangelio, la más clara formulación de este enfoque se encuentra en el capítulo 24, que es el relato de Emaús. Sin embargo, otro pasaje central para Lucas es también la utilización de Sal 118, 22, «la piedra rechazada» (Lc 20, 17; Hch 4, 11).

Una duradera contribución de Paul Schubert («The Structure», 122ss) fue haber demostrado con éxito que la teología de la prueba de la profecía es un rasgo dominante de la estructura literaria del evangelio en su conjunto. Comienza mostrando cómo este interés domina los relatos de la infancia de los capítulos 1 y 2. Los principales caracteres aparecen no solo como objetos del cumplimiento de la Escritura, sino como profetas mesiánicos en toda regla que están, ellos mismos, llenos del Espíritu. Luego, sitúa programáticamente la escena inicial del ministerio de Jesús con su aparición en la sinagoga de Nazaret (4, 16-32). Jesús lee un fragmento del capítulo 61 del libro de Isaías y reivindica que esa Escritura se está cumpliendo en sus palabras y acciones. De manera semejante, en la respuesta de Jesús a la pregunta de Juan Bautista (7, 18-23), Jesús se muestra de nuevo como el cumplimiento de la profecía de Isaías. A su vez, en el uso que hace Lucas de la confesión de Pedro (9, 19-22), el énfasis recae sobre el impulso divino (*dei*). La escena de la transfiguración (9, 28-36) constituye también un importante ingrediente en el desarrollo de una prueba de la profecía. Lucas hace constar, en contraste con Marcos y Mateo, el contenido de la conversación de Jesús con Moisés y Elías. Hablan de «su partida», que iba a tener lugar en Jerusalén (v. 31), vinculando así la escena con la predicción de su

muerte y resurrección. Finalmente, en 9, 51 comienza «el viaje a Jerusalén», donde toda la atención se centra en el lugar en que Jesús se manifiesta plenamente a sí mismo como el Cristo que es. Sin duda, el punto culminante del libro llega con el relato de Emaús, en el cual el Cristo resucitado instruye a los discípulos, todavía cegados, «sobre todas las cosas que en las escrituras se refieren a él... todo lo escrito sobre mí en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos ha de cumplirse...» (24, 44ss).

Para resumir, son enormes las consecuencias teológicas que deben deducirse del uso que Lucas hace del Antiguo Testamento. Las escrituras judías proporcionan el contexto desde el cual la vida de Jesús ha de leerse y entenderse. Lucas no intenta «cristianizar» el Antiguo Testamento, sino que le hace hablar con su propia voz acerca de la salvación venidera. Lucas no dice que la Iglesia reemplaza a Israel, sino que el llamamiento de Jesús a la fe sirve tanto para congregar como para dividir a Israel. A partir de los discípulos de Jesús, que constituyen el núcleo del verdadero Israel, la proclamación se extiende a todas las naciones, y la misión de Israel queda completada.

Fitzmyer propone el problema teológico crucial para una teología bíblica moderna siguiendo la cuidadosa descripción que Lucas hace de la teología de la prueba de la profecía. El citado autor escribe: «... el lector moderno buscará en vano los pasajes del Antiguo Testamento a los que el Cristo lucano se refiere cuando habla de ‘lo que le corresponde a él en cada parte de la Escritura’ (v. 27), especialmente de lo que le corresponde como ‘el Mesías’, que ‘tenía que sufrir’... Lucas tiene su propia manera de leer el Antiguo Testamento y aquí se coloca en labios de Cristo mismo» (*The Gospel according to Luke* II, 1558). Seguirá siendo una preocupación importante de esta teología bíblica dedicarse a este problema en todas sus dimensiones.

### Bibliografía

- O. **Betz**, *The Kerygma of Luke*: Interp 22 (1968) 131-146; D. L. **Bock**, *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lucan Old Testament Christology* (JSNT Sup 12), Sheffield 1987; F. **Bovon**, *Luc le Théologien. Vingt-cinq ans de recherche (1950-1975)*, Neuchâtel-Paris 1978; G. **Braumann**, *Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung*, Darmstadt 1974; H. J. **Cadbury**, *The Making of Luke-Acts*, New York-London 1927; «Commentary on the Preface of Luke», en F. J. Foakes-Jackson (ed.), *The Beginnings of Christianity* II, 489-510; J. T. **Carroll**, *Response to the End of History* (SBLDS 92), Chico 1988; H. **Conzelmann**, *The Theology of St Luke*, versión ingl., London-New York 1960; *Acts of Apostles*, versión ingl., Hermeneia, 1987; N. A. **Dahl**, «The Story of Abraham in Luke-Acts», en *Id.*, *Jesus in the Memory of the Early Church*, 66-86; «The Purpose of Luke-Acts», en *ibid.*, 87-98; J. A. **Fitzmyer**, *The Gospel according to Luke*, 2 vols., Garden City 1981-1985 (versión cast.: *El evangelio según Lucas*, 3 vols., Madrid 1986); H. **Fleuder**, *St Luke: Theologian of Redemptive History*, versión ingl., London-Philadelphia 1967; J. **Jervell**, *Luke and the People of God*, Minneapolis 1972; E. **Käsemann**, «The Problem of the Historical Jesus», versión ingl., *Essays on New Testament Themes*

(SBT 41), London 1964, 15-47; L. E. **Keck**-J. L. **Martyn** (eds.), *Studies in Luke-Acts*, Nashville 1966; D. P. **Moessner**, *Luke 9.1-50: Luke's Preview of the Journey of the Prophet Like Moses of Deuteronomy*: JBL 102 (1983) 575-605.

P. **Schubert**, «The Structure and Significance of Luke 24», *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* (BZNW 21), Berlin 1954, 165-186; H. **Schürmann**, «Evangeliumschrift und kirchliche Unterweisung. Die repräsentative Funktion der Schrift nach Lk 1, 1-4», en Id., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 251-271; W. C. **van Unnik**, «Remarks on the Purpose of Luke's Historical Writings (Luke 1, 1-4)», en Id., *Sparsa Collecta 1*, Leiden 1973, 6-15; A. **Voegtle**, «Was hatte die Widmung des lukanischen Doppelwerks an Theophilus zu Bedeutung?», en *Das Evangelium und die Evangelien*, 31-42.

## 5. EL EVANGELIO SEGÚN JUAN

### a) *Problemas literarios e históricos*

Durante más de ciento cincuenta años hubo un amplio consenso entre los exegetas del Nuevo Testamento en que el cuarto evangelio no puede considerarse una fuente histórica de la vida de Jesús en el mismo sentido en que lo son los sinópticos. Las semejanzas son simplemente demasiado grandes para que el cuarto evangelio no se considere un testimonio especial dentro del cristianismo primitivo. Por un lado, se utiliza un estilo sorprendentemente diferente, cuando habla Jesús en largos discursos y cuando utiliza señales más que parábolas. Además, las imágenes funcionan de manera muy diferente de las de los sinópticos y reflejan otro ambiente cultural, que no es el del judaísmo palestino antiguo. Incluso la estructura cronológica básica es diferente, y a Jesús se le describe yendo frecuentemente desde Galilea a Jerusalén durante un periodo de más de tres años, en vez de atenerse a la secuencia de los sinópticos. Finalmente, el énfasis teológico distintivo del evangelio de Juan difiere del de los otros.

Por otro lado, la exégesis reciente ha confirmado que hay elementos igualmente importantes de continuidad entre el cuarto evangelio y los sinópticos. Aunque sigue siendo muy discutido si la continuidad radica en el conocimiento que Juan tenía de los sinópticos, o si es más probable que dependa de una común tradición oral, lo cierto es que existen importantes áreas de convergencia. Sobre todo, el evangelio de Juan está escrito también en el género de evangelio, e incluye el encuentro inicial con Juan Bautista, la vocación de los discípulos de Jesús, el ministerio en Galilea, su arresto, juicio y crucifixión en Jerusalén, y la resurrección. Finalmente, el evangelio de Juan emplea también extensamente el Antiguo Testamento, aunque de una manera muy diferente de como lo hacen los sinópticos.

Los exegetas siguen gastando muchas energías en el intento de precisar más nítidamente la cuestión del ambiente cultural joánico, con la esperanza de dilucidar algunos de los complejos problemas que rodean al libro. A pe-

sar de la nueva evidencia obtenida gracias a los textos de Qumrán y de Nag Hammadi, la complejidad de los problemas se ha incrementado en vez de disminuir. Lo que se ha manifestado como un probable contexto cultural es un judaísmo altamente sincretista y heterodoxo con elementos apocalípticos semejantes al gnosticismo, propios de una religión típicamente helenística. Sin embargo, incluso dentro de este contexto definido de una manera tan general, los rasgos que distinguen al evangelio de Juan de la comunidad de Qumrán y del gnosticismo egipcio son numerosos. Así, la cuestión de los antecedentes culturales sigue siendo un tema difícil de dilucidar.

Son igualmente complejas las cuestiones relativas a la historia de la composición del libro. Puesto que se ha determinado el *terminus ad quem* merced al descubrimiento de un fragmento del evangelio de principios del siglo II (Rylands Papyrus 457 = P52), la mayoría de los exegetas coloca la fecha de la composición a un periodo situado entre los años 90 y 100 de nuestra era. Sin embargo, el problema más difícil sigue siendo rastrear la formación histórica del libro, el cual refleja no solo diferentes niveles de composición, sino también varias manos distintas. Sobre pasa los límites del presente repaso la exploración de las principales teorías relativas a la formación de la obra. Bultmann, J. L. Martyn y R. E. Brown –por mencionar solo unos pocos– han expuesto reconstrucciones detalladas, pero no se puede decir todavía que se haya llegado a un consenso. De hecho, la brillante teoría de Bultmann encuentra actualmente menos apoyo del que encontró hace treinta años.

Para resumir, la complejidad que supone utilizar el cuarto evangelio para rastrear la trayectoria histórica de una primitiva tradición cristiana sigue resistiéndose a una solución fácil. Sin embargo, resulta también claro que pocos exegetas del Nuevo Testamento se contentarían con retornar a la idea tradicional de un libro unificado, de carácter en buena medida histórico, escrito por el apóstol Juan, tal como todavía se defendía hace cien años por tan grandes estudiosos como Zahn, Westcott y Lightfoot.

#### b) *La finalidad del evangelio*

Gran parte de la discusión acerca de la finalidad del cuarto evangelio se ha centrado inicialmente en la frase con la que resume la obra en Jn 20, 30s. La intención del autor parece al principio bastante clara: «Éstos se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo...». Sin embargo, por una variedad de razones –textuales, sintácticas, literarias–, muchos exegetas piensan que estos versículos no reflejan adecuadamente la finalidad de toda la obra.

Sea como sea, esta síntesis ofrece una clave importante para entender la finalidad de Juan. Se ha realizado una selección de los muchísimos signos que hizo Jesús. El evangelista da testimonio con ello de la vida terrena de Jesús vivida en presencia de sus discípulos. Sin embargo, el testimonio va

dirigido a otro auditorio, distinto de aquellos discípulos originales; está destinado explícitamente a suscitar fe en Jesús como el Cristo, el Hijo de Dios. Tal finalidad ha configurado en su forma canónica el material del evangelio, al designar el libro como el medio por el cual una generación futura, que no se había encontrado con el Jesús terreno, es animada a creer.

Se halla plenamente de acuerdo con ello la perspectiva desde la que se ofrecen muchos de los relatos centrales del evangelio de Juan. La mujer samaritana, en el capítulo 4, es conducida progresivamente desde un conocimiento superficial a la verdadera comprensión de la oferta que Cristo hace de la vida eterna. Sin embargo, el punto culminante del relato llega cuando los samaritanos de la ciudad que no se habían encontrado con Jesús fueron inducidos a creer en él como el verdadero Mesías de Israel por las palabras de aquella mujer (4, 42). Nuevamente, el funcionario real de Cafarnaú (4, 46ss) es llamado a creer en virtud de la palabra de Jesús, sin ver primeramente signos y milagros. De manera semejante, el ciego de nacimiento (9, 1-41) es conducido a que crea en Cristo y a que confiese su fe en su poder sanador en un momento en que Jesús no se encontraba ya presente. En todos estos relatos el énfasis recae en lo que significa ser un discípulo después de que Jesús se ha marchado ya. A esos discípulos no se los describe acompañándole, sino que creen a causa de la palabra de Jesús.

En el capítulo 17 Jesús ora no solo por sus discípulos a quienes ha entregado sus palabras (v. 8), sino también por aquellos que llegan a la fe por medio de la palabra de la primera generación: «los que creen en mí por las palabras de ellos» (v. 20). La fe en Cristo resucitado es mediatizada ahora por el testimonio de esa primera generación de creyentes. De manera semejante, la fe de Tomás en el Cristo resucitado, que aparece cuando vio y tocó a Jesús, se compara con la bendición superior que recae sobre «quienes no vieron y sin embargo creyeron» (20, 29).

Ciertamente, en el centro mismo del evangelio de Juan se halla la finalidad de dar testimonio de que el Jesús terreno es el Cristo de la fe, si bien la manera exacta en que concibe esta relación constituye el problema central de todo el evangelio. En la presentación de Juan resulta básico el hecho de que trate de la identidad del Jesús terreno y del Cristo exaltado, un elemento que, desde luego, distingue nítidamente a su evangelio de los sinópticos. No hay distancia temporal o espacial que necesite superarse. A lo largo de todo su ministerio terrenal, Jesús se reveló a sí mismo como el Salvador del mundo, a quien incluso una fe imperfecta podía ver.

Sin embargo, constituye un grave error sugerir que el cuarto evangelio ha deshistorizado completamente la tradición y solo está interesado en un Jesús atemporal, a quien se logra acceder tan solo mediante un encuentro existencial. Particularmente la investigación de N. Dahl («The Johannine Church», 191ss) ha señalado cómo el cuarto evangelio ha preservado una distinción entre el tiempo del Jesús terreno y el de la Iglesia posterior a la re-

surrección. El Cristo glorificado del presente no ha absorbido simplemente al Jesús terreno. El Cristo joánico sigue con la mirada puesta en el día de su glorificación, y hasta su partida no podía darse su espíritu.

Dahl ha advertido también (102s) que el cuarto evangelio distingue dos fases dentro del ministerio terreno de Jesús: el tiempo antes de que llegara su hora y el tiempo después de que su hora hubo llegado, las cuales corresponden a grandes rasgos a las dos principales secciones literarias del evangelio (1-12; 13-21). La segunda parte del evangelio tiene la mirada puesta en la partida de Cristo y en las consecuencias futuras de esta partida para los discípulos. No obstante, incluso en la primera parte, la situación de la Iglesia de la post-resurrección está prefigurada durante el ministerio terreno de Jesús. En todo caso, las restricciones históricas y geográficas impuestas al Jesús terreno desaparecen completamente con la muerte y la resurrección de Cristo y con su ascensión al Padre. La conocida fórmula «ha llegado la hora y ya está aquí» (4, 23) sirve para iluminar la relación entre el tiempo del ministerio terreno y el tiempo de la Iglesia. Hay una identidad esencial, de tal manera que el testimonio de su ministerio terreno es también testimonio de su continuada presencia. El Espíritu constituye el vínculo entre la Iglesia y el Cristo resucitado, pero a través de la mediación del evangelio.

### c) *La función del Antiguo Testamento en el cuarto evangelio*

Uno de los rasgos más controvertidos del famoso comentario de Bultmann es el reducido papel asignado al Antiguo Testamento. Aunque hace notar cuidadosamente en qué niveles se usa con arreglo a la reconstrucción redaccional que hace, Bultmann no otorga al Antiguo Testamento demasiada importancia en la formación de la tradición. En cualquier caso, incluso entre los muchos exegetas que conceden algo de verdad a la interpretación que Bultmann hace de los orígenes gnósticos de la tradición, hay un amplio reconocimiento de que el Antiguo Testamento tiene mucha mayor implicación de lo que Bultmann reconocía (cf. Reim, *Studien*).

Hace mucho tiempo que se ha admitido la complejidad de los problemas relacionados con el uso que Juan hace del Antiguo Testamento. Existe una serie de citas que, con pocas excepciones, son introducidas por fórmulas (1, 23.51; 2, 17; 3, 14; 5, 17; 6, 31; 7, 19.38; 8, 17.41; 10, 11.34; 12, 14.38.40; 13, 18; 15, 25; 19, 24.28.30.36.37). No solo es llamativa la diversidad de las fórmulas, sino que además existe gran dificultad a la hora de evaluar la relación entre las tradiciones textuales hebreas y griegas. En qué medida el evangelista estaba citando de memoria, dependía de tradiciones semejantes a las targúmic, o estaba ofreciendo su propia traducción independiente, es algo que nunca se ha resuelto plenamente (cf. Freed, Reim). Tampoco está clara la relación de Juan con la tradición común sinóptica de textos probatorios veterotestamentarios.



Sin embargo, hay otra dimensión en el problema del uso que hace Juan del Antiguo Testamento, la cual fue expresada claramente por Hoskyns (*Riddle of the New Testament*) y desarrollada después por Barrett («The Old Testament in the Fourth Gospel»). Barrett planteó que el evangelio de Juan reflejaba una comprensión global del Antiguo Testamento que sobrepasaba con mucho el uso del mismo en textos probativos. Antes bien, empleó temas del Antiguo Testamento para estructurar su propio evangelio, los cuales funcionan, como quien dice, bajo la superficie del texto. Se trata no solo de las imágenes familiares del pastor y de la vid, que son fundamentales para capítulos enteros, sino que Barrett propugna un uso mucho más sutil y penetrante del Antiguo Testamento. Por ejemplo, el texto tradicional utilizado como prueba del endurecimiento de Israel (Is 6) no se utiliza, pero el mismo tema se encuentra a lo largo de todo el evangelio. De manera similar, el popular texto que probaba que Cristo es la piedra rechazada (Sal 118) no se utiliza, pero el tema del rechazo de Cristo y de su aprobación por Dios constituye un tema central en su evangelio.

Las profundas consecuencias del uso del Antiguo Testamento por parte de Juan se ponen de relieve cuando reflexionamos sobre la función teológica que desempeñan las escrituras judías. Como es bien sabido, Juan construye su evangelio de acuerdo con una serie de testimonios de que Jesús es el Cristo. Entre ellos se incluyen el de Juan Bautista (1, 23), el de la mujer samaritana (4, 29), el del mendigo ciego (9, 38), el de Tomás (20, 28), etc. Pero es igualmente importante el hecho de que la totalidad del Antiguo Testamento también dé testimonio de Cristo. Abrahán se regocijó al contemplar su día (8, 56); Moisés escribió acerca de él (5, 46); Isaías vio su gloria y habló de él (12, 41). La salvación de la que Juan Bautista daba testimonio, no era una cosa nueva, sino que era la misma salvación divina presente ya desde el principio. Desde luego, cuando Israel carecía de la fe para creer, los grandes acontecimientos de su historia (la bendición patriarcal, el maná, la ley) se veían privados, todos ellos, de su verdadero significado redentor (4, 10ss; 6, 32ss; 8, 52). El cuarto evangelio recurre continuamente al Antiguo Testamento no solo para dar testimonio de la gloria de Cristo, sino para revelar la oposición procedente del mundo que se dejó sentir desde el principio (12, 30.40; 13, 18; 15, 25). Así pues, el Antiguo Testamento funciona no solo como una voz que llega desde el pasado, sino también como un testimonio presente de la unión de Cristo con el Padre (5, 17; 8, 17), como un testimonio acerca del Mesías esperado ya desde hacía mucho tiempo (12, 27), y cuya pasión y glorificación habían sido reveladas ya desde antaño (1, 51; 3, 14; 7, 38; 12, 23ss; 19, 28ss).

En realidad, la función crucial del Antiguo Testamento para todo el evangelio de Juan quedó indicada ya en el prólogo. La «palabra» que se hizo carne estaba ya al principio con Dios y la palabra era Dios (1, 1ss). El evangelista da testimonio de que la palabra que creó al mundo (1, 1) era la

manifestación misma de la sabiduría que estaba con Dios desde el principio (Prov 8, 22ss). Tanto la ley como la sabiduría se hallan así unidas en la encarnación de Jesucristo. El autor revela la perspectiva de todo el evangelio, que incorpora la labor de Cristo al designio eterno de Dios en pro de la redención del mundo entero. A pesar de que Juan usa el género del evangelio como el relato acerca de Jesús, ha logrado abordar el problema ontológico fundamental que se halla en el corazón mismo de la teología cristiana.

### Bibliografía

J. A. **Ashton** (ed.), *The Interpretation of John*, London 1986; C. K. **Barrett**, *The Old Testament in the Fourth Gospel*: JTS 47 (1987) 155-169; P. **Borgen**, *Bread from Heaven*, Leiden 1965; R. E. **Brown**, *The Gospel According to John*, 2 vols., 1966-1970 (versión cast.: *El evangelio según Juan*, 2 vols., Madrid 1979); *The Community of the Beloved Disciple*, New York-London 1979 (versión cast.: *La comunidad del discípulo amado*, Salamanca 2005); R. **Bultmann**, *The Gospel of John*, versión ingl., Oxford 1971; N. A. **Dahl**, «The Johannine Church and History», *Jesus in the Memory of the Early Church*, Minneapolis 1976, 99-119; C. H. **Dodd**, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953 (versión cast.: *La interpretación del cuarto evangelio*, Madrid 1978); J. D. G. **Dunn**, «Let John be John – A Gospel for its Time», en *Das Evangelium und die Evangelien*, 307-339; E. D. **Freed**, *Old Testament Quotations in the Gospel of John* (NovTSup 11), Leiden 1965; P. **Gardner-Smith**, *Saint John and the Synoptic Gospels*, Cambridge 1938; M. **Hengel**, *The Johannine Question*, versión ingl., London-Philadelphia 1989; E. **Hoskyns-N. Davey**, *The Riddle of the New Testament*, London 1931, 31947; E. **Käsemann**, *The Testament of Jesus*, versión ingl., London-Philadelphia 1978 (versión cast.: *El testamento de Jesús*, Salamanca 1983); J. L. **Martyn**, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nashville 31979; *The Gospel of John in Christian History*, New York 1978; W. A. **Meeks**, *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology* (NovTSup 14), Leiden 1967; *The Man from Heaven in Johannine Sectarianism*: JBL 91 (1972) 44-72.

P. S. **Minear**, *The Audience of the Fourth Gospel*: Interp 31 (1977) 339-354; B. **Noack**, *Zur johanneischen Tradition*, Copenhagen 1954; G. **Reim**, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangelium*, Cambridge 1974; J. M. **Robinson**, «The Johannine Trajectory», en *Trajectories through Early Christianity*, 232-268; H. **Schürmann**, «Jesu Letzte Weisung Jo 19, 26-27a», en Id., *Ursprung und Gestalt*, Düsseldorf 1970, 13-28; E. **Schweizer**, «The Concept of the Church in the Gospel and Epistles of St John», en A. J. B. Higgins (ed.), *New Testament Essays. Essays in Memory of T. W. Manson*, Manchester 1959, 230-245; J. **Siker**, *Disciples and Discipleship in the Fourth Gospel: A Canonical Approach*: Studia Biblica et Theologica 10 (1980) 199-225; D. M. **Smith**, «John, the Synoptics, and the Canonical Approach to Exegesis», en *FS E. E. Ellis*, Grand Rapids 1988, 166-180; H. **Thyen**, «Johannesevangelium», en *TRE* XVII, 200-225.