BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 2

CBX 109 NUEVO TESTAMENTO I

Aguirre, Rafael y Antonio Rodríguez. "Origen y naturaleza de los evangelios sinópticos". En *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, 29-77. Estella: Verbo Divino, 2021.

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 I

ORIGEN Y NATURALEZA DE LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

I. INTRODUCCIÓN

1. Planteamiento del estudio de los evangelios sinópticos

Vamos a estudiar los textos que han gozado siempre de un puesto preferente en la vida de la Iglesia, tanto en el culto oficial como en la religiosidad popular. Solo su lectura se escucha en pie y son tenidos por los textos más sencillos y populares. Sin embargo, su estudio descubre una complejidad y dificultad mucho mayor que la de cualquier otro escrito del NT. He aquí algunas cuestiones:

1) El lector de las cartas de Pablo conoce perfectamente la naturaleza de estos escritos, pues se trata de un género literario conocido y usual en aquel tiempo. Pero, ¿cuál es la naturaleza de los evangelios?, ¿informes históricos?, ¿proclamaciones misioneras?, ¿antologías de textos sobre Jesús? Se trata de un problema clave, porque muchas lecturas erróneas de los evangelios provienen de una equivocada comprensión de su naturaleza.

2) Hay pasajes en las cartas de Pablo de difícil comprensión, en los que cuesta seguir el hilo de la argumentación y captar el sentido de las referencias al AT. Pero se trata de textos fundamentalmente unitarios, que proceden de la creatividad literaria y teológica de un autor conocido, como también conocemos las características de sus destinatarios y las circunstancias que motivan el escrito. En cambio los evangelios nada nos dicen

explícitamente ni sobre sus autores, ni sobre sus primeros destinatarios, ni sobre las circunstancias que los motivan.

Más aún: es claro que los evangelios se basan en tradiciones preexistentes, que recogen. Una primera lectura detecta con facilidad lo que en lenguaje técnico se llaman «perícopas», es decir, pequeñas secciones literarias de carácter unitario, con un principio y un final bien marcados, cada una de las cuales tiene su propio género literario (milagro, parábola...). Surge inevitablemente la pregunta por la forma y transmisión de estas perícopas antes de su incorporación al relato que nosotros tenemos delante. Pero esta primera lectura pone también de relieve la existencia de bloques literarios unitarios y más amplios. Por ejemplo, una sección de controversias (Mc 2,1-3,6), otra de parábolas (Mc 4,1-34), otra de milagros (Mc 4,35-5,43). Es obvio que no son criterios meramente biográficos o históricos los que organizan el relato.

La misma existencia de tres evangelios sinópticos es ya un fenómeno literario singular. ¿Cómo es posible que existan estos tres evangelios con semejanzas tan notables, pero que sin embargo no son mera copia uno de otro? A veces encontramos diferencias importantes en textos muy venerados, de probable origen litúrgico, en los que cabía esperar una transmisión idéntica. Compárese, por ejemplo, atendiendo al texto mismo y al contexto, la versión del Padre Nuestro en Mt 6,9-13 y en Lc 11,1-4; y el relato de la última cena en los tres sinópticos (Mc 14,22-25; Mt 26,26-29; Lc 22,19-20; cf. también 1 Cor 11,23-26).

Baste lo dicho para apuntar algunos de los problemas que tiene que abordar el estudio de los sinópticos. En torno a los evangelios existe una literatura ingente y muy variada (devota, exegética, crítica, de ficción...). Sobre ningún texto de civilización alguna se ha estudiado tanto y tan seriamente como sobre los evangelios, especialmente durante los dos últimos siglos. Se trata de una de las grandes tareas del espíritu crítico moderno. Ha sido, además, un estudio muy apasionado, porque pretendía interpretar, defender o combatir algo tan personal como la fe y algo socialmente tan relevante como el fenómeno cristiano.

Señalaba al principio la situación paradójica de los evangelios: el carácter popular y sencillo que les atribuye la consideración religiosa inmediata, pero, a la vez, la complejidad y dificultad que descubre el tratamiento científico. Es un reto para nuestro estudio que quiere ser fiel a

la dimensión religiosa y popular de los evangelios y también a las exigencias críticas de la cultura moderna. La experiencia dice que no es fácil esta doble fidelidad y que la consideración religiosa se resiste con frecuencia a aceptar una crítica que destruye una lectura cómoda e ingenua; y tampoco es raro que la actitud crítica se enrede de tal forma en las numerosas cuestiones académicas que pierda de vista la intención última de los textos, que es de carácter religioso e interpelante.

2. Itinerario de nuestro estudio

Normalmente la introducción a los evangelios sinópticos se realiza presentando las grandes etapas de la investigación sobre ellos, precisamente por el relieve que esta ha adquirido. En este tipo de introducción, el autor va presentando sus puntos de vista en diálogo crítico con los grandes investigadores de principios del siglo XX (sobre todo Dibelius y Bultmann).

Voy a seguir un camino diferente. Expongo, en primer lugar, el origen y naturaleza de los evangelios, basándome en el estado actual de la investigación, evitando los puntos más controvertidos, de forma tal que lo que se dice responde a un acuerdo amplio, que se va estableciendo entre los estudiosos. Es una exposición lineal, con pocas citas y sin entrar en polémica con otras opiniones. Tiene la ventaja de llevarnos al tema en sí mismo, al texto de los evangelios y a la comunidad en que nació, y evita el academicismo de comenzar hablando de autores, opiniones y títulos. Pero, evidentemente, es necesario conocer y valorar el debate moderno, enorme y amplísimo, que sobre estas cuestiones se ha desarrollado. Lo presento en un segundo momento, en el capítulo II, necesariamente extenso, en el que se encuentran muchas cuestiones que son de conocimiento obligado para quien desee introducirse en los evangelios sinópticos con un cierto rigor.

Así pues, voy a comenzar exponiendo el nacimiento de las tradiciones que recogen los evangelios, su transmisión en las comunidades primitivas, hasta su puesta por escrito definitiva tal como ha llegado a nosotros (sección II del capítulo I). En el caso de los evangelios es bien cierto lo que decía Aristóteles: «El mejor método de investigación es estudiar las cosas en el proceso de su desarrollo desde el comienzo»[1]. Tras conocer su origen, estaremos en las mejores condiciones para abordar el estudio

[1] *Política*, libro I, cap. 1, 1252a.

de la naturaleza de los evangelios (sección III del capítulo I). Después de la exposición sistemática realizada en el capítulo I, presentaré la historia de la investigación, así como las cuestiones más debatidas en los estudios actuales (capítulo II).

3. «Evangelios»

Los cuatro evangelios canónicos son composiciones anónimas surgidas entre los años 65-90 y que fueron reunidas en una colección a principio del siglo II. Los títulos de los evangelios no son «originales», pero se basan en una tradición muy antigua y unánime que vinculaba a cada uno de ellos con un personaje conocido de la Iglesia de los orígenes. Cuando los textos comenzaron a usarse en el culto o se intercambiaban entre las iglesias tenía que especificarse de qué clase de obra se trataba y quién era el autor. Los copistas de finales del siglo I o principios del II tuvieron ya que ponerles títulos. La versión más primitiva es «*euangelion kata* + nombre en acusativo» (evangelio según + nombre)[2]. Esta expresión es extraña, aunque tiene algún precedente en la literatura griega[3], y parece evidente que se usa para evitar la más normal de «evangelio de Marcos» (en genitivo) y dejar claro que se trata de versiones del único evangelio de Jesucristo (*euangelion Iêsou Christou,* Mc 1,1).

¿Por qué se les llama «evangelio»?, ¿qué implica? Es una palabra griega que literalmente significa «buen *(eu)* anuncio *(aggelô)*». Para ver con qué sentido se utilizaba en aquel tiempo, tenemos que mirar a la tradición bíblica judía y a la cultura helenística, pues en el cruce de ambas se encuentra el NT.

En la Biblia griega de los LXX no aparece el sustantivo, pero tiene importancia el verbo en forma participial (*euaggelitsomenos,* el mensajero de buenas noticias). Aparece en el Deuteroisaías y se refiere al mensajero que anuncia la intervención salvífica y liberadora de Dios, que va a ejercer su Reinado en la historia en favor del pueblo oprimido en Babilonia.

[2] No bastaba poner *kata Markon* (según Marcos). Así aparecen los títulos en ediciones modernas que siguen los códices Sinaítico y Vaticano, que tienen una sección dedicada a los evangelios, porque contienen todo el Nuevo Testamento. La opinión expuesta en el texto se apoya, por el contrario, en los testimonios más antiguos.

[3] Martin Hengel, *Die Vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus,* Mohr Siebeck, Tubinga 2008, p. 88 con nota 260.

¡Qué hermosos son sobre los montes
los pies del mensajero
que anuncia *(euaggelitsomenos)* la paz,
que trae buenas noticias *(euaggelitsomenos)*,
que anuncia salvación,
que dice a Sión:
«Ya reina tu Dios»!

(Is 52,7; cf. 40,9; 60,6; 61,1; Nah 2,1)

Es una buena noticia que llena de alegría y esperanza. Y es una buena noticia paradójica y liberadora: paradójica, porque la salvación de Dios viene por un camino insospechado, por medio de la acción del rey pagano Ciro, instrumento del plan de Dios; liberadora, porque es una acción que va a cambiar la situación histórica del pueblo sufriente.

Esto es importante porque el libro de Isaías era muy conocido en tiempo de Jesús. Muchas pequeñas sinagogas, junto a los rollos imprescindibles de la Torá y de los Salmos, solo tenían otro con el profeta Isaías. Es bien conocida la importancia de este profeta entre los sectarios de Qumrán. En los evangelios, Jesús presenta su misión y su mensaje aludiendo a las profecías de Isaías, lo que probablemente corresponde al comportamiento del Jesús terrestre.

El sustantivo *euaggelion* no tiene importancia ni en los LXX ni en el judaísmo intertestamentario. En cambio sí se usa con sentido religioso en el culto al emperador romano. Es una buena noticia la accesión al trono o la victoria del emperador. En una estela del año 9 a.C., el nacimiento del emperador Augusto es saludado como «el comienzo para el mundo de la buena noticia *(euaggelion)* que traía».

El término «evangelio» se usó muy pronto en la tradición cristiana, como queda reflejado en Pablo, a quien pertenecen 60 de las 76 veces que aparece el sustantivo en el NT y 21 de las 28 del verbo. Siempre se trata del anuncio oral de la salvación de Dios ofrecida a los hombres en Jesucristo. Pablo habla del «evangelio de Dios» (Rom 1,1; 15,16), del «evangelio de Cristo» (Rom 15,19; 1 Cor 9,12; 2 Cor 2,12; 9,13), del «evangelio de su Hijo» (Rom 1,9); el genitivo es, a la vez, objetivo y subjetivo: el evangelio que es y viene de Dios o de Cristo y que tiene por objeto a Cristo o a Dios (su salvación).

Marcos no usa el verbo, pero sí el sustantivo 7 veces, de ellas 5 en forma absoluta sin complemento (1,15; 8,35; 10,19; 13,10; 14,9; cf. 1,1.14). Mateo utiliza una vez el verbo evangelizar en clara referencia a Isaías (11,5) y no usa el sustantivo en forma absoluta, pero sí habla 3 veces de «evangelio del Reino». Recordemos que en Isaías la buena noticia por antonomasia es la afirmación histórica del Reino de Dios. Lucas no usa el sustantivo en su evangelio, aunque sí lo hace dos veces en Hechos para designar la predicación de Pedro (15,7) y de Pablo (20,24). En cambio emplea con profusión el verbo «evangelizar» con el sentido del Deuteroisaías de anunciar la buena noticia del Reinado de Dios.

No es ahora el momento de precisar el sentido que la palabra evangelio tiene en cada uno de los sinópticos, pero es claro que se refiere siempre a la predicación oral y no designa nunca a sus textos escritos. El primer autor que inequívocamente llama «evangelios» a los escritos que nosotros conocemos es Justino (m. 165)[4]. Como antes se ha señalado, cuando se extiende este uso, se tiene buen cuidado de decir «evangelio según...», para dejar claro que el evangelio es uno, aunque transmitido en cuatro versiones diferentes.

Resumamos brevemente lo que se encierra en el hecho de llamar evangelios a estos textos:

1) Implicaba abandonar toda neutralidad ante estos textos; era, en el fondo, una confesión de fe que los consideraba como testigos de la salvación de Dios para la humanidad. Es noticia, algo que el hombre no sabía y le sale al encuentro, algo que no se deduce de sus virtualidades autónomas, sino del poder y del amor de Dios. Y es noticia buena, la cercanía de Dios humaniza, da felicidad y alegría. El estudio de los evangelios tendrá

[4] *Diálogo* 10,2; 100,1. Es interesante observar que llama a los escritos «evangelios», designación creyente, pero los denomina también «memorias de los apóstoles» (*apomnemonêumata/tôn apostolôn. 1 Apol.*, 66,3 y 67,3. Repite la expresión en *Dial.*, 100-107), con lo que los sitúa en un género literario (*apomnemonêumata*/memorias) conocido en la cultura griega del tiempo. Es decir, Justino se expresa intraeclesialmente, pero también pensando en la cultura profana, en la que desea aclimatar el cristianismo. H. Köster, «From the kerygma-gospel to written gospels», *NTS* 35 (1989) 377 nota 3, sostiene que este uso de *apomnemonêumata* es posterior y que, por tanto, Justino no deriva de aquí su uso, sino simplemente de la importancia que el verbo *mnêmoneuein* tenía en la tradición cristiana; pero no está en lo cierto: cf. D. E. Aune, *The New Testament in its Literary Environement*, Fortress Press, Filadelfia 1987, p. 67; H. Stephano, *Thesaurus Graecae Linguae*, t. II, París 1829, col. 1572.

que poner de relieve el acercamiento insólito de Dios a la humanidad, su carácter beneficioso y humanizante.

2) Atendiendo al uso profano del vocablo, se está diciendo que la auténtica buena noticia no viene del poder imperial, sino de Jesucristo que con su muerte y resurrección abre un horizonte insospechado de plenitud. El estudio de los evangelios tendrá que poner de relieve su carácter socio-crítico ante cualquier poder o ideología.

3) Atendiendo al uso del verbo en la tradición judía, se está diciendo que en Jesucristo se realiza la auténtica buena noticia que habían vislumbrado los profetas. El estudio de los evangelios tendrá que poner de relieve su trasfondo veterotestamentario y cómo en ellos se cumple el AT.

II. ORIGEN DE LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

Los evangelios pretenden transmitir tradiciones de lo que Jesús dijo e hizo durante su vida terrestre (1). La experiencia pascual, al transformar profundamente a los discípulos y su relación con Jesús, también transformó las tradiciones sobre Jesús y la manera de transmitirlas (2). La aparición de los evangelios escritos requirió cierto tiempo, respondió a motivos concretos y supuso una manera propia de entender la tradición anterior (3).

Al estudiar el origen de los evangelios, vamos a distinguir estas tres etapas: grupo prepascual, comunidad pospascual, redacción de los evangelios.

1. Origen de la tradición: Jesús y los discípulos antes de Pascua

A) LA COMUNIDAD PREPASCUAL EN TORNO A JESÚS

En torno a Jesús se formó un grupo de discípulos, en cuyo seno se cultivó una tradición de palabras de Jesús. Jesús anunciaba el Reinado de Dios y su ministerio tenía un cierto centro en Cafarnaún, a orillas del lago de Galilea («su ciudad», según Mt 9,1), que se conjugaba con un carácter itinerante («el Hijo del Hombre» no tiene donde reclinar su cabeza, Mt 8,20). Suscitó un movimiento carismático, en el sentido de que no se basaba en los elementos institucionales de la religión judía (Jesús no era ni escriba ni sacerdote), sino en la fuerza de su personalidad y en el eco popular que encontraba (Mc 1,37; 3,7-10; cf. 12,12; 14,1-2). Prácticamente desde el inicio existe en torno a Jesús un grupo de discípulos que lo

acompañan permanentemente, comparten su vida, son los oyentes privilegiados de su enseñanza y, en alguna ocasión, son enviados a proclamar el mismo mensaje del Reino de Dios. Por supuesto, existen también los que se suelen llamar los «simpatizantes locales», una serie de gente que no ha abandonado su forma normal de vida y que acogen fundamentalmente el anuncio de Jesús.

Desde un punto de vista histórico parece claro que Jesús tuvo rasgos de maestro y de profeta y que como tal lo vio la gente. Se le tiene por maestro y se dirigen a él con la expresión aramea *rabí* (Mc 9,5; 10,51; 11,21) o con la griega *didaskalos* (Mc 10,17 par.; 12,14 par.; 12,19 par.; 14,14 par.). Aquí se puede ya hacer un ejercicio bien instructivo: comparar dos textos de Mc en que se llama a Jesús maestro (4,38 y 9,17) con los paralelos de Mt en que se usa la expresión «Señor» (8,25 y 17,14). Parece claro que Mc refleja un uso más primitivo y que Mt ha introducido una utilización más reverente y eclesial.

Hay que hacer una aclaración bien importante. Solo cuando tras la destrucción de Jerusalén del año 70 surge un judaísmo normativo y más uniforme, centrado en la Ley, «rabí» se convierte en un título y aparece el rito de la ordenación de los rabinos. Para el tiempo anterior, la expresión tiene el sentido, aún no titular, de «mi señor», «mi maestro»: es así como se la aplicaban a Jesús.

Tampoco hay duda de que mucha gente consideró a Jesús como profeta (Mc 8,28 par.; Mc 6,15 par.; Mt 21,11.46; Lc 7,16.39; 24,19; Jn 4,19; 6,14; 7,40.52; 9,17) y de que él mismo se presentó como tal directa (Mc 6,4 par.; Lc 13,33) e indirectamente (Mt 23,29-32; 23,37 par.). Los rasgos de maestro y de profeta no se contraponen. En los dos últimos siglos antes del cristianismo y en el primero posterior hay una asimilación creciente de las funciones de maestro y de profeta. «Los sabios adquieren rasgos proféticos, los profetas se van convirtiendo en sabios inspirados»[5]. Tanto en los círculos proféticos del judaísmo como en torno a los maestros se juntaban discípulos y se formaban tradiciones.

También en el grupo de Jesús debió de existir una «tradición cultivada de palabras» del maestro. Bien entendido que una tradición cultivada es muy diferente de una tradición folklórica y popular por su origen, por

[5] Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus*, J. C. B. Mohr Siebeck, Tubinga 1973, p. 375.

la naturaleza del grupo que la transmite y por los mecanismos de la transmisión. Debe tenerse en cuenta que si bien es cierto que los discípulos de Jesús llevan una vida desinstalada y pobre, no hay razones para considerarlos de un nivel cultural especialmente bajo; más bien, lo contrario podría pensarse de un publicano o de unos pescadores de Cafarnaún o Betsaida que viven en contacto con el helenismo de la Decápolis o con los grandes centros de Magdala o Tiberias.

Cabe una objeción: un movimiento carismático, lleno, por tanto, de entusiasmo y creatividad, no basado en elementos institucionales establecidos, ¿no es incompatible con la constitución y transmisión de una tradición? En absoluto, como lo demuestra la experiencia de todos los tiempos. Dibelius observó cómo se formó la «tradición de los padres del desierto» en el siglo V, que tiene afinidades esenciales con la historia de la tradición del material evangélico[6]. (Como veremos, este autor desgraciadamente no tuvo en cuenta esta observación tan pertinente que hace). La regla de Pacomio exige que se la aprenda de memoria. Pensemos en tantos movimientos religiosos que rápidamente forman sus tradiciones y repiten las máximas de su fundador; este fenómeno lo constatamos tanto en los orígenes de las órdenes religiosas como en los «nuevos movimientos» de nuestros días, que con frecuencia ven su modelo en el grupo de Jesús y sus discípulos.

B) CULTURA DE LA MEMORIA Y DE LA TRADICIÓN

Para comprender el grupo de Jesús y sus discípulos hay que situarlo en el contexto del mundo judío al que pertenecen plenamente. Pero hay que tener cuidado porque se puede cometer un grave anacronismo si proyectamos sobre el tiempo de Jesús los sistemas de enseñanza de las escuelas rabínicas posteriores al año 70, del que procede la mayor parte de la literatura judía que ha llegado hasta nosotros. Conocemos muy bien cómo este judaísmo normativo, posterior a la destrucción de Jerusalén del 70, se esmeraba por conservar escrupulosamente las tradiciones de los maestros con técnicas muy depuradas. Pero debe tenerse presente, ante todo, que el cultivo de la memoria de su pasado es la gran característica de Israel en todos los tiempos, lo que explica su asombrosa pervivencia y

[6] *La historia de las formas evangélicas*, Edicep, Valencia 1984, p. 169.

está en el origen mismo del surgimiento de la Biblia. Además, ya antes del año 70 existía una auténtica pedagogía popular judía basada en el cultivo de su tradición. A diferencia de lo que sucede en la actualidad con los continuos cambios de los planes de estudio, la pedagogía popular en la antigüedad era muy conservadora y se basaba en tres instituciones clave: la casa paterna, la sinagoga y la escuela elemental. En las tres, el aprendizaje tiene un elemento central: la memorización.

El padre en casa tenía la obligación de transmitir las tradiciones religiosas del pueblo a los hijos, que debían aprenderlas de memoria[7]. Los grandes credos de la fe israelita y la Torá se transmitían en el hogar familiar. El ejemplo más conocido de lo que un israelita tenía que aprender de memoria es el «credo histórico» de Dt 26,5-10, que debía recitar al presentar las primicias de la cosecha.

Sabemos de la existencia de sinagogas en Nazaret, «donde se había criado» Jesús (Lc 4,16), en Cafarnaún (Mc 1,21) y en otros lugares de Galilea (Mc 1,39). El culto sinagogal estaba centrado en la lectura de la Biblia, que era precedida por la recitación del Decálogo y del «Shema, Israel», realizado por todo el pueblo que se lo sabía de memoria. El presidente de la sinagoga *(arkhisynagôgos)* o el servidor de la sinagoga *(hazan, hypêretês)* se ponía de acuerdo previamente con un miembro de la comunidad para que realizase la lectura. Como el hebreo no tenía vocales, la lectura tenía que ser bien preparada y era frecuente que los lectores supiesen el texto de memoria. Debemos recordar que Jesús pertenecía a una familia muy religiosa, en la que se le transmitieron, sin duda, las tradiciones bíblicas (las circunstancias de Lc 2,46-47 son históricamente verosímiles), y estaba capacitado para la lectura pública en la sinagoga (Lc 4,16).

Ya en tiempo de Jesús parece que se había introducido un sistema de escuelas elementales en los pueblos judíos (*Bet ha-Sefer* = casa del

[7] *Sanah* en el hebreo mísnico y *tenah*/*'atni* en el arameo posterior son términos técnicos para enseñar memorizando. De estas palabras derivan Misná y tannaítas (esta última es la designación de los maestros de la Ley que van del año 1 al 220). En el AT no hay aún un término técnico para la memorización. Se considera que en el corazón reside la memoria y expresiones como *hazar leb* («proteger en el corazón») o *sim leb* («colocar en el corazón»; cf. el francés «par cœur»; en castellano tenemos la bellísima palabra «recordar», que significa 'pasar por el corazón'/*cors, cordis*, hacer presente algo o alguien) pueden significar memorizar.

libro). Cuando los fariseos logran influencia con la reina Salomé Alejandra (76-67 a.C.), es este uno de los objetivos que se proponen para resistir a la helenización. Los estudios superiores se realizaban en la *Bet ha-Midrás* (casa de estudio), de acceso más restringido. Dado el carácter religioso de la enseñanza, como en general de toda la cultura judía del tiempo, la *Bet ha-Sefer* era inseparable de la sinagoga y normalmente estaban en el mismo edificio. Igual que en Babilonia, Grecia y Roma, el sistema fundamental de enseñanza era aprender de memoria. Incluso se aprendía de memoria lo que no se entendía y que posteriormente era explicado. «Primero aprender (de memoria), luego entender» era una máxima rabínica que reflejaba la práctica de la escuela elemental precristiana[8]. Es proverbial la fidelidad de la tradición rabínica, que se aprendía de memoria; el mejor ejemplo es el tratado *Pirqé Abot* (Dichos de los Padres) de la Misná. Estos procedimientos no son aplicables sin más al tiempo de Jesús, pero tampoco puede pensarse que son una novedad absoluta que empieza a partir del 70. También un judío de la diáspora, Filón, presupone la repetición y memorización como los métodos de enseñanza:

> Los genuinos maestros dirigen su enseñanza no para su lucimiento, sino para el beneficio de sus discípulos, y les obligan a repetir de memoria lo que se les ha dicho, para que impriman firmemente en su interior lo que han escuchado (*Quaest. in Gen.*, 106).

Fuera del judaísmo encontramos un paralelo notable con la tradición de Jesús en la escuela epicúrea. Epicuro se preocupó de la conservación y transmisión de su enseñanza, para lo cual hacía aprender de memoria sumarios de su doctrina y leer repetidamente cartas que había escrito. Sus discípulos establecieron una relación religiosa con él ya en vida, que se acrecentó tras su muerte. Está comprobada la correlación entre la adoración religiosa de Epicuro y la transmisión cuidadosa de su pensamiento y del tenor literal exacto de sus dichos más importantes[9]. El sistema de

[8] B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, (ASNU 22), Gleerup, Lund y Munksgaard, Copenhague 1961, pp. 126-130; R. Riesner, *Jesus als Lehrer*, Mohr Siebeck, Tubinga 1981, pp. 193-195 y 368.

[9] K. H. Rengstorf, *TWNT* IV, 424, 24-26.

memorización se utilizaba también entre los pitagóricos[10]. Y debe tenerse en cuenta que estas escuelas filosóficas tenían una penetración relativamente importante en algunas zonas de Palestina.

Hay relatos que se hacen eco de esta capacidad de memorización. San Jerónimo, que vivió muchos años en Palestina, se asombra porque judíos de su tiempo podían repetir las listas de nombres de los libros de Crónicas en su orden exacto, tanto de atrás para adelante como viceversa (*Comm. in Jer.*, 25, 26), e incluso sabían de memoria la Torá y los Profetas (*Comm. in Is.*, 58, 2).

Para un aprendizaje de este estilo se requerían técnicas mnemotécnicas, la primera de las cuales era estudiar en voz alta y canturreando los textos[11]. El Salmo 1,1-2 dice cómo en las escuelas posexílicas del Templo se susurraba *(hagah)* la Torá, es decir, se la aprendía de memoria recitándola con entonación. Algunos textos del AT reflejan técnicas para ayudar a la memorización: aliteraciones (Prov 18,20-22), ordenaciones alfabéticas (Prov 31,10-31), ritmo y rima (se retiene con más facilidad el verso que la prosa), preguntas y respuestas (Sal 34,13 y ss; recordemos los catecismos tradicionales hechos para la memorización).

Esta cultura de la memoria y de la tradición impregnaba a los discípulos de Jesús. Pese a la dificultad de no poder contar con el original arameo, se ha estudiado el lenguaje poético de Jesús, y está claro que usa frecuentemente diversas formas de paralelismo, que era el fundamental recurso de la poesía hebrea[12]. En el paralelismo sinónimo, el segundo verso repite el primero con nuevas expresiones (Sal 114,1-2; Mt 5,45; Mc 2,19). En el paralelismo antitético, el segundo verso presenta una situación paralela a la del primero, pero opuesta (Mt 16,25; Mc 2,27). Como sucede en la poe-

[10] R. Riesner, ob. cit., p. 441.

[11] Este procedimiento es habitual actualmente en muchas escuelas rabínicas de Jerusalén, de las que sale a la calle una cantinela rítmica y persistente.

[12] En ocasiones, el texto griego conserva bastante bien la forma poética original. Los estudiosos realizan retrotraducciones al arameo. Otra dificultad consiste en la identificación de las palabras auténticas de Jesús, aunque las características formales pueden ser un argumento que ayude, en ocasiones, a decidir. Sobre todo esto, la obra pionera de C. F. Burney, *The Poetry of Our Lord*, Clarendom Press, Oxford 1925; R. Riesner, ob. cit., pp. 392-408; J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1974; José Luis Espinel, *La poesía de Jesús*, Editorial San Esteban, Salamanca 1986. En estas dos últimas obras hay un tratamiento muy accesible del paralelismo, ritmo, rima, recursos acústicos..., problemas que no puedo desarrollar aquí.

sía, también se encuentra en las palabras de Jesús el juego con los sonidos, tanto asonancias (por la repetición de sonidos vocálicos) como aliteraciones (repetición de sonidos consonánticos).

Los paralelismos están relacionados con el ritmo que se logra haciendo versos de igual número de acentos. El ritmo binario (versos de dos acentos) es fácilmente reconocible incluso en las traducciones (Mt 10,8; Mt 25,35-36; Lc 6,27-28; Lc 7,22-23) y origina fórmulas sobrias y vigorosas. J. Jeremias muestra con ejemplos que Jesús usó preferentemente el ritmo de dos acentos (binario) para inculcar las ideas centrales de su mensaje.

Por sus características formales, por su concisión y fuerza, por sus mismos aspectos enigmáticos, la enseñanza de Jesús revela, con frecuencia, su intención de ser repetida y memorizada. Un famoso aramaísta lo dice con las siguientes palabras:

> Jesús no puso nada por escrito, pero con el lenguaje y la forma poética aseguró que sus dichos no serían olvidados. La impresión que causan en arameo es la de una transmisión cuidadosamente premeditada y estudiada[13].

c) CARACTERÍSTICAS PROPIAS DE LA TRADICIÓN PREPASCUAL DE JESÚS

Es fundamental situar el grupo de Jesús y sus discípulos en la cultura tradicional judía y descubrir sus analogías con las escuelas protorabínicas, pero esta tarea ha sido olvidada durante mucho tiempo por los estudiosos. Sin embargo, no basta; hay que captar también las características propias de un grupo tan singular, porque la naturaleza de una tradición depende de la naturaleza del grupo en la que nace y se cultiva. Hay situaciones típicas y recurrentes[14] en la comunidad prepascual que explican la necesidad de cultivar la tradición de palabras de Jesús, de conservarlas y transmitirlas.

Los maestros judíos pedían a los discípulos la adhesión a la Ley. Jesús pide la aceptación del Reino de Dios, que implica una adhesión muy pecu-

[13] Matthew Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Clarendon Press, Oxford 1967, p. 185.

[14] Técnicamente se usa la expresión alemana *Sitz im Leben* ('sede en la vida' o 'contexto vital'). Son las situaciones o contextos vitales de la comunidad en los que se conserva y transmite una tradición. Hablaremos más tarde de esto.

liar a su persona. A diferencia de lo que sucedía en las escuelas rabínicas, Jesús pretende ser el único maestro, de manera que sus discípulos no deben buscar a otro maestro ni pueden aspirar a serlo (Mt 23,8). La radicalidad exigida por la adhesión a Jesús es sorprendente y hace preterir incluso un deber tan sagrado como para los judíos era el enterrar a sus muertos (Mt 8,21-22; Mt 10,37). La palabra de Jesús reclama un valor decisivo: solo sobre ella se puede edificar auténticamente la vida (Mt 7,2427) y solo quien la acoja será acogido por el Padre el último día (Mc 8,38; Lc 9,26).

> Es claro que una palabra que se presenta con semejantes exigencias debe ser no solo seguida, sino también conservada; es, por tanto, una palabra que determina el constituirse de una tradición[15].

Esta adhesión a las palabras de Jesús explica también que se conservasen dichos no comprendidos plenamente o no utilizados, sobre todo palabras proféticas o voluntariamente oscuras, que se referían al futuro y eran idóneas para ser conservadas (por ejemplo Lc 12,49s: palabras tan oscuras difícilmente hubieran podido nacer después de Pascua). Es decir, en la peculiar relación de los discípulos con Jesús y su palabra se encuentra el presupuesto y la exigencia de la formación de una tradición.

En el ámbito de un pueblo, cuya vida estaba ampliamente determinada por tradiciones, nos encontramos con una tradición de naturaleza particular. Conviene tenerlo presente para no exagerar las analogías con el concepto rabínico de tradición, como veremos más adelante. Se puede concretar más señalando dos situaciones típicas de la comunidad prepascual que requerían el cultivo de una tradición de palabras de Jesús.

Jesús ha formulado y transmitido una serie de dichos a sus discípulos a modo de subsidios para su actividad misionera antes de Pascua. El envío prepascual de los discípulos es uno de los datos más seguros de la vida de Jesús (el cuándo y el cuántas veces es mucho más hipotético). Aparece en los tres sinópticos (Mt 10,1-40; Mc 6,7-13; Lc 9,1-6.10; 10,1-20) con rasgos claramente prepascuales, lo que prueba un núcleo histórico en estos textos: 1) su predicación no es directamente cristológica (como será la de

[15] H. Schürmann, «Die vorösterlichen Anfange der Logientradition», en *Traditionsgeschichtlichen Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Dusseldorf 1968, p. 52.

la Iglesia primitiva), sino que anuncian el reino de Dios; 2) tiene unas características de radicalidad y desasimiento que no seguirán en vigor después; 3) se dirige, como la de Jesús, al pueblo de Israel y no tiene aún un horizonte universal.

Sin duda que muchos de los resúmenes doctrinales, concisos y poéticos, fáciles de recordar, serían utilizados por los discípulos en sus envíos. Ellos eran lo que en hebreo se conocía por *salîah* (enviado), que hablaban en nombre de quien los enviaba. Los rabinos decían que un alumno debía responder con las palabras de su maestro[16], pero la norma es mucho más antigua, porque se encuentra ya en un papiro del tiempo de la 19-20 dinastía egipcia: «Es bueno si un hijo (= alumno) sabe responder con los dichos de su padre (= maestro)»[17]. Podemos pensar que comenzaban su discurso con una palabra de Jesús, que explicaban a continuación, como hacían los rabinos con una máxima de la Torá.

Hay una serie de dichos que encajan muy bien con el anuncio del Reino de Dios y que responden a la situación del envío prepascual (Lc 6,20-21; 10,23-24; 12,54-55). Diversas parábolas no son sino desarrollos de este mismo anuncio.

El anuncio del Reino estaba unido con la llamada a la conversión y a la penitencia. Los dichos sobre la exigencia de ser prudentes y decididos ante la importancia del momento (Lc 16,1-8; 17,27-30), de estar preparados y vigilantes (Lc 12,39-40; Mc 13,35-36) responden a esta situación. Los discípulos son enviados a Israel y así se explica la polémica con el pueblo y las amenazas (Lc 13,1-9.28-29). No se trata de hacer aquí ni un estudio crítico de todos los textos ni una historia del grupo prepascual de Jesús, sino solo de mostrar que el envío prepascual de los discípulos requería el cultivo de una tradición de palabras de Jesús.

Otra situación que requería la conservación y transmisión de palabras era la vida interna del grupo formado por Jesús y los discípulos, que sociológicamente era específico y diferente de otros grupos judíos. No podemos pensar en normas tan precisas como la Regla de Qumrán, pero sí en numerosas palabras de Jesús que expresan el estilo de vida propio de sus discípulos y las relaciones que deben regir entre ellos. Así hay que

[16] Ab 1,16; 6,6; Ber 27 b; Suk 28 a; Taan 7 b; cf. B. Gerhardsson, ob. cit., pp. 130-136.

[17] H. Brunner, *Altägyptische Erziehung*, Wiesbaden 1957, p. 178; a esto se refiere probablemente Ecl 8,8s.

citar palabras sobre el seguimiento y la perseverancia (Lc 14,26; 9,62), sobre la recompensa prometida a los que lo siguen (Mc 10,28-29), sobre la actitud de servicio (Mc 10,43-44) y perdón (Mt 6,14), sobre la confianza en el Padre en toda circunstancia (Mt 6,25-33), etc.

En resumen, el inicio de la tradición de palabras de Jesús está en el grupo prepascual y, concretamente, en las exigencias de dos situaciones típicas: el envío prepascual de los discípulos y la vida interna del grupo. Como dice H. Schürmann: «Los inicios de la tradición de los *logia* (dichos) debe buscarse en el grupo de los discípulos inmediatos de Jesús y, por tanto, en Jesús mismo»[18].

Hemos visto que una consideración formal de la tradición evangélica descubre que, en buena medida, fue acuñada de manera tal que se pudiese memorizar con facilidad y transmitir con fidelidad. Pero hay que añadir una observación propia sobre el lenguaje de Jesús, que no tiene las características de lo que se entendía por formalmente teológico, con definiciones, distingos y conceptualizaciones. Usa, más bien, imágenes, metáforas, simbolismos, expresiones enigmáticas y penetrantes. Es una forma de hablar plástica e imaginativa, que se graba en la memoria con más facilidad que las abstracciones. El lenguaje de Jesús es poético. Un maestro de la Ley está absorbido por interpretar lo ya dicho y no siente la necesidad de forzar el lenguaje. Jesús se mueve a partir de una experiencia personal de la cercanía de Dios, no es exégeta de la Ley, sino exégeta de Dios y se expresa en lenguaje poético porque la realidad le habla de Dios y Dios ilumina la realidad. Este lenguaje no es un mero revestimiento literario de conceptos, sino la expresión connatural de experiencias profundas que no se pueden comunicar de otra manera. Por eso el místico es poeta cuando expresa la experiencia íntima de Dios. «La experiencia profunda, la inteligencia del misterio se vierte y rebosa en metáforas mejor que en razones. Esta es la causa de la expresión simbólica»[19]. Y en la Biblia los momentos culminantes de la revelación (pensemos en tantos lugares proféticos) desembocan en expresiones poéticas.

Sin duda que esta experiencia de Jesús, brevemente evocada, y que se expresa en sus palabras y en su actuación, provocó un importante *im-*

[18] Ob. cit., p. 63.

[19] José Luis Espinel, *La poesía de Jesús*, Editorial San Esteban, Salamanca 1986, p. 205.

pacto, no solo entre sus discípulos estrictos, sino también en un amplio sector social, que se suele denominar los simpatizantes locales. La investigación actual[20] pone de manifiesto que el impacto social de un personaje tiende a generar tradición, es decir, se preserva en la memoria del grupo de sus seguidores, que basan en ella su identidad como grupo, y se constituyen en transmisores y, a la vez, en garantes de la fidelidad de esa tradición.

Esto nos permite hacer una observación de gran importancia. Se constata que las palabras de Jesús se transmitieron, con frecuencia, de forma flexible y en versiones diferentes. La naturaleza misma de las distintas palabras y los diferentes grupos transmisores explican este fenómeno. En el mundo judío se distinguía muy bien entre la tradición *halákica* (preceptos, leyes) y *haggádica* (narraciones). Después veremos que en la tradición de Jesús se puede diferenciar entre formas muy diferentes. La fidelidad requerida por cada tipo de tradición es distinta y requiere, por tanto, una modalidad propia de transmisión[21]. Hay palabras, por ejemplo, aforismos, que piden ser memorizados con especial fidelidad. Pero la misma tradición rabínica, que en esto era muy fiel, como hemos visto, podía admitir, incluso, diversas versiones de un texto memorizado[22].

Diferente es el caso de muchas parábolas, de las que se retiene la estructura básica y, quizá, algunas palabras claves, pero que después se pueden transmitir de forma flexible. Hay que tener en cuenta que, con toda probabilidad, Jesús pronunciaría las mismas palabras en repetidas ocasiones y que inevitablemente introduciría modificaciones en función de los auditorios diferentes. En realidad las parábolas, como otras formas de la predicación de Jesús, no son simples exposiciones magisteriales ni la repetición de un libreto, sino verdaderas *performances* o representaciones, que se actualizan de forma diferente en función de las reacciones del auditorio, porque buscan provocar una determinada respuesta. Esto

[20] James D. G. Dunn, *Redescubrir a Jesús de Nazaret. Lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado*, Sígueme, Salamanca 2006.

[21] Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*, Eerdmans, Cambridge 2006, p. 272; J. Vansina, *Oral Tradition as History*, University of Wisconsin Press, Madison 1985, p. 42.

[22] Birgen. Gerhardsson, «The Secret of the Transmission of the Unwritten Jesus Tradition», *NTS* 51 (2005) 16.

nos hace ver que normalmente no tiene sentido preguntarnos por las palabras exactas *(ipsissima verba)* que pudo haber dicho Jesús. Más correcto parece preguntarse, como prefieren muchos estudiosos actuales, sobre la «verdadera intención» de Jesús.

Parece claro que la tradición de palabras de Jesús se cultivó antes de Pascua con más firmeza que la tradición narrativa. Sin embargo, el mensaje de Jesús está tan vinculado a su persona, la importancia de esta es tan singular, que era imposible transmitir los dichos de Jesús sin hacer referencias a su vida y a su persona. Sin duda que los discípulos, en su misión prepascual, tendrían que ser capaces de narrar hechos y actitudes de aquel profeta y maestro cuyas palabras proclamaban; los oyentes necesariamente realizarían numerosas preguntas. Más aún, hay palabras que requieren un cierto marco narrativo para ser plenamente inteligibles (Mc 2,17; 2,27). Hay acciones simbólicas de Jesús, como sus comidas con los pecadores, que encerraban contenidos centrales del anuncio del Reino y que podían ser narradas por los discípulos antes de Pascua.

Pero, además de con los discípulos, hay que contar también con los llamados simpatizantes locales, que también transmitían las tradiciones de Jesús, que les habían impactado y que normalmente estaban vinculadas a lugares en los que Jesús había realizado algún hecho de especial relevancia (exorcismo, sanación). Es normal que pueblos, localidades, a veces sitios muy precisos (un monte, una casa, un pozo, un lugar de un camino) se vinculen a recuerdos de hechos que allí sucedieron y provocaron un fuerte *impacto* en su momento[23]. Por eso, es probable que en Betania, Cafarnaún, Jericó, Jerusalén conservasen la memoria de hechos que Jesús había realizado allí, y que hoy encontramos en los evangelios.

La tradición de Jesús tiene un origen prepascual, pero su transmisión supuso un proceso muy complejo, porque hay que contar con transmisores diferentes (discípulos y simpatizantes del pueblo), con la naturaleza distinta de los contenidos de la enseñanza y con la diferencia entre tradiciones discursivas y narrativas. La fidelidad de una tradición realizada con la autoridad reconocida a los testigos de la vida de Jesús y

[23] Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria*, Anthropos, Barcelona 2004, pp. 139-174.

en el contexto de la cultura judía de la memorización no puede olvidar la flexibilidad que caracterizó también a esta tradición desde el principio. En general se puede decir que antes de Pascua la tradición de los dichos de Jesús se cultivaba con procedimientos más precisos que la tradición narrativa.

2. La comunidad pospascual: la tradición reinterpretada a la luz de la experiencia pascual

A) FIDELIDAD Y ACTUALIZACIÓN DE LA TRADICIÓN

Entre la comunidad prepascual y la pospascual hay una relación de continuidad/discontinuidad. Continuidad porque se trata del mismo grupo de personas, cuya estrecha relación con Jesús antes de Pascua implicaba ya una cierta fe en él, de modo que el encuentro con el Resucitado es un reconocimiento. Pero también discontinuidad, porque son los mismos, pero no son iguales, han sido transformados por la experiencia del Resucitado, han cambiado y han descubierto una nueva luz que les ilumina toda su vida anterior con el maestro.

¿Qué sucede con la tradición de palabras de Jesús que se había empezado a formar?: que se conserva con mayor estima, que hay más razones para transmitirla, pero también para reinterpretarla. A la comunidad pospascual le interesa, más si cabe, la transmisión fiel de la tradición y la vinculación con el Jesús del pasado, precisamente porque ha sido reivindicado por Dios. Pero la comunidad también ha descubierto que Jesús no es un mero maestro o escriba del pasado, sino el Señor resucitado y presente entre los suyos. Por tanto, no le basta recordar sus palabras del pasado, sino que necesita oír sus palabras en el presente y para ello actualiza la tradición recibida. Le interesa el sentido actual del pasado y no su mera repetición mecánica. La fidelidad con el pasado es inseparable de la libertad para hacerlo relevante en el presente. Aquí reside algo muy característico de la tradición evangélica y que no sucede, al menos en la misma medida, en la tradición rabínica. Una tradición que no contara con la actuación presente del Resucitado y que no estuviera dirigida por el espíritu sería letra muerta (2 Cor 3,6); sería como la tradición rabínica. Pero si la tradición se fundase solo en la Pascua y en Pentecostés, y no se vinculase con el Jesús terrestre y sus discípulos inmediatos, no se apoyaría en

la historia y no se distinguiría de la gnosis. En el cristianismo primitivo hubo quienes, como los ebionitas judeocristianos, mantuvieron una fuerte vinculación con el Jesús judío del pasado, pero se quedaron anclados aquí y no pasaron de una consideración de Jesús como mero profeta; en el otro extremo hubo sectores pregnósticos, por ejemplo los «espirituales» de Corinto, con una vivencia exaltada del Espíritu y de la vida resucitada desde el presente, que se desinteresaban del Jesús del pasado. El auténtico concepto cristiano de tradición debe evitar ambas unilateralidades, que reaparecen con frecuencia bajo formas diversas a lo largo de la historia.

Diversos factores sociales exigían la adaptación y actualización de la tradición evangélica[24]. La traducción del arameo al griego implicaba una adaptación *lingüística*. También tenía que darse una adaptación *social* en la medida en que unas tradiciones nacidas en el mundo rural palestino se aclimataban a la civilización urbana (el cristianismo se difunde por la cuenca mediterránea, preferentemente en la grandes ciudades como Corinto, Éfeso y Antioquía). Era inevitable también una adaptación *cultural*, porque no son iguales las costumbres semíticas de Palestina que las vigentes en los grandes centros helenísticos; por ejemplo, la versión de Mc de las palabras de Jesús sobre el divorcio cuenta con la posibilidad no solo de que el hombre abandone a su mujer (así la versión más semítica de Mt 19,9 y 5,31-32), sino también con la de que la mujer abandone al marido, lo que corresponde a las costumbres romanas (Mc 10,11-12).

La existencia de nuevas comunidades cristianas con sus propios problemas y circunstancias requirió una adaptación *eclesial*. Se puede comparar, por ejemplo, la versión de la parábola de la oveja perdida en Lc 15,4-7 y en Mt 18,12-13. En Lucas está dirigida a los escribas y fariseos que critican a Jesús porque come con publicanos y pecadores (15,1), y lo que pretende es justificar el comportamiento de Jesús. En Mateo está dirigida a los discípulos (18,1) y su intención es enseñar el comportamiento que se debe guardar en la comunidad cristiana con los «pequeños» (18,6.10.14), es decir, con los miembros más desvalidos de la misma.

Esta tradición *fiel*, que mantiene la vinculación con el Jesús del pasado, al mismo tiempo es una tradición *viva*, que se adapta y actualiza; pero es también una tradición garantizada por la presencia de unos *testigos*.

[24] G. Segalla, *Panoramas del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1989, p. 205.

La comunidad pospascual es muy diferente a una masa amorfa, que crea y propaga leyendas espontáneamente. Al contrario, es una comunidad organizada en torno a unas personas legitimadas como testigos, porque habían estado todo el tiempo con Jesús, «a partir del bautismo de Juan hasta el día en que fue llevado de entre nosotros» (Hch 1,21-22). El movimiento misionero que predica a Cristo fuera de Palestina tiene buen cuidado de mantener la comunión con dichos testigos, que residen en Jerusalén, y vemos a Pablo, después de su conversión, subiendo a esta ciudad para conocer y ser informado *(historêsai)*[25] por Pedro (Gal 1,18). Este afán por garantizar la tradición se refleja también en la expresión «recibir *(paralambanein)*-entregar *(paradidonai)*», que corresponde a una fórmula técnica hebrea para asegurar la fidelidad de la transmisión *(quibbel min-masar le)*. Pablo la utiliza cuando transmite dos tradiciones especialmente queridas, el credo primitivo basado en la muerte y resurrección de Jesús (1 Cor 15,3) y la institución de la Eucaristía (1 Cor 11,23). El término «el Señor» («yo recibí del Señor lo que os he transmitido...») designa aquí al Jesús terrestre, como se ve a continuación («el Señor Jesús la noche en que iba a ser entregado...») y por pasajes análogos en que utiliza el título «Señor» cuando transmite mandatos que se remontan a Jesús (cf. 1 Cor 1,10; 9,14).

B) EL RECURSO A LA ESCRITURA

«¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas! ¿No era necesario que el Cristo padeciera eso y entrara así en su gloria? Y, empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras» (Lc 24,25-27). En estas palabras del Señor a los dos de Emaús se refleja una experiencia clave de la comunidad pospascual (cf. Jn 5,39; Hch 8,27-35). Los discípulos eran judíos y tenían, por tanto, la Biblia como Palabra de Dios, además de constituir su mundo cultural. Para ellos era fundamental poner a Jesús a la luz de la Escritura, como su cumplimiento. Pero,

[25] El verbo griego *historêsai* es más que visitar o simplemente conocer. Bauer traduce «visitar con el fin de aprender», *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlín 1963, ad loc. El diccionario de Lidell-Scott traduce «visitar una persona con el fin de preguntar»: *A Greek English Lexicon*, Oxford 1968, ad loc.

viceversa, la Pascua les ha dado unos ojos nuevos, una luz nueva (cf. el texto citado de Lucas), para leer las Escrituras; ahora leen los textos a partir del hecho de Jesús.

Obviamente los discípulos en esta tarea se mueven dentro de la mentalidad judía y con las técnicas exegéticas judías, que pueden resultarnos lejanas y difíciles, pero que es necesario comprender, porque el NT, y los evangelios concretamente, están empapados de referencias, citas y evocaciones del AT, de modo que uno de los requisitos imprescindibles para estudiar un texto evangélico es preguntarnos por sus referencias al AT y a la tradición judía. Todo especialista en los evangelios tiene que ser, por lo menos hasta cierto punto, un conocedor del judaísmo. Por eso no se puede entender la comunidad pospascual si no presentamos, aunque sea de forma muy sencilla, los presupuestos judíos que tienen a la hora de relacionar el AT con el Jesús en quien creen.

Para los judíos, la Escritura tiene una autoridad suprema como Palabra de Dios. Según un conocido dicho, «en la Escritura hay setenta caras», con lo que se quiere dar a entender la pluralidad de sus sentidos. También dicen que «lo que no está en la Torá no está en el mundo», es decir, en la Biblia está todo y se puede encontrar luz para cualquier circunstancia de la vida; la dificultad radica en descubrirla. Así se explica ese constante escudriñamiento de los textos típico de la religiosidad judía. Esto dio pie a lo que se ha llamado la «exégesis derásica» (*derás* = buscar, investigar), que se basa en una serie de técnicas para interpretar y actualizar los textos, que no es posible exponer en este momento. Hay dos principios interpretativos básicos: la unidad de toda la Escritura y la necesidad de explicar cualquier texto de la Escritura recurriendo a otros lugares de la Escritura misma. Esto hace que textos muy dispares se relacionen y se interpreten mutuamente, a partir de indicios muy diversos[26].

[26] Sobre la exégesis derásica: H. L. Strack y G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Institución San Jerónimo para la investigación bíblica, Valencia 1988; A. del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Institución San Jerónimo para la investigación bíblica, Valencia 1985; F. Manns, *Le Midrash. Approche et commentaire de l'Ecriture*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1990; id., *Pour lire la Mishna*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1984; Domingo Muñoz León, *Derás. Los caminos y sentidos de la Palabra Divina en la Escritura*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1987; G. Aranda Pérez, F. García Martínez y M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria* (Introducción al estudio de la Biblia, 9), Verbo Divino, Estella 1996, pp. 469-532 (capítulo dedicado al midrás y realizado por M. Pérez).

No es cuestión ahora de debatir el valor de la exégesis derásica; lo que interesa es comprender su dinámica interna y la consideración del texto bíblico que supone.

Con estos presupuestos se explica la gran labor intelectual que se desarrolló en el judaísmo. Ya antes he hablado de la escuela elemental *(Bet ha-Sefer)* y de la superior *(Bet ha-Midrás),* que estaban centradas en la Biblia. Existía un amplio conocimiento de la Escritura. La lectura sinagogal había acostumbrado al pueblo a relacionar pasajes de la Torá con pasajes de los Profetas. En la sinagoga, tras la lectura del texto hebreo, se realizaba la traducción al arameo *(targum).* Pero estos targumes no eran una simple traducción literal, sino más bien versiones populares, que explicaban pasos difíciles y contenían desarrollos *halákicos* (en torno a las leyes) y *haggádicos* (narrativos, no legales). Habrá que ver en cada caso si las referencias veterotestamentarias presentes en los evangelios dependen del texto hebreo, del griego o del arameo. Pero lo más importante es esto: los primeros cristianos abordan el texto bíblico con la actitud derásica judía y sus técnicas correspondientes, buscando en él lo que ilumina la persona y la obra de Jesús; y, viceversa, proyectando en su búsqueda derásica la luz nueva que la muerte y resurrección de Jesús les proporciona.

Es claro que en el cristianismo primitivo hubo una actividad de estudio y reflexión sin la que no se puede entender la conservación y elaboración de la tradición evangélica. Hablando con todo rigor se puede decir que la actividad teológica y exegética, explícita y refleja, existió desde el primer momento en la comunidad pospascual. A partir de Jesús, que se constituía para ellos en el dato primero, como judíos creyentes que eran, necesariamente tenían que verse obligados a releer la Palabra de Dios y a escudriñarla derásicamente. Más arriba he señalado que ya Jesús mismo había presentado su evangelio del Reino de Dios a la luz del Deuteroisaías y como su cumplimiento (I. 3).

Parece que en un primer momento se puso a Jesús y los hechos de su vida *genéricamente* como cumplimiento del AT (Mc 14,49). Es, sobre todo, su muerte lo que se pone, todavía de forma solo genérica, a la luz de la Escritura como medio de superar el escándalo que suponía (cf. el credo primitivo de 1 Cor 15,3-4). Por esta razón, el relato de la pasión está entreverado de alusiones al AT, que no son aún citas explícitas; concretamente –y entre otras– de alusiones al Salmo 22 para presentar

a Jesús como el verdadero justo que sufre injustamente, pero que es reivindicado por Dios (Mc 15,24 y Sal 22,19; 15,29 y Sal 22,8; 15,34 y Sal 22,34).

En general, la tendencia es a introducir cada vez más referencias y más citas del AT. Mc 15,24, «se reparten sus vestidos a ver qué se lleva cada uno», es una alusión clara al Salmo 22,19 (cf. Mt 27,35; Lc 23,34). Juan pone el hecho como cumplimiento explícito del AT («para que se cumpliera la Escritura») y cita el texto griego más correctamente (19,23-24). Pero este ejemplo tiene un interés añadido, porque enseña cómo, a veces, el texto del AT ha podido llevar, incluso, a la creación de un dato. El Salmo 22 tal como está utilizado por los sinópticos está interpretando un dato real (los crucificados eran despojados de sus vestidos) a la luz del sufrimiento del justo. El versículo 19 del Salmo 22 es un paralelismo sinónimo, en el que el segundo verso solo pretende repetir y enfatizar el primero. Es evidente que el reparto de la túnica, de la que habla Jn 19,23-24 (ausente en el paralelo sinóptico), ha sido introducido en un momento posterior por influjo del Sal 22,19b.

No es exagerado decir que la referencia al AT es un momento presente en todos los textos evangélicos, porque tanto para quienes están en el origen de la tradición –Jesús y la comunidad prepascual– como para quienes la han transmitido en todas las etapas era fundamental situar cada episodio en el plan de Dios y como su cumplimiento. Por tanto, un paso imprescindible en la interpretación de todo texto de los evangelios es preguntarse por su trasfondo veterotestamentario, teniendo en cuenta las técnicas derásicas judías y la interpretación del AT en el judaísmo intertestamentario.

c) INTERPRETACIÓN DERÁSICA DE LAS PALABRAS DE JESÚS

Pero la comunidad pospascual hizo algo más y sumamente importante. Llega a atribuir a la palabra de Jesús, que ya antes estaba rodeada de un aprecio enorme, la misma autoridad que a la Palabra de Dios de sus Escrituras. Y, por tanto, aplica a las palabras de Jesús las técnicas derásicas que se aplicaban al AT, para adaptarlas, actualizarlas y buscar en ellas luz para las nuevas situaciones. Es decir, las palabras de Jesús pueden experimentar en el curso de su transmisión reelaboraciones y adaptaciones. Por ejemplo, la predicación programática de Jesús en Lc 4,16ss es un desarrollo –que bien pudiera llamarse derásico– de la de Mc 1,14-15; Lc explici-

ta, utilizando una serie de referencias bíblicas, lo encerrado en el anuncio del Reino de Dios. El relato de las tentaciones de Jesús en Mt 4,1-11 y Lc 4,1-13 probablemente es un desarrollo, basado en textos de Nm y Dt, del episodio más breve de Mc 1,12-13.

Estos cambios pueden, incluso, afectar a las palabras de Jesús más formalmente cultivadas, porque están legitimados por los testigos directos de la vida de Jesús en cuya autoridad se apoyan las comunidades que aceptan los evangelios[27]. A veces la comunidad pone en boca de Jesús actualizaciones de su mensaje que van claramente más allá de lo que históricamente él dijo: por ejemplo, el envío universalista y trinitario de Mt 28,18-20 supone la difícil experiencia de la apertura a los gentiles y una profunda reflexión sobre el significado de Jesús a la luz del Espíritu.

D) CULTIVO DE TRADICIONES NARRATIVAS DE JESÚS

En la comunidad pospascual existían tradiciones sobre la vida y comportamientos de Jesús, pero es después de Pascua cuando estas tradiciones narrativas se comienzan a conservar y transmitir de una forma regular y fija. Después de Pascua se hace mucho más clara la importancia de la persona de Jesús y la inseparabilidad entre su doctrina y su persona. Por otra parte, en la medida en que Jesús no estaba físicamente presente valoraban más el mantenimiento de los recuerdos de su vida. Algo similar suele ocurrir con los recuerdos de personas relevantes que están en el origen de un movimiento social.

Entre las tradiciones narrativas destaca, ante todo, la pasión, que es un relato muy antiguo, de carácter unitario, cuyo origen hay que situar en Jerusalén y muy vinculado a los lugares donde se desarrollaron los hechos. Se narraba oralmente, pero pronto conocería la puesta por escrito. Hay episodios de este relato que no han podido existir separadamente, aunque también es verdad que, en un segundo momento, se han podido insertar en esta narración continua y unitaria algunas perícopas existentes con anterioridad de forma aislada. Precisamente por tratarse de una narración continua y unitaria, la pasión posee *trama*, es decir, una conexión causal de los acontecimientos, en la que juegan los intereses y motivaciones de los

[27] Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*, Eerdmans, Cambridge 2006, p. 286.

personajes (Jesús, sumos sacerdotes, el prefecto romano Pilato, el pueblo), los conflictos, el desenlace plausible pero no necesario. La trama capta el interés del lector, que ve su hilo, descubre las posibilidades que se abren y se implica en la lectura. La trama de la pasión había de tener una función clave para la existencia y organización del relato evangélico en su conjunto.

E) LAS DIVERSAS ACTIVIDADES DE LA COMUNIDAD POSPASCUAL

La comunidad pospascual conserva, reelabora y transmite la tradición evangélica en el seno de las múltiples actividades que constituyen su vida. Tenemos suficiente información para conocer las más importantes de ellas.

En la comunidad existía la *catequesis*. No es solo una afirmación obvia que se puede hacer a priori, sino también una constatación fácilmente deducible de los Hechos de los Apóstoles («perseveraban continuamente en la enseñanza de los apóstoles», 2,42). Muchos textos de los sinópticos tienen unas características tales que revelan su utilización en la catequesis primitiva; por ejemplo, la síntesis de la moral evangélica del Sermón del monte de Mt 5-7.

El anuncio del evangelio primero a los judíos y, después, a los gentiles, es decir, la *predicación misionera,* fue otra actividad de la comunidad. Ya antes de Pascua, resúmenes de la enseñanza de Jesús servían para la tarea misionera. Tras la Pascua, estas tradiciones se conservaron y desarrollaron (Mc 6,6-10; Mt 10; Lc 9,1-6; 10,1-16), a la vez que nacieron otras de marcado acento cristológico, como las presentes en los discursos misioneros de Hechos.

La comunidad se vio envuelta en numerosas *controversias* en diversos frentes: disputas entre grupos cristianos diferentes, con el ambiente pagano, con las autoridades civiles, con el judaísmo. Desde un punto de vista teológico, las controversias con el judaísmo tuvieron una especial importancia y constituyen un tema central en el NT. En los evangelios son numerosísimas las controversias de Jesús, a las que se recurría, en buena medida, para justificar el comportamiento de la comunidad, que resultaba altamente conflictivo. Pensemos en la polémica sobre el compartir la mesa con los tenidos por impuros por la mentalidad judía (Mc 2,13-17 par.) o sobre el ayuno (Mc 2,18-22) o sobre los límites del descanso sabático (Mc 2,23-28).

La comunidad pospascual, formada por judíos piadosos, practicaba las costumbres piadosas judías (Hch 2,46; 3,1). Pero también tenía su pro-

pio *culto,* es decir, reuniones comunitarias en las que se recordaban las palabras del Señor, las rememoraban y «partían el pan» (Hch 2,42). En el contexto litúrgico se transmitieron tradiciones evangélicas, lo que es fácilmente comprobable por las características literarias que tal uso impone (solemnidad, esquematismo; Mc 14,22-25 par.; Mt 6,9-13; Lc 11,2-4). Una característica importante es que los cristianos, incluso en las palabras de Jesús transmitidas en este contexto, admitían una cierta flexibilidad.

Antes he subrayado la importancia del *estudio* en la comunidad pospascual, entendido fundamentalmente como la iluminación recíproca entre el texto bíblico y el hecho de Jesús, y también como la reinterpretación derásica de las mismas palabras de Jesús, que se van equiparando con la Palabra de Dios. Esta fue una actividad supuesta en las demás y que ha impregnado toda la tradición. Pese a tratarse de algo fundamental en una comunidad que participaba del aprecio judío por la Biblia y de sus métodos de estudio, sin embargo no ha sido suficientemente considerado por los estudios sobre los orígenes de los evangelios.

Todas las actividades mencionadas influyen en la configuración de la tradición. Pero hay que citar otra, que lamentablemente la investigación ha olvidado de forma total en algunos momentos: la «anámnesis», es decir, el deseo de recordar la historia de Jesús, la voluntad de cultivar la vinculación con él. El cultivo de la tradición de lo que Jesús hizo y enseñó fue una tarea con entidad en sí misma. Perfectamente puede darse el caso de palabras de Jesús que no corresponden a ninguna situación social de la comunidad o, incluso, que se contraponen a ella, y que, sin embargo, se transmiten por fidelidad a la memoria de Jesús. El cultivo de la memoria es muy característico del talante religioso judío. Para la comunidad pospascual hay un hecho del pasado que es el punto de partida de su identidad: Jesús de Nazaret. La fe pospascual reconoce en el Resucitado al Crucificado, no a otro, y exige la fidelidad a sus palabras y hechos.

f) LA COMPLEJIDAD DE LA TRADICIÓN: PERÍCOPAS AISLADAS Y BLOQUES LARGOS, TRADICIÓN ORAL Y ESCRITA

En la Introducción se ha dicho cómo una primera lectura de los evangelios detecta la existencia de perícopas unitarias, que parecen relativamente autónomas. En efecto, una misma perícopa puede encontrarse en lugares distintos en diversos evangelios (Mc 11,15-17 y Jn 2,13-17; Mt

6,9-13 y Lc 11,2-4); también la unión entre las perícopas parece, con frecuencia, vaga e imprecisa. La investigación moderna ha estudiado mucho estas pequeñas unidades intentando clasificarlas según su «forma» literaria (es decir, según sus características literarias) y descubrir el uso y evolución de cada forma en la vida de la comunidad primitiva. En el capítulo II (I, 3) se estudia con más detenimiento esta cuestión.

Sin embargo la tradición aislada de las perícopas en la fase oral fue exagerada en la escuela de la historia de las formas, que dada su importancia después expondremos con cierto detalle. Los estudiosos actuales del folclore, de la memoria social y de la tradición oral ponen de manifiesto que la tendencia es a agrupar los relatos y recuerdos en torno a la figura de un gran personaje. Walter Ogg afirma que «la mayoría de las culturas orales, si no todas, generan relatos extensos o series de relatos»[28]. En efecto, en los evangelios son fácilmente detectables bloques de cierta extensión y relativamente unitarios, que los evangelistas incorporan a su obra (colección de controversias: Mc 2,1-3,6 y Lc 5,17-6,11 y Mt 9,1-17 + 12,1-14; parábolas: Mc 4,1-34; milagros: Mc 4,35-5,43 y Lc 8,22-56 y Mt 8,23-34 + 9,18-26); en buena medida se trata de colecciones de perícopas afines. Ya he señalado que destaca por su extensión, antigüedad y unidad el relato de la pasión. Análogamente a como se hace con las «formas» aisladas, se pueden estudiar literariamente estas colecciones o bloques más extensos. Es un tema muy interesante porque nos muestra teologías distintas que había en las comunidades más primitivas; pero es un terreno sumamente hipotético y bastante especializado, al que nos referiremos nuevamente más tarde (cf. apartado III, 5, c, de este mismo capítulo).

La tradición evangélica se transmite al principio de forma oral. No hay que proyectar sobre el complejo proceso de la tradición evangélica nuestras categorías literarias y nuestra costumbre de considerar y cotejar textos impresos. Estamos hablando de una sociedad en que muy poca gente sabía leer y menos aún escribir. La lectura se realizaba siempre en voz alta. Pero también es verdad que la sociedad judía del siglo I no es de «oralidad primaria». No se pueden separar excesivamente la tradición oral y escrita para el tiempo y el pueblo de Jesús. No era un ambiente de pura oralidad. La cultura oral judía se realizaba en un contexto en que se

[28] *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Methuen, Londres 1980, p. 140.

conocían textos escritos y se practicaba la escritura. No es lo mismo la memorización de lo puramente oral que de lo que está escrito o, al menos, se presenta como interpretación de lo escrito. La puesta por escrito de su propia tradición surgía pronto e inevitablemente en las comunidades cristianas. Esto sucedía a medida que se iban haciendo colecciones más extensas y se acentuaba el deseo de no perder nada y poder transmitirlo. Se daba la llamada «oralidad secundaria»: la transmisión oral de lo que se ha escuchado en la lectura pública de un texto escrito.

En resumen, la transmisión de la tradición evangélica fue un proceso muy complejo, realizado en el seno de comunidades vivas y organizadas, pero en trance de rápida evolución y diferenciación. Se transmitieron perícopas aisladas y colecciones o bloques de cierta amplitud. La puesta por escrito no supuso la desaparición automática de la tradición oral, sino que ambas coexistieron mucho tiempo y se influyeron recíprocamente. Asimismo, las tradiciones de las diversas comunidades se intercambiaban y se influían entre sí.

3. La redacción de los evangelios sinópticos

El tercer momento en el proceso de surgimiento de los evangelios sinópticos es la redacción de los textos que nosotros conocemos.

Hay que considerar tres factores: el paso del tiempo, las circunstancias históricas y la evolución del movimiento de Jesús. En torno al año 70 desaparece la generación de los contemporáneos de Jesús y de sus hijos. La psicología social enseña que en la tercera generación la memoria social del grupo, es decir, esa memoria compartida en que basa su identidad, experimenta una transformación. Se siente la necesidad de reivindicar con más fuerza los orígenes para que no se pierdan. Por otra parte, en el año 66 había comenzado la sublevación de los judíos contra los romanos que provocó la destrucción de Jerusalén y del Templo en el año 70. La desaparición de todo el sistema cultual, columna vertebral de la vida judía, implicaba la necesidad de reinterpretar radicalmente la identidad judía. Los fariseos lo hicieron basando la vida religiosa judía en torno a la Ley; los discípulos de Jesús creían que toda la Ley y los Profetas culminaban en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, lo que hacía imperiosa la necesidad de proclamar su memoria y extenderla. A esto se unió que el movimiento de Jesús, originario de Palestina, se estaba ya extendiendo por la diáspora y había

entrado en contacto con la cultura helenística, la cual conocía el género literario de la biografía. Los evangelios van a ser precisamente una recuperación de los recuerdos de Jesús, bajo la forma de un relato de su vida, y van a servir para fundamentar la identidad de las comunidades de sus discípulos en un momento de grave crisis de su matriz judía.

La redacción de los evangelios supuso un paso decisivo en el movimiento cristiano y, a la vez, implicaba un desarrollo de la dinámica de la tradición de Jesús, que ya conocemos. Existía una tendencia a hacer agrupaciones de hechos y colecciones de dichos de Jesús de cierta extensión. La tradición oral convivía con puestas parciales por escrito en influencia recíproca. Es muy verosímil que el primer evangelio, el de Marcos con toda probabilidad, no naciese de una vez ya con la forma que nosotros conocemos, sino que muy bien pudo conocer redacciones sucesivas, que se fueron perfeccionando en la interrelación con el auditorio, al que el texto llegaba obviamente de forma oral y como una unidad narrativa. Cabe suponerlo porque, bajo apariencias sencillas, el examen del evangelio de Marcos revela una construcción muy elaborada. El evangelista trabaja en el seno de una iglesia, en interrelación con el auditorio y desea responder a las necesidades de sus comunidades. Esta es una cuestión complicada e hipotética sobre la que después daremos alguna información. Lo que ahora nos interesa es presentar las características de este tercer y decisivo momento.

Los evangelistas recogen y transmiten la tradición evangélica que existía en la Iglesia, pero, a la vez, son verdaderos autores. Por una parte, recopilan la tradición que se había originado en Jesús y sus discípulos y que se había conservado y reelaborado en la comunidad pospascual. Desde este punto de vista, los evangelistas son portavoces de sus iglesias; y los evangelios son libros de la Iglesia: porque en ellos se ha recogido lo que ella ha transmitido y reelaborado en su vida y porque la Iglesia se reconoce en estas obras y no en otras. Por otra parte, los evangelistas son verdaderos autores, porque tienen su peculiar estilo literario, su manera de conformar, seleccionar y ordenar la tradición, su propia óptica teológica; porque cada uno refleja una experiencia propia de Jesús y una manera de responder a las necesidades de sus comunidades.

La Iglesia católica, en su magisterio más solemne, ha asumido plenamente las tres etapas que la investigación moderna distingue en la génesis de los evangelios y que se han presentado en este apartado. El Concilio Va-

ticano II fue precedido de intensos debates en torno a estas cuestiones. En abril de 1964 apareció la instrucción *Sancta Mater Ecclesia,* de la Pontificia Comisión Bíblica, sobre el origen y naturaleza de los evangelios, cuya doctrina iba a ser recogida poco después por la Constitución dogmática sobre la Divina Revelación del Vaticano II (noviembre de 1965). El párrafo, muy denso y conciso, que se refiere a los evangelios, es el siguiente:

> La santa madre Iglesia ha defendido siempre la historicidad de los evangelios; es decir, que narran fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente hasta el día de la ascensión (cf. Hch 1,1-2). Después de este día, los apóstoles comunicaron a sus oyentes esos dichos y hechos con la mayor comprensión que les daban la resurrección gloriosa de Cristo y la enseñanza del Espíritu de la verdad. Los autores sagrados compusieron los cuatro evangelios seleccionando datos de la tradición oral o escrita, reduciéndolos a síntesis, adaptándolos a la situación de las diversas Iglesias, conservando siempre el estilo de la proclamación: así nos transmitieron datos auténticos y genuinos acerca de Jesús. Sacándolo de su memoria o del testimonio de los «que asistieron desde el principio y fueron ministros de la palabra», lo escribieron para que conozcamos la «verdad» de lo que nos enseñaban (cf. Lc 1,2-4) (DV 19).[29]

La labor de los evangelistas viene descrita como:

Seleccionar datos de la tradición oral o escrita. Tanto Juan (20,30-31; 21,25) como Lucas (1,1-4) dan a entender con claridad que han contado con fuentes e informaciones diversas y que ellos no han pretendido decirlo todo, sino que han hecho una selección en función de sus propios objetivos.

Realizar síntesis como, por ejemplo, la que Mateo realiza de la enseñanza moral de Jesús en el Sermón del Monte (capítulos 5 al 7). Es claro

[29] En nuestra exposición damos una importancia especial a lo que el Concilio Vaticano II afirma sobre los evangelios. Posteriormente hay otro documento, que no es magisterio de la Iglesia, pero sí merece una atención especial porque procede de la Pontificia Comisión Bíblica, titulado *La interpretación de la Biblia en la Iglesia (IBI)*, del año 1993, que reafirma y desarrolla los mismos principios. Es un texto, que abarca muchos aspectos, que merece una lectura y estudio detenido. No se limita solo a los evangelios. Presenta los diversos métodos de interpretación de la Biblia, con objetividad y precisión, valora sus aspectos positivos y negativos, e insiste en la validez y necesidad del histórico-crítico, porque la fe cristiana no puede desinteresarse de la historia porque se basa en la fe en que Dios ha intervenido en ella. Este documento subraya la necesidad de vincular el estudio crítico científico con la explicitación de la dimensión teológica de los textos y con su significado actual en la vida de la Iglesia.

que Mt ha construido esta síntesis recogiendo fuentes, pero con creatividad en su reelaboración y ordenación.

Adaptar la tradición recibida a las situaciones de las diversas Iglesias. Recordemos cómo Mt (18,12-14) y Lc (15,4-7) recogen la misma tradición –la parábola de la oveja perdida–, pero la utilizan de forma distinta, porque así lo requerían las necesidades de sus respectivas comunidades.

Conservar el estilo de la proclamación. Es decir, el afán de los evangelistas no era hacer informaciones históricas o recopilaciones exhaustivas, sino ofrecer a la Iglesia la base de la fe y de la vida cristiana.

Dos cuestiones se nos plantean inmediatamente: ¿cuál es la naturaleza de estas obras realizadas por los redactores?, ¿qué finalidad pretenden con ellas? Pero esto quiere decir que hemos finalizado el estudio de la génesis de los evangelios y que tenemos que entrar en el apartado siguiente.

Sin embargo, queda un problema pendiente: ¿por qué los evangelistas recogen la tradición evangélica anterior precisamente bajo la forma de una vida de Jesús?, ¿siguen algún modelo literario ya existente?, ¿o es la misma dinámica de esta tradición eclesial la que, desarrollándose a partir de sus virtualidades internas, dio como resultado la configuración literaria que conocemos? Se trata de un tema importante, pero oscuro, que dejamos para el apartado II, «Cuestiones abiertas», del capítulo siguiente.

III. NATURALEZA DE LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

En este apartado vamos a estudiar la naturaleza de los evangelios sinópticos, lo que permitirá sacar algunas conclusiones sobre cómo hay que leerlos. Lo que aquí se dice de manera teórica es iluminado con los ejemplos que se ponen en el apartado III del capítulo II.

1. Los evangelios son textos narrativos

Los evangelios son textos narrativos que presentan el curso de la vida de Jesús y su enseñanza. Comenzamos por establecer la naturaleza literaria de estos textos, tarea vital para leerlos adecuadamente, pero, con frecuencia, desatendida en los estudios de tipo teológico.

Tanto en el AT como en el NT hay textos argumentativos (por ejemplo Rom 4,1-17), apelativos (Ex 20,1-17), exhortativos (Rom 12,1-21), poéticos, etc. Pero lo más específico de la fe bíblica se expresa de forma

narrativa. Ante el actuar imprevisible y único de Dios en la historia, solo cabe relatarlo, narrarlo. El «credo» israelita narra lo que Dios ha realizado en la historia en favor de su pueblo (Dt 26,5-9). La teología, en la medida en que es ejercicio racional, echa mano de la argumentación; pero hoy se es muy consciente de que la teología judía y cristiana tienen una dimensión última e irreductible de carácter narrativo. Lo característico de la narración es que transmite acontecimientos y experiencias históricas. «Narratividad» e «historicidad» son términos correlativos, entendiendo como historicidad la descripción de acontecimientos temporal y localmente situados. Con esto no se prejuzga el valor referencial del relato (esta es otra cuestión), porque es claro que se pueden narrar «historias» ficticias (en inglés se distingue entre *story* –mero relato– e *history* –relato con voluntad de referencia histórica–)[30].

Es instructiva la comparación entre los evangelios sinópticos y el *Evangelio de Tomás*, que es una obra gnóstica del siglo II. Este empieza así:

> Estas son las palabras secretas que pronunció Jesús el Viviente y que Dídimo Judas Tomás consignó por escrito. Y dijo: Quien encuentre el sentido de estas palabras no gustará la muerte.

Y siguen 114 sentencias, la mayoría introducidas con la expresión «dijo Jesús», pero sin estructura narrativa alguna. Es decir, en el *Evangelio de Tomás* nos encontramos con una colección de palabras de Jesús, pero no con un evangelio del tipo de los cuatro canónicos.

El carácter narrativo es muy claro en Mc, probablemente el evangelio más antiguo, porque en él las palabras de Jesús son mucho más escasas que en Mt y en Lc (vienen a constituir un 20% de la totalidad de la obra).

Un elemento literario fundamental de la narración es la *trama* o *intriga*. Se trata de la trabazón interna que relaciona a los personajes, sus motivaciones y actuaciones, las vinculaciones entre ellos, sus conflictos; la trama implica una relación causal entre los acontecimientos, que son

[30] Tanto las narraciones verdaderas o «históricas» como las ficticias están relacionadas con la historicidad humana y no son tan diferentes como se podría creer. La narración histórica no es nunca el mero reflejo de hechos brutos y siempre implica una buena dosis de la subjetividad del historiador. La narración ficticia explora posibilidades de la historicidad humana. Sobre la narratividad, cf. Paul Ricœur, *Tiempo y narración*, vols. I-II, Cristiandad, Madrid 1987.

plausibles, aunque también contingentes, por ser históricos y frutos de las libertades humanas. Leer un texto narrativo consiste en descubrir el hilo o, mejor, los hilos que constituyen el texto (el latín *textum* significa tejido; el texto es un tejido) y seguir sus entrecruzamientos. Es obvio que la trama solo se percibe cuando se lee un evangelio desde el principio hasta el final como una obra unitaria.

La trama narrativa es similar en los tres sinópticos y se basa en unos personajes (Jesús, los discípulos, los fariseos y autoridades judías, Pilato, la multitud); tiene unos inicios (el ministerio de Jesús en Galilea), un desarrollo (el eco popular que suscita, incomprensiones, hostilidad creciente por parte de las autoridades, agudización del conflicto, profundización en la enseñanza, decisión de ir a Jerusalén, viaje y confrontación en la ciudad) y un desenlace (el conflicto desemboca en la pasión y muerte de Jesús en la cruz, que es seguida de su resurrección). Esta trama capta el interés del lector, que se encuentra ante conexiones contingentes, ante sorpresas y ante personajes que le atraen o le provocan rechazo.

La repetición de una argumentación bien sabida no aporta nada nuevo. En cambio, la narración se repite muchas veces –no importa que se conozca el desenlace– y puede provocar de nuevo la experiencia del interés y, sobre todo, de la identificación/rechazo (un chiste puede hacer gracia, aunque ya lo conozcamos; una parábola vuelve siempre a dar que pensar).

¿Cuál es el origen de la trama evangélica? Las perícopas aisladas y los bloques más extensos de la tradición evangélica propiamente no tenían trama o intriga. Pero esta sí existía en el antiquísimo relato de la pasión, que, precisamente por eso, tenía un carácter eminentemente narrativo, largo, unitario y bien trabado. En efecto, en la pasión se encontraban relacionados, desde el primer momento, el propósito de las autoridades judías de eliminar a Jesús, la traición de uno de los suyos, el abandono de los discípulos, las actitudes de los sumos sacerdotes y del prefecto romano, las oscilaciones de la multitud judía, las burlas de los soldados y la muerte en la cruz. Con toda probabilidad, esta trama del relato de la pasión se ha extendido para adelante, a la vida de Jesús desde los inicios, de modo que con toda una serie de tradiciones preexistentes se ha construido un relato bien trabado y recorrido por una intriga que va *in crescendo* hasta desembocar en la pasión-cruz-resurrección.

Es de M. Kähler, autor del siglo XIX, una frase que ha tenido mucho éxito: «Los evangelios son el relato de la pasión con una larga introducción». Desde el punto de vista cuantitativo es una frase exagerada. Pero sí es verdad que el relato de la pasión ha tenido la función clave de proporcionar la trama que organiza la narración evangélica en su conjunto. Esto tiene consecuencias importantes que se pondrán de relieve un poco más adelante.

He mencionado el carácter narrativo de Mc, el evangelio más corto y, posiblemente, el más antiguo. Es muy probable que Mt y Lc conocieran, directa o indirectamente, la narración de Mc y la usaran para sus obras. Ambos utilizaron, además, colecciones de dichos de Jesús, que no aparecen en Mc, pero las distribuyeron e introdujeron en la narración base proveniente de este. Es decir, a diferencia del *Evangelio de Tomás,* no hicieron una colección de sentencias aisladas de Jesús, sino que introdujeron los dichos en el marco de su vida, en el contexto de una narración. Y tanto Mt como Lc completaron el conjunto con las narraciones de los orígenes de Jesús (los llamados «relatos de la infancia») y de los acontecimientos posteriores a la resurrección, secciones que no tenía Mc (cuya conclusión original se encontraba probablemente en 16,8). Mt y Lc son más discursivos que Mc, pero es indiscutible que sus obras son fundamentalmente de naturaleza narrativa. Ambos, incluso, acentúan la narratividad con las añadiduras que realizan sobre la obra de su presunto predecesor. Y, por supuesto, el alargamiento con los sucesos de la infancia y de la Pascua acerca más las obras de Mt y de Lc a las convenciones de las biografías de un personaje.

La narratividad de los evangelios sugiere dos reflexiones. La primera, que se trata de obras unitarias, coherentes y bien trabadas, no de una mera recopilación de fragmentos preexistentes; solo una lectura continua, que identifique la trama del relato, responde a la naturaleza de los evangelios. La segunda es, más bien, una cautela: la consideración teológica de los evangelios fácilmente minusvalora o desconoce el aspecto narrativo y ello por distintas razones: 1) por el recurso, tanto en la lectura espiritual como en la litúrgica, a perícopas aisladas y desgajadas de su contexto; 2) porque una determinada forma de teología puede tender a ver todos los acontecimientos como dirigidos por la voluntad de Dios de una manera inmediata, en detrimento de la libertad humana y de la trama contingente que origina; en vez de la trama, se subraya «el plan de Dios»; en vez de

la narración, se encuentra en el texto teología abstracta. Evidentemente se trata de una antinomia falsa, pero de un peligro muy real. Pero esto requiere pasar al punto siguiente.

2. Los evangelios son narraciones teológicas

Hay que precisar lo dicho en el punto anterior, porque la narración puede tener formas diversas. Los evangelios no son narraciones de pura ficción ni tampoco crónicas históricas del pasado. Son narraciones teológicas, porque descubren en la vida de Jesús la actuación de Dios y el cumplimiento del AT. Jamás un mero cronista podría decir esto. Los evangelios son textos religiosos, que parten de la fe en el Dios de la Biblia y en Jesucristo.

Los evangelistas se encuentran en la tradición historiográfica judía, que descubre la actuación de Dios en la historia, de la cual procede la Biblia, y que todavía muy recientemente había leído desde la fe los sucesos de la dominación seléucida y de la revuelta macabea y había producido los libros de Daniel y de los Macabeos. Ahora se descubre y se narra la actuación histórica de Dios en la vida de Jesús de Nazaret; y parten de la fe en Cristo resucitado.

Los evangelios son narraciones de Jesús con una trama que desemboca en la cruz; pero, al mismo tiempo, son confesiones sobre la presencia actual del Señor resucitado, que está presente en la comunidad y le dirige su palabra. En los evangelios habla el Señor resucitado hoy a la comunidad, pero a través de la vida y de las palabras del Jesús del pasado, que acabó en la cruz (y no a través de revelaciones nuevas o esotéricas). La luz de la Pascua ilumina todo el relato evangélico, pero solo el camino que desemboca en la cruz –la narración de Jesús– permite llegar a la Pascua y comprender al Resucitado. A partir de Bultmann, se ha dicho mucho que los evangelios están escritos a la luz de la resurrección, pero hay que añadir que están también escritos a los pies de la cruz y para no olvidarla. Jesús es el Señor resucitado y glorificado, pero el Señor resucitado no es sino el Jesús crucificado.

Se da una cierta fusión de horizontes entre el pasado de Jesús y el presente del Señor resucitado y, por eso, la narración evangélica pretende producir la presencia de lo narrado. Ya sabemos que, en el curso de su transmisión, hay un afán constante por actualizar las tradiciones de

modo que sean relevantes en el presente. En función de este interés, los evangelistas seleccionan sus materiales, los modifican, hacen añadiduras, los reelaboran (operaciones vistas en el apartado II, 3 de este capítulo). Quieren hacer un relato interpelante e introducir al lector en lo narrado.

En los evangelios se constatan tres preocupaciones simultáneas que también presidieron la transmisión de la tradición: 1) Evocar de manera suficiente la historia pasada de Jesús. La vinculación con las palabras y obras de Jesús es un interés permanente. 2) Actualizar para el presente la tradición recibida. Interesa el significado actual de esa historia, porque el Jesús del pasado es el Señor resucitado y presente. 3) La relación con la Escritura. Constantemente se reinterpreta la tradición recurriendo al AT, que, para los primeros cristianos, es Palabra de Dios, y esto se realiza según los diversos métodos de la exégesis judía.

Evocación de la historia pasada (es Jesús de Nazaret, el crucificado), actualización (es el Señor glorioso) y recurso a la Escritura (es el esperado y prometido, el Hijo enviado por Dios) son las tres dimensiones permanentes del relato evangélico y de cada uno de sus textos, aunque se dosifican de modo diverso en cada uno de ellos, según su peculiaridad literaria y teológica.

3. Los evangelios no son crónicas históricas, pero sí están basados en la historia

Lo dicho hasta aquí bastaría para aclarar la relación de los evangelios con la historia, pero como se trata de una cuestión que ha sido apasionadamente discutida y que hasta ha llegado a una cierta opinión pública, merece la pena desarrollarla un poco más.

Está claro que los evangelios no son informes históricos ni crónicas del pasado. Tampoco son biografías en el sentido moderno: no describen el carácter del personaje, ni su evolución, ni todos los detalles de su vida a partir de sus antecedentes familiares y de su infancia.

Con frecuencia nuestra curiosidad histórica queda frustrada por los evangelios. ¿Cómo acabó la relación de Jesús con sus parientes, que consideraban que estaba fuera de sí (Mc 3,21)? ¿Envía Juan Bautista, desde la cárcel, a sus discípulos a preguntar a Jesús, porque él mismo se encuentra en dudas sobre si será el Mesías (Mt 11,2-5)? Y tantas otras cuestiones que fácilmente se nos ocurren.

Pero los evangelios están basados en datos reales y pretenden transmitir con fidelidad palabras, hechos y acontecimientos de la vida de Jesús. La investigación actual considera injustificado el escepticismo de la investigación de la primera mitad del siglo XX sobre el valor histórico de los evangelios y sobre la posibilidad de acceder al Jesús terreno a través de ellos. Mi exposición anterior muestra cómo la tradición evangélica tuvo siempre una voluntad expresa de asegurar la vinculación fiel con Jesús.

La misma lectura de los evangelios pone de manifiesto que la reelaboración y actualización de los evangelistas tenía un límite bien preciso: no disolver la referencia a una historia pasada. Los relatos evangélicos, generalmente, no son anacrónicos, sino que reflejan circunstancias y datos que responden a la situación real anterior al año 70: se da por descontada la existencia del templo y del sistema cultual, la situación de Galilea, la diferencia entre judíos y galileos, la enemistad de los samaritanos, la existencia del sanedrín como poder judío autónomo (desapareció el año 70) pero con cierta supeditación a los romanos, los elementos negativos de los discípulos (imposibles de ser inventados), el nombre de personajes conocidos (Caifás, Pilato, Herodes y sus hijos...). Esta consideración no nos lleva al corazón de la tradición evangélica, pero tiene valor, porque indica el respeto de una situación histórica que, en buena medida, había sido profundamente modificada en el momento en que se escribieron los evangelios. Y lo que es más importante: hay numerosas afirmaciones sobre Jesús que, desde un punto de vista cristológico, son ambiguas y abiertas, que reflejan una situación prepascual y cuyo tenor literal no ha sido modificado por la fe clara de la comunidad en cuyo seno se escribieron los evangelios (Lc 10,23-24).

Es casi un tópico decir que «no es posible escribir una vida de Jesús». Esta expresión nació como reacción contra los intentos, constantes a finales del XIX y primera parte del XX, tanto entre autores conservadores como críticos, de escribir «vidas de Jesús» tomando los evangelios como fuentes históricas. Desde esta perspectiva, la frase tiene razón: ni los evangelios son crónicas históricas, ni es posible escribir una vida de Jesús con el rigor y exhaustividad de la moderna biografía. Pero inmediatamente hay que añadir que de ningún judío contemporáneo tenemos tanta información y tan fidedigna como de Jesús. Hay un acervo importante de informacio-

nes sobre el conflicto y muerte de Jesús (por aquí tiene que empezar la investigación histórica), sobre su mensaje, sus actitudes, su relación con el judaísmo, etc., que se pueden, en la actualidad, afirmar con una razonable seguridad.

4. Género literario de los evangelios

Durante mucho tiempo ha predominado la opinión de que los evangelios eran una creación cristiana sin parangón en la literatura del tiempo y que consistía básicamente en el desarrollo narrativo del kerigma primitivo (se solía partir de Hch 10,37-43, pero una consideración atenta nos descubre diferencias de gran calado con Mc, que podemos considerar el evangelio más antiguo).

Richard A. Burridge[31], en una obra que ha marcado un hito en la investigación, ha estudiado a fondo las biografías helenistas y ha llegado a la conclusión, fundamentalmente convincente y hoy muy aceptada, de que los evangelios pueden ser clasificados como un peculiar tipo de biografía antigua *(Vita/Bios)*. A medida que los evangelios se fueron desarrollando esta clasificación les conviene mejor: Mateo y Lucas, como hacían las biografías helenistas, comienzan sus obras con unos relatos sobre los orígenes e infancia de Jesús, que no se encuentran en Marcos. Las finalidades de los evangelios eran similares a los de las antiguas biografías: se ponía de manifiesto que el protagonista era honorable, dado que el honor era el valor central de aquella cultura y solo un personaje que lo poseyera podía ser escuchado e imitado. Las biografías buscaban provocar la alabanza y reconocimiento del personaje, presentado como un modelo a seguir, conservar su memoria y tenían también una función didáctica y apologética. Pero los evangelios pretendían, sobre todo, suscitar y profundizar la fe en Jesús (Lc 1,4; Jn 20,31), lo que los distingue de las biografías helenistas habituales[32].

En la misma forma literaria de los evangelios se refleja el encuentro, sumamente creativo, que se da en el cristianismo de los orígenes entre el judaísmo y la cultura grecorromana[33]: en la tradición veterotestamentaria no

[31] *What are the Gospels. A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Eerdmans, Cambridge 1992.

[32] Santiago Guijarro, *Los cuatro evangelios*, Sígueme, Salamanca 2010, pp. 39-40.

[33] Gerd Theissen, *El Nuevo Testamento. Historia, literatura, religión*, Sal Terrae, Santander 2003, pp. 38-40.

hay relatos biográficos centrados en una persona, como lo hacen los evangelios con Jesús; pero estos evangelios interpretan la vida de Jesús en la línea de la tradición bíblica y ven en ella la acción, por cierto decisiva, de Dios.

De lo dicho se desprende una consecuencia de gran importancia: el surgimiento de los evangelios, en la segunda generación cristiana, muestra que la persona de Jesús, su vida, sus enseñanzas y acciones, fueron adquiriendo una importancia creciente en la fe cristiana. Ciertamente el paso del tiempo revaloriza los recuerdos. Pero se toma más clara conciencia de que la enseñanza, los milagros, las controversias, la pasión son *de Jesús*. Su persona es central en la fe cristiana. Por eso la fe se expresa con un género literario –los evangelios– que pone en primer plano la vida de Jesús.

5. Finalidad de los evangelios

La finalidad de los evangelios queda sintetizada en los tres siguientes puntos:

a) Despertar y fortalecer la fe de las comunidades cristianas

Juan lo dice expresamente: «Estas (señales) han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 20,31). Los evangelios están escritos por creyentes y pretenden fortalecer la fe de los creyentes. Es una literatura confesional que se dirige al interior de la comunidad y no a la gente de fuera (probablemente así sucede con toda la literatura del NT). Lo corrobora también Lc cuando expresa en su prólogo la finalidad de la obra: «...para que conozcas la solidez de las enseñanzas que has recibido» (1,4); es decir, se trata de fundamentar la doctrina ya aceptada.

Los evangelios son documentos intraeclesiales, pero que contienen la llamada a la conversión. No es difícil de entender. En la Iglesia primitiva había paterfamilias que se habían hecho cristianos, lo que conllevaba normalmente la conversión de toda su casa. Estas casas cristianas constituyeron la estructura básica de la Iglesia («iglesias domésticas»). Sin embargo, a veces, había miembros que no acababan de dar el paso. Se entiende el sentido de la llamada a la conversión dirigida a ellos. Pero, evidentemente, la cosa no termina aquí. La profundización en la fe y la coherencia vital

con ella es un proceso permanente. Y los textos evangélicos pretenden promover este proceso continuo de conversión de cada cristiano y de las comunidades.

b) HACER DE LA VIDA DE JESÚS EL PARADIGMA PARA COMPRENDER SUS PALABRAS

Los evangelios hacen de la vida de Jesús el contexto en el que hay que situar y entender sus palabras. Antes mencionaba la diferencia con el *Evangelio de Tomás,* que es una colección de palabras de Jesús sin trama narrativa alguna.

Para los evangelios canónicos, la vida de Jesús es el principio hermenéutico de sus palabras, porque la aceptación de sus palabras es inseparable del seguimiento de su vida. La fe cristiana no es un mero contenido doctrinal, porque esta doctrina está indisolublemente unida a la persona de quien la proclama. Más en concreto: la adhesión al Resucitado no se puede separar del seguimiento del Crucificado.

Llegó un momento en que no bastaban perícopas sueltas, ni bloques más largos, pero parciales, y se construyó un relato que abarcaba toda la vida de Jesús y cuya trama –sumamente conflictiva– desemboca en la muerte en la cruz de Jesús. Es muy probable, como ya hemos visto, que la trama que organiza todo el relato haya surgido a partir de la que existía en la antigua narración de la pasión, pero lo que es seguro, atendiendo a la obra actual en su conjunto, es que dicha trama conduce a la pasión y a la cruz, y que pretende explicarlas históricamente.

Es cierto que en los evangelios se escucha al Resucitado, pero esto es algo que se había pretendido siempre en todas las perícopas de la tradición evangélica anterior. La cuestión es, más bien, esta: ¿por qué, en un momento determinado, en torno al año 70, surgen estos relatos que llamamos evangelios y que hasta entonces no habían existido? Lo más propio de los evangelios es su carácter narrativo, capaz de desarrollar toda la vida de Jesús hasta su final escandaloso. La narración reivindica esa historia pasada y evita que se olvide. Los evangelios pretenden llevarnos hasta la cruz (esa es la trama) y decirnos que es a través de la cruz, y de la historia que necesariamente implica, como se conoce al Hijo de Dios (cf. Mc 15,39).

¿Querrán los evangelios salir al paso de una espiritualidad tan entusiasta, tan fascinada por la experiencia del Señor glorioso y por los dones

del Espíritu, que consideraba como algo totalmente superado, residuo de una mentalidad terrena e imperfecta, toda referencia al Jesús terrestre? En efecto, es probable que la reivindicación de la historia de Jesús realizada por las narraciones evangélicas no pretendiese solo impedir que el discurrir del tiempo condujese a su olvido, sino, ante todo, salir al paso de una espiritualidad y de una teología que, en nombre de la Pascua y de la resurrección, prescindía del Jesús terrestre, de su cruz y de las exigencias históricas que comportaba.

c) VISIÓN EQUILIBRADA Y SINTÉTICA, LITERARIA Y TEOLÓGICAMENTE, TANTO DE LA PERSONA Y OBRA DE JESÚS, COMO DE LA VINCULACIÓN DE LOS DISCÍPULOS CON ÉL

Las perícopas aisladas, pero también las secciones o bloques más largos, preexistentes a la redacción de los evangelios, destacaban un aspecto de la vida o de la enseñanza de Jesús. La colección de milagros destacaba su poder, la colección de dichos lo presentaba como un maestro, la pasión subrayaba que era el justo sufriente y Siervo de Yahvé. Es decir, las tradiciones preevangélicas tenían su propio género literario y su propia teología. De aquí se seguían formas distintas de entender la vinculación con Jesús y, por tanto, la vida cristiana: ya como participación de su poder, ya como aceptación de su doctrina, ya como seguimiento de su destino, etc.

Los relatos evangélicos se caracterizan por incorporar tradiciones diversas, integrándolas en una visión unitaria y equilibrada, que evita las unilateralidades e, incluso, los errores a que estaba expuesta cada tradición tomada aisladamente.

> Lo característico de los evangelios canónicos es el intento de evitar el reduccionismo de ver la presencia de Dios en Jesús de una sola manera, y es también el intento de promover una comprensión amplia y equilibrada, tanto de la presencia divina como del discipulado que provoca[34].

Desde un punto de vista literario, los evangelios canónicos se articulan como una visión completa de la vida pública de Jesús, lo que les per-

[34] Ch. H. Talbert, «The Gospel and the Gospels», en J. L. Mays (ed.), *Interpreting the Gospel*, Filadelfia 1981, p. 22; íd., «Once again: Gospel Genre», *Semeia* 43 (1988) 53-74.

mite incorporar colecciones parciales y, a la vez, reinterpretarlas profunda y críticamente. El relato de la pasión proporciona la trama literaria y el principio teológico clave.

Se discute mucho en la actualidad si los apócrifos cristianos más antiguos conocen o no los evangelios canónicos. Sea cual sea la respuesta a esta cuestión, creo que se puede afirmar que, como construcción literaria, hay apócrifos que no son necesariamente desviaciones secundarias de la forma canónica y pueden entenderse como desarrollos de formas literarias existentes, y en uso en la comunidad cristiana, con anterioridad a los evangelios canónicos. Un ejemplo claro es el mencionado *Evangelio de Tomás,* obra gnóstica del siglo II, consistente en una colección de palabras de Jesús sin conexiones ni marco narrativo. Independientemente de si los materiales de esta obra dependen siempre de los canónicos, como construcción literaria puede considerarse un desarrollo autónomo de la forma que tenía el antiquísimo documento Q[35].

6. La pluralidad de evangelios

Los evangelios de Mt, Mc y Lc tienen grandes semejanzas entre sí, pero no son mera copia uno de otro. Se les llama evangelios «sinópticos», palabra que etimológicamente quiere decir «con una mirada» *(syn opsis),* porque, efectivamente, sus textos son de tal naturaleza que se pueden disponer en columnas paralelas, de modo que se perciba con rapidez y claridad sus semejanzas y diferencias. El uso de una sinopsis de los evangelios es imprescindible para un estudio serio de los mismos. Se ha investigado muchísimo el «problema sinóptico» intentando descubrir las relaciones literarias que existen entre estos tres evangelios y que den una explicación satisfactoria de este extraño fenómeno. Después abordaremos el estudio de esta debatida cuestión (cf. capítulo II, apartado I, 2).

[35] La existencia de este documento está ampliamente aceptada en la actual investigación sobre los evangelios (cf. capítulo II, apartado I, 2). Era un documento muy antiguo, fue conocido por Mt y Lc y consistía en una colección de palabras de Jesús sin marco narrativo.

Otro ejemplo más problemático, pero instructivo, puede ser el *Evangelio de la infancia de Tomás,* consistente fundamentalmente en grandes milagros de Jesús. Se trata, sin duda, de una obra tardía, pero como género literario podría, quizá, considerarse un desarrollo (fabuloso y de poco sentido religioso) de una «fuente de milagros», del estilo de la usada por Jn y, probablemente, también por Mc.

Pero se debe ya en este momento caer en la cuenta de las implicaciones de la multiplicidad de evangelios. Sin duda que hay algún tipo de relación, mediata o inmediata, entre los sinópticos. Esto quiere decir que en la Iglesia primitiva se reescribían las narraciones sobre Jesús. Había un esfuerzo continuo de fidelidad y actualización. No les bastaba con recibir pasivamente, se esforzaban por completar y reelaborar desde su propia experiencia. Los textos y las tradiciones se influían recíprocamente. Hasta cierto punto se daba un fenómeno similar al que se dio en el pueblo judío que también reescribía su historia: recordemos cómo el Cronista vuelve a escribir, desde su óptica más tardía y sacerdotal, la historia narrada por el Deuteronomista siglos antes. Mateo y Lucas trabajaron sobre el texto (oral o/y escrito) de Marcos –al que conocieron en versiones probablemente algo diferentes–, y lo reescribieron, con nuevas aportaciones, con el ánimo de completarlo y hacerlo más apropiado para las necesidades de sus comunidades.

La Iglesia siempre aceptó la pluralidad de evangelios y se opuso a los intentos de quedarse con uno solo o de realizar un relato síntesis de todos ellos. La primera de estas posibilidades fue llevada a la práctica por Marción (85-160), que solo aceptaba una versión mutilada de Lucas; llegó a tener una gran influencia y numerosísimos seguidores. También es muy probable que Mt y Lc pretendiesen superar a Mc y hacer innecesario su uso[36]. La segunda estuvo representada por el *Diatesseron* del autor sirio Taciano (segunda parte del siglo II), que también ejerció una amplia influencia. El *Diatesseron* es una concordia de los evangelios, que dispone textos tomados de los cuatro canónicos en forma de una única historia seguida. Este texto se impuso en varias Iglesias y conoció numerosas traducciones. La traducción latina se realizó en fecha muy temprana y repre-

[36] A este respecto es muy instructiva la observación sobre los papiros más antiguos de los evangelios que se han encontrado hasta ahora. Existen restos de manuscritos (papiros) de Mt, Lc y Jn del siglo II y de inicios del III. En la primera mitad del siglo III había manuscritos que contenían más de un evangelio (P75: Lc y Jn; tal vez P4+P64+P67: Lc y Jn). El primer manuscrito de Mc es del siglo III y aparece junto con los otros tres evangelios canónicos. No se ha encontrado para estos primeros momentos restos de ningún manuscrito solo de Mc. Incluso los evangelios apócrifos de Tomás y de Pedro están más representados que Mc. Es claro que la conservación de unos manuscritos y la pérdida de otros puede deberse a factores aleatorios, pero el hecho descrito parece indicar que el evangelio de Mc fue relegado en los orígenes del cristianismo probablemente porque se consideró que la reinterpretación que de él hicieron los evangelios posteriores lo superaban y hacían innecesario su uso.

sentó el primer intento de evangelio en esta lengua. Pero el *Diatesseron* no suplantó al «evangelio tetramorfo».

Sin duda que la pluralidad de textos evangélicos supone una riqueza teológica. Por experiencia sabemos que es mucho mejor contar con cuatro versiones de un acontecimiento que no con una sola. Cada evangelista ve a Jesús y a su mensaje desde una perspectiva propia y en función de las necesidades de su comunidad. Por eso es sumamente importante captar las diferencias existentes entre los sinópticos. Tras su aparente semejanza se esconden teologías e Iglesias distintas. Precisamente porque percibió y valoró esta diversidad, la Iglesia mantuvo con ahínco la pluralidad de textos evangélicos, incluso en el culto.

El «evangelio tetramorfo» nos está hablando de la riqueza de la pluralidad y, a la vez, de la apertura a la comunión y a la unidad: ninguna versión del evangelio agota la riqueza de Jesús y de su mensaje, y, por eso, todas están abiertas, en principio, a otras versiones e interpretaciones. Hay apócrifos que desvirtúan el «único evangelio» de Jesucristo con desarrollos fantasiosos que la Iglesia consideró rompían el legítimo pluralismo; pero también hubo intentos de eliminar la pluralidad, quedándose con un único texto (así Marción), pero la Iglesia no aceptó este uniformismo, que fue en su tiempo un grave peligro, que se extendió ampliamente porque contaba con el atractivo del simplismo y de la seguridad.

7. Los evangelios, obras de comunidades marginales

Se ha solido discutir sobre la localización social de los escritos evangélicos, observando que Mc es una obra popular, sin ambiciones literarias, mientras que Lc se puede codear con la literatura helenística de un cierto nivel. La penetración progresiva del cristianismo en la sociedad y la aceptación de sus convenciones se refleja también en la evolución literaria de los evangelios.

Sin embargo, hay una característica en la localización social de los evangelios que, aunque de distinta manera, afecta a todos ellos y que debe tenerse en cuenta para entenderlos adecuadamente tanto literaria como teológicamente: son literatura de comunidades marginales. Por tales se entiende a grupos que no escapan o se evaden de la sociedad, que no quieren convertirse en guetos aislados, pero que tampoco se integran en ella asumiendo sus valores dominantes y establecidos. La marginalidad

–concepto sociológico que debe diferenciarse de la marginación (no es lo mismo comunidad marginada que comunidad marginal)– es una situación difícil de sostener, porque tiene que evitar caer en el gueto que se encierra en sí mismo, pero también integrarse en la sociedad diluyendo su identidad.

La situación de las comunidades de las que proceden los evangelios es de marginalidad respecto al judaísmo, porque o han roto con él o se encuentran en una situación muy difícil en su seno; y de marginalidad también respecto al Imperio romano, porque los discípulos de un crucificado tenían que resultar sospechosos, pero ellos no querían ser un grupo clandestino sin posibilidades de extensión. Por otra parte, los tres sinópticos mantienen bien viva la alternativa radical que supone la aceptación del Reino de Dios y del seguimiento de Jesús.

La marginalidad, siempre dolorosa y difícil de mantener, puede convertirse en lugar privilegiado para descubrir aspectos normalmente ocultos de la realidad y para generar propuestas morales alternativas. Es claro que el mensaje de Jesús responde a estas características y nos plantea un serio problema hermenéutico: ¿cuál es el lugar social adecuado para mejor entender el evangelio de Jesús? Quede la pregunta planteada sin que sea ahora el momento de ahondar en esta cuestión. Lo que ahora interesa destacar es que los sociólogos observan que los grupos marginales utilizan un lenguaje crítico y alternativo, pero enmascarado o disfrazado porque quieren evitar un choque frontal que resultaría fatal. Por su misma naturaleza, en la literatura de los grupos marginales hay lenguaje cifrado, que solo los miembros del grupo pueden entender, existe ironía, ambigüedad y crítica disfrazada. Es una literatura llena de ambigüedades queridas y que exige una lectura vigilante y sensible al contexto social de dominación en que se encuentran[37].

[37] Hay estudios actuales que se están tomando muy en serio este campo de investigación, ciertamente muy difícil. Es importante recurrir a los ejemplos de diversos grupos que se encuentran en situación de marginalidad y, desde ella, generan unos comportamientos y una literatura correspondiente. Puede verse: Warren Carter, *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*, Verbo Divino, Estella 2007, con abundante literatura sobre el fenómeno de la marginalidad. W. Carter, *El Imperio romano y el Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2011, en el que se ponen varios ejemplos de lenguaje socialmente crítico, pero disfrazado, de los evangelios. Desde el punto de vista antropológico es muy interesante James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Txalaparta, Tafalla 2003.

8. Lectura vertical y lectura horizontal de los evangelios

De la naturaleza de los evangelios sinópticos se siguen dos tipos de lecturas, que no son antagónicos, sino complementarios.

A) LECTURA HORIZONTAL O COMPARADA DE LOS SINÓPTICOS

Lo propio de los sinópticos es que, con mucha frecuencia, el texto de uno tiene paralelos en el otro o en los otros. En estos casos es sumamente importante comparar los textos, para lo cual se debe usar una sinopsis de los evangelios. Por eso la llamo lectura horizontal.

La comparación debe ser muy cuidadosa y recaer sobre el texto y el contexto. 1) *Sobre el texto.* Hay que registrar las semejanzas y, sobre todo, las diferencias. Quizá se puede descubrir qué texto es más antiguo, pero, sobre todo, interesa captar la peculiaridad de cada evangelio. Algunas diferencias pueden ser puramente estilísticas, mientras que otras pueden tener importancia teológica. 2) *Sobre el contexto.* En efecto, un mismo texto puede tener un sentido distinto por el hecho de encontrarse en contextos diferentes. Un ejemplo es el de la parábola de la oveja perdida (Mt 18,12-14; Lc 15,4-7), que ya hemos visto.

El estudio de los evangelios sinópticos debe llevar a percibir las diferencias entre ellos, a captar las diversidades de sus teologías y de sus comunidades. Este tipo de lectura comparada no es ningún juego literario, sino que introduce en experiencias distintas de Jesucristo y de la vida cristiana.

B) LECTURA VERTICAL O SEGUIDA DE CADA EVANGELIO

Consiste en la lectura de cada evangelio como una unidad narrativa, siguiendo las diversas líneas de su trama, desde el principio hasta el final. Los evangelios no son meras colecciones de perícopas, sino relatos trabados con su propio proyecto literario y teológico, y, por eso, requieren una lectura que capte su dinamismo interno y su unidad.

Esto es obvio, pero conviene subrayarlo con énfasis. Hoy está claro que los evangelistas son verdaderos autores, no meros recopiladores de tradiciones anteriores. Pero, como antes he dicho, el uso religioso de los evangelios se realiza casi siempre a base de perícopas aisladas. Se da el caso de que al pueblo cristiano le «suenan» todos los textos evangélicos, pero no es capaz de situarlos en una trama narrativa, que desconoce, como

tampoco distingue un evangelio de otro. La experiencia enseña que para muchos cristianos la lectura continua y bien hecha de un evangelio suele resultar un descubrimiento apasionante.

No pocas veces se piensa que la importancia teológica de un texto radica en su referencia histórica o en las «ideas» teológicas y morales que de él se extraen. Pensar así es unilateral y empobrecedor. El texto canónico es un texto narrativo, que como tal hay que leerlo, y solo esa narratividad nos transmite una experiencia/relato de Jesús y solicita una respuesta, lo que es de la máxima importancia teológica y espiritual. Por eso conviene que la liturgia no sea la única forma de acceso creyente a los textos evangélicos. La lectura continua exige situar cada perícopa en su contexto, relacionándola con lo que antecede y con lo que sigue. Metodológicamente, una lectura de este tipo debe basarse, mejor que en las perícopas tradicionales, en unidades más amplias y unitarias, que permiten descubrir con más facilidad el hilo que recorre toda la obra.

9. Los tres niveles de los textos de los evangelios sinópticos

En la Introducción se ha dicho que, tras su aparente sencillez y aire popular, los textos sinópticos son los más complejos cuando se aborda su estudio riguroso, precisamente por la larga evolución que han conocido antes de su redacción definitiva. Sin duda, ahora podemos comprender perfectamente esta afirmación. A diferencia de lo que sucede con un texto procedente de la creatividad inmediata de un autor (por ejemplo san Pablo), en los textos de los sinópticos podemos distinguir tres niveles:

A) NIVEL REDACCIONAL

¿Qué significa este texto en la situación actual que presenta la obra completa, atendiendo al contexto, situándolo en el conjunto de la trama?

B) NIVEL TRADICIONAL

Pero este texto normalmente no es producto de la pura creatividad del último redactor. El evangelista ha redactado su obra utilizando tradiciones existentes en su Iglesia y podemos preguntarnos por la prehistoria de cada perícopa. ¿Cómo ha evolucionado esta perícopa en la tradición viva de la Iglesia?, ¿dónde recibió esta forma literaria concreta?

Muchos factores han contribuido a la evolución de una tradición, pero es importante también leer, en la historia de una tradición evangélica, la experiencia de fe que se ha ido acumulando en ella, seguir el itinerario creyente que ha ido transmitiendo y reelaborando cada perícopa.

c) Referencia histórica

Los textos no acaban en sí mismos, sino que hablan de personajes reales y de acontecimientos históricos. Más concretamente, sabemos que en los evangelios sinópticos está siempre presente la intención de referirse a Jesús de Nazaret. Pero la cualidad de esta referencia histórica no es la misma en todos los textos. En algunos se encuentran palabras o hechos que pueden remontarse de forma bastante directa a Jesús. En otros puede predominar la elaboración de la comunidad que interpreta el hecho de Jesús. La referencia a la historia está siempre presente, pero la forma de hacerlo varía mucho de un texto a otro. No todas las puertas se abren con la misma llave. Igualmente habrá que analizar cuidadosamente cada texto para descubrir la índole de su historicidad. Siempre podremos preguntarnos: ¿de qué forma este texto se remonta a Jesús de Nazaret? La respuesta, por supuesto, no es producto de una ciencia exacta y tiene un cierto margen hipotético y discutible.

Bien entendido que la pregunta por la historicidad no puede ser la única cuestión ni tan siquiera la primera, porque sabemos que el texto no pretende ser una crónica histórica, sino transmitirnos un mensaje religioso. Pero sí es una pregunta legítima, en la medida en que el mensaje religioso de los evangelios se apoya en una historia real.

Hablando propiamente, el conocimiento de un evangelio es, ante todo, la lectura de la obra como una unidad, como una trama narrativa, tal como ha sido dicho en el punto anterior. Pero el estudio completo de cada perícopa en sí misma exige el paso por los tres niveles mencionados. Todas estas cuestiones tienen importancia histórica y teológica. La fuerza con que he insistido en el evangelio como una unidad narrativa no deslegitima, en absoluto, la lectura y el uso de cada perícopa en sí misma, prescindiendo relativamente del contexto, en el culto, en la espiritualidad, en la teología o en el estudio. Cada perícopa tiene su propio sentido. Evidentemente la utilización teológica de una perícopa aislada siempre acaba situándola en el contexto vital de la muerte y resurrección de Jesucristo, que es el punto de partida de la fe.