



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

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

## **LECTURA SESIÓN 11**

# **CBX 109 NUEVO TESTAMENTO I**

Piñero, Antonio. "Evangelio y evangelios: cuestiones candentes y su posible respuesta". En *Aproximación al Jesús histórico*, 103-152. Madrid: Trotta, 2018.

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.

«EVANGELIO» Y «EVANGELIOS». CUESTIONES CANDENTES  
Y SU POSIBLE RESPUESTA

I. SIGNIFICADO Y EMPLEO

1. *En ámbito bíblico*

Lo que para nosotros es hoy tan normal, designar a los cuatro escritos canónicos, y a otros muchos apócrifos, con el término globalizante de «evangelio» no es de por sí evidente y tiene un origen oscuro. No puede construirse una historia sin lagunas de la tradición respecto al concepto «evangelio» ni en el campo bíblico, ni en el ámbito lingüístico griego. En el Nuevo Testamento no se halla el concepto de «evangelio» como libro que contiene la vida de Jesús. Hay una posible excepción y es discutidísima, el comienzo del Evangelio de Marcos: «Comienzo del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios.<sup>2</sup> Conforme está escrito en Isaías el profeta...».

Este inicio suena poco apropiado o atrayente si se piensa en un escrito de difusión, o propaganda, de la fe en Jesús para quienes no lo conocían en absoluto en el Imperio romano. Por eso se discute si fue quizá un añadido o encabezamiento de un escriba, a mediados del siglo II, cuando ya el término «evangelio» había pasado de «mensaje» a designar un escrito que contenía la vida y enseñanza de Jesús como «buena noticia». Diversos estudiosos han pensado que esta frase hay que unirla al versículo 2 del mismo evangelio (véase arriba) y entenderlo así: «Comienzo (del libro) que explica el mensaje (evangelio = buena noticia) de Jesús, a saber, que el reino de Dios está cerca». De cualquier modo solo en el siglo II aparecerá claramente esta designación de «evangelio» como libro.

Quizá el primer testimonio evidente de este hecho sea el de la *Doctrina de los XII Apóstoles*, también conocida por el vocablo griego *Didaché*, 8,2: «Tampoco oréis a la manera de los hipócritas, sino que tal

como el Señor lo mandó en su evangelio, así oraréis...» (sigue el «padre-nuestro»), aunque los exegetas no se ponen de acuerdo sobre si se debe entender así. También se discute el pasaje de 15,3 en la misma *Didaché*: «Corregíos los unos a los otros no con ira, sino con paz, como lo tenéis en el Evangelio» (quizá una alusión a un texto parecido al que se halla en Mateo en 18,15 sobre la corrección fraterna). Finalmente otros opinan que el paso de «evangelio» como kerigma o proclamación de una buena nueva a libro lo dio el hereje Marción hacia el 145 e.c. Este debió quizás de imaginarse que cuando Pablo se refería a su «evangelio», que él, Marción, iba a restituir a su prístina pureza, pensaba ya en una obra puesta por escrito. Por ello, el texto que él editó como evangelio único aceptable —según él de acuerdo con el pensamiento de Pablo—, fue el de Lucas, al que denominó «Evangelio». Creo que esta es una sugerente teoría..., y es muy posible. Pero también lo es que al autor de la *Didaché* se le hubiera ocurrido antes.

Sí pertenece a la tradición de lo que hoy denominamos Antiguo Testamento<sup>1</sup> el empleo general del verbo «evangelizar», que se dice *basar* en la Biblia hebrea y *euaggelítheszai* en la versión de los Setenta. En este uso hay algunos pasajes cuyo sentido es parecido al del Nuevo Testamento. También se encuentra en unos pocos casos el sustantivo *besorah* en la Biblia hebrea (en la versión griega, *euaggélion* y *euaggélia*), aunque carece de sentido religioso, puesto que se usa en la acepción amplia de «buena noticia», no sagrada necesariamente, y otras veces, las menos, en el sentido de mala. En 1 Sam 4,17 dice el texto hebreo: «El mensajero respondió: 'Israel ha huido ante los filisteos. Además el ejército ha sufrido una gran derrota, también han muerto tus dos hijos y hasta el arca de Dios ha sido capturada'». En este pasaje se utiliza el vocablo *hamebaser*, sustantivo cuya raíz es *basar*-, «anunciar» para designar al «mensajero» de malas noticias. *Euaggélion*, sustantivo, aparece en el Antiguo Testamento griego en solo tres pasajes: 2 Re 18,20.27 y 4 Re 7,9. En la versión griega de Isaías 40,9 y 52,7 se halla el verbo «evangelizar» en la acepción amplia de dar una buena noticia, en concreto el mensaje gozoso del comienzo del reinado de Dios, con sentido similar al del Nuevo Testamento. He aquí los textos:

**Súbete a un alto monte, alegre mensajero** (literalmente: «el que evangeliza») **para Sión; clama con voz poderosa, alegre mensajero para Jerusalén, clama sin miedo. Di a las ciudades de Judá: «Ahí está vuestro Dios». «¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero** (literalmen-

1. Designable mejor como «Biblia hebrea».

te: «el que evangeliza») **que anuncia la paz, que trae buenas nuevas, que anuncia salvación, que dice a Sión: «¡Ya reina tu Dios!».**

Y hay otro pasaje en el mismo corpus recogido bajo el nombre de Isaías, 61,1, que tuvo amplio eco en el Nuevo Testamento:

**El espíritu del Señor Yahvé está sobre mí, por cuanto que me ha ungido Yahvé. A anunciar (literalmente «evangelizar») la buena nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad.**

Según Lucas, este texto fue utilizado por Jesús en su primera aparición en Nazaret:

**Vino a Nazaré, donde se había criado y, según su costumbre, entró en la sinagoga el día de sábado, y se levantó para hacer la lectura. Le entregaron el volumen del profeta Isaías y desenrollando el volumen, halló el pasaje donde estaba escrito: «El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la buena nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor». Enrollando el volumen lo devolvió al ministro, y se sentó. En la sinagoga todos los ojos estaban fijos en él. Comenzó, pues, a decirles: «Esta Escritura, que acabáis de oír, se ha cumplido hoy» (4,16-21).**

y por Pablo en Rm 10,15:

**Y ¿cómo predicarán si no son enviados? Como dice la Escritura: «¡Cuán hermosos los pies de los que anuncian el bien!».**

Se ha supuesto con razón que el uso isaíaco y el trasfondo veterotestamentario en general han ejercido influencia en la utilización cristiana primitiva del vocablo «evangelio» y «evangelizar», aunque de hecho el sustantivo «evangelio» como tal solo aparece tres veces en la versión griega de los Setenta, como he indicado. No parece haber duda de que cuando los evangelios canónicos utilizan el vocablo «evangelio», lo hacen con ese trasfondo, aunque no solo. Ahora bien, como el empleo de este vocablo aparece en pasajes redaccionales, es decir, típicos del redactor/evangelista, y por tanto secundarios (no pertenecientes al estrato más antiguo retrotraible al Jesús de la historia, sino a lo que está comentando el propio autor evangélico bastantes años más tarde) es imposible dar por seguro to-

talmente que en Jesús mismo y en sus más inmediatos seguidores el uso de «evangelio» hubiera sido directamente tomado de los pasajes proféticos de la Biblia hebrea. Esta es la opinión normal de la crítica y de los comentaristas que se muestran más bien cautelosos. Volvemos sobre este tema en el apartado 3. (p. 122).

## 2. «Evangelio» en ámbito pagano

Los estudiosos han señalado repetidas veces que el vocablo «evangelio» —en plural prácticamente siempre— aparece con un significado muy similar al del Nuevo Testamento en algunos textos en torno a la época en la que vivió Jesús y que se refieren al culto del soberano, del emperador normalmente, como «salvador» y dios. No es extraño cuando se tiene en cuenta que, sobre todo en Oriente, el emperador era considerado divino especialmente por su función benefactora<sup>2</sup>. En una famosa inscripción de la ciudad de Priene, en Asia Menor, la actual Turquía, del año 9 a.e.c., se dice:

Dado que la Providencia divina que rige nuestras vidas, manifestando buena disposición y generosidad, ha ejecutado un plan perfecto para la vida al enviarnos a Augusto, ha colmado las expectativas beneficiosas de los hombres virtuosos, presentándose como un salvador para nosotros, acabando definitivamente la guerra y restableciendo el orden de todas las cosas; César, con su epifanía, ha sobrepasado las esperanzas de todos los que había recibido antes esta buena nueva (*euaggelia*), no solo superando con sus actos benéficos las acciones de sus predecesores, sino también poniendo muy alto el listón para poder superarlos. Para el cosmos, el día natalicio del dios ha dado inicio a una serie de buenas nuevas anunciadas por él mismo (*euaggelia*) y venidas para el mundo por su causa<sup>3</sup>.

2. Hay una inscripción del rey Antíoco I de Comagene (al norte de Siria), del siglo I a.e.c. que proclama al monarca «Gran rey, dios, justo, divinidad manifestada a los hombres» (W. Dittenberger, *Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae* [OGIS], Leipzig, 1901-1903, p. 383). Otra inscripción, un decreto de la ciudad de Halicarnaso, un poco posterior a la antecedente, dice así: «La naturaleza eterna e inmortal del universo ha perfeccionado sus inmensos beneficios a la humanidad otorgándonos un beneficio supremo para nuestra felicidad y bienestar: César Augusto, Padre de su propia Patria, la divina Roma, Zeus Paterno y Salvador de toda la raza humana, en quien la Providencia no solo ha cumplido, sino que ha sobrepasado las plegarias de todos los hombres [...] La humanidad entera está llena de alegres esperanzas para el futuro y contenta por el presente...».

3. OGIS, p. 458. Tomo la traducción de S. Perea Yébenes en «'Dios manifestado en la tierra, salvador del género humano y del universo entero'. Encomios de Augusto en Priene, Halikarnassos y Myra», en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *XIV Coloquio de la AIER. Ideología y religión en el mundo romano*, Signifer, Madrid/Salamanca, 2017, pp. 151-176.

En textos similares encontramos también una terminología semejante, ya que las inscripciones al referirse a la magnanimidad del emperador —siempre en un entorno de enumeración de sus beneficios— mencionan su gracia, su bondad y filantropía, es decir, su amor por los hombres manifestado en su parusía o epifanía. Desde Adolf von Harnack (p. 84), la investigación tuvo pocas dudas de que los cristianos habían tomado en préstamo el vocablo «evangelio» del culto al emperador para designar con él la buena nueva del mensaje de Jesús. Compárense las inscripciones citadas en texto y nota con Lc 2,10-11: «No temáis, pues os anuncio (*euaggelizomai*) una gran alegría, que lo será para todo el pueblo: os ha nacido hoy, en la ciudad de David, un salvador (*sotér*), que es el Cristo Señor». A. D. Nock<sup>4</sup> comentó al respecto: «*Sotér* («salvador», *euaggélion*, «paz») eran términos de propiedad común. Sería posible inferir que la fraseología cristiana fue un préstamo, o que fue tomada por oposición a la imperial. Tanto Augusto como Jesús se adecuaban a las expectativas populares de un salvador, de un rey que debería nacer para alegría del mundo y que traería la paz. Tales expectativas eran muy usuales en Oriente y habían llegado hasta Italia, como lo demuestra la IV Égloga de Virgilio»<sup>5</sup>. Por tanto, la cuestión es: ¿indica la misma terminología en ambos casos —el César y Jesús como seres divinos que se muestran como salvadores— que se debe a un simple préstamo inocente tomado por los cristianos, o bien que estos contrapusieron conscientemente la imagen de Jesús a la del César, indebidamente adorado según ellos, empleando las mismas palabras con toda intención?

Es difícil terciar absolutamente en esta difícil cuestión del «préstamo». Estimo que es más probable lo último. Pienso que los cristianos aceptaron consciente y polémicamente una terminología previa, consolidada, extendida en el Oriente griego, cuando empezó su labor misionera, ya que les venía bien para sus fines de exaltación de Jesús como mesías. El cristianismo, cuando era perseguido, explicitaba esta oposición: sufrir «por el nombre» de cristiano, por aceptar la «buena noticia» de Cristo significaba políticamente negarse a aceptar la adoración expresa del emperador como persona divina, a la vez que se afirmaba la divinidad de Jesús. El mensaje era: el verdadero *sotér*, salvador, es Jesús, y la ver-

4. *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background* [1928], Nueva York, 1964.

5. «Ya llega la edad última anunciada en los oráculos de la Sibila cumana / ya comienza de nuevo una serie grandiosa de siglos, / ya regresa la Virgen (Astraea), ya vuelve el reinado de Saturno; / ya desciende de los cielos una nueva progenie. / Tú, oh, casta Lucina, favorece al niño que va a nacer ahora, / con el cual concluirá por fin la época de hierro, / y por todo el mundo hará surgir una edad dorada...» (*Los Apocalipsis. 45 textos apocalípticos, apócrifos judíos, cristianos y gnósticos*, Edaf, Madrid, 2007, p. 196).

dadera «buena nueva», *euaggélion*, es la noticia de la venida del reinado de Dios —no la aparición de césares humanos— traída por Jesús. Por tanto, opino que lo que hicieron los cristianos fue tomar un vocabulario previo para exponer con él lo contrario a lo usual. La razón subyacente era simple: todo lo que se ofertaba en este ámbito (lo expresado por las palabras «evangelio», «paz», «salvación», etc.) lo ofrecía mejor el cristianismo y con mayor facilidad.

### 3. «Evangelio» en ámbito cristiano. El Nuevo Testamento

Aunque he sugerido que no es probable que el vocablo «evangelio» sea un puro y simple préstamo, ya que tiene intenciones políticas, hay que añadir desde el punto de vista filológico un matiz a esta palabra, *euaggelion*, pues hay una cierta innovación en el uso cristiano del vocablo. Salvo equivocación por mi parte, el uso absoluto de este vocablo en singular no está testimoniado en griego helenístico: solo aparece en plural, como «buenas noticias», *euaggelia*. Además, los posibles «evangelios» helenísticos carecían de un mensaje parecido al judeocristiano, una noticia de salvación con grandes componentes escatológicos y apocalípticos. Por el contrario, el evangelio judeocristiano responde con un mensaje estricto de salvación concretándolo en una sola y exclusiva buena noticia, *euaggelion* en singular, que competía con otros mensajes de salvación.

Se ha señalado en la investigación que no sería inverosímil que Jesús mismo hubiese utilizado en ocasiones la palabra aramea *besortáb*, «buena nueva», para designar su anuncio de la venida inminente del reino de Dios. Restos de esta denominación podrían encontrarse en la expresión *mateana* «evangelio del Reino» (4,23; 9,35), o en Mc 1,15: «Convertíos y creed en la buena nueva». Si esto fuera así, la comunidad primitiva de seguidores de Jesús no habría hecho más que seguir un camino instaurado por el Maestro, quien se habría considerado a sí mismo un *mebasser* (en hebreo, anunciador o profeta del Reino) al estilo del Tritoisaías, como parecen indicarlo los pasajes de Lucas 4,16-18 y 7,22: «Según su costumbre, entró en la sinagoga el día de sábado, y se levantó para hacer la lectura. Le entregaron el volumen del profeta Isaías y desenrollando el volumen, halló el pasaje donde estaba escrito: El Espíritu del Señor sobre mí...»; «Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la buena nueva...». Pero el problema de esta prueba escriturística reside en que los pasajes de Mateo y de Lucas, a los que he aludido más arriba, son redaccionales, es decir, proceden directamente de la mano de los evangelistas, por lo que no tene-

mos garantía alguna de poderla retrotraer al Jesús histórico, y afirmar con seguridad que el vocablo «evangelio» (en arameo) fuera utilizado por él.

Por el contrario, sí parece probable que la comunidad primitiva, sin más precisión, empezara pronto a utilizar el vocablo «evangelio» para designar la proclamación de la inmediata venida del reino de Dios y del juicio previo, como quizás pueda deducirse de Mt 24,14: «Se proclamará esta buena nueva (*euaggélion*) del Reino en el mundo entero, para dar testimonio a todas las naciones. Y entonces vendrá el fin», que es un texto redaccional, sin duda alguna. En los evangelios de Lucas y Juan no aparece el sustantivo «evangelio», aunque sí el verbo «evangelizar» unas diez veces (Lc 1,19; 2,10, 3,18; 4,18.43; 7,22; 8,1; 9,6; 16,16; 20,1). Si el texto de 1 Cor 15,1.3-5

**Os recuerdo, hermanos, el evangelio que os prediqué, que habéis recibido y en el cual permanecéis firmes [...] Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a los Doce,**

es una cita como mantienen la mayoría de los comentaristas, tendríamos en él una indicación bastante segura de que fue la comunidad judeohelenística, de la que es deudora Pablo, la que comenzó a utilizar el vocablo «evangelio» para designar el «mensaje» cristiano. En una atmósfera lingüística griega, en la que coincidían tanto la influencia de la Biblia de los Setenta como del vocabulario del culto al soberano, el término «evangelio» debió de parecer muy apropiado para designar el nuevo y verdadero mensaje de salvación universal.

Así pues, los misioneros cristianos helenísticos, de lengua griega, portadores de una tradición pre-paulina, movidos por el uso lingüístico en el que se movían tanto ellos como sus posibles adversarios (los que predicaban otros mensajes de salvación en el Mediterráneo oriental), emplearon el sustantivo «evangelio», en singular, *a*) para describir la formulación básica de lo que había acontecido en Cristo, su muerte y resurrección salvadoras (1 Cor 15,3); *b*) el resumen de la predicación misionera cristiana (1 Tes 1,5-2,9); *c*) la fe en el cumplimiento de la Promesa a Abrahán y su descendencia, como luego interpreta Pablo en Gálatas; *d*) la exaltación de Jesús (Rm 1,1-4); *e*) un breve resumen de la predicación de Jesús mismo (Mc 1,15; 8,35; 10,29; 13,10). De este modo, el grupo cristiano amplió el significado de «evangelio» para un vocablo ya viejo, creando para él un nuevo y preciso contenido semántico, y a la vez polémico, un sentido que dura hasta hoy día.



II. EL PASO DEL EVANGELIO ORAL AL EVANGELIO ESCRITO.  
FORMACIÓN DE LOS EVANGELIOS ACTUALES

Al principio, en los primeros momentos del grupo de seguidores de Jesús, reunidos en torno a la viva creencia de que él estaba vivo entre ellos espiritualmente, la transmisión de sus dichos y acciones fue, sin duda, puramente oral. Este hecho era de por sí normal al inicio de la formación de cualquier grupo de este estilo. Pero además la creencia en la inmediata venida de Jesús como juez (parusía) para completar su misión mesiánica, que su aparente fracaso en la cruz había dejado sin concluir, no podía permitir otra cosa, ya que su venida se esperaba como absolutamente inmediata. De lo contrario no se explica la venta —sin duda a la baja— de todos los bienes para aguardar esta venida, dedicados a la oración (Hch 4,34). Por ello se ha supuesto que, tras la muerte de Jesús, sus seguidores no pensaban en otra cosa que en su retorno inminente para establecer el reino de Dios. No experimentaban necesidad alguna de poner por escrito la enseñanza de Jesús. Si se iba a acabar el mundo conocido, ¿para qué dedicarse a escribir como recordatorio las palabras del Maestro, si todo iba a ser diferente dentro de unos pocos instantes, con su venida? Además, lo que interesaría a sus discípulos en todo caso serían las palabras que se referían a esa venida del reino de Dios, o bien las que aseguraban el fin del mundo presente, el consiguiente juicio, la salvación o condenación. Por tanto, el interés por recoger palabras de Jesús hubo de ser mínimo.

Pero contra esa suposición se puede argüir razonablemente que tenemos el ejemplo contrario en lo acaecido en Qumrán. Sabemos muy bien que las esperanzas en un fin inmediato del mundo eran igual de intensas entre esos esenios y, sin embargo, sabemos que se dedicaron a escribir con asiduidad todo lo que se podía referir a su fundador, el Maestro justo, a la fundación de su comunidad, a los oráculos de los profetas y su interpretación de acuerdo con la tensa espera que vivía la comunidad. Por consiguiente, no es válido el supuesto de que la expectación de un fin próximo llevaba necesariamente a la ausencia de deseos de poner por escrito las palabras de un maestro añorado.

Ahora bien, la mera proclamación de la «buena nueva» de la peripetia del Mesías y de su retorno, tanto a personas ya convencidas como a posibles candidatos a creer, hubo de sufrir cambios con rapidez. El primero fue debido a la necesidad de la catequesis interna a los que ya habían abrazado la fe. Esto llevó sin duda a fijar fórmulas de la tradición oral (la simple «proclamación»), aunque en cada lugar —puede suponerse— de una manera distinta. La catequesis sobre Jesús, naturalmente

desde la perspectiva de su resurrección, etc., hizo que los cristianos comenzaran a sentir vivamente las diferencias que había entre sus enseñanzas sobre el Maestro y lo que los judíos no creyentes en él, la inmensa mayoría, seguían pensando acerca de su figura. De esta percepción de las diferencias se fue formando lo que era doctrina específicamente judeocristiana. Es opinión generalmente aceptada que tales fórmulas catequéticas se hallan reflejadas, en primer lugar, en las cartas de Pablo (hemos citado 1 Tes 1,5 ss., 1 Cor 15,3 ss. y Rm 1,1-4) y, en segundo lugar, en los discursos puestos en boca de Pedro y Pablo en los Hechos de los Apóstoles (escrito hacia el 110-115 e.c., o más tarde ¿?), compuestos por Lucas (¿?), pero que indudablemente intentaban reflejar esa catequesis primitiva. Así pues, en estas citas paulinas y en los discursos mencionados tenemos un reflejo al menos de la primera puesta por escrito de la tradición oral.

Otro paso en este proceso de la transcripción de la tradición oral es el que se suele denominar el tiempo de la composición de «hojas volantes». Esta expresión —que refleja una mera hipótesis— se refiere a las notas en las que se consignaban las enseñanzas de la catequesis que luego debían de llevar consigo los primeros predicadores que anunciaban a Jesús. El fundamento de que pronto debieron de pasarse a texto escrito sentencias y acciones de Jesús es que la cantidad y variedad de sus dichos, comparados con los que se han conservado de otros rabinos judíos posteriores, es muy notable. No parece posible que se hubieran transmitido tantas sentencias, por ejemplo, los dichos de la denominada «Fuente Q», si no se hubieran compuesto muy pronto tras la muerte de Jesús hojas de papiro, o pequeños librillos en los que se contuvieran sus dichos más famosos en torno al reino de Dios, alguna colección de sus parábolas, algunos de sus milagros. Era natural que así fuera, porque esto reportaba ventajas prácticas; en concreto eran muy útiles, por ejemplo, para los menesteres de la catequesis, al que todo creyente estaba obligado a asistir antes de recibir el bautismo. Se supone que tal enseñanza contendría ante todo palabras de Jesús. Algo parecido puede decirse de las tareas necesarias para el culto litúrgico de la comunidad o los afanes propagandísticos, misioneros, de algunos cristianos, al menos entre los judíos.

Tales notas, «hojas volantes», eran necesarias porque la predicación se efectuaba la mayoría de las veces lejos geográficamente de la iglesia madre de Jerusalén, que era en principio, junto con el grupo de discípulos de Galilea, la que guardaba los recuerdos personales de Jesús. Parece razonable suponer que los predicadores sentían la necesidad de transmitir un mensaje fiel y común sobre Jesús. El medio debía de ser procurar reunir por escrito noticias o datos de la tradición que reflejaran en lo

posible ese sentir común. Escribe al respecto Antonio Salas, en *Fuentes del cristianismo*:

Para conjurar el peligro (de no transmitir la tradición recta sobre Jesús) los predicadores cristianos necesitaban criterios objetivos. ¿Dónde encontrarlos? Siendo imposible recurrir en cada caso a los «Doce», urgía disponer de un material que garantizara la genuinidad de los planteamientos doctrinales. De esto no hay constatación directa. Mas tampoco es necesaria, ya que tal ha sido siempre la dinámica de un movimiento religioso en busca de su identidad [...] ¿no resulta obvio suponer que (esas «hojas volantes») eran el vademécum ideal para unos predicadores ávidos de anclar sus enseñanzas en el anuncio de Jesús? Las formas literarias previas serían esas mismas hojas volantes, a las que alude la crítica hoy para explicar cómo, a pesar del pluralismo de ofertas, se mantuvo en conjunto la misma fe. Cada predicador se procuraba el mayor número de tales «hojas» que constituirían su catecismo personal [...] Se supone que cada hoja solía recoger algún dicho atribuido a Jesús, que a su vez se vinculaba a un hecho concreto (por ejemplo, milagros; disputas)<sup>6</sup>.

Estos supuestos, aunque faltos de certezas, brindan la explicación más obvia de unas breves «formas literarias» que pretendían armonizar la fe en la resurrección de Jesús con su mensaje histórico. Como hemos sostenido, los dichos de la Fuente Q se transmitieron plausiblemente formando un conjunto porque antes existieron tales hojas volantes.

#### 1. La «tradición formalmente controlada»

Santiago Guijarro, en su libro *Jesús y sus primeros discípulos*<sup>7</sup>, en el primer capítulo dedicado a «La tradición oral sobre Jesús», expone las teorías o hipótesis principales de los estudiosos acerca de las formas de tradición oral en el cristianismo naciente, unidas a cuatro nombres: R. Bultmann; B. Gerhardsson; V. Kelber; K. Bailey. Guijarro distingue entre *a*) tradición oral incontrolada; *b*) tradición oral informalmente controlada, y *c*) tradición oral formalmente controlada, a la que otorga un alto grado de fiabilidad histórica, ya que transmitía dichos y hechos de Jesús absolutamente fiables desde el punto de vista de la autenticidad. La que más nos interesa para nuestro propósito es esta última. Cito a S. Guijarro:

La existencia de este tipo de tradición en el cristianismo naciente está documentada sobre todo en los escritos de la tradición paulina. Pablo mismo,

6. *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*, ed. de A. Piñero, El Almendro, Córdoba, 1993, p. 28.

7. EVD, Estella, 2009.

que había recibido una formación rabínica, utiliza en dos ocasiones los términos técnicos «recibir» y «transmitir» para subrayar la fiabilidad de algunas tradiciones concretas: el contenido central del *kerygma* (1 Cor 15,3: «Pues recibí, ante todo, lo que os transmití») y las palabras de Jesús en la última cena (1 Cor 11,23: «Yo recibí del Señor lo que os he transmitido»). Y Lucas, que se dirige a comunidades de la órbita paulina algunos años después, se hace eco de la existencia de una tradición formalmente controlada cuando afirma que los diversos relatos compuestos antes y el suyo propio se basan en lo que «nos transmitieron los que fueron desde el principio testigos oculares y luego se convirtieron en ministros de la palabra» (Lc 1,2)<sup>8</sup>.

A decir verdad, dos de los tres ejemplos propuestos, como sustento de la argumentación, me convencen muy poco. El segundo, 1 Cor 11,23, porque en él no hay ninguna tradición comunitaria que se transmita. El texto dice expresamente «Yo recibí del Señor...», no de la comunidad, lo que significa que Pablo está transmitiendo el resultado de una visión propia de Jesús resucitado. Y el de Lucas indica una transmisión, ciertamente, de testigos oculares, pero ello no pasa de ser más que una mera afirmación: su evangelio es ante todo, en su primera parte, la remodelación de lo transmitido en forma escrita por Marcos y por la hipotética, pero muy probablemente existente, Fuente Q. Por otro lado, Lucas, sobre todo en la presunta segunda parte de su evangelio, los Hechos de los Apóstoles, es un «transmisor» del que muchos críticos se fían bastante poco, debido al notable sesgo ideológico que imprime a lo que transmite.

Aceptemos, sin embargo, el hecho de la transmisión oral de dichos y hechos de Jesús como algo de por sí evidente. Pero lo que no me queda claro es lo de «formalmente controlada». No veo en todo el texto de Guijarro ningún argumento textual que lo pruebe, así como tampoco un sustento textual serio para la afirmación de que es «una tradición muy fiable» controlada de una manera formal. Por tanto, sigo manteniendo la opinión que expresé hace ya años de que no me parece haber argumentos serios de que la tradición oral estuviera realmente controlada por nada ni por nadie, sino solo por el recuerdo de quienes habían sido testigos de la vida y predicación de Jesús. Y es bien sabido que el recuerdo está sujeto a leyes de olvido y cambio de lo que se recuerda.

A pesar de todo, sí tenemos seguridad de que en variados casos esta tradición oral fue fiel, ya que se recogieron tradiciones aparentemente inconvenientes, es decir, no concordantes con la cristología posterior o con la elevada idea que sobre Jesús se había ido formando la comunidad pospascual. Este material ha sido denominado «furtivo» por G. Puente

8. *Ibid.*, p. 24.

Ojea, es decir, material que presenta hechos y dichos sobre Jesús en contra de lo que más tarde se creyó sobre él. Ejemplos típicos, algunos ya mencionados, son el bautismo de Jesús por la remisión de los pecados (Mc 1,9-11: las explicaciones fueron añadidas posteriormente), la ignorancia de Jesús sobre la hora del fin del mundo (Mc 13,32), la violencia en ciertas expresiones de Jesús (Mc 1,41: «Enfadado [lectura variante del manuscrito D = Códice Beza] con él, extendió su mano, lo tocó y le dijo: «Quiero; queda limpio»), su estricto nacionalismo (Mc 7,27: episodio de la curación de la hija de la sirofenicia a la que Jesús compara con los «perros»), etcétera.

De hecho, cuando Guijarro trata de recomponer en su artículo, como ejemplo claro de tradición fiable, el dicho de Jesús sobre la «destrucción/reconstrucción del Templo» recurre para la primera etapa —denominada «desde los textos a la tradición oral»— no a signos y señales de que en algunas fases del texto hubiera habido una tradición formalmente controlada, sino a argumentos usuales de la crítica histórico-literaria y la crítica redaccional. Lo explica así:

La crítica literaria permite recuperar la versión más antigua de una tradición concreta cuando existen dos o más versiones escritas de la misma entre las que hay una relación de dependencia. Por su parte, la crítica redaccional permite identificar posibles omisiones, añadidos o modificaciones introducidos por los redactores de los diversos escritos. Con ayuda de estos dos procedimientos podemos llegar a establecer con cierto grado de certeza la forma que pudo haber tenido un dicho o un relato sobre Jesús en la tradición oral (p. 28).

Y, posteriormente, para el paso de la tradición oral hasta Jesús, escribe:

Se suele recurrir a la crítica histórica, pero a mi entender sería también muy útil tener en cuenta el análisis de la tradición oral. El análisis de la tradición oral nos permitirá establecer de qué tipo de tradición se trata y el grado de flexibilidad con que pudo haber sido transmitida. Por su parte, la crítica histórica, que ha desarrollado en los últimos años criterios muy precisos, permite establecer el grado de plausibilidad histórica de una tradición con ayuda de referencias externas y de un razonamiento lógico (p. 29).

Es decir, que el crítico se olvida de que existe una tradición formalmente controlada —se supone que por algún signo externo— y recurre a los instrumentos de la crítica histórica. ¿De dónde viene, pues, la afirmación de que existe una tradición oral «formalmente controlada»? No acabo de verlo.

## 2. *Catalizadores de la tradición oral*

La investigación ha señalado múltiples veces que la vida de la comunidad primitiva iba proporcionando diversos ejes cardinales y catalizadores que posibilitaban la lenta cristalización por escrito de las palabras de Jesús: la predicación, los actos litúrgicos, las controversias con judíos o, más raro, con paganos, las peripecias de la misión, etc. Se ha observado también que del marco geográfico de determinadas perícopas ofrecido por los propios evangelios puede deducirse qué localidades determinadas se hallan en el origen de algunas tradiciones. Así, por ejemplo, de Mc 1,16-3,4 puede extraerse que la actividad de Jesús, extendida por toda Galilea, fue recogida de especial modo en Cafarnaúm, donde se le dio cuerpo por escrito.

Las tradiciones sobre la pasión debieron de formarse en Jerusalén —entre los que allí vivían y habían convivido con el Maestro— primero oralmente, luego por escrito, y en ellas desempeñaron un papel importante la liturgia y las citas implícitas o explícitas de la Biblia hebrea. En esa misma localidad, las reuniones de las iglesias domésticas donde se recordaba a Jesús en la fracción del pan (Hch 2,42), con gran tensión de espera escatológica —de acuerdo con el profeta Zacarías 14 de que la venida del Mesías se iniciaría en el Monte de los Olivos y desde allí la comitiva se dirigiría a la capital— debieron de funcionar como catalizador para reunir dichos proféticos y apocalípticos de Jesús. Allí pudo formarse también una *haggadah*, es decir, una narración cristiana parecida a la *haggadah* judía de la Pascua, comenzando así a transmitirse relatos sobre la última cena.

En ambientes quizá «gnosticisantes», o en los que se tenía un mayor aprecio por temas sapienciales, se recogerían los dichos de Jesús de este tenor, en los que el Maestro ya muerto aparecía sublimado como una encarnación de la Sabiduría divina que hablaba por medio de un profeta cristiano. Como ejemplo de este proceso puede considerarse Lc 11,49-51: «Por eso dice la *Sabiduría* de Dios: Les enviaré profetas...» en contraste con Mt 23,34-35 (habla Jesús): «Por eso, mirad: *os voy* a enviar profetas...». A la vez, esta última cita podría ser también una ilustración de cómo se formaba una «tradición» que en realidad no provenía de Jesús: se trata de un dicho sapiencial puesto en boca de Jesús por un profeta cristiano que originalmente no debió de pronunciar aquel (véase p. 185). Se ha argumentado con razón que es en los evangelios gnósticos coptos, apócrifos, de Nag Hammadi (por ejemplo, el *Diálogo del Salvador* o el *Evangelio de Tomás*) donde puede observarse, o deducirse, cómo pudo ser la evolución intraevangélica de los dichos sapienciales de Jesús. Si se elimi-

nan las excrecencias gnósticas del *Evangelio de Tomás*, pueden verse en él ciertas sentencias sapienciales de estructura más sencilla, parecidas a las que pudo pronunciar el Jesús histórico (si es que no hay algunos de tales dichos que podrían ser auténticos como el dicho 82: «El que está cerca de mí está cerca del fuego, y el que está lejos de mí está lejos del Reino»). Tales sentencias se desarrollaron luego dentro de la comunidad por la mano de un profeta o redactor desconocido, en forma de diálogo sapiencial entre Jesús y un discípulo, o en forma de un discurso, o monólogo, del Salvador como los que aparecen en el Evangelio de Juan.

La misión a los paganos requirió muy pronto que se fueran congregando historias de milagros que se contaban de Jesús para emplearlas en la apologética. Se puede sospechar que los primeros en ser recogidos fueron los auténticos milagros de Jesús, es decir, exorcismos con expulsiones de demonios y sanaciones<sup>9</sup>, hechos en los que intervenía la fe del paciente y la potencia carismática del sanador. Más tarde esta posible primera colección de milagros auténticos se fue engrandeciendo con relatos legendarios, como los prodigios denominados «contra las leyes naturales» (por ejemplo, el caminar sobre las aguas de Mt 14,26). Que este proceso de formación de leyendas milagrosas no es una invención de los críticos puede saberse por el hecho siguiente: en el capítulo 8 de los Hechos se recogen las primeras noticias sobre un tal Simón de Samaria (vv. 9-24), que más tarde sería tachado de mago. De él se dice que deseaba comprar por dinero el poder de transmitir el Espíritu Santo y se sobreentiende también el poder de hacer milagros. Pues bien, una vez asentada dentro de la tradición (hacia el año 110 e.c., o quizás más tarde) esta noticia, en más o menos un siglo empezaron a circular los *Hechos apócrifos de Pedro* en donde se cuentan ya notables milagros realizados por ese mago. Esta relación se aumenta en extremo en las *Homilias Pseudoclementinas*, posteriores en su redacción definitiva a los *Hechos de Pedro*. Nadie puede dudar de que todos los milagros atribuidos a Simón por la tradición cristiana son puramente legendarios, creados por la función mitopoética de algunos creyentes imaginativos. Igualmente puede pensarse que una vez asentadas las primeras colecciones de milagros auténticos de Jesús, se crearon otros muchos que finalmente pasaron a la tradición evangélica años más tarde, y que han llegado hasta nosotros como realizados por Jesús mismo.

Para los momentos de la vida diaria de la comunidad, para su instrucción, consuelo o edificación, en las necesidades que requerían alguna

9. Véase, *Taumaturgia. Los milagros en el mundo pagano, judío y cristiano*, ed. de A. Piñero y E. Gómez Segura, Tritemio, Madrid, 2016, cap. «Milagros de Jesús», pp. 125-208.



palabra de Jesús para fundamentar alguna práctica o prohibir otras, diversos grupos procuraban congregarse bloques de tradiciones del Maestro que les afectaban de una manera particular. De este modo se repetían y recordaban, utilizando sin duda técnicas memorísticas a las que los judíos estaban bien acostumbrados desde pequeños, palabras y hechos de Jesús.

Ahora bien, en mi opinión, la hipótesis ya añeja de B. Gerhardsson<sup>10</sup> reducida a su más radical expresión: la de un grupo de más o menos doce transmisores de la doctrina de Jesús —los doce apóstoles—, un grupo muy cualificado en técnicas rabínicas de memorización, me parece una mera y pía suposición. Con ella se han llegado a defender posiciones insostenibles como la de que el «Jesús de los evangelios», sin más, coincide con el Jesús de la historia. Pero sí se puede mantener la idea global de una buena capacidad de memoria de los antiguos. Y, si se admite que hay algún fundamento en que Lucas —que idealiza desde su perspectiva de la segunda (¿o tercera?) generación cristiana— pinta a los transmisores de las palabras de Jesús como testigos oculares y seguidores al igual que los discípulos de los rabinos, no sería ilógico pensar que, siendo los evangelios sinópticos actuales, canónicos, obras poco voluminosas y probablemente la única creación literaria de un autor durante toda su vida, los autores de ellos se hubieran tomado la necesaria molestia de reunir con cuidado, desde diferentes transmisores, anécdotas y dichos de Jesús que les parecían fidedignos.

### 3. *Formas preliterarias*

Es muy plausible que el estadio de pura tradición oral durara pocos años a tenor del panorama que hemos dibujado, pues tanto la posible prehistoria de la Fuente Q —que dijimos que debió de formarse a base de colecciones previas de sentencias de Jesús—, como los escritos hallados en Qumrán, nos demuestran que una espera ansiosa de un fin inmediato del mundo no estaba reñida con la consignación por escrito de los documentos que se consideraban necesarios para la vida espiritual de los seguidores de un determinado maestro. Al igual que lo ocurrido entre los esenios de Qumrán<sup>11</sup>, pronto se hizo preciso fijar por escrito la tradición

10. Difundida por lo menos en tres libros importantes desde 1961 en adelante, comenzando por el famoso *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Eerdmans, Upsala, 1961.

11. Admitimos la hipótesis como muy plausible, pero hay diversas teorías sobre los orígenes. Véase mi obra *Gnosis, cristianismo primitivo y manuscritos del mar Muerto*, Tritemio, Madrid, 2016.



sobre Jesús porque la ansiada parusía no llegaba e iban falleciendo sus antiguos acompañantes. El desarrollo inmanente de la propia tradición debió de conducir a la formación de unidades más o menos largas (colecciones de dichos, narraciones de milagros, apotegmas, es decir, pequeñas anécdotas que concluían con un dicho importante de Jesús, por ejemplo, Lc 13,31-33<sup>12</sup>, etc.). Pero al principio parece que este impulso no llevó de repente a la confección de un relato histórico-biográfico (que empieza con Marcos unos cuarenta años después de la muerte de Jesús), ya fuese porque aún no había suficiente perspectiva histórica, ya porque la esperanza de la parusía mostraba aún como innecesario este empeño.

Sostuvimos ya como también plausible que primero circularan pequeños billetes, «hojas volantes» (p. 111), con notas sobre lo que los maestros de la catequesis o los profetas que actuaban sobre todo en los oficios litúrgicos —dos tipos de personajes que al principio eran los que dirigían de algún modo las primerísimas comunidades, al menos las paulinas— habían afirmado que procedían de Jesús. Sin duda este proceso de escritura inicial es verosímil entre unos seguidores de los que sabemos que no eran de la clase social más baja, sino de tipo medio, en especial en un pueblo como el judío, en el que los varones estaban más alfabetizados que la media en el resto del Imperio romano, debieron de generarse rápidamente algunos billetes escritos sobre todo con dichos de Jesús. A este proceso pudo ayudar un hecho quizá probable según la teoría de R. Riesner<sup>13</sup>: «Hay pistas que apuntan a que ya en época de Jesús los rabinos comenzaban a no confiar todo el aprendizaje de la tradición a la pura memoria, sino que se iniciaba el proceso de utilizar algún material escrito para conservar ciertas exégesis exitosas de las Escrituras o anécdotas famosas de rabinos».

Parece razonable suponer que estas primeras y pequeñas unidades escritas (se las suele denominar «formas preliterarias») fueran breves compendios y fórmulas de fe, cantos o himnos litúrgicos, pequeños fragmentos parenéticos con algunos dichos de Jesús, «fórmulas kerigmáticas», es decir, esquemas de la predicación, o «proclamación» a judíos y paganos, tal como describe Philip Vielhauer<sup>14</sup>. Luego es verosímil que, como los

12. «En aquel mismo momento se acercaron algunos fariseos, y le dijeron: 'Sal y vete de aquí, porque Herodes quiere matarte'. Y él les dijo: 'Id a decir a ese zorro: Yo expulso demonios y llevo a cabo curaciones hoy y mañana, y al tercer día soy consumado. Pero conviene que hoy y mañana y pasado siga adelante, porque no cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén'».

13. *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, Mohr, Tübinga, 1981.

14. *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Sígueme, Salamanca, 1991.

cristianos eran conscientes de que el fundamento de su fe era la resurrección de Jesús, se consignasen por escrito los relatos de los últimos acontecimientos de su vida que lo llevaron a la pasión, muerte y resurrección, es decir, alguna historia de la pasión y sus consecuencias<sup>15</sup>. Quizá se añadieron luego noticias de diversas apariciones del Resucitado. Y finalmente colecciones más amplias de dichos y hechos del Maestro, por ejemplo, parábolas, sin estar relacionadas explícitamente con estos sucesos finales.

Los pasos fundamentales de la tradición oral a la escrita han sido aclarados esencialmente por la denominada historia de las formas, sobre la que hemos informado algo ya e informaremos (pp. 98-100 y 179-194). Opino que a pesar de las críticas feroces a este método, sus hallazgos fundamentales siguen siendo válidos. Tales estudios no han sido «superados» por ser ya antiguos (se cita muchas veces al principal impulsor de este método, Rudolf Bultmann, para decir a continuación que se equivocó). Ni tampoco están «superadas» otras conclusiones que de ellas se derivan acerca de cómo se comportó la comunidad primitiva, no solo en cuanto a la conservación de las tradiciones, sino a la creación de nuevas. Aunque haya razones serias para pensar que nociones y preocupaciones de la comunidad posterior determinaron la recogida de dichos y los hubieran transformado al menos en parte para responder a las necesidades de su momento histórico, es cierto que en la mayoría de los casos pudieron hacerlo sobre una recogida previa de dichos de Jesús.

Respecto a la reunión de dichos polémicos o controversias (por ejemplo, con los fariseos o escribas de la Ley) no parece inverosímil que las disputas de los primeros judeocristianos con sus «colegas» de las sinagogas condujeran a la reunión de diálogos polémicos del Maestro, en los que palabras de Jesús habían servido en circunstancias análogas para zanjar una disputa con saduceos o doctores de la Ley. Un ejemplo de colección primitiva (unida a milagros) puede ser Mc 2,1-3,6; Mc 11,27-33 (la cuestión de los poderes de Jesús); Mc 12,13-37 (tributo del César; cuestión de la resurrección). También es de suponer que los denominados diálogos didácticos tuvieran su origen en dichos de Jesús procedentes de su enseñanza o predicación en general.

La reunión de parábolas —o incluso la creación de otras nuevas por profetas cristianos— pudo tener un fin en sí misma, y debió de realizarse también pronto con fines didácticos en la predicación y en la catequesis. De colecciones de parábolas anteriores a los evangelios sinópticos solo

15. Hemos escrito largamente sobre esto en el libro *La verdadera historia de la Pasión*, Edaf, Madrid, 2008.

tenemos indicios, deducidos de un análisis de los escritos mismos. Así, se ha señalado que, aparte de la Fuente Q, subyace a Mc 4 una posible colección de parábolas del Reino. Un esbozo de «evangelio primitivo» puede encontrarse quizá en Hch 10,37-41:

Vosotros sabéis lo sucedido en toda Judea, comenzando por Galilea, después que Juan predicó el bautismo; cómo Dios a Jesús de Nazaret le ungió con el Espíritu Santo y con poder, y cómo él pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él; y nosotros somos testigos de todo lo que hizo en la región de los judíos y en Jerusalén; a quien llegaron a matar colgándole de un madero; a este, Dios le resucitó al tercer día y le concedió la gracia de aparecerse, no a todo el pueblo, sino a los testigos que Dios había escogido de antemano, a nosotros que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos. Y nos mandó que predicásemos al Pueblo, y que diésemos testimonio de que él está constituido por Dios juez de vivos y muertos.

Sin duda estructuras de este tenor ayudaron al primer evangelista, Marcos, a pergeñar su esquema de evangelio. Hemos mencionado ya (p. 111) cómo la tradición de milagros de Jesús debió de reunirse bastante pronto en forma de pequeñas colecciones, lo que se debió probablemente a la necesidad de los misioneros cristianos de poseer un vademécum de narraciones milagrosas del Maestro para llevarlas en sus viajes. Suponemos que las utilizarían para contraponer la figura de Jesús a la de otros personajes «santos» del mundo helenístico. Conocemos por un libro ya clásico e imprescindible de Ludwig Bieler, *Theios Aner*<sup>16</sup>, cómo en la Antigüedad se recogían relatos de los grandes hechos y maravillas de varones ilustres, transformándolos en colecciones que servían para la ilustración filosófica. Esto parece ser verdad, a pesar de la crítica a la que en tiempos posteriores y hasta hoy se ha visto sometida la idea misma de la existencia del «hombre divino» y su influencia moldeadora a la hora de dibujar la figura de Jesús. Según el parecer de algunos investigadores, el mismo Nuevo Testamento nos proporciona alguna pista para deducir su existencia<sup>17</sup>: por ejemplo, detrás de Mc 4,35-6,52 (la tempestad cal-

16. *Theios Aner. Das Bild des göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum* [1936], Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967.

17. Las cartas de recomendación de los adversarios de Pablo en Corinto han sido interpretadas como una colección de testimonios sobre los prodigios de gentes consideradas «hombres divinos», que ejercieron una gran atracción sobre los que habían sido convertidos previamente por Pablo: así Helmut Köster, en *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, SCM, Londres, 1990, p. 202.

mada; curación de un poseso; resurrección de la hija de Jairo; curación de la hemorroisa; Jesús caminando por el mar) y de Jn 2-11 (bodas de Caná; curación del hijo de un cortesano; curación del enfermo de la piscina; multiplicación de los panes; curación de un ciego de nacimiento; resurrección de Lázaro) se esconden un par de colecciones antiguas de este tipo, es decir, que consideran a Jesús un «hombre divino». Es muy posible que los bloques de tradición que hemos ido mencionando hasta el momento fueran los primeros en pasarse a texto escrito, transformándose en parte de las bases de los evangelios posteriores.

Hay pocas dudas de que en estas primeras consignaciones por escrito comenzaron ya las más tempranas reelaboraciones del material y ciertas alteraciones de la tradición. Siguiendo a Giuseppe Segalla<sup>18</sup> he señalado en la *Guía para entender el Nuevo Testamento* (pp. 313 y 314) que las reelaboraciones son variadas, tal como han indicado comúnmente los especialistas:

La primera de ellas, como es lógico, fue la *lingüística*. Jesús y sus discípulos hablaron comúnmente en arameo y predicaron en esta lengua, pero sus dichos fueron traducidos muy pronto al griego: tan pronto como el grupo cristiano se expandió. El hecho de traducir supuso ya una variación. De entre muchos ejemplos puede pensarse en la traducción de la frase aramea «hijo de hombre» sin artículo, a «el Hijo del Hombre», con dos artículos, ya comentada.

La segunda adaptación fue *social*. En concreto, con la expansión misionera los textos sufrieron el paso de una cultura rural como la de Palestina a otra urbana, propia de las grandes metrópolis como Antioquía, Éfeso, Corinto y Roma. Se ha señalado como caso típico y curioso cómo la vivienda que suponen la obra de Mateo y de Marcos es la casa palestina, rural, de una sola habitación (cf. Mt 5,15), con techo de adobe (Mc 2,4); mientras que la casa de Lucas es una vivienda urbana, de varias habitaciones (Lc 8,16), techada con tejas (Lc 5,19).

La tercera adaptación fue la *cultural*. El paso de la cultura semítica a la griega exigió ciertas acomodaciones. Uno de los ejemplos más conocidos es la norma de Jesús sobre la prohibición del divorcio. En Palestina esta posibilidad solo la tenían los hombres, no las mujeres. En Marcos, en un ambiente grecorromano, la prohibición se extiende también a la mujer, puesto que en ese ámbito la mujer tenía derecho a solicitar el divorcio (Mc 10,11-12).

La cuarta fue la *eclesial*. Era distinto el grupo de los Doce y unos pocos discípulos del de la comunidad primitiva, que se desarrolló rápidamente y que debió enfrentarse enseguida a problemas nuevos. Así, por ejemplo, las normas de corrección fraterna que aparecen en Mateo (cap. 16) se suelen interpretar como una acomodación de una enseñanza de Jesús reinterpretada a la luz de los problemas organizativos de un grupo de cristianos más estable.

18. *Panoramas del Nuevo Testamento*, EVD, Estella, 1989, p. 205.

III. LA FUNCIÓN REELABORADORA  
DE LOS PROFETAS CRISTIANOS PRIMITIVOS

Para los momentos de paso de la tradición oral a la escrita —primer paso de la composición de los evangelios que estamos considerando—, me parece necesario insistir en la labor de reelaboración que realizaron los profetas cristianos de los dichos de Jesús; según ellos, hablaban inspirados por el mismo espíritu del Maestro (hemos puesto ya un ejemplo en p. 56). La tesis fundamental a este respecto es que ciertas palabras de profetas cristianos primitivos, pronunciadas en nombre de Jesús resucitado que los inspiraba con su espíritu, se introdujeron en la tradición del Jesús terreno sin ninguna marca distintiva o señal especial alguna, con lo que se confunden con las de Jesús. Por tanto, hay «palabras de Jesús» en los evangelios que no son propiamente de él, sino de los profetas primitivos que hablaron en su nombre. La explicación de este proceso es sencilla: Jesús vive en la comunidad; los profetas inspirados participan de su mismo espíritu. Lo que diga un profeta inspirado es como si lo dijera Jesús. Con otras palabras, en la tradición se introducen «palabras de Jesús» sin marca alguna. Algo que este jamás pronunció aparece no con la fórmula «Un profeta dijo que Jesús dijo», sino simplemente como «Jesús dijo».

Para probar en cuanto es posible este aserto, es necesario en primer lugar efectuar algunas constataciones en torno al profetismo en el cristianismo primitivo. Hablar en nombre de otro porque se poseía parte de su espíritu podía ser normal en el primer judeocristianismo, ya que era una herencia del ambiente profético de Israel. Era, en efecto, una tradición que venía desde muy antiguo y que formaba parte del universo mental el que se considerase que el espíritu, y también el divino, fuese de algún modo divisible y compartible. Una historia de Moisés relatada en Números 11 explicita claramente esta idea. Estaba Moisés sufriendo mucho por el descontento del pueblo cuando caminaba por el desierto, deseaba comer carne y no la había, por lo que murmuraba contra su dirigente. Moisés clamó a Dios desesperado y en oración le decía: «No puedo soportar solo a este pueblo. Me pesa demasiado» (Nm 11,14). Entonces Yahvé halló la solución de no hacer recaer la carga de regir al pueblo solo sobre los hombros de Moisés, sino que escogió para él setenta ancianos que lo ayudasen. Pero para cumplir esta función debían de participar del espíritu que poseía Moisés. Prosigue el texto:

**Yahvé respondió a Moisés: «Reúneme setenta ancianos de Israel, de los que sabes que son ancianos y escribas del pueblo. Llévalos a la Tienda del Encuentro y que estén allí contigo. Yo bajaré a hablar contigo; tomaré**

**parte del espíritu que hay en ti y lo pondré en ellos, para que lleven contigo la carga del pueblo y no la tengas que llevar tú solo» (Nm 11,16-17).**

De Elías se cuenta también en el Antiguo Testamento que dijo a su discípulo Eliseo: «Pídeme lo que quieras que haga por ti antes de que sea apartado de ti», y Eliseo le dijo: «Que tenga yo dos partes de tu espíritu» (2 Re 2,9). Elías le emplaza para un momento posterior a su marcha a los cielos, porque todavía no sabe si puede garantizar la concesión del contenido de esa súplica. Así ocurre. Cuando Elías es transportado al mundo celestial por un carro de fuego, quedó con Eliseo el manto del maestro según se cuenta un poco antes (1 Re 19,1: «Partió Elías de allí [el monte Horeb] y encontró a Eliseo, hijo de Shafat, que estaba arando. Pasó Elías y le echó su manto encima; él abandonó los bueyes... y entró a su servicio»). El manto de Elías tenía propiedades milagrosas, como se demostró poco después. Al caer sobre Eliseo, cambió su mente y designios. Una vez que Elías fue asunto al cielo, con la prenda pasó todo el espíritu y el poder taumatúrgico de Elías a su discípulo Eliseo (2 Re 2,19). En tiempos del Nuevo Testamento tenemos un caso semejante, el de Simón, denostado como mago por los cristianos por pedir el don de manejar el espíritu (p. 116). Aunque sea legendaria la anécdota a la que va unido este hecho, los Hechos de los Apóstoles dan testimonio fehaciente de que en esos momentos todos creían en esa posibilidad de la transmisión del espíritu:

Quando los apóstoles que estaban en Jerusalén oyeron que Samaria había recibido la palabra de Dios, enviaron a Pedro y a Juan, <sup>15</sup>quienes bajaron y oraron por ellos para que recibieran el Espíritu Santo. <sup>16</sup>Porque todavía no había descendido sobre ninguno de ellos, sino que solamente habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús. <sup>17</sup>Entonces les imponían las manos, y recibían el Espíritu santo. <sup>18</sup>Quando Simón vio que mediante la imposición de manos de los apóstoles se daba el Espíritu, les ofreció dinero <sup>19</sup>diciendo: «Dadme también a mí este poder para que aquel a quien yo imponga las manos reciba el Espíritu Santo» (Hch 8,14-19).

De la existencia de profetas en el cristianismo primitivo da testimonio Mt 5,12: «Alegraos y regocijaos porque grande será en los cielos vuestra recompensa, pues así persiguieron a los profetas que hubo antes de vosotros»; Mt 7,22: «Muchos me dirán en aquel día: ¡Señor! ¡Señor! ¿No profetizamos en tu nombre?»; Mt 10,41: «El que recibe al profeta como profeta tendrá recompensa de profeta...»; Mt 23,34: (habla Jesús como encarnación de la Sabiduría divina) «Por eso os envío yo profe-

tas, sabios y escribas...». Sobre la función de los profetas (y maestros) en la vida y organización de los primeros cristianos, al menos los paulinos, nos dice Pablo en Rm 12,6-7: «Así todos tenemos dones diferentes, según la gracia que nos fue dada, ya sea la profecía según la medida de la fe; ya sea ministerio para servir; el que enseña en la enseñanza...»; igualmente en 1 Cor 12,10: «... a otro [Dios le otorga] el don de profecía», y Ef 4,11 para momentos posteriores: «Y Él constituyó a unos apóstoles, a otros, profetas...». Los trances y rasgos extáticos de los profetas cristianos aparecen claramente en 1 Cor 12 y 14 de modo que, según el mismo Pablo, vista desde fuera una reunión de cristianos celebrando exaltadamente sus oficios litúrgicos podría ofrecer la impresión de que los fieles estaban fuera de sí o ebrios. En Hch 11,27 y Ap 10,11 podemos ver a ciertos profetas cristianos en acción. En el primer texto, Ágabo vaticina una hambruna; en el segundo el vidente recibe la orden divina de que «Es preciso que de nuevo profetices a los pueblos, a las naciones, a las lenguas y a los reyes numerosos...». Según Hch 13,1 («Había en la iglesia de Antioquía profetas y doctores...»), la tarea de los profetas no se distinguía demasiado de la de los maestros, pues las comunidades estaban gobernadas indistintamente por los dos. Sin embargo, no aparece en el Nuevo Testamento la tensión, muy propia de la Biblia hebrea, entre los profetas cristianos y el resto del pueblo fiel. Como la misión de los profetas era no solo profetizar, sino ante todo servir de canal de la voz de Dios impartiendo enseñanza «para que todos aprendieran y se animaran por la exhortación» (1 Cor 14,31), correspondía también a este grupo ilustrar a la comunidad en los puntos difíciles de las enseñanzas de Jesús y actualizarlas.

Extraigamos ahora la consecuencia que puede deducirse de los textos presentados hasta ahora para el tema de la reelaboración de los dichos de Jesús dentro de la comunidad de creyentes. A pesar de la abundante crítica hoy día contra el método de la historia de las formas por su posible exceso al realzar la figura de los profetas como creadores verdaderos de dichos de Jesús, opino que tiene razón el principio elaborado por los fautores de este método: se debe admitir que los profetas gozaban de la función de transportar a la realidad presente las sentencias del Maestro, bien porque fueran poco comprensibles, bien porque estaban necesitadas de acomodación a las nuevas circunstancias de incorporación de paganos a la Iglesia. Me parece difícil aceptar, sin embargo, que tales profetas plasmaran absolutamente *ex novo*, es decir, absolutamente sin base alguna, dichos o hechos de Jesús, como muchos entusiastas de la historia de las formas han supuesto; había suficiente material para acomodar y trasladar al presente lo transmitido oralmente sobre Jesús como para sentir la necesidad de crear dichos y hechos suyos totalmente nuevos y



sin fundamento alguno. Por el contrario, pienso que hubo siempre una *reelaboración* de algo jesuánico de base, por lo que a la vez es imposible negar la evidente libertad con la que fue tratada la tradición, atribuida razonablemente a la función profética comunitaria: los profetas —y a veces los maestros— no solo conservaron, sino que también alteraron y elaboraron creativamente la tradición de las enseñanzas de Jesús.

Estimo, sin embargo, que no debieron de ser demasiado numerosos los cambios, digamos absolutos, en la tradición recibida del Maestro, aunque los admitamos en ciertas secciones de los evangelios. La cuestión de la elaboración *ex novo* puede plantearse ciertamente en algunas clases de milagros contra las leyes naturales atribuidos a Jesús, sin duda fantasiosos, y que, sin embargo, entraron en los evangelios. También pudo ocurrir tal elaboración en escenas de la infancia, de la pasión, e historias en torno a la resurrección, construidas legendariamente con el único pie en textos de la Biblia hebrea. Así pues, dejando aparte la natividad e infancia de Jesús, de las que no se conservaba memoria en la tradición y que hubieron de ser creadas prácticamente de la nada, más ciertos detalles de la pasión y muchos en torno a la resurrección, tumba vacía y apariciones, pienso que los dichos y hechos de la estricta vida pública de Jesús solo se modificaron en parte.

Pongamos ejemplos de casos ciertos que pudieron ser reelaborados por maestros o profetas cristianos y otros que pudieron ser creaciones nuevas. Entre los primeros se halla la entrada de Jesús en Jerusalén en el hoy llamado «Domingo de Ramos». Sin duda alguna, hay detalles que están dibujados para que se «cumplan las Escrituras», como ha sido señalado oportunamente. Pero la acción en sí de su entrada en la capital acompañado de fervorosos partidarios, así como el tipo de mesianismo regio y davídico estrictamente judío (Mc 11,9; Mt 21,9; Lc 19,38) que estaba en las mentes de los que aclamaron a Jesús (pocos o muchos; ¿galileos sobre todo?) y el concepto de mesianismo del propio Jesús son tan diferentes de lo que luego proclamará el cristianismo primitivo, que se imponen los resultados del criterio de dificultad que obligan a admitir que —tras las exageraciones literarias— hubo un núcleo histórico en ese hecho. Otro caso previo a la estricta vida pública de Jesús es la narración de sus tentaciones en el desierto. Tal como está el relato ahora (véase Mt 4,2-12), aunque puede tratarse de una mera invención, parece también posible que se trate de una reelaboración de una experiencia visionaria de Jesús. Detrás del elemento legendario podría sospecharse la experiencia —¿por qué no en un lugar apartado, como hacía más tarde en su vida pública?— a modo de meditación y trance de un Jesús que tomó la decisión de separarse del Bautista y fundar su propio grupo.



Un caso de creación, o de reelaboración, debida a un profeta cristiano es el trance extático, visionario, de Jesús narrado en Lc 10,17-18: «Regresaron los setenta y dos alegres, diciendo: ‘Señor, hasta los demonios se nos someten en tu nombre’. Él les dijo: ‘Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo’». Otro ejemplo puede ser: después de la parábola del juez inicuo y la viuda pobre (Lc 18,1-6), es muy posible que los vv. 6-8 («Luego el Señor dijo: Oíd lo que dice el juez inicuo. ¿No hará justicia Dios a sus elegidos que claman a Él día y noche? Pero tarda a este respecto. Os digo que les hará justicia sin tardanza. Sin embargo cuando venga el Hijo del Hombre, ¿encontrará la fe sobre la tierra?», sean un comentario muy arcaico de la parábola, que hace referencia al juez y pasa por alto a la viuda. El imperativo «oíd» parece claramente una exhortación del profeta que invita a prestar oído al juez. La voz profética cristiana viene a decir: «Sabréis que Dios restablecerá pronto a su pueblo y dará a los creyentes la retribución merecida».

Otro caso —igualmente de Lucas, 20,34-36— puede verse en una disputa de Jesús con los saduceos. El pasaje reza: «Jesús les dijo: ‘Los hijos de este mundo toman mujer o marido; <sup>35</sup> pero los que alcancen a ser dignos de tener parte en aquel mundo y en la resurrección de entre los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, <sup>36</sup> ni pueden ya morir, porque son como ángeles, y son hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección’». De este conjunto, el v. 36 es interpretado por muchos críticos como una glosa aclaratoria añadida por un profeta cristiano. Otros, por el contrario y quizás con mejores probabilidades, sostienen que la glosa se halla en el v. 35, en el sentido de que el profeta que la pronunció pertenecía a una comunidad encratita, es decir, enemiga del matrimonio, ya que exige que en esta vida si un pagano soltero se convierte a la fe en el Mesías, no debe cambiar de estado («Que cada uno siga ante Dios en la condición en la que se encontraba cuando fue llamado» 1 Cor 7,20), por tanto no le está permitido casarse.

Otros pasajes pueden ser Mc 9,41 («Todo aquel que os dé de beber un vaso de agua por el hecho de que sois de Cristo, os aseguro que no perderá su recompensa»), que corresponde evidentemente a una época posterior a la de Jesús, o Mc 10,12, donde el texto hace decir a Jesús que si es «la mujer la que repudia a su marido y se casa con otro, comete adulterio». Esto último es algo impensable en el Israel del siglo I donde las mujeres carecían del derecho a repudiar a su marido. Otro ejemplo: los dichos sobre la pasión, muerte y resurrección del Hijo del Hombre (Mc 8,31; 9,31; 10,33) son considerados unánimemente por la crítica como profecías *ex eventu*, es decir, una vez acaecidos los hechos, pues de lo contrario no se explicarían las negaciones de Pedro ni la despavo-

rida fuga de los discípulos tras el prendimiento de Jesús. El caso tardío de la recreación de discursos de Jesús dentro de la «Escuela johánica», desligándolos de los marcos y ambientaciones transmitidos por los evangelistas sinópticos, es un fenómeno cronológicamente muy secundario y digno de ser tratado aparte. Es posible que se trate de un escenificación consciente, litúrgica, en la que los asistentes veían con sus propios ojos que era un profeta el que hablaba en nombre de Jesús; por tanto no había escándalo ninguno al notar que esas palabras no se parecían en casi nada a lo que conocían por los otros evangelios (véase p. 189).

Puede pensarse que en general tanto los evangelistas canónicos como muchos otros anteriores entresacaron la tradición sobre Jesús de la predicación o catequesis general de maestros y profetas. No podemos pensar que, por una parte, iban la liturgia, el culto y la exhortación moral y, por otra, la tradición sobre Jesús. Por ello mantenemos que tales tradiciones se fueron actualizando y conformando según las necesidades de la catequética, del culto y de la parénesis. De cualquier modo, es preciso aceptar que el camino de la transmisión de la tradición oral está marcado por el convencimiento de que Jesús, más que un profeta, taumaturgo o maestro del inmediato pasado, era el Resucitado, el Viviente que estaba realmente en espíritu en medio de sus fieles. Por ello, cuando un profeta cristiano en posesión del mismo espíritu que tenía Jesús hablaba en su nombre, tales palabras tenían el valor de las del Cristo presente y podían concebirse sin reparos como pronunciadas por él mismo. Esto es lo que indicábamos arriba de que diversas sentencias proféticas podían pasar al acervo de la tradición jesuánica sin marca alguna. Los comentarios científicos a los evangelios estudian estos pasajes señalándolos caso por caso.

#### IV. LA «COMUNIDAD» COMO CREADORA

Por otro lado, estimo que hay que conceder a los adversarios de la historia de las formas o de la tradición que no es necesario postular rígidamente para cada forma —que luego encuentra acomodo dentro de los evangelios—, una estricta y rígida «situación, o contexto vital» (*Sitz im Leben*) en la vida comunitaria. Quizás en esta cuestión no pueda darse una respuesta tajante, y los argumentos de probabilidad se equilibren. Por un lado, no cabe duda de que la «situación vital» de una comunidad determinada se vio reflejada en la transmisión, selección y posible reelaboración de la tradición sobre Jesús, sobre todo a la hora de plasmarse en un escrito formal, tal como se desprende con toda nitidez de los resultados no de la historia de las formas, sino de la historia de la redacción. Pero,

por otro, casi todas las formas y los «ambientes vitales» de la comunidad cristiana más antigua eran ya situaciones previamente existentes en las sinagogas judías y su entorno, de las que procedían la inmensa mayoría de los cristianos de los primeros momentos: la predicación, la parénesis o exhortación, las discusiones teológicas o sobre la Escritura, la elaboración de normas para la vida diaria del grupo, etc., existían como muestras o ejemplos literarios ya en la vida de Jesús. Por tanto, sus discípulos, que conocían bien las Escrituras y la tradición sinagoga, no necesitaban verse inmersos en una situación social específica para generar un texto moldeado en una forma determinada. Tal forma podía proceder de la situación originaria, la judía de Jesús, sin tener que ser creada necesariamente por la situación del grupo, los discípulos, que la transmitía. Pero, a la vez, hay que decir que tampoco estos hechos son una garantía de que una forma no fuera alterada luego de algún modo y por algún motivo. Hay que estudiar caso por caso.

Otra cuestión suscitada por el método de la historia de las formas es la de la creación colectiva de dichos o hechos de Jesús atribuida a la «comunidad» sin más especificaciones. Creo que ha sido criticada con razón cierta exageración como cuando se dice, por ejemplo, que la «comunidad» formó, o mejor inventó, la llamada purificación del Templo para justificar la postura de los helenistas, acaudillados por Esteban, respecto a su crítica al Santuario. Estoy de acuerdo en que es absolutamente necesario precisar más, y que en muchas ocasiones se ha abusado del sintagma «creación de la comunidad primitiva» para desembarazarse de perícopas evangélicas que contradicen una teoría determinada. Detrás de las recreaciones, o remodelaciones, que hemos defendido en el apartado anterior, no hubo una comunidad en abstracto, sino un individuo concreto. Precisamente por ello hemos insistido en el papel desarrollado por los profetas entre los seguidores de Jesús. Solo ellos estarían justificados para hablar en nombre de Jesús y probablemente solo ellos fueron los creadores de «dichos de Jesús». Igualmente, hubo de haber una persona determinada, no la comunidad en general, a la hora de fijar como tradición de Jesús una leyenda, aunque no se sepa quién. En este caso podríamos suponer que fue alguno de entre los «maestros» —el otro grupo dirigente de las comunidades más primitivas— el que intervino con su sanción personal. Me parece, pues, de sentido común postular que tanto un dicho creado o remodelado por un profeta, o una leyenda sancionada por un maestro debían de reflejar el pensamiento del grupo —la «comunidad»— que se hallaba detrás de ella, sobre todo en los casos de difusión posterior por escrito. E igualmente debemos suponer que el grupo, o comunidad, confirmaba y daba el espaldarazo a lo que algún particular

difundía en papiros, rollos o pergaminos sobre Jesús. De lo contrario, es de suponer que tales composiciones se perderían pronto en el olvido y no hubieran llegado hasta nosotros.

Para terminar, tampoco estamos absolutamente seguros, ni mucho menos, de que los manuscritos llegados hasta nosotros reproduzcan con absoluta fidelidad lo que salió de la mano de sus autores (p. 47). Sabemos, o intuimos, de varias ediciones de Marcos, de las que nos ha llegado solo una<sup>19</sup>. El capítulo 21 del Evangelio de Juan está reconocido hoy casi universalmente como un apéndice al original; Mc 16,9-20 es un añadido secundario del siglo II; es muy posible que Mc 6,45-8,26 estuviera ausente del ejemplar que leyó Lucas, pero sí estaba en el de Mateo; las páginas del Evangelio de Juan pueden estar desordenadas; hay material repetido en este evangelio que un editor posterior no quiso rechazar y que lo admitió en la edición, a pesar de que ya estaba antes transcrito, etcétera.

#### V. LA HISTORIA DE LA REDACCIÓN

Otros pasos que produjeron la consignación por escrito de la tradición evangélica son mejor conocidos gracias a los arduos trabajos de tantos y tantos investigadores que han empleado los métodos de la «historia de la redacción». No creo que sea necesario detenerse aquí especialmente, pues le hemos dedicado ya algunas páginas, y volveremos sobre ello más adelante (pp. 100-102 y 194-199). Ahora toca solo insistir en algo quizás obvio: el método de la historia de la redacción ha puesto definitivamente de relieve cuánto hay de personal en la reelaboración de la tradición evangélica tal como ha llegado hasta nosotros por parte de los autores mismos de los evangelios canónicos: estructuración y disposición de los materiales, breves comentarios personales, resúmenes de situaciones, engarces entre tradiciones o entre perícopas enteras, omisiones de lo que leían en su fuente, añadidos, etc., un trabajo que deja patente una evidente estrategia, una intención teológica decidida a componer la atmósfera del relato —o incluso parte del relato mismo— y que conduce al lector no crítico hacia una interpretación determinada y no otra. Quien caiga en la cuenta de la reelaboración que supone solo esta fase de autor o redactor final, puesta de relieve por el método del que estamos tratando, será muy prudente a la hora de afirmar que en los evangelios tenemos la transmisión simple y sencilla de una tradición comunitaria intocada.

19. Hay un libro al respecto de Josep Rius Camps, que se basa sobre todo en un estudio exhaustivo de las variantes ofrecidas por el códice Beza o «texto occidental» en Marcos (*El Evangelio de Marcos: etapas de su redacción*, EVD, Estella, 2009).

El primer caso conocido de un «redactor» —quizás un grupo— anónimo es el del ensamblador del Documento o Fuente Q, cuyas líneas maestras e intencionalidad en sus posibles redacciones han puesto de relieve tantos estudios modernos<sup>20</sup>. Viene luego Marcos y detrás los otros evangelistas, cada uno con su intención teológica, hasta llegar al extremo máximo de reelaboración que es el Cuarto Evangelio. El proceso final y hasta cierto punto lógico de esta tendencia reelaboradora fue el intento de componer un solo evangelio armonizando los datos de los tres, o los cuatro, escritos, luego canónicos. Las citas evangélicas de la Segunda Epístola de Clemente nos ilustran al respecto, como puso de relieve hace muchos años Helmut Koester en un estudio sobre la tradición sinóptica en los padres apostólicos<sup>21</sup>. El desconocido autor comienza a citar ya como texto sagrado lo que podemos suponer que era parte de una colección escrita de dichos de Jesús contenidos en los evangelios de Mateo y de Lucas. Ahora bien, en unos casos sus citas no contienen variaciones, pero en otros las citas parecen claramente un intento de armonización del texto de cada uno de esos evangelios, lo que produce la impresión de que el autor solo conociera esos dos evangelistas y hubiera comenzado la tarea de armonizarlos para presentar a sus cristianos un texto único y sin variantes de los dichos de Jesús.

Algo similar puede decirse de las citas evangélicas de Justino Mártir. Según Köster, parecen presuponer un texto evangélico editado a base de una armonización sistemática de Mateo y de Lucas. El intento de manipulación que supone una armonía evangélica llega pronto a su culmen en el siglo II con la obra de Taciano el Sirio (hacia el 170), discípulo de Justino Mártir, titulada *Diatessáron* (literalmente «A través de los cuatro»). Para proporcionar a los cristianos de Siria un texto evangélico continuo, armonizó en una única narración los relatos no solo de Mateo y de Lucas, como sus predecesores, sino también de los otros dos evangelios y de alguna otra fuente extracanáónica —posiblemente un evangelio judeocristiano— mezclando en esa reelaboración puntos de vista absolutamente dispares, y en algunos puntos irreconciliables, como los de los sinópticos respecto al Cuarto Evangelio. La Gran Iglesia, sin embargo, no siguió este camino<sup>22</sup>.

20. Véanse las visiones de conjunto de J. S. Kloppenborg, *Excavating Q. The History and Setting of the Saying Gospel Q*, Trinity Press, Valley Forge (PA), 1995, y *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom*, Trinity Press, Harrisburg (PA), 2000.

21. *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, de mediados del siglo pasado. Un volumen de la valiosa colección *Texte und Untersuchungen*, 65, Berlín, 1957.

22. En la España de la posguerra circuló con éxito una armonía de los cuatro evangelios, obra del cardenal Gomá.

## VI. ¿GÉNERO LITERARIO ÚNICO?

Es bastante usual considerar los evangelios canónicos como un género literario único dentro de la literatura griega antigua. Esta opinión es sostenida por comentaristas y críticos de cualquier tipo y sesgo, ya conservador o incluso radical. La conocida *Historia de la literatura cristiana primitiva* de Philip Vielhauer<sup>23</sup>, tratadista poco conservador, afirma:

Los pasajes aislados de la tradición sobre Jesús fueron configurados y transmitidos según los géneros de la época, pero la exposición conjunta de la actividad de Jesús no tiene precedente en la historia de la literatura. Como afirma Martín Dibelius, «Los evangelios como género constituyen algo nuevo y autónomo en la historia literaria; su material solo tiene paralelos en la tradición religiosa de diversas épocas y lugares, en los que se han agrupado y conservado las palabras y acciones de hombres santos dentro del círculo de sus seguidores».

Siempre me ha parecido que esta posición no está carente de dificultades, pero a la vez que no es fácil formarse una idea precisa. En primer lugar: en mi opinión, las teorías propuestas para explicar el porqué de la forma «evangelio», considerada implícitamente como única, no son satisfactorias: *a*) ni la hipótesis del puro «desarrollo inmanente de la tradición sinóptica» (es decir: por sí misma, necesariamente, esta tradición habría de acabar siendo una biografía); *b*) ni la teoría de la existencia de un «marco previo» (es decir: como existía un encuadre cronológico y geográfico para el material sobre Jesús, este debía acabar también en una suerte de «vida» del personaje); *c*) ni la teoría del influjo de las biografías de los «hombres divinos» (sencillamente porque no había muchas como género; en realidad solo conocemos una, la *Vida de Apolonio de Tiana*, como señalaremos de inmediato); *d*) ni simplemente la voluntad de un autor determinado (en nuestro caso, Marcos) decidido a redactar un «evangelio».

También —en segundo lugar— deja un poco confuso la constatación de que es cierto que en la literatura antigua no poseemos obras que puedan parecerse estrictamente a lo que es el primer evangelio llegado hasta nosotros, el de Marcos. La comparación con las «biografías» realizadas por autores antiguos, como las *Vidas paralelas* de Plutarco, la obra de Luciano cuando narra las peripecias de Peregrino Proteo, las *Vidas de los Césares* de Suetonio, tampoco dejan satisfecho al investigador porque las diferencias son muy notables, a pesar de que muestren con los evangelios diver-

23. Versión española de Sígueme, Salamanca, 1990, p. 372.

sas similitudes pertinentemente señaladas por los estudiosos. Comenta José Montserrat al respecto<sup>24</sup>:

Dos características determinan la diferencia de los evangelios en el seno del tipo general [al que podría pertenecer el género de «hechos y dichos» de un personaje notorio dentro de la literatura griega]: el contexto semítico y la singularidad del personaje, divino o cuasi divino. La literatura griega antigua ofrece prácticamente un único ejemplo de «vida y dichos» de un hombre histórico semidivinizado, aparte de los evangelios: la *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato, escrita en el siglo III; la obra presenta claras influencias de los evangelios cristianos. Para encontrar un paralelo exacto a los evangelios hay que remitirse a las *Vidas de Buda* de la antigua tradición pali, que ofrecen una sucesión de hechos, milagros y dichos de estructura muy parecida a la de los sinópticos.

Mas, por otro lado, si hacemos hincapié en el hecho enunciado al principio, a saber, que los evangelios están basados en bloques previos o colecciones anteriores de dichos, milagros, narraciones de hechos portentosos de un héroe, Jesús, y que cada bloque fue compuesto de acuerdo con los géneros y normas de la época, puede que ello nos haga matizar, reduciéndola a un tono menor, la afirmación de que los evangelios son un género literario singular. Y me da la impresión de que cuando se insiste demasiado en esa «singularidad» de los evangelios, se procede un tanto apriorísticamente: se la enfatiza porque ya previamente, por la fe, tiene un carácter sacro.

En tercer lugar, hablar de «género literario único» parece redundante, pues por definición todo género literario es en sí único, ya que se agrupa en un «género» literario a obras que muestran una cierta peculiaridad formal y material que las distinguen de las demás. Por ello bastaría decir que los evangelios pueden quizá constituir «un género literario».

En cuarto lugar, cuando se intenta definir formal y materialmente ese género singular, creo que no se puede reprimir una cierta insatisfacción metodológica. ¿Cómo puede definirse este género singular? Pues buscando su singularidad. Entonces se sostiene comúnmente que un evangelio —como género literario específico— es un relato que se ocupa de la vida pública de un personaje o persona significativa, compuesto a base de unidades separadas de tradición que sitúan a ese personaje dentro de las Sagradas Escrituras de los judíos; y materialmente el género «evangelio» consistiría en el mensaje de que Dios actuaba en la vida, muerte y resurrección

24. *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I* [1989], Trotta, Madrid, 1, 2005, p. 203.



de Jesús cumpliendo las promesas divinas que se hallan en esas Escrituras judías. Con otras palabras: se definiría el género «evangelio» como el escrito que nos presenta las actuaciones de Dios y de Jesucristo como su agente para la salvación de los humanos. Pues bien, no me convence cualquier tipo de definición formal y material de «evangelio» que camine por estos derroteros... y me parece difícil que pueda caminar por otros, si se insiste en la singularidad del evangelio. Se dice que solo es singular el «evangelio» porque formula un juicio sobre Dios, sobre Jesucristo y su actuación respecto a la salvación de la humanidad. Ahora bien, ¿se atrevería un historiador profano de la literatura griega helenística a hacer hincapié de este modo en la forma y la materia del «evangelio»? ¿No sonaría esta especificación a algo parecido a definir la épica griega como la «intervención de los dioses en la vida de los hombres»?

Por otro lado, si examinamos los evangelios desde fuera, veremos que lo primero que se le ocurre a cualquiera es que se trata del relato de parte de la vida de un personaje importante. Solo dos de ellos se inician con noticias de su infancia (Mateo y Lucas), pero todos presentan la vida del personaje durante un espacio de tiempo (de uno a tres años) con sus peripecias, por ejemplo, su poder de atracción de las muchedumbres; su lucha contra elementos dominantes de la sociedad; sus dichos y acciones célebres que corrían en boca de todos; su enfrentamiento con elementos y personalidades sociales y políticas superiores a él, y su derrota y muerte. Todo ello suena a relato más o menos biográfico. Entonces al llegar a la conclusión de que los evangelios no son un género literario «singular», sino parte de la historia de un personaje que se estimaba importante, no se ve inconveniente ninguno en situar los evangelios en el género global de las «biografías». En su época de composición, ya existían en Israel unas narraciones que tenían algunos aspectos parecidos: las *Vidas de los profetas*<sup>25</sup>. Estas obras relatan de forma breve las peripecias principales de la vida y obra de cada profeta, lugar de nacimiento, algunas tradiciones populares formadas alrededor de sus figuras, datos geográficos de los lugares donde actuaron y sobre todo el modo de su muerte y su enterramiento. J. Montserrat ha señalado en *La sinagoga cristiana*, pp. 182-183: «Hay sobre todo en algunos pasajes una neta superposición de la figura de los profetas Elías y Eliseo sobre Juan y Jesús», y señala los siguientes paralelos 1 Re 17,2 con Lc 3,2 y 4,1; 1 Re 17,21 con Lc 8,55; 1 Re 17,23 con

25. Véase *Vida de los profetas*, ed. de N. Fernández Marcos, en *Apócrifos de la Biblia hebrea* II, Cristiandad, Madrid, 1982, pp. 507-525. Se ha señalado que tales «vidas» tienen su precedente en la Biblia hebrea misma, por ejemplo, en el llamado «Ciclo de Elías y Eliseo» (1 Re 17 - 2 Re 6).



Lc 7,15; 1 Re 19,20 con Lc 9,59; 2 Re 4,29 con Lc 10,4, 2 Re 4,4 con Lc 9,17. Concluye: «No puede soslayarse, pues, la evidencia de que Lucas tomó parcialmente como modelo narrativo el ciclo de los profetas Elías y Eliseo». Del mismo modo, una «vida» del profeta Jesús, por muy incompleta que sea, se incardina dentro del género biográfico. Junto con el posible modelo de la vida de los profetas existen entre los evangelios y la historiografía helenística judía algunos paralelos, en concreto con 1 y 2 Macabeos y algunas secciones del *Libro de las Antigüedades judías* del Pseudo Filón<sup>26</sup>.

H. Köster<sup>27</sup>, señala los siguientes parecidos entre este evangelio y las breves biografías en griego de los profetas de Israel: la vida de Jesús de Marcos comienza con el bautismo porque es como la vocación profética; la vida pública es como el relato del ministerio profético; la pasión y muerte tienen el interés de legitimar el encargo divino con lo que tristemente sucede; también el título de Hijo de Dios dado por el centurión al lado de la cruz es un caso de legitimación profética ante las multitudes en contra de las autoridades; el rechazo a la veneración de la tumba de Jesús que muestra el evangelio se corresponde con el carácter oficial de una biografía profética: solo se venera la tumba de un sabio; no la del que cumple un encargo divino.

Y si ya el breve, a veces brevísimo, relato de la vida de los profetas se ha considerado una suerte de biografía, nos parece que estamos habilitados para situar los evangelios igualmente dentro de las biografías escritas en griego en la época helenística. En efecto, el Evangelio de Marcos, cronológicamente el primero y el que inaugura el género biográfico (o hagiográfico) dentro del cristianismo, no es la pura plasmación del kerigma, es decir, de la proclamación primitiva sobre Jesús y la salvación que este aporta, sino que su autor pretendió conscientemente hacer una historia del año y pico de la vida pública de Jesús y de su muerte y resurrección manifestada en la tumba vacía. No me parece que se pueda dudar de que formalmente los evangelistas pretendieron ofrecer a sus lectores un relato ordenado cronológica y temáticamente de la vida terrena de Jesús, cada uno en diversa medida según su propia perspectiva.

Los aspectos singulares de Marcos son debidos a la intención del autor de ser una historia de Jesús y a la vez la proclamación de un mensaje de salvación que exige la aquiescencia del lector. El que Mateo y Lucas tuvieran aún más claro que lo que estaban escribiendo era una «biogra-

26. Editado en el volumen II de los *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1983.

27. *Ancient Christian Gospels*, cit., nota 48.

fía» de Jesús lo demuestra el hecho de que ambos añaden al texto de Marcos una genealogía y un breve relato del nacimiento e infancia del héroe. Una prueba de este aserto es la constatación de que ya el primer evangelio, y en mayor grado los dos siguientes, son en realidad reelaboraciones con la intención de ofrecer una «historia» seguida a partir de escritos o pequeñas colecciones de dichos y hechos de Jesús más antiguas y deslavazadas: Marcos no inventa su vida de Jesús, sino que se basa en materiales previos. La estructura de los evangelios es similar a las biografías helenísticas: se narra en primer lugar la procedencia del personaje (ausente de Marcos y de Juan, ciertamente, en los que la «vida» irrumpe en medio de la acción); en segundo lugar, se cuentan al lector los hechos y dichos más famosos o notables del personaje; y en tercero, se dan los detalles sobre su muerte y enterramiento.

En contra de estas observaciones en pro del encuadre de los evangelios en el género biográfico antiguo se ha señalado que ese marco biográfico de los evangelios no es el de una biografía real, puesto que le falta el interés por lo que propiamente corresponde al género, la procedencia de Jesús, su formación y desarrollo interno, por su retrato literario y en definitiva por su personalidad, y que estos defectos son achacables a que el evangelio es ante todo una «proclamación» y no una biografía. Podemos estar en parte de acuerdo con la crítica. Pero no con la consecuencia: ¿qué biografía de la Antigüedad reunía estas características? Ninguna en realidad; ninguna biografía helenística resistiría esta crítica. El género biográfico no presentaba la vida completa del personaje, sino que utilizaba anécdotas, sentencias y hechos, sobre todo cotidianos, para ilustrar las virtudes y el carácter de la empresa o de las realizaciones del biografiado, o bien se cargaban las tintas en el carácter del héroe, por ejemplo, en las *Vidas paralelas* de Plutarco, más que en sus hechos. No se pueden parangonar las biografías de época helenística con las modernas, puesto que las primeras intentan ante todo ser un encomio, una pintura lo más favorable posible del personaje-héroe de la narración. En el caso de los evangelios, pero dentro totalmente de este marco encomiástico, se intentaba contar su vida de modo que se suscitara la fe en él como mesías salvador del mundo (Lc 1,1-4; Jn 20,31).

En síntesis: los evangelios no son un género literario único. Su posterior carácter sagrado no los sitúa fuera del marco de la biografía de época helenística, que era un género muy maleable y permitía notables variantes. Los evangelios, además de su carácter evidentemente religioso, presentan la vida de su héroe porque sus hechos y dichos se consideran totalmente reales e históricos. El carácter de proclamación de parte de su contenido no permite excluirlos del amplio género de la biografía de su tiempo.

VII. LAS RELACIONES DE LOS EVANGELIOS ENTRE SÍ

Uno de los hechos que llama más la atención al leer los evangelios es que muchos hechos y dichos de Jesús se repiten en los otros evangelios. A veces y durante párrafos enteros, las similitudes son tan sorprendentes que pueden imprimirse en columnas paralelas. No es extraño que se haya formulado la cuestión de si se influyeron unos a otros. Por otro lado, tales parecidos son especialmente estrechos en un grupo de tres evangelios, Mateo, Marcos y Lucas, mientras que el de Juan parece caminar a veces totalmente por su cuenta: muchos relatos o dichos de Jesús, a veces capítulos enteros de este último evangelio están ausentes de los otros tres que forman un grupo; y a la inversa, gran cantidad de relatos importantes de este conjunto de tres (la institución de la eucaristía, el bautismo de Jesús, la mayoría de los milagros o la casi totalidad de las parábolas, tan características de Jesús) están ausentes del Evangelio de Juan. Decididamente este último parece a menudo caminar por su cuenta.

Estas constataciones, junto con la pregunta de quién copió de quién dentro del grupo compacto de tres arriba mencionado es lo que constituye el núcleo del problema histórico-literario denominado «la cuestión sinóptica». Tras casi doscientos cincuenta años de investigación, la crítica de los evangelios ha llegado a un notable consenso en la respuesta a esta cuestión:

1. El evangelio más breve es el primero cronológicamente: el primer evangelio que se compuso fue el de Marcos, y tanto Mateo como Lucas copiaron o se inspiraron en él, modificándolo y enriqueciéndolo con añadidos o supresiones como les pareció.

Los principales argumentos para fundamentar esta aseveración son básicamente dos:

a) El primero es el hecho de que Mateo y Lucas solo coinciden entre sí cuando su *orden* de las distintas secciones y su *vocabulario* es igual al de Marcos. Con otras palabras: tanto en los vocablos como en el orden de la narración, Mateo y Marcos pueden estar de acuerdo en contra de Lucas; y Lucas y Marcos pueden estar de acuerdo en contra de Mateo, pero *Mateo y Lucas no están de acuerdo entre sí en contra de Marcos*. Por tanto, esta coincidencia de vocabulario y de orden de los sucesos de la narración apunta hacia la *prioridad de Marcos*. Este se compuso el primero y los otros dos copiaron de él: por eso Lucas y Mateo solo coinciden entre sí en orden y fraseo cuando se inspiran en la misma fuente.

b) El segundo: esta noción de la prioridad de Marcos es la que menos problemas plantea y la que mejor aclara las dificultades formuladas por otras prioridades, por ejemplo, la de Mateo. No lo explica todo ciertamente, pero deja menos cabos sueltos.

2. Existe, sin embargo, una segunda cuestión en las relaciones entre el grupo de los tres que nace de la observación de que en Mateo y Lucas hay muchas perícopas en la que los dos evangelios coinciden, si no al pie de la letra, sí de una manera muy próxima en secciones que no existen en el Evangelio de Marcos. Son tantas las perícopas en las que esto ocurre, que parece prácticamente imposible que Mateo y Lucas coincidieran porque hayan tomado noticias sobre hechos y dichos de Jesús (repito: en secciones que no se hallan en Marcos, es decir, no van contra este) inspirándose por separado en una tradición meramente oral. Eso parece imposible porque la tradición oral se transmite siempre con notables variaciones.

A partir de ese hecho, a mediados del siglo XIX, un estudioso alemán, Christian Hermann Weisse, llegó a la conclusión de que Mateo y Lucas, además del texto escrito de Marcos en el que se inspiraron, hubieron de tener ante sus ojos otro librito compuesto en griego del que también copiaron. Muchos estudiosos aceptaron esta idea, y como las secciones donde ocurren esas enormes coincidencias entre Mateo y Lucas es material ausente de Marcos, constan prácticamente solo de dichos de Jesús, muy pronto se llamó a ese presunto escrito «La fuente (de los dichos)». Y como «fuente» se dice en alemán *Quelle*, muy pronto también se designó como «Q» a ese presunto texto en otras lenguas. Hemos escrito dos veces «presunto» porque del tal librito, o colección de dichos de Jesús, no se ha conservado copia alguna manuscrita. Todas se han perdido hasta hoy. Se trata, pues, de un texto científicamente reconstruido estudiando los pasajes concordantes de Mateo y Lucas que no se hallan en el primer evangelio cronológicamente hablando. Escrutando una y mil veces estos textos paralelos de Mateo y Lucas en sus concordancias y a veces pequeñas diferencias, observando las variantes de los manuscritos que se nos han conservado de estos dos evangelios en esas secciones, se ha podido hacer incluso una edición crítica de la Fuente Q<sup>28</sup>.

Una vez aceptada la posible existencia de este documento, la denominada «cuestión sinóptica» se resuelve de una manera bastante satisfactoria y sencilla (con algunos problemas, como diremos a continuación): Mateo y Lucas copian no solo de Marcos, sino también de la Fuente Q. Esto explica todas sus coincidencias. El orden básico de sus evangelios es el de Marcos, al que van siguiendo los dos, omitiendo algunos fragmentos de Marcos cuando por diversas razones no les conviene. Y dentro de

28. Hay edición en griego y español con notas de J. M. Robinson, P. Hoffmann y J. S. Kloppenborg, adaptada al español por S. Guijarro (Sígueme, Salamanca, 2002, con el título *El documento Q*).

este orden marcano y a su manera, Lucas y Mateo insertan los materiales de esa segunda fuente, Q, escrita en griego.

Naturalmente esta teoría de que los autores de los evangelios de Mateo y Lucas tuvieron «dos fuentes» (Marcos y Q) en las que inspirarse tiene sus puntos débiles. Estos son:

a) En la segunda fuente, Q, no hay solo dichos, sino algún que otro material narrativo pero muy escaso (las tentaciones de Jesús y el siervo del centurión curado por Jesús): ¿es posible que se haya perdido otro material?

b) Hay algunas ocasiones en las que Mateo y Lucas, aunque están utilizando a Marcos, se desvían de él de un modo totalmente coincidente (este hecho se denomina técnicamente «coincidencias menores»). De ello se deduce que además de Marcos y de Q hubo alguna otra fuente más, pero de ella no sabemos absolutamente nada.

c) Si se supone, por ejemplo, la prioridad de Mateo, o la posibilidad de que *todos* los evangelios se hayan influido entre sí (no solo Marcos sobre Mateo y Lucas, sino Mateo sobre Lucas) sería posible eliminar la hipótesis de la Fuente Q, es decir, esta es innecesaria y superflua.

d) la utilización de Marcos por parte de Mateo y de Lucas no explica por qué ambos autores omiten muchísimo material del primer evangelio que en teoría sería interesantísimo haber conservado.

Estas dificultades recuerdan siempre que la teoría de las dos fuentes no es más que una hipótesis razonable y explican que haya algunos estudiosos serios (no muchos) que no la defiendan.

### 1. *Evangelio de Juan y los sinópticos*

Una cuestión más complicada aún es la relación entre el Evangelio de Juan y los sinópticos. El motivo radica en lo arriba observado, a saber, que el Cuarto Evangelio presenta más que notables diferencias con estos últimos a pesar de su semejanza. La divergencia esencial se halla en la presentación global de Jesús. Para los primeros lo importante es la predicación del reino de Dios como centro de la misión de Jesús; para el segundo lo fundamental es presentar a este como el enviado que desciende del cielo, del Padre, y que revela la clave de la salvación del ser humano. Esta consiste en que el hombre es uno con el Salvador, y que este a su vez es uno con el Padre, por lo que tras su estancia en la tierra asciende de nuevo al lugar de donde vino.

Hay otras diferencias particulares que, brevemente, pueden resumirse así:

a) El marco geográfico y cronológico es diferente. Según los sinópticos, Jesús predica fundamentalmente en Galilea y solo una vez durante

su ministerio va a Jerusalén. Su vida pública dura un año. Para el Evangelio de Juan, Jesús visita Jerusalén cuatro veces en ese tiempo (2,13; 5,1; 7,10; 12,12), y allí asiste a tres Pascuas. Su ministerio público dura, pues, dos años y medio o tres.

b) La relación entre Juan Bautista y Jesús es diferente. Según los sinópticos, Jesús es bautizado por Juan. En el Evangelio de Juan no hay mención de este bautismo; Juan Bautista se limita a dar testimonio de Jesús.

c) Solo un cierto número de incidentes de la vida pública del Jesús del Cuarto Evangelio tiene paralelos en los sinópticos, y algunos de estos eventos se hallan ordenados de un modo diferente. Los milagros de Jesús son pocos (solo siete), y no se muestran como señales de poder o de la venida inmediata del reino de Dios, como en los sinópticos, sino como «signos» destinados a suscitar la fe en Jesús o bien a señalarlo como revelador.

d) Por el contrario, el Evangelio de Juan presenta escenas de la vida de Jesús que no aparecen en los sinópticos.

e) El Jesús del Evangelio de Juan habla de una manera muy diferente del Jesús sinóptico, ya que el primero gusta de parlamentos largos y solemnes. Estos discursos son repetitivos en su contenido y tienen un formato semipoético; el Jesús johánico no habla en parábolas y sus discursos dan la impresión de ser una meditación profunda sobre lo que es y representa él como revelador, sobre su relación con Dios Padre y sobre cómo debe ser la vida cristiana de acuerdo con la fe en él.

f) Hay notables divergencias en la teología del Jesús johánico respecto a los sinópticos, ya que en su boca aparecen nuevos conceptos, desconocidos para el Jesús de los evangelios anteriores, como «vida», «testimonio», «verdad», «gracia», «luz/oscuridad» «arriba/abajo».

En la constatación de estas divergencias están de acuerdo todos los estudiosos, pero no en su interpretación. En líneas generales hay tres posturas diferentes. La primera se caracteriza en sostener que Juan no conoció los evangelios anteriores y que tuvo fuentes propias y diferentes para la composición de su obra; las posibles semejanzas se basan en el uso de la tradición oral sobre Jesús, por ejemplo, en el caso de la pasión.

La segunda sostiene que el autor, o autores, del Cuarto Evangelio sí conoció los sinópticos, en especial el Evangelio de Lucas, con el que mantiene en ocasiones sorprendentes coincidencias; la trama del Cuarto Evangelio está tomada en general del de Marcos, del que imita incluso en alguna que otra ocasión el estilo. El ejemplo que suele aducirse es el sistema de «emparedado o sándwich», a saber, la intercalación de dos historias, como ocurre en la obra del primer evangelista con el episodio de la curación de la hija de Jairo dentro del cual narra la historia de la hemo-

roisa (Mc 5) En el Evangelio de Juan el ejemplo típico es la presentación de Jesús ante Anás, precedido y seguido de dos intervenciones de Pedro (Jn 18,14-27), que se corresponde a un esquema muy parecido al del juicio marcano de Jesús por el sanedrín (presidido por Caifás) al que antecede el seguimiento a distancia de Pedro (Mc 14,57) y la posterior negación de este (Mc 14,66-72).

Una tercera posición hace suyos, en primer lugar, los argumentos de la segunda propuesta, y defiende que el autor del Cuarto Evangelio conoció ciertamente al menos la tradición o material sinóptico, e incluso la presupone también como conocida por sus lectores, puesto que presenta a un Jesús que sería absolutamente ininteligible —o más bien otro Jesús totalmente diferente— si el lector no tiene en mente los datos de los otros evangelistas sobre el personaje. Es un argumento que podría definirse como la necesaria «intertextualidad» de los dos conjuntos de narraciones, que de algún modo se complementan.

Esta última interpretación, que es la nuestra, supone que Juan conoce la tradición que subyace a los otros evangelios, o quizás incluso esos evangelios mismos (especialmente el de Lucas o, al menos, este), pero que no los utiliza tal cual, sino que repiensa y reescribe toda la tradición. Medita sobre ella y la presenta de otro modo, de manera que la figura de Jesús aparezca como él —el autor de un evangelio nuevo— cree que en realidad fue. En algunos casos, esta reescritura se apoya en una interpretación alegórica de la tradición sinóptica (ejemplo: Jn 2,21: Jesús no se refiere al Templo de Jerusalén, que será destruido, sino a su propio cuerpo).

Este modo de entender la finalidad del Cuarto Evangelio fue ya propuesto por Clemente de Alejandría a finales del siglo II e.c., cuando escribió que «Juan, el último [de los evangelistas], viendo que en los (otros) evangelios se mostraba [solo] la [interpretación] corpórea [de Jesús], impulsado por algunos conocidos e inspirado por el Espíritu [Santo], compuso un evangelio espiritual»<sup>29</sup>. En este texto se afirma que Juan había compuesto un evangelio «espiritual», en contraste con los otros evangelistas (Mateo, Marcos, Lucas), autores de un evangelio «corporal» o «material». Los sinópticos habían narrado solo la parte visible, superficial, primaria y material de la vida, obra y misión de Jesús, mientras que Juan —un grupo o una comunidad de fe, diríamos nosotros hoy— lo había expuesto con mayor profundidad en el plano espiritual. Por tanto, Juan no ignora lo que ha sido escrito sobre Jesús por sus predecesores,

29. Esta cita pertenece a una obra perdida de Clemente, las «Aclaraciones» (*Adumbrationes*), pero de la que Eusebio, en su *Historia eclesiástica*, conserva algunos fragmentos; aquí en VI 14,7.

sino que no le parece bien o suficiente. El nuevo autor presenta en su evangelio este conocimiento especial sin preocuparse por refutar expresamente a sus antecesores, puesto que no los considera falsos, sino simplemente «corporales», superficiales.

## 2. *El orden de los evangelios*

Lo que hemos escrito hasta aquí sobre la dependencia literaria de Mateo y Lucas de un evangelio anterior, el de Marcos, junto con las indicaciones sobre la génesis e interpretación del Evangelio de Juan —que es como una refección y enmienda del material sinóptico— nos obliga naturalmente a cuestionar el orden tradicional de presentación e impresión de los evangelios canónicos en las ediciones usuales del Nuevo Testamento. Desde el siglo IV, o incluso antes, se impuso el siguiente orden: Mateo, Marcos, Lucas, Juan y Hechos de los Apóstoles. Pienso que este orden debe alterarse, de modo que la impresión de los evangelios siga un orden cronológico de composición: Marcos, Mateo, Lucas-Hechos, Juan. Este orden supone, con la mayoría de los estudiosos, que Hechos es la segunda parte del tercer evangelio, aunque los avatares de su edición en el siglo II (sobre todo el que era demasiado amplia y ocupaba por sí misma un rollo completo de papiro) condujeron a considerarla una obra diferente y con entidad propia. Hoy día algunos estudiosos albergan serias dudas sobre la autoría de Hechos por parte de Lucas y sitúan la obra entre el 115-130. Si así fuese, habría que imprimirla ya en el orden tradicional, detrás del Evangelio de Juan, o bien eliminarla del grupo de los evangelios y editarla en un lugar cronológicamente posterior del Nuevo Testamento.

Alguien podría discutir la secuencia Mateo / Lucas y postular un orden inverso. Pero no parece razonable por la razón indicada de que es muy posible que Hechos sea obra de la misma mano que la del tercer evangelio. En todo caso, y aun suponiendo que Hechos sea obra del mismo autor que el Evangelio de Lucas, es una obra posterior al Evangelio de Mateo debido a su imagen de Pablo y de la Iglesia, aunque su composición fáctica no pueda determinarse con exactitud. Respecto a la ordenación cronológica entre Mateo y Lucas y a que este utilizó al primero escribe R. Brown en su *Introducción al Nuevo Testamento*<sup>30</sup>, basándose en trabajos anteriores de J. A. Fitzmyer:

Cuando Lucas y Mateo presentan relatos casi contradictorios, ¿por qué no se esforzó Lucas un poco para conciliar tal desacuerdo? Por ejemplo, la narra-

30. Trotta, Madrid, 2002.



ción de la infancia en Lucas no solo difiere enormemente de Mateo, sino que en algunos detalles es virtualmente irreconciliable con él. Así respecto al hogar de José y María (en Belén, en Mt 2,11 [su casa]; en Nazaret, en Lc 2,7, sin casa en Belén); o respecto a los viajes después del nacimiento de Jesús (a Egipto, en Mt 2,14; a Jerusalén y Nazaret, en Lc 2,22.39). Otro caso: el relato lucano de la muerte de Judas en Hch 1,18-19 es casi inconciliable con el de Mt 27,3-10. En lo que respecta al orden, si Lucas utilizó a Mateo, ¿por qué la colocación del material de Q en Lucas difiere tan notablemente del de Mateo? (a excepción de las palabras de Juan Bautista y la historia de la tentación). El argumento resulta más convincente si —como se ha dicho— Lucas utilizó también a Marcos, puesto que Lucas sigue el orden de Marcos estrechamente. Otro problema es la ausencia en Lucas de las adiciones de Mateo a Marcos, por ejemplo, Mt 3,14-15; 12,5-7; 16,17-19; 21,14-16; 26,52-54 (l).

Siendo esto así, los análisis de las variantes entre Mateo y Lucas hacen más verosímil, en mi opinión, la prioridad del primero. Sin embargo, hay algunos estudiosos modernos que defienden la prioridad absoluta de Mateo no solo sobre Lucas, sino también sobre Marcos. Este orden fue propuesto ya a finales del siglo XVIII por J. J. Griesbach. Estos autores sostienen que un análisis crítico-literario pertinente de las variantes entre los evangelios demuestra que es mucho más verosímil el orden Mateo/Marcos/Lucas que cualquier otro. Ahora bien, hoy no suele admitirse la generalización de la hipótesis que hace de Mateo un precursor de Marcos por las razones arriba aducidas.

#### VIII. EVANGELIOS Y PABLO DE TARSO

El análisis crítico del Nuevo Testamento ha puesto de relieve hace ya tiempo que los cuatro evangelistas dependen, en las líneas maestras de su interpretación de la figura y misión de Jesús, más de la teología de Pablo que de la de Pedro —cuya mentalidad era cerradamente galilea—, o de la de cualquier otro apóstol, y que incluso las epístolas atribuidas a Pedro en el Nuevo Testamento son de clara teología paulina.

El que un escrito no paulino tenga una concepción paulina de Jesús se descubre comparando las ideas del primero con otras perspectivas teológicas transmitidas por el Nuevo Testamento mismo, en donde se hallan incluidas las siete cartas del Pablo auténtico. En líneas generales, la concepción paulina consiste en atribuir a Jesús una dignidad muy superior, casi divina, a la de mero profeta o mesías todoterreno; en interpretar su muerte y resurrección como sucesos redentores con los que cambió la historia no solo de Israel, sino de la humanidad e incluso del mundo. Esa

muerte se entiende como un sacrificio ofrecido a Dios en un acto decidido por la divinidad misma desde toda la eternidad; la cruz es la oblación a Dios de la vida de su agente mesiánico como reparación, o rescate, por los pecados de todos los seres humanos hasta el momento y por venir. Este sacrificio es «vicario», a saber, es la ofrenda de la propia vida de un justo en pro de la vida y salvación de otros muchos que merecían morir por su calidad de malvados, concepto que es mucho más griego que judío. Pero a esta muerte sigue la resurrección como vindicación divina de su sacrificio; el mártir por toda la humanidad recibe una magnífica recompensa. El objetivo de todos los fieles ha de ser conseguir una resurrección como la de Jesús, en la idea de que participarán de ella tras una vida sin pecado observando la ley del Mesías. La apropiación del valor redentor de la cruz debe ser efectuada por cada individuo por la aceptación, gracias a un acto de fe en Dios y en su mesías, de que ese evento sacrificial fue el hecho supremo de la salvación universal. Ser paulino es pensar también que, gracias a la redención obrada por Jesús, todos los paganos, y no solo los judíos como pueblo elegido, tienen la posibilidad de salvarse en pie de igualdad con estos. Aunque la ley mosaica siga siendo obligatoria en todos sus términos para los judíos, en adelante no será totalmente válida para los gentiles conversos, pues hay partes de ella que afectan solo a los judíos: lo concerniente a la circuncisión, los alimentos y la pureza ritual. Este cambio expresa que Dios ha decidido que el Mesías tenga sobre la tierra el poder de interpretar la ley de Moisés y aplicarla a la salvación de toda la humanidad. A la vez, la moral se convierte para los gentiles conversos al Mesías ante todo en una ética universal, procedente en gran parte de su mismo ambiente pagano, cuyas normas están expresadas negativa y positivamente por el Mesías.

La crítica ha señalado igualmente que el evangelio que más rasgos muestra de teología paulina es el de Marcos, el primero cronológicamente de los cuatro. En esta obra se mezclan ya indisolublemente, en la pintura del Jesús terreno, rasgos que pertenecen a un Jesús histórico con otros que son propios del Mesías celestial paulino. El tema ha sido tratado ya convenientemente en los comentarios científicos. Como muestra cito el de Joel Marcus<sup>31</sup>:

Hay ciertamente un cierto número de semejanzas entre la teología de Marcos y la de Pablo. Así, por ejemplo, los dos presentan el mensaje sobre Jesús como «buena nueva» (*euangelion*) e interpretan este vocablo como un aspecto central de su teología (Mc 1,1 / Gal 1,6-9; Rm 1,16-17). Ambos acentúan el

31. *El evangelio según Marcos I*, Sígueme, Salamanca, Mc 1-8, pp. 99-100.

significado de la crucifixión de Jesús como la línea divisoria de los tiempos, aunque ninguno de los dos ignora tampoco la resurrección. Los dos ponen de relieve la victoria de Jesús sobre los poderes demoníacos (exorcismos de Marcos / Rm 8,38-39; 1 Cor 15,24, etc.) e interpretan su llegada como la aurora o comienzo de la edad de la bendición divina profetizada en las Escrituras (Mc 1,1-15; Rm 3,21-22). Los dos destacan la importancia de la fe en Jesús y en Dios, presentando a veces esta fe en un sentido dualista, como una forma nueva de «ver» que Dios concede a su pueblo elegido, mientras condena a los de fuera a la «oscuridad» (Mc 4,10-12; Rm 11,7-10; 1 Cor 2,6-16). Sin embargo, en ambos casos, este dualismo se abre a veces a una perspectiva universalista (por ejemplo, en Mc 10,45; Rm 11,25-32).

Tanto Marcos como Pablo ponen de relieve algunos elementos negativos de Pedro y de algunos miembros de la familia de Jesús (por ejemplo: Mc 3,20-21, 31-35; 8,31-33; Gal 2). Ambos afirman que Jesús no vino para los justos, sino para los pecadores impíos (por ejemplo: Mc 2,17; Rm 4,15; 5,18-19), a favor de los cuales padeció una muerte redentora (Mc 10,45; Rm 3,25; 5,8), y que Cristo vino primero (*proton*) para los judíos, pero también para los gentiles (Mc 7,27-29; Rm 1,16; Rm 11). Y ambos piensan que la ampliación del plan de Dios, dirigida a la incorporación de los gentiles, se cumplió a través de un cambio en la Ley que previamente había separado a los judíos de los gentiles, un cambio que incluye la abrogación de las leyes alimenticias de la Biblia hebrea; en la nueva situación que se ha inaugurado con la llegada de Jesús todos los alimentos son puros (Mc 7,19 / Rm 14,20).

El caso de Mateo es en apariencia un poco más complicado porque detrás de él hay una comunidad judeocristiana estricta que presenta a un Jesús defensor a ultranza de la ley de Moisés (Mt 5,17-19). Pero esta dificultad es solo aparente, ya que Pablo fue siempre, según la crítica de hoy, un judío observante de la ley mosaica y siempre prescribió que los judíos convertidos a la fe en el Mesías (entre ellos los judeocristianos del grupo que está detrás del Evangelio de Mateo) siguieran observándola de por vida (1 Cor 7,19-20)<sup>32</sup>. La acusación de que Pablo permitía a los judíos conversos que no circuncidaran a sus hijos (Hch 21,21) era malévola y manifiestamente falsa, porque él mismo ordenó circuncidar a Timoteo, hijo de madre judía (Hch 16,1.3).

Mateo, aparte de asumir plenamente la cristología y el modelo de salvación paulinos, tiene otro rasgo de la teología de Pablo digno de mencionarse: él es el evangelista que presenta a Jesús como el mesías que tiene naturalmente el poder de cambiar la ley de Moisés en época mesiánica.

32. «La circuncisión es nada, y nada la incircuncisión; lo que importa es el cumplimiento de los mandamientos de Dios. Que permanezca cada cual tal como le halló la llamada de Dios».

En las llamadas antinomias de Mt 5,21-28 aparece como evidente para el evangelista que el Mesías, como un nuevo Moisés, tiene poder para «cambiar» o matizar incluso el Decálogo. La tradición sobre Jesús, que muy probablemente recoge Pablo (1 Cor 7,10, «A los casados ordeno, no yo, sino el Señor»), indica que hay parte de la Ley —por ejemplo, la del divorcio, que fue dictada por Moisés por la dureza de corazón de los israelitas— que puede ser modificada por el Mesías, puesto que han cambiado las circunstancias. Por otro lado, y siguiendo netamente la teología paulina, Mateo destaca con mayor fuerza que Marcos la divinidad de Jesús y la misión universal (Mt 28,18-20). Su acentuación de los rasgos pacíficos del Galileo (Mt 11,29; 26,52) está también en consonancia con la concepción paulina del personaje como ajeno a cualquier implicación política. En efecto, Mateo acentúa mucho más que Marcos (para quien el Mesías es el guerrero divino que pelea la batalla de Yahvé contra Satanás) el aspecto pacifista de Jesús, muy de acuerdo con la línea de Rm 13,1-7 (colaboración con las autoridades mundanas en el ámbito social).

Defender que Lucas conoce a Pablo de sobra es algo que la inmensa mayoría de la crítica acepta, en especial si se sostiene, también con la mayoría, que Hechos es la segunda parte del evangelio lucano. El que Lucas no cite las cartas de Pablo se explica por motivos de su teología «irenista» o pacificante. El Pablo duro, que se enfrenta con Pedro en Antioquía, no debe aparecer según el esquema lucano de la concordia intrínseca entre Pedro y Pablo (Hch 15,7-11). El motivo irenista explica también que el tercer evangelista exagere sin duda la perspectiva de que Pablo era un fariseo estricto (probablemente el Apóstol no era «fariseo de número», sino defensor de las tesis fariseas en contra, por ejemplo, de las saduceas o esenias)<sup>33</sup>, lo que lo asimila a Pedro. Lucas acepta, como Marcos y Mateo, el esquema básico de interpretación cristológico-redentora de la figura y misión de Jesús, por mucho que a él personalmente le guste más la teología de la muerte de Jesús como el justo sufriente, injustamente perseguido y vea con mayor agrado la teología de la gloria implicada en el carácter salvífico de la resurrección, y que tampoco le haga demasiada gracia el aspecto apocalíptico de la figura de Jesús, y tienda a relativizarlo. Pero es mucho más importante considerar cómo presenta a Pablo en Hechos como el defensor de la misión universalista del cristianismo, por más que el carácter genuino del Jesús histórico no fuera universalista.

El Cuarto Evangelio, como dijimos, comparte con los tres evangelios anteriores el marco mental del primer evangelista, lo que supone que

33. Véase mi *Guía para entender a Pablo de Tarso*, Trotta, Madrid, 2015, pp. 33-37.

acepta una cristología elevada, pues es un autor que —siguiendo igualmente una línea de pensamiento judía— exalta más a Jesús equiparándolo en su prólogo con la Sabiduría divina preexistente que está al lado de Dios en la creación. Igualmente admite la interpretación de la muerte de Jesús como fruto de un designio divino eterno destinado a la salvación, teórica al menos, de toda la humanidad. Otro neto contacto con Pablo es la desmaterialización del reino de Dios, llegando hasta hacer decir a Jesús que «su reino no es de este mundo» (Jn 18,36), proclama que con seguridad horrorizaría al Jesús histórico. Además, el contraste tan paulino entre la Ley y la gracia es tan patente en el Cuarto Evangelio que se transforma casi en un *leitmotiv* del pensamiento johánico: «Porque la Ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo» (1,17).

Existen naturalmente algunas notables diferencias entre el pensamiento teológico de los evangelistas y el estrictamente paulino de sus cartas auténticas. No deben negarse. Pero lo que pretendo en este apartado es señalar ante todo la influencia de un Pablo, cronológicamente primero, sobre unos evangelios que se escribieron después de su muerte y en un ambiente en el que el judeocristianismo —con la excepción de la comunidad de Mateo compuesta de judeocristianos que aceptaban los rasgos básicos del paulinismo— estaba de capa caída tras la eliminación de muchas de sus comunidades por las secuelas de la gran guerra judía contra Roma (66-70 e.c.). Por ello, los evangelistas no pudieron sustraerse al influjo de la potentísima teología de Pablo, que era el marco en el que se estaba desarrollando el cristianismo naciente en la época de composición de los evangelios.

Y este hecho queda demostrado por la historia de la formación de la lista de obras sagradas cristianas que forman el Nuevo Testamento. Hemos resaltado ya que de los veintisiete escritos que lo componen, se atribuyen catorce —con justeza o no; de momento la cuestión no es relevante— a la pluma de Pablo (p. 55). Solo por este hecho cuantitativo podemos deducir que la formación del Nuevo Testamento como canon se mueve —aparte naturalmente de Jesús de Nazaret— en torno a la persona del Tarsiota. Ni siquiera la figura de Pedro puede comparársele, ni de lejos, en el cuadro que pergeñan las obras del Nuevo Testamento. Y afirmamos que esta percepción se corrobora cuando el análisis crítico descubre que los cuatro evangelistas dependen, en las líneas maestras de su interpretación de la figura y misión de Jesús, mucho más de la teología de Pablo que de la posible teología propia de Pedro, la cual al fin y al cabo nunca dejó de ser judeocristiana.

El resto del Nuevo Testamento —fuera de los sinópticos y algo del Evangelio de Juan— no nos ofrece apenas nada sobre el Jesús histórico.

Eso da a entender que los primeros autores cristianos eran de mentalidad paulina, que solo se interesaban por la muerte y resurrección del Salvador, y que tenían un mayor interés por el futuro prometido por Jesús que por su propio pasado.

IX. ¿PODEMOS FIARNOS DE LOS EVANGELIOS PARA LA APROXIMACIÓN AL JESÚS HISTÓRICO? VALOR HISTÓRICO DE LOS EVANGELIOS

A lo largo de las páginas de este capítulo hemos ido diseminando ideas que sirven al lector para responder por su cuenta a esta pregunta. Hemos señalado que

a) Los evangelios se forman fundamentalmente a base de tradición oral, con los problemas de transmisión que comporta, y de pequeñas colecciones de textos escritos que recogían dichos o hechos de Jesús importantes, como los milagros.

b) La mayoría de los dichos y hechos jesuánicos se transmitieron sin marco cronológico ni geográfico alguno, lo cual era un semillero de problemas, pues el añadido de este marco condicionó su interpretación y su seguridad, de modo que a menudo no podemos saber cuál fue el sentido originario de una determinada tradición.

c) La predicación de Jesús se realizó prácticamente toda ella en arameo. Nosotros, sin embargo, la hemos recibido en griego. ¿Fue siempre la traducción tan exacta y fidedigna como para recobrar sin duda alguna el sentido de lo que dijo Jesús? Es dudoso, ya que las retroversiones al arameo a partir del texto griego evangélico de las palabras de Jesús, hechas por reputadísimos especialistas, no coinciden prácticamente nunca.

d) Hay dichos de Jesús que, a tenor unánimemente de la crítica, él no pudo pronunciar nunca, como hemos puesto de relieve al hablar sobre la función reelaboradora de la tradición por parte de los profetas cristianos primitivos.

e) Los evangelistas se corrigen unos a otros. Cada aparición de un nuevo evangelio, aun ciñéndonos solo a los canónicos, es una edición mejorada y enmendada de la anterior. Esto supone —aparte de que en esos momentos no se los consideraba sagrados e intocables— que cada evangelista no estaba de acuerdo con las perspectivas de su colega anterior. Esta opción crítica llega a su máximo posible con la edición del Cuarto Evangelio, que supone casi una enmienda a la totalidad de los anteriores. En general los tres evangelistas que siguen a Marcos intentan transmitir un retrato de Jesús mejorado y agrandado en sus cualidades naturales, es decir, muestran un claro sesgo o tendencia a magnificar e idealizar al héroe de su narración.

f) No hay ni una sola página de los evangelios que no esté movida por un afán de defensa a ultranza de una fe. Había que proclamar a toda costa que Jesús era el mesías enviado por Dios a la tierra para establecer la solución final del problema de las relaciones entre el Creador y su criatura más preciada, el ser humano alejado irremisiblemente de aquel por el pecado. No hay una tradición, por muy arcaica que sea, que no esté transida de la fe en el Resucitado, vindicado por Dios con su exaltación a los cielos y su establecimiento como su mano derecha con caracteres divinos. Por consiguiente, los evangelios no son meros libros de historia redactados solo para informar, sino que tratan de probar y de convencer a las gentes de que Jesús es el salvador del mundo. Son libros de relatos de hechos que los autores creen verdaderos, pero a la vez libros de apologética y polémica con afirmaciones sobre hechos sobrenaturales, no históricos.

g) La comunidad en torno a los autores evangélicos tuvo una gran importancia en la transmisión de las noticias sobre Jesús. Por tanto, esos autores no fueron meros transmisores inocuos y fidedignos de tradiciones primitivas, fiables históricamente, sino verdaderos autores que impregnaron de su teología peculiar, o de la de su comunidad, todo lo que escribieron.

h) Descendiendo al terreno de las secciones o perícopas concretas de los cuatro evangelios canónicos, hay que confesar que algunas de ellas suscitan dudas unánimes y razonadas de la crítica histórica, aun confesional, sobre su historicidad: porque se detectan omisiones de información importante; porque se encuentran añadidos que proceden de situaciones diversas a las que se están narrando; y, en general, porque los evangelios tratan de contar los hechos y modelar los dichos de Jesús para que cumplan unas expectativas teológicas que sabemos posteriores cronológicamente a él, es decir, puramente cristianas. Se percibe que de este modo el lector es conducido a entender la información en un sentido muy preciso, que sospechamos que a menudo no fue el originario. Por poner tan solo algunos ejemplos:

1. Los relatos de la infancia de Jesús. Sin duda, estas historias tienen algún que otro punto en común y alguna que otra coincidencia esencial, pero en general la narración de cada evangelista es tan diversa del otro y presupone unas ideas tan divergentes que no es posible admitir su simultánea historicidad. Contienen además elementos claramente legendarios, como la estrella de Belén y los Reyes Magos, o la matanza de los inocentes. Los estudiosos sostienen que estas escenas de Mateo y Lucas no son historia verdadera, sino una reelaboración de narraciones de la Biblia hebrea unidas a leyendas.

2. Los relatos de la resurrección. Los análisis de múltiples comentaristas han puesto de relieve innumerables divergencias y contradicciones



poco comprensibles cuando se expone al público lector el acontecimiento básico, junto con la muerte en cruz, de la historia de la salvación.

3. El relato de la pasión de Jesús aparece salpicado continuamente por citas de la Biblia hebrea. Este hecho obliga a sospechar razonablemente de que algunos acontecimientos de la pasión más que hechos reales puedan ser remodelaciones o incluso construcciones por parte de los evangelistas de sucesos que quizá ocurrieron, pero probablemente de otro modo. La remodelación pudo hacerse para acomodar los acontecimientos a las profecías disponibles, pues se interpretaron cristológicamente los últimos momentos de Jesús por medio de las Escrituras. El texto de la pasión parece a menudo un relato litúrgico, quizás una «liturgia cristológica» surgida en la comunidad de Jerusalén, la más cercana a los hechos, que comprimó dramáticamente en pocos días lo que en realidad debió de suceder durante meses, probablemente de septiembre a abril.

4. Existen en general en los cuatro evangelios numerosos elementos de tenor sobrenatural imposibles de controlar históricamente. A veces hay pasajes con inverosimilitudes: por ejemplo, el relato de la purificación del Templo, tal como se transmite, por obra de un Jesús aislado, que al día siguiente anda tan tranquilo paseando y enseñando por el Templo, es sencillamente imposible. En otros, encontramos incluso contrasentidos: uno, muy notable, se da en la historia misma de la pasión: el pueblo judío y, sobre todo, sus jefes piden la crucifixión de Jesús porque se opone al gobierno del César, y al mismo tiempo solicitan y obtienen la absolución de Barrabás, que era igualmente un sedicioso antirromano.

Aunque naturalmente no puede generalizarse y hay que decidir el valor histórico de los evangelios pasaje por pasaje, este cúmulo de razones hace desconfiar de la plena historicidad de tales obras.

Por otro lado, sin embargo, hay también una serie de razones para que el investigador no se deje llevar por el escepticismo más extremo, lo cual conduciría a no valorar debidamente los evangelios y a no poder escribir casi ni una línea sobre el Jesús de la historia<sup>34</sup>.

1. En primer lugar, el lector tiene la impresión casi invencible de que los evangelios no parecen ser una pura invención, ya que contienen mucho material del siglo I contrastable y verificable por medio de obras históricas grecorromanas o judías.

2. Lo que dijo Jesús no fue mucho. Si se elimina el discurso escatológico de Mc 13 y sus paralelos, los dichos de Jesús podrían recitarse en

34. Las razones que siguen son una reelaboración de algunos de los argumentos esgrimidos por Ch. Guignebert en su capítulo sobre las características generales de la enseñanza de Jesús, pp. 239-251, de la edición francesa de su obra *Jésus* de 1969.



un par de horas más o menos. Es una cantidad de texto fácilmente memorizable, pues de hecho es la que un buen actor de teatro podría retener en su mente para una sola obra. Contra la idea de que a pesar de todo no parece posible que se hubiera aprendido de memoria esa cantidad de sentencias jesuánicas, existe la fácil respuesta de que eran muchas las gentes dispuestas a aprendérselas. Además, el pueblo judío era un pueblo amante de las tradiciones orales, y no es un mero tópico el que estuviera muy acostumbrado a aprender de memoria. No es imposible que entre los judeocristianos hubiera escribas y expertos en la Ley cuyo oficio era memorizar la tradición. Por otro lado, varias sentencias de Jesús tienen ritmo semipoético y juegos de palabras en arameo —como dan a entender algunas reconstrucciones— que las hacían fáciles de retener por su colorido, comparaciones y metáforas. En especial las parábolas eran llamativas por su viveza.

3. Los temas de la predicación de Jesús correspondían a la doctrina común judía del momento, por lo que eran conocidos. Las ideas vehiculadas por su enseñanza eran en sí elementales. Por ejemplo, su autoconciencia como profeta, la institución del reino de Dios y su pronta venida. Apenas hay doctrina original en los evangelios. Los paralelos de la moral de Jesús con la moral rabínica posterior, recogida hacia el año 200, son numerosísimos. Y de esta última puede decirse que no está copiada de los evangelios, dado el ambiente de hostilidad entre los judeocristianos y el judaísmo normativo, como se deduce del Evangelio de Mateo y su pintura de los fariseos, o del Evangelio de Juan y su imagen global de los judíos.

4. Las comunidades primitivas de Jerusalén y de Galilea, compuestas por judeocristianos con una teología básica judía —que se distinguía solo al principio de sus contemporáneos por la fe en Jesús como el mesías de Israel— no tenían por qué modificar las sentencias de Jesús al transmitir su doctrina. Tal hecho ocurrirá posteriormente, por influencia de los judeocristianos helenistas y de los paganocristianos de lengua y cultura griegas. Y tendrá lugar no en arameo, sino en griego, con mentalidad y necesidades distintas a las de las dos comunidades primitivas. Ahora bien, la crítica actual tiene conocimientos suficientes para eliminar lo posteriormente añadido de lo que pudo ser transmisión de palabras de Jesús que pertenecían a la teología común del judaísmo y del cristianismo.

5. Cuando se piensa en el contenido de la Fuente Q, que puede definirse como el primer librito, reconstruible, de dichos de Jesús, se observará cómo está compuesta de dichos aislados, de historias o anécdotas inconexas, que se parecen bastante a las que se contaron de rabinos y que han llegado hasta nosotros. Se puede observar respecto a muchas de esas sentencias jesuánicas que en ellas está ausente la cristología de la Iglesia

posterior, y la tendencia hacia el mejoramiento y la sublimación de la figura de Jesús. Parece que se han recogido simplemente porque tenían detrás la justa fama de proceder de labios del Maestro. Es difícil creer que sean puramente inventadas si está ausente la cristología posterior.

Guignebert añade dos notas en refuerzo de estos argumentos. En primer lugar, en los *logia* de Q cada vez que tenemos la impresión de que un dicho ha conservado su primitivo marco, se observa que está situado normalmente en Galilea. Si su origen radicara en la segunda generación cristiana, es posible que el dicho en cuestión estuviera situado en Judea o sobre todo en Jerusalén, en donde residía la iglesia madre. Esta tendencia se nota en el Evangelio de Juan, que aumenta mucho sobre los sinópticos la presencia de Judea y Jerusalén. En segundo lugar, en la Fuente Q las indicaciones o mandatos de Jesús van dirigidos inmediatamente a sus discípulos sin que pueda percibirse matiz alguno que lleve a la suposición de que su forma está orientada a una organización, comunidad o iglesia posterior.

6. Los evangelios no son tan largos como para que el autor, al ser probablemente su única obra, no hubiera dedicado el tiempo oportuno a investigar la tradición oral de los primeros oyentes que transmitía en ella. No parece ilógico que se hubiera informado diligentemente de lo que decían de Jesús sus primerísimos seguidores. Lo sustancial que procede de Jesús está asegurado por la crítica histórico-literaria en bastantes de las sentencias que se le atribuyen. La comparación entre los textos y el análisis interno hacen percibir a esa misma crítica que existen ciertamente modificaciones del evangelista o de su tradición. Indicaremos (p. 198) cómo tales modificaciones se notan en pequeños añadidos, en sutiles cambios o breves omisiones, en la adición de observaciones que vienen bien a las circunstancias de las comunidades posteriores. Los comentarios científicos a los evangelios están repletos de ejemplos de semejante labor de disección. Se puede, pues, suponer que hay una tradición primitiva, mucha o poca, que recoge, con retoques, grandes o pequeños, lo que Jesús repetía, lo que el mismo Jesús consideraba más importante o lo que llamaba la atención a sus discípulos. Así que el crítico no se halla en una situación desesperada.

Teniendo en cuenta las razones en pro y en contra de la fiabilidad histórica de los evangelios, la conclusión general debe ser cautelosa y ponderada. Por un lado, parece claro que no se pueden leer alegremente estos escritos como si todo en ellos fuera una verdad indudable. No está garantizada en modo alguno la inerrancia de las Escrituras y menos en los evangelios. Sin una crítica histórico-literaria severa no se puede reconstruir la figura del Jesús de la historia a partir de su texto, aunque sea lo

único relativamente fiable que poseemos. Así pues, no hay una aproximación simple y directa a este Jesús a partir de una lectura cursiva y superficial de los evangelios.

Pero esta afirmación no supone que rechacemos sin más estos textos como fuente histórica y nos quedemos sin nada. Todas las obras en general, y más las biografías, eran sesgadas en la Antigüedad. Pero con paciencia y la delicada utilización del escalpelo de la crítica pueden obtenerse datos seguros en todo cuanto la historia antigua lo permite. Gracias a esa crítica podemos pergeñar los rasgos elementales de la figura del Jesús de la historia como un judío galileo, del siglo I, probablemente un humilde menestral dedicado a la construcción, que fue seguidor de Juan Bautista; que fundó su propio grupo al sentir en su interior la llamada profética; que predicó la inminente venida del reino de Dios a la tierra de Israel, un reino con características materiales y espirituales; que proclamó la necesidad del arrepentimiento y la vuelta a la observancia a ley de Moisés, en su esencia verdadera, como requisito indispensable para disponerse a esa venida; que fue un profeta que tenía dotes carismáticas de sanador y exorcista; que se hizo también un experto autodidacta en la exégesis de las Escrituras; que se presentó en Jerusalén con pretensiones mesiánicas y regias; que los romanos lo consideraron un sedicioso respecto al Imperio, lo que fue fatal para su vida; que el Imperio lo prendió y lo crucificó como rebelde; y, finalmente, que en conjunto fracasó en su tarea: no logró convencer de sus ideas a sus connacionales en Galilea ni en Jerusalén.

Además de la figura del Jesús histórico, no cabe duda para la crítica de que los evangelios son una buena fuente de datos fiables para conocer la sociedad judía del siglo I e incluso para percibir cuáles eran las esperanzas sociales y religiosas no solo de los autores que los compusieron, sino también el de las comunidades de judíos y cristianos que estaban detrás de ellos.