



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 3

CB 116 SEMINARIO EN BIBLIA II

Piñero, Antonio. "Introducción". En *Los libros del Nuevo Testamento: traducción y comentario*, 369-395. Madrid: Trotta, 2021.

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

INTRODUCCIÓN

EL VOCABLO «EVANGELIO». SIGNIFICADO Y EMPLEO

Biblia hebrea y los Setenta

En el Nuevo Testamento no se halla el concepto de «evangelio» como libro que contiene la vida de Jesús. Hay una posible excepción, pero es discutidísima, el comienzo de Mc: «Comienzo del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios. ²Conforme está escrito en Isaías el profeta...». Quizá el primer testimonio evidente de este hecho sea el de la *Doctrina de los doce Apóstoles*, también conocida por el vocablo griego *Didaché* 15,3: «Corregíos los unos a los otros no con ira, sino con paz, como lo tenéis en el Evangelio», que es quizás una alusión a un texto parecido al que se halla en Mt 18,15 sobre la corrección fraterna.

El vocablo «evangelio» aparece como sustantivo, *besorah*, en la Biblia hebrea, traducido por los Setenta como *euaggélion* y *euaggé-lia*. Esta palabra carece de sentido religioso, puesto que se usa en la acepción amplia de «buena noticia», no sagrada necesariamente, en solo tres pasajes: 2 Re 18, 20.27 y 4 Re 7,9. En la versión griega de Is 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. Is 61,1 utiliza «evangelizar», que tuvo amplio eco en dos pasajes del Nuevo Testamento: Rm 10,15 y Lc 4,16-21. 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».

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, 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. En una famosa inscripción de la ciudad de Priene, en Asia Menor, la actual Turquía, del año 9 a.C., se dice: «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; Cé-

sar, con su epifanía, ha sobrepasado las esperanzas de todos los que había recibido antes esta buena nueva (*euaggélia*), 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 (*euaggélia*) anunciadas por él mismo, venidas para el mundo por su causa» (*Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, 458). Por la abundancia de estos testimonios la investigación crítica tiene pocas dudas de que los cristianos se vieron influenciados por este uso, o mejor, adoptaron el vocablo «evangelio» como oposición al culto al emperador. El verdadero salvador es Jesús, y la verdadera «buena nueva», *euaggélion*, es la noticia de la venida del reino de Dios —no la aparición de césares humanos— traída por Jesús. Probablemente 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 por el paganismo —paz, salvación, etc.— lo ofrecía mejor el cristianismo y con mayor facilidad.

Ámbito cristiano: el Nuevo Testamento

A pesar del posible préstamo y la polémica antipagana, 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», *euaggélia*. Por el contrario, el evangelio judeocristiano responde con un mensaje estricto de salvación concretándolo en una sola y exclusiva buena noticia, *euaggélion* en singular, que competía con otros mensajes de salvación.

La investigación cree que no sería insensato afirmar que el Jesús histórico hubiera utilizado en alguna ocasión la palabra aramea *be-sortáh*, «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 Tritoisafás (Tercer Isafás), como parecen indicarlo los pasajes de Lc 4,16-18 y 7,22.

Por el contrario, parece muy seguro que la comunidad primitiva, sin más precisión, empezó 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»), texto redaccional, sin duda. En los evangelios de Lucas y Juan no aparece el sustantivo «evangelio», aunque sí el verbo «evan-

gelizar» 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...») es una cita, como mantiene la mayoría de los comentaristas, tendríamos en él una indicación bastante segura de que fue la comunidad judeohelenística, de la que era deudor Pablo, la que comenzó a utilizar el vocablo «evangelio» para designar el «mensaje» cristiano.

Los misioneros cristianos helenísticos, de lengua griega, portadores de una tradición prepaulina, llevados 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; *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).

EL TRÁNSITO DEL EVANGELIO ORAL AL EVANGELIO ESCRITO

Al principio, entre los primeros seguidores de Jesús, seguros de que él estaba vivo entre ellos espiritualmente, la transmisión de sus dichos y acciones fue, sin duda, puramente oral. Además, la creencia en la inmediata venida de Jesús como juez (*parusía*) para completar su misión mesiánica no podía permitir otra cosa, ya que tal venida se esperaba como absolutamente inmediata. Y, si se iba a acabar el mundo conocido, ¿para qué dedicarse a escribir las palabras del Maestro, si todo iba a ser diferente en unos pocos instantes, con su venida? 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, 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 totalmente 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.

Es plausible que la primera puesta por escrito de palabras y hechos del Maestro se debiera a las necesidades de la catequesis con personas ya convencidas, y posibles candidatos a creer. Esta enseñanza debió de llevar a fijar fórmulas de la tradición oral. Es opinión generalmente aceptada que tales fórmulas catequéticas se hallan reflejadas, en primer lugar, en las cartas auténticas de Pablo (1 Tes 1,5ss,

1 Cor 15,3ss y Rm 1,1-4) y, en segundo lugar, en los discursos puestos en boca de Pedro y Pablo en los Hechos de Apóstoles, que indudablemente intentaban reflejar esa catequesis primitiva.

Otro paso en el 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 llevaban 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 mencionada catequesis, o del culto litúrgico de la comunidad, o de los afanes propagandísticos. Se supone que tales «hojas volantes» contendrían ante todo palabras de Jesús.

Sin embargo, no es posible probar por medio alguno fidedigno que la tradición que se iba condensando en fórmulas catequéticas, litúrgicas u hojas volantes estuviera «formalmente controlada» por nada ni por nadie —no había aún instituciones para tal control—, sino solo por el recuerdo de quienes habían sido testigos de la vida y predicación de Jesús.

Es bien sabido que el recuerdo está sujeto a leyes de olvido y cambio de lo que se recuerda. Pero, a pesar de ello, sí podemos tener una cierta 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 algunos estudiosos. He aquí algunos ejemplos típicos: 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.

Otros catalizadores de la tradición oral pudieron ser las controversias con judíos o, más raro, con paganos. También pudieron formarse núcleos de tradiciones sobre Jesús que se debieron de pasar por escrito en algunos lugares especiales. Así, del marco geográfico

de determinadas secciones de los evangelios posteriores puede deducirse qué localidades determinadas se hallan en el origen de algunas tradiciones. Por ejemplo, de Mc 1,16-3,4 puede extraerse que la actividad de Jesús, extendida por toda Galilea, fue recogida de modo especial en Cafarnaún, donde debió de dársele 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. En ambientes propensos a adoptar concepciones gnósticas o protognósticas, en los que se tenía un gran 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...».

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, 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 de que en el capítulo 8 de Hechos se recogen las primeras noticias sobre un tal Simón de Samaria (vv. 9-24), que más tarde sería tachado de mago. Y una vez asentada dentro de la tradición esta noticia a inicios del siglo II e.c., en más o menos un siglo empezaron a circular los apócrifos *Hechos 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. 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.

El estadio de pura tradición oral debió de durar pocos años a tenor del panorama que hemos dibujado. Las pequeñas unidades por escrito mencionadas, debidas a las necesidades de la catequesis, liturgia, misión a los judíos o a los paganos, etc., se denominan «Formas preliterarias». A este conjunto de fórmulas de fe o relatos muy breves sobre Jesús, debieron de unirse otros mayores —aparte de las colec-

ciones de milagros o el relato de la pasión— como fueron los grupos de parábolas más brillantes y que pronto se hicieron famosas. 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 que ha sucedido en toda Judea, comenzando por Galilea, después del bautismo que Juan predicó: cómo Dios ungió con el Espíritu santo y con poder a Jesús de Nazaret, quien pasó haciendo el bien y curando a todos los sojuzgados por el Diablo, porque Dios estaba con él. Nosotros somos testigos de todo lo que hizo en el país de los judíos y en Jerusalén..., al que mataron colgándolo de un madero. Dios lo resucitó al tercer día y permitió que se apareciera, no a todo el pueblo, sino a los testigos designados de antemano por Dios, a nosotros que comimos y bebimos con él después de su resurrección de entre los muertos».

Estructuras de este tenor ayudaron al primer evangelista, Marcos, a pergeñar su esquema de evangelio. Pero 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. Las reelaboraciones fueron variadas, tal como han indicado comúnmente los especialistas:

Hubo *alteraciones lingüísticas* ya que Jesús y sus discípulos hablaban comúnmente en arameo y predicaban 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.

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 el de la vivienda, que según las obras de Mateo y Marcos es una 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 *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 *ecclesial*. El grupo de los Doce y unos pocos discípulos era distinto al de la comunidad primitiva, que se desarrolló rápidamente y debió enfrentarse enseguida a problemas nuevos. Así, por ejemplo, las normas de corrección fraterna que aparecen en Mt 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.

LA FUNCIÓN REELABORADORA DE LOS PROFETAS CRISTIANOS PRIMITIVOS

En los momentos de paso de la tradición oral a la escrita —primer paso de la composición de los evangelios— es necesario insistir en la labor de reelaboración que realizaron los profetas cristianos de los dichos de Jesús. 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 estas. 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. 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 esta tesis es necesario, en primer lugar, efectuar algunas constataciones relativas 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 estaba en el 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 Nm 11 explicita claramente esta idea. Estaba Moisés sufriendo mucho por el descontento del pueblo cuando caminaba por el desierto, y deseaba comer carne, pero no la había. Entonces 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 le ayudasen. Pero para cumplir esta función, debían de participar del espíritu que poseía Moisés. Yahvé le promete que «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). Otros casos son Elías y Eliseo. Del primero se cuenta también en la Biblia hebrea 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). 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 (pp. 1037-1039). Aunque sea legendaria la anécdota a la que va unido este suceso, los Hechos de Apóstoles dan testimonio fehaciente de que en esos momentos todos creían en esa posibilidad de la transmisión del espíritu: «Cuando los apóstoles que estaban en Jerusalén oyeron que Samaria había re-

cibido la palabra de Dios, enviaron a Pedro y a Juan, quienes bajaron y oraron por ellos para que recibieran el Espíritu santo. Porque todavía no había descendido sobre ninguno de ellos, sino que solamente habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús. Entonces les imponían las manos y recibían el Espíritu santo. Cuando Simón vio que mediante la imposición de manos de los apóstoles se daba el Espíritu, les ofreció dinero 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 Rm 12,6-7; 1 Cor 12,10; Mt 5,12; 7,22; 10,41; 10,34. Los trances y rasgos extáticos de los profetas cristianos aparecen claramente en 1 Cor 12 y 14, de modo que, según el mismo Pablo, una reunión de cristianos celebrando exaltadamente sus oficios litúrgicos podría ofrecer la impresión, vista desde fuera, de que los fieles estaban fuera de sí o ebrios. En Hch 11,27 y Rev 10,11 podemos ver a ciertos profetas cristianos en acción. 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.

La consecuencia que puede deducirse de los textos presentados es que debe admitirse 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 sin base alguna, dichos o hechos de Jesús, como muchos 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 para acomodarla a sus necesidades.

La cuestión de la elaboración total, sin base alguna previa, puede plantearse ciertamente en algunas clases de milagros contra las leyes naturales atribuidos a Jesús, sin duda fantasiosos, y que, sin em-

bargo, entraron en los evangelios. También pudo ocurrir tal creación en escenas de la infancia y la pasión, y en historias de 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, la mayoría de los dichos y hechos de la estricta vida pública de Jesús solo se modificaron en parte.

Un ejemplo de casos que pudieron ser reelaborados por maestros o profetas cristianos se halla en 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», 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 cosas 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. Asimismo, el relato de las tentaciones en el desierto (véase Mt 4,2-12), aunque puede ser una mera invención, parece también posible que se trate de la 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 también el trance extático, visionario, de Jesús, que se narra 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'». En fin, es muy posible que los versículos que siguen a la parábola (Lc 18,1-6) del juez inicuo y la viuda pobre («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».

En general, tanto los evangelistas canónicos como otras formas preliterarias anteriores entresacaron la tradición sobre Jesús de la predicación o catequesis general de maestros y profetas. No pode-

mos pensar que, por una parte, iban la liturgia, el culto y la exhortación moral y, por otra, la tradición sobre Jesús. Por ello puede mantenerse que tales tradiciones se fueron actualizando y conformando según las necesidades de la catequética, del culto y de la parénesis.

Para terminar, y pasando de los profetas a los editores de la tradición, que los hubo, 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. Sabemos, o intuimos, de varias ediciones de Marcos, de la que nos ha llegado solo una. El capítulo 21 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 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.

¿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. Pero esta posición no está carente de dificultades porque, en primer lugar, las teorías propuestas para explicar por qué la forma «evangelio» debe ser considerada 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 de Jesús); *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».

En segundo lugar, 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, es difícil afirmar que los evangelios son un género literario singular.

En tercer lugar, cuando se intenta definir formal y materialmente ese género singular, no se puede reprimir una cierta insatisfacción metodológica: el singular género «evangelio» consistiría en el men-

saje de que Dios actuaba en la vida, muerte y resurrección 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. 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 último, 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 corto 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. La crítica acepta en general que la figura de los profetas Elías y Eliseo ha servido de base para presentar la imagen de Juan Bautista y Jesús (contrástense los posibles paralelos de 1 Re 17,2 con Lc 3,2 y 4,1; de 1 Re 17,21 con Lc 8,55; de 1 Re 17,23 con Lc 7,15; de 1 Re 19,20 con Lc 9,59; de 2 Re 4,29 con Lc 10,4; de 2 Re 4,4 con Lc 9,17). Con otras palabras, la crítica acaba aceptando que los evangelistas, sobre todo Lucas, tomaron parcialmente como modelo narrativo el ciclo de los profetas Elías y Eliseo.

Ahora bien, 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 a 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*. 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. Los estudiosos han señalado 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 del profeta que acaba muy mal.

Por último, si los críticos admiten que el breve —a veces brevísimo— relato de la vida de los Profetas se puede considerar como una suerte de biografía, parece que es posible situar a los evangelios igualmente dentro de las biografías escritas en griego en la época helenís-

tica. En efecto, Marcos, cronológicamente el primero y el que inaugura el género biográfico (o hagiográfico) dentro del cristianismo, no es la pura plasmación de las prédicas primitivas 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 su resurrección manifestada en la tumba vacía. No parece que se pueda dudar de que formalmente los evangelistas pretendieron ofrecer a sus lectores un relato ordenado cronológica y temática 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 «biografía» 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, 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 un evangelio es ante todo una «proclamación» y no una biografía. Pero esta crítica solo es posible si se contempla una biografía antigua con ojos modernos: ¿qué biografía de la antigüedad reunía estas características? Ninguna en realidad. El género biográfico antiguo 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 to-

talmente 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.

SOBRE LOS NOMBRES DE LOS AUTORES DE LOS EVANGELIOS

Como se verá en la introducción especial a cada evangelio, sus autores son anónimos; en realidad nada sabemos de ellos personalmente. Sin embargo, según una tradición que viene desde mitad del siglo II procedente de Papias de Hierápolis (en una obra hoy perdida, *Explicación de las palabras del Señor*, de la cual Eusebio, *Historia eclesiástica* III 39,3-4.14-16, cita algunos fragmentos), sabemos que hacia el 140 e.c. los cristianos en general sabían ya de algunos nombres de personajes ilustres a los que se atribuía la escritura de los textos. El pasaje de Papias dice así en traducción de Ignacio Oñatibia (J. Quasten, *Patrología* I 91-92):

«No dudaré en ofrecerte, ordenadas juntamente con mis interpretaciones, cuantas noticias un día aprendí y grabé bien en mi memoria, seguro como estoy de su verdad. Porque no me complacía yo, como hace la mayor parte, en los que mucho hablan, sino en los que dicen la verdad; ni en los que recuerdan mandamientos ajenos, sino en los que recuerdan los que fueron mandados por el Señor a nuestra fe y proceden de la verdad misma. Y si se daba el caso de venir alguno de los que habían seguido a los ancianos, yo trataba de discernir los discursos de los ancianos: qué había dicho Andrés, qué Pedro, qué Felipe, qué Tomás o Santiago, o qué Juan o Mateo o cualquier otro de los discípulos del Señor; igualmente, lo que dice Aristión y el anciano Juan, discípulos del Señor. Porque no pensaba yo que los libros pudieran serme de tanto provecho como lo que viene de la palabra viva y permanente [...] El anciano decía también lo siguiente: Marcos, que fue el intérprete de Pedro, puso puntualmente por escrito, aunque no con orden, cuantas cosas recordó referentes a los dichos y hechos del Señor. Porque ni había oído al Señor ni le había seguido, sino que más tarde, como dije, siguió a Pedro, quien daba sus instrucciones según sus necesidades, pero no como quien compone una ordenación de las sentencias del Señor. De suerte que en nada faltó Marcos, poniendo por escrito algunas de aquellas cosas, tal como las recordaba. Porque en una sola cosa puso cuidado: en no omitir nada de lo que había oído y en no mentir absolutamente en ellas».

Según el consenso de la crítica, el testimonio de Papías no es válido en absoluto para sostener una posición seria sobre los nombres de los evangelistas, ni mucho menos para aclarar el problema de la relación entre ellos, ya que se funda en mera tradición popular y carecía de los conocimientos filológicos que las ciencias históricas han ido desarrollando lentamente desde inicios del siglo XIX. Por tanto, por mucho que la tradición, aun hoy, insista en las aclaraciones de Papías, sirven tan solo para discernir entre dos posibles «Juanes»: uno, el discípulo de Jesús, hijo de Zebedeo y hermano de Jacobo el Mayor; y otro, el presbítero, o anciano Juan, que fue el que compuso Revelación, y alguna de las epístolas de Juan, pero que es un mero nombre. Y también con dudas respecto a Revelación, ya que Papías critica con dureza la doctrina del reino de mil años (Rev 20,4-6).

RELACIONES DE LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS 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 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) carecen de paralelo en Juan.

Estas constataciones, junto con la pregunta de quién copió de quién dentro del grupo compacto de tres arriba mencionado, es lo que constituye el 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 de Marcos. 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 aserción son básicamente dos:

— Mateo y Lucas solo coinciden entre sí cuando su *orden* de las distintas secciones y su *vocabulario* es igual al de Marcos. 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*. Lucas y Mateo solo coinciden entre sí en orden y «fraseo» cuando se inspiran en la misma fuente.

— La prioridad cronológica 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 muchas perícopas en las que los dos evangelios coinciden, si no al pie de la letra, sí de una manera muy próxima en secciones que no existen en Marcos, es decir, no van contra este. 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 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 en 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..., «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 han conservado de estos dos evangelios en esas secciones, se ha podido hacer incluso una edición crítica de la Fuente Q.

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 este orden marcan 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» (Mc y Q) en la 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, como 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 razonable hipótesis y explican que haya algunos estudiosos serios (no muchos) que no la defiendan.

EVANGELIO DE JUAN Y LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

Una cuestión más complicada aún es la relación entre Juan y los Sinópticos. El motivo radica en lo ya 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:

— 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 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.

— La relación entre Juan Bautista y Jesús es diversa. 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.

— 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 en tanto «signos» destinados a suscitar la fe en Jesús, o bien a señalarlo como revelador.

— Por el contrario, Juan presenta escenas de la vida de Jesús que no aparecen en los Sinópticos.

E) El Jesús 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 joánico 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 joánico 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 a los Sinópticos, en especial 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 hemorroísa (Mc 5). En 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 defendida aquí, supone que Juan conoce la tradición que subyace a los otros evangelios, o quizás incluso esos evangelios mismos (especialmente 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» (texto conservado por Eusebio, *Historia eclesiástica*, VI 14,7). 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, 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 superficiales.

EL ORDEN DE LOS EVANGELIOS

Lo escrito hasta aquí 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. 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 supondría 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 la 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 (véase

pp. 976-977). Si así fuere, habría que imprimir Hechos en el orden tradicional, detrás 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 esto no parece razonable por la razón indicada de que es posible que Hechos sea obra de la misma mano que la del tercer Evangelio. En todo caso, y aun suponiendo que Hechos no sea obra del mismo autor que Lucas, es una obra posterior a Mateo debido a su imagen de Pablo y de la Iglesia, aunque su composición fáctica no pueda determinarse con exactitud. Otra razón podría ser 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. En cuarto lugar, puede aducirse el argumento de que cuando se estudian, o se analizan, las variantes entre Mateo y Lucas, resulta más fácil explicarlas si se supone la prioridad cronológica de Mateo que al revés. Por último, 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 antes aducidas.

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 —los dos presuntos pilares del cristianismo—, 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 solo terreno; 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 sacrifi-

cio 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.

1. 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.

Las semejanzas entre la teología de Marcos y la de Pablo son las siguientes: *a)* El mensaje sobre Jesús es una «buena nueva» (Mc 1,1; Gal 1,6-9; Rm 1, 16-17); *b)* Los dos actos más importantes de Jesús son su muerte y su resurrección. Estos hechos son para la salvación teórica de «muchos»/«todos» (Mc 10,45/ Rm 3,25; 11,25-32); *c)* Jesús no vino para los justos, sino para los pecadores o impíos (Mc 2,17/Rm 4, 15; 5,18-19); pero Jesús vino primero para los judíos, pero también para los gentiles (Mc 7,27-29/Rm 1,16; Rm 11); *d)* Jesús es el vencedor del Diablo (exorcismos de Mc/Rm 8,38-39); *e)* Los dos destacan la importancia de la fe en Jesús (Mc 4,10-12/ Rm 11,7-10); *f)* La figura de Pedro se presenta negativamente en Marcos, al igual que en Pablo (Mc 3,20-21.31-35; 8,31-33/Gal 2,11-14); *g)* La salvación de los gentiles se logra por un cambio de la ley de Moisés que les afecta a ellos, en concreto, la abrogación de las leyes alimentarias de la Biblia hebrea: todos los alimentos son puros (Mc 7,19; Rm 14,20).

2. 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 como 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 están los judeocristianos del grupo que está detrás de Mateo) siguieran observándola de por vida (1 Cor 7,19-20). 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. 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 del Mesías y la misión universal (Mt 28,18-20). Su acentuación de los rasgos pacíficos de Jesús (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).

3. 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 esta obra no cite las cartas de Pablo se explica por motivos de su teología «irenista» o pacificante. Otro tanto sucede con la presentación de Pedro como el «inventor» de la predicación a los gentiles (Hch 10). 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 paulino 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; véanse pp. 84-85), lo que lo asimila a Pedro. El evangelista Lucas acepta, como Marcos y Mateo, el esquema básico paulino 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 (aunque no fuera él el primero), por más que el carácter genuino del Jesús histórico no fuera universalista.

4. El cuarto Evangelio comparte con los tres evangelios anteriores el marco mental del primer evangelista, lo que supone que 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 joánico: «Porque la ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por Jesús, el Mesías» (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 a la vez sigue siendo importante 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, no pudieron sustraerse al influjo de la potentísima teología de Pablo que era el marco mental prioritario en el que se estaba desarrollando el cristianismo naciente en la época de composición de los evangelios.

VALOR HISTÓRICO DE LOS EVANGELIOS

Responderemos a esta cuestión estableciendo una serie de prenotandos, que creemos básicos, conforme a lo dicho hasta ahora:

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

2. La mayoría de los dichos y hechos jesuánicos se transmitieron sin marco cronológico o 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.

3. 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 re-traducciones al arameo a partir del texto griego evangélico de las palabras de Jesús, hechas por muy reputados especialistas, no coinciden prácticamente nunca.

4. Hay dichos de Jesús que, a tenor unánime 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.

5. 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.

6. 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 sucesos sobrenaturales, no históricos.

7. Los profetas cristianos dentro de cada comunidad en torno a los autores evangélicos tuvieron una gran importancia en la transmisión de las noticias sobre Jesús.

8. Los autores de los evangelios no fueron meros transmisores inocuos y fidedignos de tradiciones primitivas, fiables históricamen-

te, sino verdaderos autores que impregnaron de su teología peculiar, o la de su comunidad, todo lo que escribieron.

Establecidos estos prenotandos, es posible ahora descender al terreno concreto del material contenido en los cuatro evangelios canónicos. En general, es lícito afirmar que muy diversas secciones de los evangelios suscitan dudas unánimes y razonadas de la crítica histórica, aun confesional, sobre su historicidad: *a)* Porque se detectan omisiones de información importante; *b)* Porque se encuentran añadidos que proceden de situaciones diversas a las que se están narrando; *c)* 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 se sospecha que a menudo no fue el originario. Por poner tan solo algunos ejemplos:

— 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.

— Las narraciones acerca 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.

— El relato de la pasión de Jesús aparece salpicado continuamente por citas de la Biblia hebrea. Este hecho obliga a sospechar razonablemente que diversos 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.

— Existen en general en los cuatro evangelios numerosos elementos de tenor sobrenatural imposibles de controlar históricamente. A veces hay pasajes con notables 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 él 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, pide 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, incluso los más críticos, 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.

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 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 aprenderse las. 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 de Mateo y su pintura de los fariseos, y 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 posterior.

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 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.

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 hace percibir a esa misma crítica que existen ciertamente modificaciones del evangelista o de su tradición, como se señalará en múltiples notas.

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 seria y 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 cuanto la historia antigua permite sostenerlo. Gracias a esa crítica los estudiosos han podido pergeñar, con notable consenso, 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; que predicó la inminente venida del reino de Dios a la tierra de Israel, siguiendo la teología de los

profetas de Israel; que nunca fue infiel a su religión judía; que se presentó en Jerusalén con pretensiones regio-mesiánicas; 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 de las comunidades de judíos y cristianos que estaban detrás de ellos.