



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

**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

## **LECTURA COMPLEMENTARIA SESIÓN 10**

# **CB 111 ANÁLISIS DE TEXTOS BÍBLICOS**

Kennedy, George, A. “La retórica de los Evangelios”. En *Retórica y Nuevo Testamento: la interpretación del Nuevo Testamento mediante la crítica retórica*, 185-214. Madrid: Cristiandad, 2003.

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.

## LA RETÓRICA DE LOS EVANGELIOS

El canon del Nuevo Testamento fue establecido por los Concilios de la Iglesia en la antigüedad tardía. Fuera o no determinado conscientemente, resulta interesante el orden que se asignó a los diversos libros, porque es coherente con las convenciones de la retórica tal como se enseñaba en las escuelas. Lo primero fueron los evangelios que proclaman el mensaje; después, la narración que contienen los Hechos que describe su recepción; luego, las epístolas, que pueden considerarse como una elaboración argumental para poder interpretar el mensaje; finalmente, el Apocalipsis sería un epílogo dramático. El orden de los cuatro evangelios refleja, probablemente, lo que la Iglesia creyó que era el orden cronológico de su composición, y responde a los informes de Eusebio sobre esta materia. Pero también es retóricamente eficaz, ya que Mateo, con su genealogía introductoria, con el relato del nacimiento de Jesús y con sus largos discursos, ofrece un cuadro inicial bastante amplio

del cristianismo, vinculándolo con el Antiguo Testamento; Marcos, con su énfasis en las acciones de Jesús, resulta más narrativo; Lucas elabora los detalles y suaviza una serie de problemas para crear un conjunto plausible; por su parte, Juan ofrece un conmovedor epílogo. Finalmente, la disposición de cada evangelio muestra una tendencia hacia una estructura oratoria. Cada uno posee algo parecido a un proemio, alguna narración de acontecimientos, si no de la fase más antigua de la vida de Jesús, por lo menos del comienzo de su ministerio y su encuentro con Juan el Bautista, una exposición de su enseñanza que desemboca en un relato de la crucifixión, haciendo de epílogo, por fin, la gozosa resurrección. La discusión del género de los evangelios resulta irrelevante para nuestro propósito —sólo Lucas muestra tener un cierto conocimiento del género clásico— en el sentido de que todos los géneros son retóricos: en efecto, son intentos de encontrar una estructura y un estilo que cumpla los objetivos del autor. En términos de la teoría de los cuatro tipos o niveles del estilo, elaborada en el tratado de Demetrio *Sobre el estilo*, habría que decir que Marcos adopta el estilo sencillo, Lucas el elegante, Juan el elevado y Mateo el vigoroso. Un retórico clásico probablemente habría interpretado los cuatro evangelios, en su totalidad, como textos carentes de mérito literario, con la posible excepción de algunos pasajes de

Lucas o de Juan; sin embargo, Agustín y otros cristianos llegaron a entender este tipo de juicios como resultado más de una definición gramatical arbitraria que de parámetros retóricos.

Se puede aceptar que el texto, tal y como ha llegado a nosotros, forma la unidad retórica de cada evangelio, aunque es evidente que existen ciertos pasajes dudosos, como por ejemplo el doble final de Marcos y Juan 7,53-8,11. La situación retórica específica de cada evangelio debe considerarse por separado en cada uno de ellos, teniendo en cuenta a sus destinatarios. Los de Mateo parecen ser judíos familiarizados con la ley y la Escritura, probablemente convertidos parcialmente al cristianismo a última hora, y necesitados de una afirmación más inequívoca de la relación de la nueva fe con la tradición de sus mayores. Se ha afirmado algunas veces que este evangelista compuso su obra pensando en los catecúmenos. La impresión que produce Marcos es que está dirigido a cristianos devotos que deseaban tener un escrito que recogiera los dichos y hechos de Jesús de manera sencilla para que les resultaran comprensibles, y pudieran usarlo en su vida y en el culto. Lucas escribe expresamente (1,1-4) para convertidos a los que ofrece detalles complementarios de la vida de Cristo y, en contraste con Mateo, se dirige a unos destinatarios entre los que hay gentiles. Juan afirma (20,31) que escribe con el propósito de convertir; por tanto,

parece legítimo pensar que lo hizo pensando en lectores que no eran todavía cristianos, o, más exactamente, en personas cuya aceptación de Cristo no coincidía plenamente con la interpretación que él hacía de su persona; pero también es posible que su objetivo fuera ofrecer a todos ellos la existencia de una comunidad, a la que él mismo pertenecía, poseedora de una justificación para sus propios puntos de vista sobre el cristianismo.

Los problemas retóricos de los evangelios son diferentes a causa de los distintos objetivos que persiguen, y también porque sus destinatarios no son los mismos. Sin embargo, dentro del universo bíblico cristiano plantean, de diversas maneras, cuatro grandes problemas retóricos que siguen siendo las mayores objeciones a la fe cristiana. El primero se refiere al hecho de que los judíos, y especialmente los dirigentes judíos de Palestina, a pesar de su expectación mesiánica, no aceptaron a Jesús como Mesías (y siguen sin aceptarlo dos mil años después). Mateo en particular lucha a fondo con este problema; en los otros evangelios se puede encontrar también un esfuerzo similar. La forma de abordarlo, como norma general, consiste en subrayar el hecho de que la misma profecía judía incluía afirmaciones que daban a entender que el Mesías no sería recibido por su propio pueblo. Esta explicación produjo problemas filosóficos muy serios, ya que propició que se perpetuara

una teología cristiana que atribuía a Dios un carácter arbitrario, incompatible a todas luces con su definición como creador de todas las cosas y fuente de luz, vida y amor. Sin embargo, los evangelistas, con la excepción sólo parcial de Juan, no eran filósofos, y tanto ellos como sus destinatarios aceptaron la existencia de una discriminación entre los que se salvaban y los que se condenaban. Se trataba de algo que pertenecía a la entraña misma del mundo tal como ellos lo veían.

Un segundo problema para el cristianismo bíblico fue el hecho de que el fin de los tiempos, profetizado por Jesús como algo inminente, no había tenido lugar una generación después de su muerte, al menos no en la forma en que parecía haberlo descrito él. El tratamiento más agudo de este asunto es el que ofrece Marcos en el capítulo 13, que contrasta con el estilo que utiliza habitualmente para transmitir los dichos de Jesús. El pasaje se presenta claramente como una inminente destrucción del templo, acontecimiento que efectivamente tuvo lugar con la intervención romana en el año 70, y que, desde luego, podría haber sido predicho, pero está claro que el pasaje es una adición posterior, incluida en el evangelio y que refleja un acontecimiento ya conocido. Pero Marcos 13 termina subrayando que la hora del cataclismo es desconocida; lo único que deben hacer los cristianos es permanecer alerta. Lucas da la impresión de

desplazar el acontecimiento a un momento más distante en el tiempo; Juan pone el énfasis en la escatología como algo que ya se ha realizado en el momento presente.

El tercer problema para unos lectores modernos es la falta de verificación histórica del relato evangélico. Según las célebres palabras de Edward Gibbon: «Bajo el reinado de Tiberio, toda la tierra, o al menos una significativa provincia del Imperio romano, estuvo rodeada de una oscuridad preternatural durante tres horas. Un acontecimiento tan milagroso como éste, que tendría que haber producido un estallido de admiración, de curiosidad y de devoción en el género humano, no dejó la más mínima huella para una época de ciencia e historia» (*Historia de la decadencia y ruina del Imperio romano*, cap. 15 *ad finem*). Mateo, Marcos y Juan ignoran casi por completo este problema, que no preocupaba a sus destinatarios. Para ellos el cristianismo es algo que debe ser objeto de experiencia directa y personal, y que, por tanto, no requiere otra confirmación externa que no sea la que se puede encontrar en la profecía judía. Lucas (23,44-45) da cuenta de las tres horas de oscuridad sin hacer ningún comentario, contribuyendo así al efecto *pathetico* de la crucifixión; pero antes ha tratado de ligar los acontecimientos que describe con la historia contemporánea, aportando fechas y nombres oficiales. Sólo él, por ejemplo, señala (23,6-7)

que Jesús de Galilea pertenecía a la jurisdicción de Herodes y no a la de Pilato. Esta preocupación por los detalles históricos contribuye a que su relato ofrezca un aspecto de veracidad.

Finalmente existe el problema de que, aunque Jesús probablemente fue un profeta inspirado, un maestro carismático, un sanador de enfermos, e, incluso, un hacedor de milagros, no faltaron en esa misma época personajes semejantes —por ejemplo, Apolonio de Tiana— y entonces la cuestión fundamental consiste en saber si él fue, en sentido literal y de una forma absolutamente especial, *el* Hijo del Padre, y Dios. El tratamiento que hacen los evangelios sinópticos de este asunto consiste en establecer la autoridad de Jesús basándola en las profecías, los signos y los testimonios, presentándolo después como alguien que afirma su divinidad, y dotando a este concepto de un sentido definitivo en el relato de la resurrección. Sin embargo, resulta interesante comprobar la escasísima evidencia que aportan a favor de la resurrección, en contraste, particularmente, con sus iniciales esfuerzos para reivindicar la autoridad de Jesús. En Marcos, que es el texto más breve y que con frecuencia es considerado como la versión original, la resurrección no cuenta en absoluto con testigos humanos. Mateo, más a la defensiva, narra la historia del soborno al que sometieron al guardia de la tumba para que dijera que los discípulos se habían



llevado el cuerpo, y añade que esto era lo que creía la mayoría de los judíos (28,11-15). Aun cuando los discípulos vieron al Jesús resucitado, «algunos dudaron» (28,17), y no se informa de su reacción ante las últimas palabras de Jesús. Que el relato que ofrece Marcos fue percibido como retóricamente débil se puede ver por los esfuerzos que hace Lucas por mejorarlo. Tanto en su evangelio como en el capítulo inicial de Hechos, busca la verosimilitud a base de aportar detalles complementarios. Juan, que aborda directamente el problema de la divinidad de Cristo en sus versículos iniciales y a lo largo de todo su evangelio, ofrece el epílogo más vigoroso, especialmente en la llamativa historia de Tomás (20,24-29) y en el hermoso capítulo conclusivo en el que relata el encuentro de Pedro y el discípulo amado con el Señor. Parece querer decir que la evidencia de la resurrección no se funda en la abundancia de testigos, sino en la profundidad de la experiencia personal de los que la aceptan.

Al afrontar sus problemas retóricos, los evangelistas tuvieron que hablar profusamente de una serie de cosas y aprovecharon esta circunstancia a fondo. La primera de ellas se refiere a la evidencia externa: las profecías del Antiguo Testamento cumplidas plenamente en Cristo, los milagros realizados por Jesús y también un considerable número de testigos que podían citar, entre los que

estaban Juan el Bautista, los discípulos, algunos de los cuales llegaron a ser bien conocidos, y otras personas a las que podían citar por su nombre. Su evidencia interna más consistente, residía, probablemente, en el *pathos* inherente a la vida de Jesús, a su sufrimiento y a su resurrección; en el atractivo de su personalidad (un *ethos* interno que completaba su autoridad) y en las doctrinas sobre la fe, esperanza y amor que ellos podían transmitir. Tenían algo que decir, y estaban convencidos de que sus lectores ansiaban escucharlo, y de que poseía una fuerza *mithopoietica*. La oposición de los fariseos podía terminar convirtiéndose en una ventaja, puesto que no era imposible que terminara suscitando simpatía y comprensión a favor de Jesús. El rechazo de Jesús por parte del mundo era una experiencia que podían compartir muchos de sus lectores. Por consiguiente, todos estos puntos se podían desarrollar con eficacia. Finalmente, la evidencia externa podía utilizarse como fundamento de un argumento artístico capaz de dar a todo el relato una coherencia lógica muy apreciable para algunos destinatarios. En una palabra, los evangelistas podían resolver sus problemas retóricos mediante un uso cuidadoso del *ethos*, del *pathos* y del *logos*, siguiendo este orden de prioridad.

Las características retóricas de los evangelios quedan fijadas en sus primeros capítulos. Veámoslo brevemente en cada uno de ellos.

De los cuatro evangelios, el de Mateo es el que hace un uso más amplio de todos los aspectos de la retórica. Organiza su evangelio dividiéndolo en varias partes, que cumplen funciones retóricas específicas; su preocupación, además, no consiste únicamente en establecer el *ethos* de la autoridad de Jesús y el *pathos* de su sufrimiento, sino en ofrecer con suficiente solidez a sus lectores algo parecido a un argumento lógico. Da la impresión de que quiere equipar a la razón para que haga lo que se considera más probable y para que sus destinatarios puedan sentir cierta seguridad intelectual al leer su relato. Sus lectores eran, sin duda, judíos que estaban familiarizados con la Escritura. El gran cuidado con que se esfuerza Mateo para ofrecer pruebas, responde, probablemente, a las dudas que existían en sus lectores a propósito de la mesianidad de Jesús, aunque podría ser también el resultado de su intento de ofrecer una obra a los catecúmenos.

Mateo comienza con un proemio claramente definido (1,1-17). Se trata de un proemio nada usual, que no busca específicamente lograr el interés y la simpatía del auditorio, pero que, sin embargo, cumple esa función. En el primer versículo identifica a Jesús como hijo de David, hijo de Abraham. Ambos nombres atraen inmediatamente la atención del lector y sientan claramente la importancia de la materia. Constituyen también la base para las continuas refe-

rencias al cumplimiento de las profecías que se hacen a continuación y para la afirmación del *ethos* autoritativo de Jesús. Es característico de Mateo el no contentarse, sin más, con afirmar el hecho esencial de la genealogía de Jesús, sino insistir especialmente en «demostrarla». Esto lo hace optando por transcribirla en su totalidad en los versículos 2-16. A la lista se le atribuye normalmente un carácter apologético o polémico, entendiendo que se dirige explícitamente a un auditorio que esperaba a un Mesías procedente de la casa de David y no de cualquier otro lugar. (Este asunto está bien tratado en *The Purpose of the Biblical Genealogies*, de Marshall D. Johnson.) Es posible también que haya algún elemento de interpelación personal, porque algunos de sus lectores quizá se consideraran a sí mismos como descendientes, o vinculados con personas citadas en la genealogía. Como si ello no fuera suficiente, Mateo organiza luego la genealogía dividiéndola, en el versículo 17, en tres grupos: catorce generaciones desde Abraham hasta David, catorce desde David hasta la cautividad de Babilonia, y catorce desde la cautividad de Babilonia hasta Jesús. La numerología muestra que nos encontramos en un punto sumamente importante de la historia, que debe reclamar seriamente nuestra atención.

Vienen después los relatos del nacimiento de Jesús, su encuentro con Juan el Bautista, sus tenta-

ciones, la formación del grupo de discípulos y sus primeros milagros. Todo este conjunto funciona como una narración y sienta las bases para la proposición: la enseñanza de Jesús en el Sermón de la Montaña; pero cada uno de estos acontecimientos ofrece también un importante testimonio de evidencia externa para establecer el *ethos* autoritativo de Jesús. Se nos ha mostrado que Jesús debe ser el Mesías porque: 1) su nacimiento ha cumplido la profecía del nacimiento del Mesías; 2) ha sido también reconocido o aclamado por Juan el Bautista; 3) Dios, además, también lo ha reconocido; 4) ha sido probado y realmente tentado por el demonio; 5) los discípulos han respondido inmediatamente a su llamada; 6) tiene poder para curar a los enfermos. Todos estos datos, unidos a la genealogía, brindan una evidencia documental, una serie de testigos y signos, que constituyen, como es sabido, las formas principales de la prueba externa. Herodes es presentado como un testigo, porque reconoce el cumplimiento de la profecía del Mesías y lo demuestra con sus inmensos esfuerzos para matar al niño. La inmediata respuesta de los discípulos a la llamada de Jesús evidencia el carácter de testigos que se les atribuye: no necesitan ser convencidos, sino que le reconocen intuitivamente. Merece la pena comparar el relato que hace Mateo del encuentro de Jesús con Juan el Bautista con el que ofrece Marcos; éste no transmite las palabras fundamentales que convier-

ten a Juan en un testigo favorable a Jesús: «Siendo yo el que necesita ser bautizado por ti, ¿eres tu quien viene hasta mí?» (Mt 3,14).

Mateo emplea también la prueba interna del argumento lógico. No desarrolla un razonamiento sobre la verdad de lo que expone, pero sí lo hacen los caracteres que aparecen, incluido el mismo Jesús. Les hace hablar en entimemas: habitualmente apoyan una afirmación con una razón que ayuda a hacerla más comprensible. La primera entimema de Mateo aparece en las palabras del ángel a José: «No temas unirte a María, tu mujer, porque lo que ha concebido procede del Espíritu Santo» (1,20). Una segunda entimema sigue inmediatamente a ésta y, a través de ella, explica por qué el Salvador se llamará Jesús. Es la lógica del ángel la que hace que José entienda el asunto, no contentándose simplemente con hacer anuncios basados en la autoridad. De modo parecido, los magos explican a Herodes la razón de su venida (2,2), los sacerdotes y escribas explican a Herodes cómo saben que Jesús nacerá en Belén (2,5), el ángel explica a José por qué debe huir a Egipto (2,13) y por qué luego debe volver (2,20), Juan el Bautista ofrece una razón por la que el pueblo debe convertirse (3,2), el diablo explica a Jesús por qué puede arrojar desde el pináculo del templo sin miedo a hacerse daño (4,6), y finalmente, el mismo Jesús repite la entimema de Juan: «Convertíos porque el

Reino de Dios está cerca» (4,17). En virtud de todos estos acontecimientos milagrosos, el mundo de Mateo se presenta como mucho más racional que el descrito por Marcos, el cual se interesa muy poco por todas estas cosas. En muchos casos, la premisa menor de la entimema es una cita de la Escritura. La evidencia externa, que funciona acumulativamente para poner de relieve que las profecías se han cumplido en el nacimiento de Jesús, es utilizada, por tanto, para construir un argumento dentro del texto.

Una vez que ha quedado establecida la base ética y lógica de su narración en los capítulos 1-4, Mateo puede proceder ya a una exposición de la enseñanza de Jesús, que es lo que hará, de una forma dramatizada, en el Sermón de la Montaña. Se puede decir que todo esto funciona como una proposición en el conjunto del evangelio. Dentro de la retórica de Mateo, los rasgos más importantes son: el énfasis en la ley, el amplio uso de entimemas y la hostilidad respecto de los gentiles. La escatología de Jesús está implícita en sus palabras, pero no la expone claramente a la multitud. Aunque el Sermón casa bien con la retórica de Mateo, eso no significa que sea en su totalidad composición suya. Como dirá Juan al final de su evangelio (21,25), se podrían todavía decir muchas más cosas sobre Jesús. Cada uno de los evangelistas elige el material que más se adapta a sus enfoques y necesidades.

El evangelio de Marcos es un ejemplo de lo que puede llamarse retórica radical cristiana, una forma de «lenguaje sagrado» que se caracteriza por la afirmación y la exigencia absoluta de una verdad basada en la autoridad sin que medien la evidencia o la argumentación lógica. Según Eusebio (*Historia Eclesiástica*, 2. 15), el evangelio de Marcos tuvo su origen en la petición de las comunidades cristianas fundadas por san Pedro, que querían tener un relato escrito del evangelio para leerlo cuando el apóstol se trasladaba a una nueva localidad. Esto no resulta inverosímil, porque parece claro, por su planteamiento, que Marcos se dirige a cristianos convencidos. Si las palabras «el Hijo de Dios» que aparecen en su primer versículo son genuinas (el texto griego es dudoso), lo que afirma, simplemente, es quién es Jesús. En los versículos 2-3 cita la profecía de la venida de Juan, pero, en sus capítulos iniciales, no comparte la necesidad que sintió Mateo de recurrir a la evidencia de la Escritura. Describe a Juan el Bautista como a un profeta que no tiene contemplaciones al exponer su visión; lo que él dice se toma o se deja. En 1,11, Dios proclama autoritativamente la identidad de Jesús. La tentación de Satanás se presenta como un hecho, pero no se pretende probar nada con ella. Cuando Jesús comienza a predicar, no se presenta su mensaje como una entimema, es decir, no como se hace en el caso de Mateo: «Convertíos



porque está cerca el Reino de Dios», sino haciendo cuatro afirmaciones de autoridad: «Se ha cumplido el tiempo y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en el evangelio» (1,15). A esto le sigue una llamada a los discípulos, realizada con autoridad, a la que ellos responden inmediatamente. «Inmediatamente» es una de las palabras favoritas de Marcos y aporta a su relato un impulso hacia delante. La verdad es captada inmediata e intuitivamente porque es verdad. Unos lo ven así, otros no, pero no se pone el acento en tratar de convencer a estos últimos. Ésta es la forma de retórica cristiana más radical. Cuando Jesús realiza su primer milagro, los testigos están «asombrados» (1,27); reconocen la verdad, pero no la comprenden racionalmente. El milagro es un signo de autoridad, como reconoce enseguida la multitud. No se hace ningún esfuerzo para incluir una descripción de la primera enseñanza de Jesús, del tipo del Sermón de la Montaña o del Sermón de la Llanura. Para Marcos, esta forma de explicación resulta irrelevante. Cuando Jesús predica en el evangelio de Marcos, lo hace con parábolas que son comprendidas directamente.

En Marcos hay entimemas, pero casi siempre son muy simples, puesto que ofrecen una explicación obvia, puesta normalmente en sus propios labios. Simón y Andrés están preparando las redes, «porque eran pescadores» (1,16). Con Jesús se sientan

muchos recaudadores de impuestos y pecadores, «porque muchos de éstos le seguían» (2,15). Hasta el mismo Jesús usa de vez en cuando en Marcos explicaciones tan simples como ésta: «Vayamos a las ciudades cercanas para que pueda predicar también allí; porque para esto he venido» (1,38). Por supuesto, en las parábolas, Jesús utiliza un método inductivo, y Marcos, como los otros evangelistas, lo presenta aplicando la ley de los contrarios: «Nadie cose un trozo de paño sin estrenar en un traje antiguo; si se hace, el remiendo tira de él, la tela nueva de la vieja, y se hace un roto aún mayor» (2,21). En los primeros capítulos de Marcos, la entimema de mayor fuerza retórica es la que utiliza el evangelista para explicar por qué los que estaban en la sinagoga de Cafarnaún se quedaron atónitos ante la enseñanza de Jesús: «porque les enseñaba como alguien que tiene autoridad, y no como los escribas» (1,22). La misma entimema aparece en el mismo contexto dentro del evangelio de Lucas (4,31-32); sin duda, Lucas la tomó de Marcos. También se encuentra en Mateo, pero en un contexto diferente (7,29). Esto puede significar que existía un lugar común, utilizado para describir la reacción que provocaba Jesús, sin que su forma se pueda atribuir específicamente a Marcos. A éste no le atrae la forma, sino más bien el contenido: su descripción de la reacción directa ante el poder de Jesús.

Es razonable plantear la cuestión de si el análisis retórico puede determinar cuál de los evangelios, el de Mateo o el de Marcos, es anterior en su composición, y qué evangelista pudo haber usado la obra del otro. Desde el punto de vista retórico, parece poco verosímil que Marcos haya usado el relato de Mateo. Esta hipótesis exigiría que se aceptara que Marcos leyó el evangelio de Mateo y reaccionó con gran fuerza contra su retórica. En ese caso, habría compuesto su propia versión utilizando material de Mateo, pero despojándolo de su argumentación y amplificación, y devolviendo a su evangelio esa retórica radical que él consideraba más genuina. En ninguna otra parte existe un buen modelo para esta forma de redacción; no está de acuerdo con las tradiciones de la antigua Iglesia sobre los orígenes de los evangelios conservadas por Eusebio. Y una actitud tan negativa hacia su fuente, podría perfectamente haber impulsado a Marcos a escribir un prefacio, poniendo en guardia a los lectores para que tuvieran cuidado con la falsa tradición, o, incluso, a haberlos invitado a desconfiar en cada párrafo de las palabras de Mateo. Todo esto parece improbable desde el punto de vista psicológico, y por eso Marcos representa, con toda probabilidad, la supervivencia de una tradición permanente de retórica radical en la primitiva Iglesia, asociada, en buena medida, con el apostolado de Pedro. Cier-

tamente, Pablo conoció esta tradición, pero su propia obra representa una modificación de la misma, en el sentido de su racionalización. Presumiblemente, el evangelio predicado por Apolo y también por los docetas fue incluso más lejos en esta misma dirección.

Una posibilidad mejor es que Mateo hubiera resituado el relato de Marcos dentro de una retórica más racionalizada. De ser así, habría tratado de adaptar el evangelio a un auditorio que, en éste como en otros aspectos, pensaba de diferente manera o tenía distintas necesidades. Para algunos de sus lectores, familiarizados con Marcos, el mantener determinadas semejanzas de expresión pudo haber resultado tranquilizador y haber ayudado a dotar a su obra de autenticidad.

Lucas abre su evangelio con una serie de corteses afirmaciones que pretenden tranquilizar directamente a un educado greco-parlante. Su destinatario es el desconocido Teófilo, una persona aparentemente influyente (*kratiste*, 1,2), portador de un nombre helenizado. Lo que Lucas promete es ofrecer una versión del evangelio diferente de otras muchas (*polloi*, 1,1) que ya existían, gracias a una ordenada narración (*kathexes*, 1,3) y a su exactitud en los detalles (*akribos*, 1,3; *asphaleian*, 1,4). Escribe para gente ya convertida que quiere saber

más. Lucas no pretende afirmar que los demás evangelios no sean verdaderos, sólo asegura que se propone realizar una narración basada en un método más riguroso, y que también pretende ser más concreto.

Este propósito se plasma inmediatamente en su relato de los nacimientos de Juan el Bautista y de Jesús. Se nos ofrecen nombres y fechas y se nos comunica exactamente lo que se dijo. Resulta difícil no darse cuenta de que el diálogo es, con toda probabilidad, invención del mismo Lucas. Nunca identifica sus fuentes. ¿Sobrevivía, realmente, una tradición oral sobre lo que pudo haber dicho Isabel cuando cayó en la cuenta de que estaba embarazada? Probablemente, como en el caso de un historiador o biógrafo griego, Lucas trató de crear en su propia mente lo que quería decir. Esto equivale a prosopopeya, el ejercicio de las escuelas retóricas en el que es imaginado un carácter histórico o mitológico en una determinada situación, y son expresados sus sentimientos (un ejemplo lo constituyen las *Heroidas* de Ovidio). En el Magnificat (1,46-55), Lucas basa su composición en la oración de Ana que aparece en 1 Samuel 2,1-10. Los ángeles de Lucas, igual que los de Mateo, hablan con entimemas; ahora bien, como hablan más y aportan más detalles, la cualidad entimemática de sus afirmaciones resulta menos sorprendente.

Puesto que parece que Lucas utilizó tanto a Marcos como a una fuente común a Mateo, su retórica es una combinación de algunas cualidades de cada uno de ellos, aunque amortigua sus tonos. Por ejemplo, incluye una genealogía de José que le hace remontarse hasta Adán (3,23-38), pero, al revés que en la genealogía de Mateo, no tiene una gran función de persuasión dentro de su contexto; es parte de su promesa de aportar detalles, aunque lo más que hace es brindar una cierta credibilidad historiográfica al conjunto de su narración. Distanciándose de los otros evangelistas, pretende saber algo sobre la juventud de Jesús. Su descripción de la estancia de Jesús en el templo cuando tenía doce años (2,41-47), ayuda al lector a prepararse para entender la posterior forma de dirigirse Jesús a los fariseos. Amplía el relato de Marcos relativo al primer período del ministerio de Jesús, incluyendo el Sermón de la Llanura (6,20-49), y de este modo, suaviza la retórica radical de Marcos, aunque no llega a atribuir a Jesús el énfasis en la ley o la hostilidad para con los gentiles que encontramos en Mateo. En el capítulo 8 pone sordina también al efecto que aparece tanto en Mateo 13 como en Marcos 4. Aquí, Lucas está interesado sobre todo en exponer lo que creía que podía resultar más significativo para los cristianos de una generación posterior a la muerte de Jesús: una presentación más elegante, en un griego mejor, biográficamente

---

más detallada, y, como se ha dicho anteriormente, un relato más completo del período posterior a la resurrección. En su evangelio, Lucas se aproxima bastante a lo que era un biógrafo clásico, así como en Hechos está muy cerca también de un historiador de la época clásica.

El tratado *Sobre lo sublime*, atribuido a Longino, identifica (sección 8) cinco fuentes de *hypsos*, la cualidad de elevación o sublimidad que poseen los grandes escritos. La primera y más importante de éstas es la capacidad de concebir grandes pensamientos; la segunda es la emoción inspirada e intensa; las otras son la elevación en el uso de las figuras, especialmente figuras de pensamiento, en la elección de la dicción y en la disposición de las palabras. Se ofrecen numerosos ejemplos tomados de los poetas clásicos griegos, de Platón y de Demóstenes, pero en un pasaje (9.9), el autor cita «el legislador de los judíos, un hombre poco común, ya que supo captar y expresar de manera extraordinariamente convincente el poder de lo divino, cuando escribió al comienzo mismo de su obra “Dios ha dicho”, dice él, ¿Qué? “hágase la luz, y así fue; que exista la tierra, y así fue”». Un retórico griego capaz de encontrar *hypsos* en el Génesis probablemente habría captado también algo parecido a ello en el evangelio de Juan si lo hubiera conocido.

El elevado pensamiento y el estilo propio de Juan resultan evidentes desde el primer versículo de su prólogo que hace recordar el comienzo del Génesis. No se distingue por las figuras pensantes, pero pueden identificarse las demás fuentes de *hypsos*: el poder conceptual, la emoción, la dicción, especialmente las metáforas, y la disposición de las palabras, por ejemplo, el quiasmo del primer versículo.

El prólogo de Juan tiene alguna de las características propias de un proemio más que de una proposición. Nada se nos dice sobre el autor o sobre el objetivo de su escrito; sin embargo, el pasaje capta profundamente la atención, gracias a su *hypsos* y a su *emphasis*, que, como ya hemos observado antes, es una cualidad que parece decir más de lo que uno realmente dice. Comoquiera que el prólogo difícilmente se puede comprender cuando se oye por primera vez, está claro que no estamos ante una composición puramente retórica. Muchos estudiosos lo interpretan como un himno cantado en la comunidad de la que Juan era miembro. Juan no identifica a su auditorio, pero alguien queda implicado en su elección de las palabras: los judíos helenizados, con cierta capacidad para el pensamiento abstracto, familiarizados con el *memra*, o palabra de Dios del Antiguo Testamento, y con el *logos*, o razón divina de los filósofos paganos, que había sido adoptado por Filón y



por otros pensadores judíos. Es a éstos a los que Juan querría persuadir o asegurar que Jesús debe ser identificado con el *logos*, y que es el Hijo de Dios. Al final de su evangelio (20,31) afirma con toda claridad que escribe para convertir a los no creyentes.

Entendidos como una proposición, los primeros catorce versículos forman una secuencia que incluye, por lo menos, cinco tópicos (que se podrían subdividir en un número aún mayor), la mayoría de los cuales son desarrollados posteriormente en el evangelio. Estos tópicos son una serie de definiciones: la Palabra era Dios; Dios es el creador; Dios es vida; Dios es luz; la Palabra se hizo carne. Los tópicos se enuncian autoritativamente, pero no llegan a ser probados, aunque al tópico de la luz se le concede cierta ampliación en los versículos 5 y 9. Puede decirse que el *ethos* autoritativo procede de Dios y debe ser reconocido intuitivamente, ya que el autor no hace nada para fundamentar su propia autoridad. Esta captación intuitiva de lo divino es algo central en la retórica de Juan, como puede verse en 1,12: «Pero a todos los que le recibieron y que creyeron en su nombre, les dio poder para llegar a ser hijos de Dios». Uno de éstos es el mismo evangelista.

Aunque normalmente las ediciones modernas comienzan un nuevo párrafo en 1,14, este versículo empieza con una conexión y empalma con el

versículo precedente a través de las convenciones de la escritura griega. De hecho, es el punto álgido o clímax de una secuencia que va de la creación a la encarnación. El versículo 15 es el comienzo de una secuencia de tres pasajes que serán elaborados y, por tanto, apoyarán el pensamiento de Juan. Los versículos 15-18 demuestran el juicio intuitivo que está en el corazón de la experiencia religiosa tal como la entiende Juan; 19-28 demuestran la evidencia basada en la profecía, que sustancia este juicio intuitivo, y 29-36 resumen el juicio intuitivo y lo confirman con un signo. Todo el pasaje ofrece el testimonio de Juan el Bautista sobre el Mesías; éste va seguido del testimonio de los discípulos. En Marcos, ambos testimonios están solamente implícitos, y en Mateo aparecen explícitamente, pero tratados brevemente en medio de otras evidencias. En Juan, es explotado a conciencia. Juan el Bautista y los discípulos son aquí testigos muy poderosos de la verdad del mensaje y del *ethos* del evangelista.

Si 1,6-8 es auténtico (parece más bien una interpolación), sin duda su pretensión ha tenido que ser anticipar la importancia de Juan el Bautista en su calidad de testigo. Así, éste es presentado en las palabras iniciales de 1,15: «Juan dio testimonio de él». Ninguna profecía de la Escritura aparece citada en el reconocimiento de Cristo por parte de Juan en el resto del versículo, que es, sin embargo, presentado como una entimema: «Éste es aquél

del que yo dije: “quien viene detrás de mí tiene más categoría que yo, porque es anterior a mí”». El reconocimiento es inmediato e intuitivo, y la premisa menor de la entimema es una afirmación de este hecho. En 16-18, el evangelista ofrece, por tanto, su comentario sobre la proclamación de Juan, concluyendo con las palabras: «nadie ha visto nunca a Dios; el Hijo único que está en el seno del Padre es quien lo ha dado a conocer». La palabra usada para «dar a conocer» es *exegesato*, vinculada a la palabra española «exégesis». Igual que el Padre es conocido por medio del Hijo, ambos son conocidos gracias al evangelista; pero la exégesis de cada uno se basa en la revelación, en una captación directa de la verdad. La explicación del evangelista se presenta en la forma de una serie de afirmaciones parecidas a las del prólogo y no existen entimemas.

En 1,19 se nos dice una vez más que éste es el testimonio de Juan el Bautista. Reitera su percepción de Cristo en confrontación con los sacerdotes y los levitas, pero en esta ocasión apoya su propio papel en una cita de la Escritura, «como dijo el profeta Isaías» (1,23). Realizado el reconocimiento intuitivo, se entiende perfectamente la verdad de la profecía.

En 1,29-34, Juan el Bautista manifiesta, una vez más, el reconocimiento, y esta vez lo apoya con un signo: la visión del Espíritu que desciende como

una paloma. En este pasaje, Juan dice dos veces que él «da testimonio». El evangelista lo ha situado en tercer lugar dentro de la secuencia de reconocimiento, pero el versículo 33 manifiesta que Juan había sido preparado para el acontecimiento con anterioridad. Subraya: «Yo mismo no lo conozco, pero quien me ha enviado a bautizar con agua me ha dicho: “aquél sobre el que veas que el Espíritu descende tomando posesión de él, ése es el que va a bautizar con la fuerza del Espíritu”».

Viene a continuación el reconocimiento de los discípulos. Comienza (1, 3,35) con una repetición del reconocimiento del Cordero de Dios por parte de Juan, cuyo valor y autoridad perciben los dos primeros discípulos, aunque inmediatamente obtienen una comprensión personal de Jesús y comienzan a seguirlo. A uno de los discípulos, Jesús no tiene más remedio que explicarle u ofrecerle una enseñanza; por su parte, Natanael le saluda espontáneamente como «el Hijo de Dios» (1,49). La conversación entre Jesús y los discípulos es realista, con rasgos, incluso, de humor, lo que refuerza y amplía la seriedad del pensamiento subyacente. Los grandes misterios quedan situados en un contexto sumamente humano. Se trata de una exposición directa.

Juan 2-3, constituye una unidad retórica configurada por los acontecimientos de Caná (2,1 y 4,46). A la repetición del testimonio de Juan el

Bautista (3,23-36) se le concede un lugar de privilegio, marcado, también, por dos incidentes: los encuentros con Nicodemo y con la mujer de Samaría. El rasgo más llamativo de esta sección es que, aunque corresponde al comienzo del ministerio de Jesús en los evangelios sinópticos, no contiene mención alguna de la predicación de Jesús en las sinagogas, o de sus discursos a las masas, o de su compromiso en cualquier exposición sistemática de su mensaje: «Muchos creyeron en su nombre cuando vieron los signos que hacía; pero Jesús no se fiaba de ellos porque conocía bien a todos los hombres y no necesitaba que nadie le diera lecciones sobre el ser humano; porque él mismo sabía qué es verdaderamente un hombre» (2,23-25). La función principal del pasaje consiste en demostrar los signos, presentar testimonios complementarios y permitir una exégesis de la comprensión que tiene el evangelista del significado de los acontecimientos. Esto sucede en 2,11: «Éste, el primero de sus signos, lo realizó Jesús en Caná de Galilea, manifestando con él su gloria; y sus discípulos creyeron en él». El tratamiento redaccional de 2,17 y 2,22 incluye un reconocimiento del significado de la Escritura. Los versículos 3,16-21 y 3,31-36 probablemente han sido planteados por el evangelista con carácter de redacción, dado su pensamiento típicamente asertivo y su elección de las palabras.

Finalmente, en el largo discurso del capítulo 5, el evangelista presenta una exposición teológica que pone en labios de Jesús. Presumiblemente creyó que, a esas alturas, el lector ya habría captado el *ethos* de Jesús y que estaría en condiciones de entrar más a fondo en su pensamiento. El discurso de 5,19-47 es, por tanto, el equivalente joánico del Sermón de la Montaña, aunque, desde el punto de vista retórico, difiere radicalmente de él. La escena tiene lugar en Jerusalén, en el marco de una confrontación directa con los «judíos». La escatología de Jesús es más explícita (5,25-29) que la de Mateo. Nada se dice sobre la ley, no se ofrecen mandamientos, no se narran parábolas. La técnica es la de una ampliación de un pequeño número de tópicos. Al final, dos de ellos son idénticos a los desarrollados de nuevo en los capítulos 13-17: la relación del Hijo con el Padre y la importancia del amor; de hecho, ambos son ampliaciones de las definiciones del prólogo de Juan. El imaginario de la luz y la oscuridad que aparece en el prólogo se repite una vez más. La prueba se presenta en la cita del testimonio de Juan el Bautista (5,33), en las obras que realiza Jesús (5,36), y en la evidencia de la Escritura (5,39); además, la manera de elaborar los tópicos adopta con frecuencia la forma de las entimemas. El discurso termina con una acusación contra los judíos, es decir, contra el aparato dirigente judío que se ha arrogado poseer la autoridad

de Moisés (5,45-47): «No creáis que os pienso acusar al Padre; el que os acusa es Moisés, ese Moisés en quien ponéis vuestra esperanza». De modo que estamos ante una hipotética entimema: «Si creyeráis en Moisés, creeríais en mí, porque él escribió sobre mí». Entonces, su reverso se convierte en una pregunta retórica: «Pero si no creéis en sus escritos, ¿cómo vais a creer en mis palabras?». El tópico formal del más y el menos subyace a este planteamiento. Si los judíos son incapaces de comprender las palabras escritas de la Escritura, que son menos difíciles de captar, ¿cómo van a poder reconocer la realidad mucho mayor del Hijo de Dios?

El evangelio de Juan constituye un ejemplo de retórica radical cristiana por su exigencia de una respuesta directa e inmediata a la verdad; sin embargo, Juan plantea a sus lectores que quieren alcanzar la verdad, muchas más exigencias que Marcos. Utiliza las formas del argumento lógico no tanto como si fueran pruebas, que es lo que hace Mateo, sino más bien como métodos para reiterar y volver sobre los tópicos que están en el centro mismo de su mensaje. Como Lucas, ofrece una versión más completa del evangelio, pero más completa en el sentido de una más profunda percepción del kerygma, y no tanto de una mayor extensión o cantidad de contenidos.