

ANTONIO VARGAS-MACHUCA, S.J. \*

## **ORIGEN, COMPOSICIÓN Y REDACCIÓN DE LA FUENTE Q. SU FUNCIÓN EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO<sup>1</sup>**

Podría decirse que el «Documento Q» o la «Fuente Q» de los Evangelios Sinópticos está de moda. Desde 1983 se ha investigado este tema en el «Institute for Antiquity and Christianity» y en la «Society of Biblical Literature» con el título inicial: *Q. Una colección perdida de dichos de Jesús*. Se fue concretando el trabajo en el «Proyecto Internacional Q» y en la publicación por la editorial Peeters Press de Lovaina a partir 1996 de «Documenta Q: Reconstructions of Q Through Two Centuries of Gospels Research Excerpted, Sorted, and Evaluated». Finalmente en 2000 y en la misma editorial ha aparecido «The Critical Edition of Q», la edición abreviada: *The Sayings Gospel Q in Greek and English* (2001)

---

\* Universidad Pontificia Comillas de Madrid.

<sup>1</sup> Puede verse un resumen de la historia de la investigación de la «Fuente Q» o «Documento Q» en J. M. ROBINSON, «Introducción», en J. M. ROBINSON, P. HOFFMANN y J. S. KLOPPENBORG (ed.), *El Documento Q en griego y en español*, Leuven-Salamanca 2002 (original inglés: *The Sayings Gospel Q in Greek and English*, Leuven 2001), pp. 19-97, más ampliamente en: *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospel of Mathew and Luke, Mark and Thomas*, Leuven 2000. También en J. S. KLOPPENBORG, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia 1987, p. 837.

y la traducción española: *El Documento Q en griego y en español*, Leuven-Salamanca 2002.

Obviamente todos estos trabajos parten de la hipótesis de que la «Fuente Q» o «Documento Q» realmente existió como un escrito en griego, y que fue utilizado por Mt y Lc en la composición de sus evangelios. Su contenido se fija usualmente en unos 220-235 versículos: aquéllos en los que coinciden Mt y Lc y no están en Mc<sup>2</sup>.

Sin embargo, no debe olvidarse que se siguen defendiendo teorías que prescinden de la «Fuente Q» para explicar el origen de los Evangelios e incluso niegan su existencia<sup>3</sup>. Con cierto humor repite R. E. Brown, el dicho de J. P. Meier, de que cada mañana todo exegeta debería repetirse: «Q es un documento hipotético, cuya extensión exacta, vocabulario, comunidad de origen, estratos y estadios de composición no pueden conocerse»<sup>4</sup>. Sin consejos irónicos, es cierto que «La fuente Q» sólo puede reconstruirse aproximativamente con los procedimientos de la crítica literaria, como una hipótesis probable o muy

---

<sup>2</sup> Esta posición es la comúnmente admitida por la mayoría de los especialistas: cf. cualquiera de las introducciones a los Evangelios Sinópticos, para ver su descripción y contenido, p. ej. R. E. BROWN, *Introducción al Nuevo Testamento*, Madrid 2002, 180-188; también: A. VARGAS-MACHUCA, «La llamada Fuente Q de los Evangelios Sinópticos», en A. PIÑERO (ed.), *Fuentes del Cristianismo*, Córdoba 1993, 63-94; o bien, H. KOESTER, *Ancient Christian Gospels*, London-Philadelphia 1990, 130ss, que considera como puntos aceptados: 1) la composición de Q se hizo en lengua griega; 2) el orden de los dichos de Q está mejor conservado en Lc que en Mt; 3) Lc conserva mejor que Mt el tenor literal de los dichos de Q; 4) Q consistía fundamentalmente en dichos (sólo los relatos sobre Juan Bautista, Tentaciones y sirvo del centurión); 5) es difícil determinar si algunos dichos conservados solamente por Mt o por Lc pertenecían a Q, pero no es imposible; 6) el documento Q experimentó al menos una «redacción» antes de ser utilizado por Mt y Lc: *Ibid.*, pp. 133-134.

<sup>3</sup> Como era de esperar, también sobre este tema hay una nutrida página en Internet ([www.ntgateway.com/Q/](http://www.ntgateway.com/Q/)). De ella tomamos lo siguiente: *The Case Against Q. Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem* by Mark Goodacre, Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2002. Presentación: «The standard solution to the Synoptic Problem supposes that Matthew and Luke made independent use not only of Mark but also of another source, now lost, called "Q". But in *The Case Against Q* Mark Goodacre combines a strong affirmation of Markan Priority with a careful and detailed critique of the Q hypothesis, giving fresh perspectives on the evidence drawn not only from traditional methods but also from contemporary scholarly approaches. In an invigorating and imaginative approach to one of the most important issues in New Testament scholarship, Goodacre paints a plausible picture of Synoptic interrelationships in a bid to renew discussions about Christian origins». La discusión sigue: J. S. KLOPPENBORG, *On Dispensing with Q?: NTS* 49 (2003) 210-236.

<sup>4</sup> J. P. MEIER, *A Marginal Jew*, II, 178, citado por R. E. BROWN, *ob. cit.*, p. 188.

probable. Con todos estos condicionamientos, y suponiendo suficientemente aceptado que se trata de *un documento escrito en griego*, se ha estudiado en los últimos cuarenta años con mayor intensidad, la redacción y tradición de la fuente Q, su teología y su función en el cristianismo primitivo. Es obvio que si en el caso de los evangelios completos que nos han llegado documentalmente, hay diversas interpretaciones, esta variedad hermenéutica será aún mayor en el caso de la fuente Q.

## I. EL ESTUDIO DE LA COMPOSICIÓN Y REDACCIÓN EN Q HASTA 1959

Como contenido de la Fuente Q (o Documento Q) tomamos el comúnmente admitido: los 220-235 versículos en que coinciden Mt y Lc y no están en Mc. Las enumeraciones de versículos que habitualmente se podían leer en cualquier Introducción al Nuevo Testamento o a los Evangelios Sinópticos han encontrado recientemente una concreción precisa en: *The Critical Edition of Q*, Leuven 2000, o la edición abreviada: *The Sayings Gospel Q in Greek and English* (2001) y la traducción española: *El Documento Q en griego y en español*, Leuven-Salamanca 2002.

En una primera lectura del material perteneciente a Q se observa que no es uniforme. Además de algunos pasajes narrativos (Lc 7,1-10; Lc 4,2-13; Lc 3,79) en el material de los discursos se distinguen enseguida dichos sapienciales (v.gr., Lc 6,27-49) y dichos apocalípticos, como los que anuncian la venida del Hijo del Hombre (v.gr., 17,20-30).

Ya notó Johannes Weiss en 1892, que no es fácil explicar cómo un profeta escatológico, que considera próximo el fin del mundo y que está irrumpiendo el Reinado de Dios, pueda al mismo tiempo discutir sobre cuestiones de la Ley y pronunciar dichos sapienciales como un rabino. También la figura de Jesús aparece a veces como un simple Maestro y profeta, mientras que en otros dichos es claramente el Mesías e Hijo del Hombre venidero.

Todo esto ha llevado a muchos a distinguir entre elementos tradicionales o más antiguos, que pertenecerían a la composición originaria de la colección Q, y elementos y enfoque *redaccional* más moderno.

En los comienzos del siglo XX la «Fuente Q» o «Colección de los Dichos» fue valorada positivamente para reconstruir la figura del auténtico Jesús. Según P. Wernle: «Desde la gran parte principal de la Colección no habla ninguna clase de judaísmo, sino el Evangelio mismo de

Jesús, libre y casi revolucionario»<sup>5</sup>. Sobre todo A. Harnack, creía tener en los dichos de Q el puro evangelio de la predicación de Jesús: «El autor se ocupa simplemente de los mandamientos de nuestro Señor, y pretende darnos una descripción de su mensaje, en la cual parece no estar influenciado por ningún sesgo especial o particular». «Q es una recopilación de discursos y dichos de nuestro Señor, que en su disposición no tiene referencia alguna a la Pasión; con un horizonte totalmente ligado a Galilea, y sin ningún sesgo claramente discernible, ya sea apologetico, didáctico, eclesial, nacional o antinacional»<sup>6</sup>.

Sin embargo, J. Wellhausen cuestionó el valor histórico de la fuente Q y la consideró posterior al Evangelio de Marcos. Formuló la teoría, admitida generalmente durante la primera mitad del siglo XX, de que Q es una especie de suplemento catequético a Mc y a su kerigma de la Pasión<sup>7</sup>. En la exégesis inglesa hay que citar en esta misma línea a B. H. Streeter y T. W. Manson, que explicaba así la falta del relato de la Pasión en Q: «La explicación más probable es que no hay ningún relato de la Pasión porque no es necesario, ya que Q es un libro de instrucción para gente que ya son cristianos y conocen de memoria el relato de la Cruz»<sup>8</sup>.

La idea de que Q es un suplemento al kerigma de la Iglesia primitiva, centrado en la Cruz, la asumieron también los pioneros de la «Formgeschichte» alemana. Para M. Dibelius, Q es simple «parenthesis» más que «predicación». Y en la línea de la Formgeschichte, más que un «documento» o libro con un autor, se trata de un simple «estrato» de la tradición, que consta de pequeñas unidades<sup>9</sup>. La posición de R. Bultmann es similar; trata de las partes individuales de Q por separado, pero no dice gran cosa de Q como conjunto. Si bien considera algunas partes de Q como añadidos posteriores (Q 4,1-13; 7,1-10), opina que el material de Q se ha reunido de un modo bastante elemental, como en la tradición oral a base de palabras gancho o por contenidos parecidos. Y todo ello por necesidad de reunir la parenthesis, la enseñanza o la disciplina de la Iglesia<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> P. WERNLE, *Die Synoptische Frage*, Leipzig-Tübingen 1989, 228. Una visión de conjunto sobre la «Crítica de la Redacción y Q» puede verse en C. M. TUCKETT, *Q and the History of Early Christianity. Studies in Q*, Edinburgh 1966, 42-82.

<sup>6</sup> A. VON HARNACK, *The Sayings of Jesus*, London 1908, 167s, 171 (citado por TUCKETT, *Ibid.*, pp. 44-45).

<sup>7</sup> J. WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin 1905.

<sup>8</sup> Cf. B. H. STREETER, *The Four Gospels*, London 1924, 186-191, y T. W. MANSON, *The Sayings of Jesús*, London 1949, 16.

<sup>9</sup> M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen<sup>5</sup> 1966, 236.

<sup>10</sup> R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen<sup>7</sup> 1967, 348ss.

Un nuevo impulso y un cambio significativo en el estudio de Q se produjo después de la Segunda Guerra Mundial, en la Universidad de Heidelberg, bajo la dirección de Günther Bornkamm, sucesor de Dibelius y discípulo de Bultmann. Precisamente la metodología de la *Redaktionsgeschichte* facilitó la reconstrucción del texto de Q. La tesis de H. E. Tödt (1956) centró la atención en la falta de dichos sobre la muerte y resurrección de Jesús en la Fuente Q y llegó a la conclusión de que Q no era simplemente el material parenético de la comunidad cristiana general, centrada en el kerigma «oficial» de la muerte y resurrección de Jesús, sino el mensaje de una comunidad concreta y distinta, la *Comunidad Q*, cuyo «kerigma» sería precisamente el conjunto de dichos de Jesús:

«Existen dos ámbitos de tradición que se distinguen entre sí, tanto por sus contenidos como por su historia. El centro de uno de ellos es el kerigma de la pasión; el centro del otro es la intención de hacerse cargo nuevamente de la proclamación del mensaje de Jesús. El material de Q pertenece a este segundo ámbito... Las concepciones que conforman el kerigma de la pasión permanecieron al margen del mismo. Queda por tanto probado que el material de Q es una fuente independiente de conocimiento cristológico»<sup>11</sup>.

Se puede decir que fue Tödt el primero que rompió con la idea de que Q necesita de algo más (el kerigma de la Cruz) para tener sentido dentro del cristianismo primitivo. La consideró como una formulación del mensaje de Jesús, independiente del kerigma de la salvación por la muerte y resurrección de Jesús, dominante en Marcos y Pablo, y que habría sido transmitido por una comunidad distinta y ajena a la comunidad primitiva de Jerusalén.

La forma de Q, que representa la enseñanza del Jesús pre-pascual en la situación postpascual, indica que los cristianos que conservaron Q estaban convencidos de la validez de esa predicación en sus propias vidas, tal vez más que el kerigma de la pasión. Esta postura tiene también su importancia cristológica. Los cristianos de Q, tal vez por la experiencia de la resurrección, identificaron expresamente a Jesús con el Hijo del Hombre venidero. Por tanto, la cristología del Hijo del Hombre es uno de los aspectos distintivos de la tradición de Q: «La cristología del Hijo del Hombre y Q van unidos tanto en sus conceptos como en la historia de la tradición»<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> H. E. TÖDT, *Der Menschensohn in der Synoptischen Überlieferung*, Gütersloh 1959, 244-245; traducción de *El Documento Q*, p. 66.

<sup>12</sup> Cf. TUCKETT, *ob. cit.*, p. 51.

La importancia de Tödt para el estudio de Q ha sido el considerarla como un conjunto de enseñanzas que tiene sentido en sí mismo, y es la expresión de un grupo o comunidad de cristianos, que lo preservó y transmitió.

Si bien Tödt no habla expresamente de «redacción» en Q (método que en 1956 estaba empezando) y su estudio es más bien «temático», pues considera su material como un todo y trata de sacar conclusiones de ese conjunto, ha sido considerado como el precursor del estudio «redaccional» de Q, predominante en los últimos 35 años.

## II. LOS ESTUDIOS SOBRE LA REDACCIÓN EN Q

La tendencia actual trata de detectar diferentes etapas en el desarrollo de Q y distinguir entre tradición y redacción. Frecuentemente se postulan varias etapas en la historia de la tradición de Q.

Inició expresamente este camino Dieter Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*, tesis de «habilitación» publicada en 1969<sup>13</sup>. Con terminología de Bultmann, distingue entre la mera colección de dichos («Sammlung») y una cuidada elaboración o «redacción» («Redaktion») de los mismos. Propone varios criterios para detectar esta «redacción» y señala como distintivo del grupo de Q el enfrentamiento con «esta generación» (p. ej., Q 7,31-35) y su apertura a los gentiles; en cambio, no considera tan importantes los dichos sobre el Hijo del Hombre, pues cree que la identificación de Jesús y el Hijo del Hombre pertenece a la tradición anterior de Q.

Un enfoque similar tiene la «habilitación» de P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, publicada en 1972<sup>14</sup>. No le interesa tanto distinguir entre tradición y redacción, pues considera que Q tiene gran homogeneidad y se puede estudiar como un todo para conocer la situación y las creencias del *Grupo de Q*, que las transmitió. No estudia exhaustivamente todo el material de Q, sino algunos temas concretos como la escatología, el Hijo del Hombre y el encargo de misión. Considera que «Hijo del Hombre» es un término importante de la cristología de este grupo (contra Lührmann) y trata de situarlo en la Palestina de los años 66-70 d.C.

<sup>13</sup> DIETER LÜHRMANN, *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 33), Neukirchen 1969.

<sup>14</sup> P. HOFFMANN, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (NTA 8), Münster 1972.

En otros estudios posteriores y especialmente en su estudio sobre el «Hijo del Hombre», dedicó Hoffmann más atención a la redacción de Q<sup>15</sup>. Después de pasar revista a las investigaciones de A. D. Jacobson, J. S. Kloppenborg y M. Sato, que destacan diversos aspectos de la «redacción» de Q, trata Hoffmann de relacionar esa «redacción» y especialmente la importancia de la figura del Hijo del Hombre, con la guerra judeo-romana y la caída de Jerusalén<sup>16</sup>.

Podría decirse que los autores reseñados hasta ahora, entienden la «redacción» de Q en el sentido de una elaboración consciente, incluso sistemática, de los materiales dispersos o reunidos en pequeñas colecciones, y que han sido recibidos de la tradición anterior, para expresar una determinada comprensión del mensaje de Jesús. No la conciben en el sentido de Conzelmann, Marxsen, Trilling o Strecker, cuando nos hablan de la «Teología» de Lucas o Mateo, fijándose en las modificaciones «redaccionales» que esos evangelistas hicieron con respecto al *texto escrito* de Marcos y Q. Tal vez el primer sentido podría llamarse más bien «composición» según la terminología propuesta por N. Perrin<sup>17</sup>. La mayoría de los estudiosos que admiten un «documento Q», estaría de acuerdo en que efectivamente su «autor» realizó una tal labor de redacción-composición. La divergencia en señalar los principales motivos e ideas de dicho trabajo nos hacen ser cautos en cuanto a la fiabilidad de la metodología de los autores reseñados.

Pero hay otros investigadores —y es la tendencia más reciente y extendida en la actualidad— que tratan de distinguir en Q diversos *estratos* o *etapas*, separables en el tiempo y por sus contenidos, y consiguientemente tratan de establecer lo más antiguo y genuino de Q, y de la comunidad o grupo más primitivo que formuló y difundió esas ideas. Se habla de la «estratigrafía» y de la «excavación» de Q, con símiles arqueológicos.

<sup>15</sup> P. HOFFMANN, «QR und der Menschensohn. Eine vorläufige Skizze», en F. VAN SEGBROEK y otros (ed.), *The Four Gospels 1992*, I, 421-456 (trad. inglesa: *The Redaction of Q and the Son of Man. A Preliminary Sketch*, en R. A. PIPER (ed.), *The Gospel Behind the Gospels. Current Studies on Q*, Leiden 1994, 159-198.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 450-456. Las obras aludidas son. A. D. JACOBSON, *Wisdom Christology in Q* (Tesis doctoral), Claremont 1978 (recogida fundamentalmente en: *The First Gospel. An Introduction to Q*, Sonoma 1992); J. S. KLOPPENBORG, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia 1987; M. SATO, *Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q* (WMANT 29) Tübingen 1988.

<sup>17</sup> N. PERRIN, *What is Redaction Criticism?*, London 1970, pp. 65ss.

Unida a los nombres de J. M. Robinson (1964), H. Koester (1965 y 1968), A. D. Jacobson (1978), J. S. Kloppenborg (1987) y otros va la teoría de que Q tiene dos o más estratos o «redacciones»; algunos parecen considerar que ya se trata de un documento escrito desde la primera de esas «redacciones».

J. M. Robinson publicó en 1964 un artículo, que resultó programático: *LOGOI SOPHON. On the Gattung of Q (Fs Bultmann)*. Tras comparar Q con varias «colecciones de dichos» del judaísmo y del primitivo cristianismo formula la teoría de que pueden agruparse en un género literario: «dichos de los sabios» («*logoi sophon*»), que con cierta flexibilidad comprendería colecciones judías (Prov 22,17-24,22; 30; 31), del Antiguo Próximo Oriente (colecciones sapienciales de Ahicar y Amenemope) y que después daría lugar al *Evangelio de Tomás* o a la colección recogida en el tratado *Abot* de las *Misná*. En esta «trayectoria» hay que colocar a Q, que sería según Robinson una colección de dichos, básicamente sapienciales<sup>18</sup>.

Autores posteriores precisaron que el carácter sapiencial de Q se refiere a su estrato o etapa inicial. Entre ellos, H. Koester, que de alguna manera había llevado la investigación sobre Q, desde Heidelberg a Harvard, publicó otro influyente artículo: *GNOMAI DIAPHOROI: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity*<sup>19</sup>. Desarrolla en ésta y otras publicaciones las principales ideas apuntadas por Robinson:

«El precedente literario de la recopilación y transmisión cristiana de un tipo particular de dichos de Jesús fue el “Gattung” *logoi sophon*, que se había desarrollado fundamentalmente dentro del movimiento sapiencial judío. Esta forma literaria en uso sirvió como foco de cristalización para la conservación de un aspecto particular de la manifestación y obra histórica de Jesús, a saber, el de su enseñanza. No es posible discutir aquí las complejas cuestiones relativas a los dichos o grupos de dichos, auténticos o primitivos, que conformaron estas colecciones tempranas, más antiguas que Q y los evangelios. Es, sin em-

<sup>18</sup> J. M. ROBINSON, «LOGOI SOPHON: On the Gattung of Q», en *Zeit und Geschichte* (FS Bultmann), 1964, 77s; recogido y ampliado en H. KOESTER-J. M. ROBINSON, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, 1971, y en su versión inglesa: *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia 1971 [Helmut Köster, alemán afinado en Harvard, utiliza en sus publicaciones en inglés la grafía *Koester*; por uniformidad la empleamos para todas sus obras y menciones].

<sup>19</sup> H. KOESTER, *GNOMAI DIAPHOROI: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity*: HTR 58 (1965) 279-318, recogido también en alemán e inglés en las dos publicaciones citadas en nota 18.



bargo, altamente probable que en tales colecciones, al igual que en la propia enseñanza de Jesús, predominaran las sentencias sapienciales, enunciados legales (crítica de la conducta tradicional y afirmaciones relativas a una nueva conducta), dichos proféticos (entre los que se incluirían algunos de los dichos en primera persona, bienaventuranzas y amenazas) y parábolas. Como se desprende en parte de Q, los dichos en los que se predice la pasión, muerte y resurrección de Jesús, así como el material que refleja el desarrollo de una evaluación cristológica de su persona, estaban aún ausentes; tampoco formaban parte de estas colecciones primitivas las predicciones apocalípticas detalladas, como las que encontramos en Mc 13, o regulaciones específicas para la vida de la Iglesia (*Gemeinderegeln*).

¿Cuál era la orientación teológica de dichas colecciones de *logoi*? La respuesta a esta cuestión depende totalmente del marco cristológico pospascual al que en cada caso estuvieran subordinadas. Q “domesticó” los *logoi* mediante un tipo de concepción apocalíptica en la que se identificaba a Jesús con el Hijo del Hombre futuro. Marcos (y por consiguiente Mateo y Lucas) encontró el modo de incorporar los *logoi* en el “evangelio” desarrollado sobre la base del primitivo kerigma helenístico (paulino). Ninguna de estas tendencias parece, sin embargo, haber afectado a la tradición de *logoi* que desembocó en el *Evangelio de Tomás*. El criterio que controla los *logoi* de Tomás parece estar íntimamente conectado con el propio principio interno de este Gattung, por su capacidad para encauzar las transmisiones de los dichos de Jesús: la autoridad de la palabra de sabiduría como tal, fundamentada sobre el supuesto de que la Sabiduría está presente en el maestro de la palabra»<sup>20</sup>.

En publicaciones posteriores H. Koester trató de fundamentar la antigüedad de las «colecciones de dichos sapienciales» con la pretendida antigüedad del *Evangelio de Tomás* o de sus fuentes previas: no sólo el kerigma «paulino», sino también los dichos sobre el Hijo del Hombre son posteriores al componente «sapiencial» de Q. Tanto el EvTom como Q dependen de pequeñas colecciones de dichos sapienciales y vendrían a ser como los desarrollos oriental y occidental de la tradición de la cristiandad siria.

«La base del *Evangelio de Tomás* es una colección de dichos más antiguos que los evangelios canónicos, a pesar de que su principio fundamental no tiene relación alguna con la confesión de fe en la pasión y resurrección de Jesús. Su principio, sin embargo, no es de naturaleza menos teológica. Entiende la fe como el acto de creer en las

<sup>20</sup> H. KOESTER, *GNOMAI DIAPHOROI*: HTR 58 (1965) 279-318; traducción tomada de *El Documento Q*, p. 77.

palabras de Jesús, un creer que hace presente y real para el creyente aquello que Jesús proclamó. El catalizador que provocó la cristalización de estos dichos en un “evangelio” es la convicción de que el Reino está presente de forma única en la predicación escatológica de Jesús y que en sus palabras se desvela una sabiduría eterna acerca del auténtico ser del hombre. *The gnostic proclivity of this concept needs no further elaboration.*

La relación de este “evangelio de dichos”, a partir del que se ha desarrollado el Evangelio de Tomás, con la fuente sinóptica de dichos Q es, todavía, una cuestión abierta. Sin ninguna duda, la mayor parte de su material son dichos de Q (a los que habrá que añadir algunos dichos de Marcos), pero de una versión de Q en la que faltaría la expectativa apocalíptica del Hijo del Hombre y cuyos temas dominantes serían la escatología radical del Reino predicada por Jesús y la revelación de la sabiduría divina en sus mismas palabras»<sup>21</sup>.

El conjunto de las teorías e hipótesis de Koester está sujeto a numerosas objeciones. Su recurso insistente al EvTom corre el peligro de «poner el carro delante de los caballos», como ya señaló Kloppenborg<sup>22</sup>. Da por supuesto lo que más bien hay que probar: 1) que el EvTom es independiente de los sinópticos, y 2) que constituye un ejemplar puro del género literario «wisdom gospel» (evangelio de sabiduría), al que también se supone que pertenecía Q, antes de ser posteriormente adulterado por los dichos apocalípticos sobre el Hijo del Hombre. La referencia al EvTom es para Koester prácticamente el único criterio para distinguir en Q lo que es primitivo o posterior.

En realidad, en cuanto a: 1) la independencia del EvTom con respecto a los sinópticos es muy discutida, y muchos estudiosos piensan que es más bien «post-sinóptico»; es decir, que depende de los evangelios sinópticos ya redactados<sup>23</sup>. Por tanto no se puede utilizar como criterio seguro y apodíctico para señalar los diversos estratos o etapas de Q, sin una justificación adecuada. Fijarse exclusivamente en los dichos

<sup>21</sup> H. KOESTER, *One Jesus and Four Primitive Gospels*: HTR 61 (1968) 203-247, 229-230. La traducción española de *El Documento*, pp. 78-79, ha omitido la frase que ponemos en inglés y cursiva.

<sup>22</sup> Cf. KLOPPENBORG, *Formation*, 38.

<sup>23</sup> Cf. TUCKETT, *Q and the History*, p. 68; C. M. TUCKETT, *Q and Thomas: Evidence of a Primitive «Wisdom Gospel?»*: ETL 67(1991) 346-360; R. TREVIANO, *Estudios sobre el Evangelio de Tomás*, Madrid 1997; especialmente la *Introducción*, pp. 77-120. Cf. C. TUCKETT, *Das Thomasevangelium und die synoptischen Evangelien*: Berliner Theologische Zeitschrift 12 (1995) 185-200: «Das ThEv sollte man nicht als ein sehr frühes Evangelium betrachten... Es wirft Licht auf eine Epoche des Frühchristentums, aber dies ist eine spätere Epoche als die der kanonischen Evangelien» (200).

sobre el Hijo del Hombre; 2) para insistir en que el EvTom y (la primitiva etapa de) Q eran «sapienciales» y no apocalípticos, no parece adecuado. R. Horsley ha señalado que en EvTom hay un gran número de dichos proféticos y apocalípticos, aunque no sean explícitamente dichos sobre el Hijo del Hombre<sup>24</sup>. Además el hecho de que estos dichos sean o no auténticos de Jesús, no resuelve el problema de que llegaran a Q antes o después que los dichos «sapienciales». Por tanto, resulta bastante dudoso que la argumentación de Koester pueda mantener que los dichos sobre el Hijo del Hombre pertenezcan a un segundo estrato o etapa de Q, ni que Q en un primer estadio fuera algo así como un «wisdom gospel»<sup>25</sup>.

Otros autores insistieron en la necesidad de controles y análisis literarios internos para asignar posibles estratos redaccionales en Q. Por ejemplo A. J. Jacobson, realizó en 1978 su tesis doctoral, *Wisdom Christology in Q*<sup>26</sup>, dirigido por J. M. Robinson. A partir de Mateo y Lucas trata de recuperar bloques originarios en Q de unos 20 ó 30 versículos, con lo que él llama «crítica de la composición». A partir de estos bloques distingue luego posibles estratos redaccionales. Señala así tres niveles de actividad redaccional. Una primera etapa, llamada por Jacobson «compositional stage», que es de importancia capital. En ella se redacta el material para mostrar a Jesús y a Juan en paralelo, como enviados de la Sabiduría, en continuidad con los profetas sufrientes que los precedieron. También tiene cabida en ella la polémica contra «esta generación» (Israel). Pero no se termina aquí la labor redaccional: en una etapa «intermedia» posterior se trata de distinguir más claramente entre Jesús y Juan (cf. Q 3,16; 7,18-23.28), y la polémica contra Israel deja sitio para una creencia serena sobre la predestinación divina como causa de la impenitencia de Israel (cf. Q 10,21s); también se acentúa el interés por el milagro, las revelaciones secretas y el entusiasmo (cf. Q 11,2-4.9-13; 17,5s). Finalmente una «late redaction» añadió el relato de la tentación, que a su vez es una reacción contra el entusiasmo por lo milagroso, reflejado en la etapa intermedia.

---

<sup>24</sup> R. HORSLEY, «Logoi propheton? Reflections on the Genre of Q», in B. A. PEARSON (ed.), *The Future of Early Christianity* (FS H. Koester) Minneapolis 1991, 195-209, 200ss.

<sup>25</sup> Cf. C. M. TUCKETT, «The Son of Man in Q», en *Q and the History*, 239-282.

<sup>26</sup> La tesis propiamente dicha no se publicó por entonces, pero su contenido fundamental se recogió en: A. J. JACOBSON, *The First Gospel. An Introduction*, Sonoma 1992, que también recoge otras publicaciones suyas como: *The Literary Unit of Q: JBL 101* (1982) 365-389.

Como era de esperar, no han faltado las críticas contra las diferencias de contenido que justifiquen esas hipotéticas etapas y sobre el relieve que da Jacobson a su «etapa composicional» en perjuicio de la etapa final, que es la que podemos deducir de Mt y Lc<sup>27</sup>.

Más interés e influencia ha tenido la obra de John S. Kloppenborg desde 1987, que en parte sigue la línea de J. M. Robinson y H. Koester y fundamenta sus teorías previas, y a su vez, sirve de apoyo a las publicaciones recientes de estos dos últimos autores y otros muchos.

Antes de exponer las investigaciones de Kloppenborg, vamos a tratar de un autor alemán, que escribió dos años antes, pero que por no estar en la «trayectoria norteamericana», que parece haber tomado las riendas de los estudios y publicaciones sobre Q, apenas se menciona. Se trata de Walter Schmithals.

### III. LA INTERPRETACIÓN DE WALTER SCHMITHALS<sup>28</sup>

Según este autor hay que distinguir en Q dos fases:

1) Una *tradición nocristológica* de los dichos o Q<sup>1</sup>, que supone una comunidad de tipo profético-apocalíptico, que cuenta con el pronto cambio de los eones y predica una ética del «interim» (o provisional), y tiene una actividad misionera.

Su lengua es aramaizante, su horizonte geográfico se limita a Israel, sobre todo a Galilea y no hay indicios de una misión entre los paganos. Jesús es, sobre todo, el profeta de los últimos tiempos, no un rabino o maestro.

Q<sup>1</sup> considera que el cambio de los eones comienza con Juan el Bautista (Lc 16,16). Jesús continúa la obra del Bautista, que en breve llegará a su meta con la irrupción del reinado de Dios, o sea con la venida del Hijo del Hombre.

Según Schmithals de este mismo círculo provendría el apocalipsis de Mc 13, que dataría del año 40, cuando Calígula intentaba erigir una es-

<sup>27</sup> Cf. C. M. TUCKETT, *Q and the History of Early Christianity*, Edinburgh 1996, pp. 63-64; P. HOFFMANN, «Q und der Menschensohn», en *The Four Gospels 1992*, 421-456, esp. 434ss.

<sup>28</sup> Exponemos sus puntos de vista siguiendo su libro: *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin 1985, pp. 596ss. Los números entre paréntesis que siguen en el texto, se refieren a las páginas de dicho libro.

tatua suya en el Templo de Jerusalén. Para su autor esto desencadenaría la actuación escatológica de Dios y el cambio de los eones.

Para Q<sup>1</sup> hay que suponer un proceso gradual de crecimiento y la incorporación de dichos de diversa procedencia a los primitivos dichos del Señor.

2) *La redacción cristológica de Q* o fase segunda de su formación (Q<sup>2</sup>) (p. 396).

Mientras que en el estadio anterior Jesús no aparece todavía como Mesías; el redactor lo presenta ahora abiertamente como Hijo de Dios y «el que ha de venir». Para ello introduce en Q<sup>1</sup> los materiales que no son *logía* o dichos de Jesús. Así al principio, subraya el papel de precursor de Juan Bautista, que expresamente se refiere al «más fuerte» (Lc 3,1-22). En el relato de las tentaciones (Lc 4,1-15) el «Hijo de Dios» es tentado; Juan Bautista pregunta desde la cárcel (Lc 7,18-23) si Jesús es «el que ha de venir» (= el Mesías). En los dichos del seguimiento (Lc 9,57-62) se identifica Jesús abiertamente con el Hijo del Hombre venidero. Esto mismo subraya el redactor en diversos pasajes del cuerpo central de los dichos (Lc 6,22; 7,34; 12,8), y culmina en la parábola de las «minas» o talentos (Lc 19,11-27), probable final de la fuente Q, donde se identifica al juez venidero con el Señor de la comunidad.

Junto a estos motivos cristológicos, aparece también en la redacción de Q una tendencia universalista, que supone una misión floreciente entre los paganos (cf. Lc 13,29; 14, 1524).

La redacción de Q sería según Schmithals posterior al evangelio de Marcos (pp. 398-399).

3) *Historia de la transmisión de Q.*

De acuerdo con esta división de Q en una etapa no cristológica o Q<sup>1</sup> y una redacción cristológica y universalista —que ya resulta problemática— traza Schmithals la siguiente historia de la transmisión de Q:

a) La tradición de los dichos recogida en Q, contiene sin duda material auténtico de Jesús, aunque es difícil precisar su amplitud. Tales dichos serían de tipo apocalíptico.

«De la tradición de los dichos Q<sup>1</sup> se sigue que no todos los partidarios galileos del Jesús terrestre fueron influenciados por el acontecimiento pascual de Jerusalén y por la predicación pascual y cristológica de la comunidad primitiva. Un grupo de oyentes y seguidores continuó considerando a Jesús, junto con Juan Bautista y como él, como un profeta que anunció la salvación venidera y sufrió el martirio del enviado de Dios (Lc 13, 14). Estos seguidores tenían en cuenta la muerte de Jesús, pero no su resurrección. Estos seguidores de Jesús son los primeros transmisores de la tradición de los logia Q<sup>1</sup> y todavía

no confiesan a Jesús como el Cristo, ni lo identifican todavía como el Hijo del Hombre-Juez, que ha de venir. En tanto que estos seguidores del Jesús terrestre no se incorporaron después a la comunidad que confiesa a Jesús como Cristo, fueron considerados por los Padres de la Iglesia como sectarios judaizantes» (p. 402).

«El autor del Evangelio de Marcos hacia el 75, intentó ganar a este grupo para la Iglesia y para el kerigma cristológico. Para ello tomó en su evangelio algunas partes de Q<sup>1</sup>, a manera de ejemplo. Después que este objetivo del evangelista Marcos obtuvo sus resultados, fue cuando las tradiciones del grupo de Q<sup>1</sup> se recopilaron totalmente y se redactaron en sentido cristológico y universal Q<sup>2</sup> para formar la «Fuente Q» de los dichos.

No se puede excluir que el autor de la fuente Q y el evangelista Marcos sean el mismo. En todo caso pertenecen a la misma «escuela». La fuente Q de los dichos se compuso desde el principio como complemento del evangelio de Marcos, y lo presupone. Por tanto no hay que preguntarse por un «Sitz im Leben» independiente para la fuente Q en una comunidad especial. Sirvió para la aprobación eclesial del material de tradición del grupo Q<sup>1</sup> y les facilitó la entrada en la comunidad cristológica. La fuente Q nunca fue por sí sola la base de la enseñanza de una comunidad cristiana primitiva. Por tanto tampoco hubo ninguna razón para tenerla en cuenta para la formación del canon.

Entre tanto Q y el evangelio de Mc se transmitían y difundían conjuntamente. No es extraño, por tanto, que los evangelistas Mt y Lc independientemente el uno del otro conocieran ambos escritos e introdujeran esta tradición. sinóptica en sus respectivas comunidades.

Las circunstancias históricas de la tradición de los dichos explica sin más, por qué la tradición sinóptica se remonta a dos cauces de tradición originariamente distintos. Las rebuscadas construcciones de la Formgeschichte, según las cuales la tradición oral unitaria, primeramente se dividió y quedó fijada por escrito en dos cauces, y finalmente en Mt y Lc se volvió a unir, se muestran como innecesarias; e insostenibles. Las diferencias teológicas entre Q y Mc que todavía se notan en el plano literario, se deben más bien a un origen independiente de ambas tradiciones en lo teológico y en lo eclesiológico. La tradición de los dichos Q<sup>1</sup> pertenece a una comunidad, que se estancó en una situación prepasual y continuaba la predicación de Jesús; el evangelio de Mc contiene el kerigma sinóptico de una comunidad acuñada por la fe de pascua, que anuncia a Jesús como el Cristo, que nos trae la salvación escatológica» (pp. 402-404).

Hay que decir que estas hipótesis de Schmithals son sugerentes y en buena parte plausibles, si las consideramos en su conjunto; pero en lo que se refieren a las distintas etapas de la formación de Q y a la histo-

ria de su transmisión, ciertamente van más allá de los argumentos aportados. Sobre todo difieren notablemente de otras investigaciones que reñamos a continuación.

#### IV. GENERO LITERARIO Y FORMACIÓN DE Q SEGÚN JOHN S. KLOPPENBORG<sup>29</sup>

1) *Q como «instrucción sapiencial» en sus estratos más antiguos*<sup>30</sup>. John S. Kloppenborg (1987) realiza un estudio crítico literario de Q, insistiendo en los análisis redaccionales para delimitar diferentes estratos y catalogarlos en sus correspondientes géneros literarios. Tras un detenido examen redaccional se sitúa en la línea de J. M. Robinson y H. Koester, y cree que el estrato formativo de Q o Q<sup>1</sup> es de tipo *sapiencial*, y en literatura comparada debe considerarse como una «instrucción sapiencial», género literario frecuente en el Próximo Oriente y muy destacado en la literatura egipcia.

Bien es verdad que los «discursos sapienciales» de Q no presentan una ética de valores conservadores y comúnmente aceptados, transmitidos por el «padre», sino una ética del seguimiento radical del maestro Jesús, que trastoca muchos valores socialmente admitidos, como la ley del talión, las leyes del préstamo, la previsión para el futuro, la autodefensa contra la violencia. No se trata de la «sabiduría del orden establecido», sino de la sabiduría radical del «Reino de Dios», las instrucciones sapienciales de Q se acercan a un gnomologio (cf. por ej. Lc 6,20b-49; 9,57-62).

2) *Estrato redaccional de tipo profético y apocalíptico*: las agrupaciones de dichos que anuncian el juicio y el castigo de «esta generación» por no haber respondido a la predicación del Reino, forman —según Kloppenborg<sup>31</sup>— un segundo estrato redaccional o Q<sup>2</sup> de tono profético y apocalíptico. Estos dichos se presentan como dichos de Juan Bautista y de Jesús.

Van dirigidos a los extraños, «a esta generación», aunque su función es interpretar para los miembros de la comunidad la persecución y el re-

<sup>29</sup> J. S. KLOPPENBORG, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia 1987. Se indican entre paréntesis en el texto las páginas de este libro.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 317ss.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 322ss.

chazo del mensaje que experimentan en la línea del rechazo de los profetas en Israel. Su forma literaria es la *khreía*<sup>32</sup> (cf. Lc 3,7-9, 16-17; 7,1-10,18-35).

Desde el punto de vista de la *historia de la redacción* estas colecciones de *khreías* absorbieron en su seno las «instrucciones sapienciales» y convirtieron a la fuente Q, en esta segunda fase de su formación, en un nuevo género literario: *colección de khreías*, típico en la literatura helénica (como el *Démonax* de Luciano) o rabínica (como el tratado *Abot* de la Misnah), y especialmente en los círculos cínicos, donde abundan las colecciones de *khreías*.

3) *La recensión final de Q o tercera etapa redaccional (Q<sup>3</sup>)* incluyó el relato de la tentación de Jesús. Se trataría de un añadido, ya que difiere del resto de Q. Sirve como ilustración de la ética de la comunidad, que Jesús mismo practica, y a la vez, legitima al maestro. La inclusión de este prólogo no cambia el género literario, ya que los *Dichos de Ahicar* o la *Vida de Esopo* o el *Démonax* de Luciano, contienen introducciones narrativas que muestran al sabio practicando precisamente el género de vida que después inculca a sus oyentes (p. 325).

Esta propuesta de Kloppenborg con tres claros estratos o etapas en la formación de Q (Q<sup>1</sup> + Q<sup>2</sup> + Q<sup>3</sup>) ha encontrado gran aceptación y ha servido de base para otros estudios o deducciones más hipotéticas sobre la comunidad de Q y los orígenes del cristianismo. Un examen más detenido muestra que no todas sus afirmaciones o propuestas tienen el mismo poder de convicción. Digamos, en primer lugar, que la existencia de añadidos secundarios a un material previo —lo que pudiéramos llamar un segundo «redactor»— parece totalmente aceptable e incluso su agrupación en un estrato, que acentúa la amenaza del juicio contra «esta generación»; es decir, Q<sup>2</sup>.

En cambio el *estrato* «sapiencial», o sea Q<sup>1</sup>, no resulta tan evidente<sup>33</sup>. En primer lugar, hay que preguntarse si está justificado considerar el material de Q<sup>1</sup>, como *una unidad* literaria, que existiera como tal unidad (¿escrita?) cerrada en sí misma, en algún estadio de la formación o prehistoria de Q. El mismo K. insiste en que el material usado como

<sup>32</sup> En las publicaciones recientes se va extendiendo el término de la retórica grecolatina *khreía* para designar más técnicamente lo que la *Formgeschichte* clásica clasificaba como apotegmas o paradigmas. Cf. K. BERGER, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, pp. 80-93. En alemán se denominan «*Chrie*» (plural *Chrien*), en inglés «*Chria*» (pl. *Chriae*). No se ha extendido este término todavía en las publicaciones españolas, por lo que prefiero utilizar la forma griega original *χρεία*.

<sup>33</sup> Cf. TUCKETT, *Q and the History*, pp. 71ss.



fuelle por el redactor Q<sup>2</sup> es más complejo que un hipotético *bloque* Q<sup>1</sup>. Algunas de las secciones polémicas que caracterizan el nivel Q<sup>2</sup> tienen su prehistoria y no son creaciones desde cero del redactor Q<sup>2</sup> (p. ej. Q 3,7-9.16s; 7,18-35). Por tanto, el material «pre-Q<sup>2</sup>» es algo más que los cinco o seis pretendidos discursos «sapienciales» originarios<sup>34</sup>. Además no está claro que el estrato Q<sup>1</sup> tenga que ser considerado como una unidad (escrita). La fuerza de la argumentación de K. se centra en la existencia de adiciones secundarias de tipo profético y apocalíptico —el estrato Q<sup>2</sup>— que modifican tradiciones anteriores de tipo «sapiencial». Pero no es lo mismo afirmar o detectar materiales o tradiciones «sapienciales» que postular una colección unificada de discursos «sapienciales», es decir, Q<sup>1</sup> como documento escrito. El estrato sapiencial, según K., es multifacético, tanto si consideramos cada uno de esos discursos como su conjunto.

La distinción entre un supuesto Q<sup>1</sup> de tipo sapiencial dirigido a la comunidad, y un pretendido Q<sup>2</sup> de tipo profético, dirigido a los de fuera no es evidente. Tampoco lo es el nivel Q<sup>3</sup>.

En conclusión —dice Tuckett<sup>35</sup>— el modelo de estratificación propuesto por K. no parece estar tan bien fundado como algunos han supuesto. Si es innecesario suponer un estrato Q<sup>3</sup> después del nivel Q<sup>2</sup>, y si el material anterior al nivel Q<sup>2</sup> es posiblemente más diversificado de lo que a veces se supone, y no se puede mostrar que el pretendido estrato Q<sup>1</sup> formara *una unidad literaria*, antes del nivel Q<sup>2</sup>, el resultado es un

---

<sup>34</sup> «Por otra parte Kloppenborg prefirió identificar como etapa primitiva básica de Q... seis «discursos sapienciales» que, según él habrían sido agrupados en un primitivo estrato escrito de Q, pues es en ellos donde habría sido interpolado el material posterior que refleja una redacción deuteronomista, y no a la inversa: Junto con los grandes complejos en los que se hacen patentes los motivos del juicio y la polémica, hay importantes unidades cuya orientación redaccional básica es parenética, exhortativa e instructiva, y que, en virtud de su estructura podrían equipararse con la «instrucción», género literario ampliamente atestiguado en la literatura sapiencial. Entre estas unidades estarían: 1) Q 6,20b-23b.27-35.36-45.46-49; 2) Q 9,57-60.(61-62); 10,2-11.16; 3) Q 11,2-4; 9-13; 4) Q 12,2-7.11-12; 5) Q 12,22b-31.33-34, y probablemente 6) Q 13,14; 14,26-27; 17,33; 14,34-35. Puesto que algunos de estos bloques contienen interpolaciones secundarias que expresan el punto de vista polémico de la redacción, es razonable asumir que la instrucción exhortativa es literariamente anterior al material polémico y que, en algún momento del desarrollo de Q, el material de tipo instructivo fue reelaborado de acuerdo con esta otra perspectiva». Tomado de *El Documento Q*, p. 81, que a su vez cita a J. S. KLOPPENBORG, «The Sayings Gospel Q: Literary and Stratigraphic Problems», en *Symbols and Strata: Essays on the Sayings Gospel Q*, 1-66, esp. p. 48.

<sup>35</sup> Cf. TUCKETT, *Q and the History*, pp. 73-74.

modelo más simple: un «redactor» de Q (o *redactor-compositor*) que compuso y elaboró una variedad de materiales previos, más que uno o varios «redactores», en sentido estricto, que hubieran asumido y modificado textos *escritos* previos, como es el caso de Mt y Lc con respecto a Mc y Q, en la teoría de los dos fuentes.

También surgen interrogantes sobre la denominación de «sapiencial» que frecuentemente se da a los estratos más antiguos de Q. Ciertamente hay en Q elementos que muchos considerarían como «sapienciales», ya que reflejan la experiencia y sabiduría humana común, sin referencia a una nueva situación originada por una revelación profética o escatológica. Así por ejemplo, el dicho del «ciego que guía a otro ciego» (Q 6,39) o «la sal que pierde su sabor» (Q 14,34) y otros semejantes. Pero otros dichos que a veces se catalogan como «sapienciales» están claramente situados en un contexto escatológico y a veces podrían llamarse «anti-sapienciales», en cuanto que van contra la sabiduría del sentido común, como serían las bienaventuranzas o Q 9,60; Q 6,32a; Q 14,26.

El mismo K reconoce que esos elementos «sapienciales» fueron enseguida recubiertos por una fuerte corriente profética y escatológica y los pusieron al servicio de una dura crítica contra el mundo presente y los que se adhieren a él. Kloppenborg deduce de esta consideración sus dos primeras etapas: Q<sup>1</sup> «sapiencial» y Q<sup>2</sup> «profética»; pero igualmente podría pensarse que esos dichos eran desde el principio exponentes de la «sabiduría radical del Reino» («radical wisdom of the Kingdom»), y en tal caso más que «sapienciales» habría que llamarlos «profético-escatológicos». Si persistimos en llamar a las Bienaventuranzas, por ejemplo, dichos «sapienciales», tal vez el término «sapiencial» se aplique en un sentido tan amplio que sirva de poco. Si mantenemos una definición más estricta de lo sapiencial<sup>36</sup>, entonces tal vez Q sea menos «sapiencial» de lo que algunos han pretendido y haya que contentarse con la denominación más genérica de «colección de dichos».

Además de estas reservas a la teoría de Kloppenborg hay unas consideraciones suyas, que frecuentemente se olvidan. Él insiste en que su análisis es *literario* y que no implica deducciones o presupuestos de tipo histórico:

«Afirmar que los componentes sapienciales estuvieron en los orígenes de Q, y que los oráculos proféticos de juicio y los apotegmas

---

<sup>36</sup> Cf. C. M. TUCKETT, «Wisdom in Q», en *Q and the History of Early Christianity*, 325-354, esp. 353; J. PIPER, *Wisdom in the Q-Tradition* (SNTSMS 61), Cambridge 1989, pp. 4ss; J. L. CRENSHAW, «Wisdom in the Old Testament», en *Interpreter's Dictionary of the Bible*, Supplementary Volume, Nashville 1976, 952-6.

que presentan a Jesús en conflicto con “esta generación” son secundarios, nada implica acerca del origen histórico-tradicional último de ninguno de los dichos. Es ciertamente posible, incluso probable, que algunos materiales de la segunda fase de la composición sean prepascuales (“dominical”) o, por lo menos, muy antiguos; y que algunos de los elementos presentes en los orígenes de Q sean, desde el punto de vista de la autenticidad o de la historia de la tradición, relativamente recientes. La historia de la tradición no es equivalente a la *historia literaria*, y es ésta última la que aquí estamos estudiando»<sup>37</sup>.

No parecen, pues, legítimas, a base de la teoría de Kloppenborg, las conclusiones que algunos hacen sobre la *historia* de la primitiva comunidad de Q y los orígenes del cristianismo<sup>38</sup>. En cuanto a la reconstrucción de la *historia literaria* que propone y consiguientemente, las etapas que propugna, son muy problemáticas. Parece que opera con el axioma de que el género literario de una obra concreta tiene que ser *puro* en sus estadios primitivos. Este axioma es muy cuestionable en obras de literatura popular. Igualmente válida es la hipótesis de que la fuente Q fuera desde su misma recopilación inicial una composición de temas y formas variadas: dichos sapienciales, escatológicos, proféticos...

## V. COMPOSICIÓN, REDACCIÓN Y FUNCIÓN DE Q SEGÚN H. KOESTER

Helmut Koester escribió en 1990 un interesante libro sobre los evangelios cristianos antiguos<sup>39</sup>. Su objetivo es mucho más amplio que el estudio de Q y pretende revalorizar *todos* los evangelios cristianos antiguos (y no sólo los cuatro evangelios canónicos) para el estudio del Jesús histórico y los orígenes del cristianismo. Especial relieve se concede al *Evangelio de Tomás* y a la «Fuente Sinóptica de los Dichos» o «Documento Q»<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> KLOPPENBORG, *The Formation of Q*, 244-245; citado también en *Documento*, p. 85.

<sup>38</sup> Cf. más abajo las hipótesis de Mack o Crossan, por ejemplo.

<sup>39</sup> H. KOESTER, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, London-Philadelphia 1990.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 75-128 y 128-171, respectivamente. Si bien Q se sitúa dentro del capítulo de las «Colecciones de Dichos de Jesús» (junto con el «Evangelio» de Tomás), Koester no denomina a Q con el término «Evangelio» a diferencia de otras publicaciones más recientes que hablan de «Evangelio Q» o «Evangelio de los Dichos Q».

Con gran apoyo en la obra de Kloppenborg<sup>41</sup>, pero sin tener en cuenta la crítica que éste había hecho a sus publicaciones anteriores, trata la fuente Q.

Distingue Koester entre composición y redacción de Q, como dos etapas cronológicamente diferenciadas. Su principal criterio metodológico, pero a la vez, el más problemático, es la comparación con el Evangelio copto de Tomás.

1) *La versión original (o composición) de Q* incluiría dichos sapienciales y dichos escatológicos. No se puede sostener que Q presentaba originalmente a Jesús como un Maestro de Sabiduría, sin un mensaje escatológico. Las estrechas relaciones con el *Evangelio de Tomás* no pueden ser fortuitas. Puesto que los típicos dichos sobre el Hijo del Hombre y los anuncios del juicio, que son característicos de la redacción de Q, no tienen nunca un paralelo en el Evangelio de Tomás, es evidente que su autor no tuvo conocimiento de la versión final de Q ni de la interpretación apocalíptica secundaria, que el redactor de Q añadió a los dichos escatológicos más antiguos. El *Evangelio de Tomás* es dependiente o de la primitiva versión de Q o de agrupaciones de dichos empleados en su composición. La orientación escatológica de la composición original de Q es claramente diferente de la perspectiva *apocalíptica* del redactor (p. 150).

Como bien notó Kloppenborg, refiriéndose a otras publicaciones anteriores de Koester<sup>42</sup>: sus conclusiones referentes a los elementos formativos de Q se basan en dos presupuestos: que Q pertenece al género «evangelio de sabiduría» («wisdom gospel») <sup>43</sup>, y que solamente determinadas clases de dichos y tendencias teológicas son típicas del género. Según Koester los dichos apocalípticos sobre el Hijo del Hombre y los dichos que indican una escatología fuertemente orientada al futuro, van contra las tendencias del género; por esta razón, hay que juzgarlos secundarios. En la práctica el método de Koester es comparativo y el evangelio de Tomás sirve como criterio para decidir lo que es originario y formativo en Q. El *Evangelio de Tomás* no tiene un enfoque apocalíptico y sólo tiene un dicho (no apocalíptico) sobre el Hijo del Hombre (N 86).

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>42</sup> KLOPPENBORG, *The Formation*. pp. 32 y 38; H. KOESTER, *Apocryphal and Canonical Gospels*: HTR 73 (1980) 105-130.

<sup>43</sup> En el libro de 1990 no insiste Koester en esta denominación, pero al afirmar que Q tiene su propia teología y soteriología, independiente del kerigma paulino (p. 160), parece decirse indirectamente que es un «evangelio».

Además, el método de Koester pone como presupuesto que el Evangelio de Tomás es el mejor representante del género, al que también pertenece Q. Pero tal presupuesto es una «petición de principio»<sup>44</sup>.

Como ilustración del procedimiento de Koester y de sus conclusiones podemos fijarnos en su tratamiento del primer «discurso sapiencial» de Q (Lc 6,20-49), perteneciente a la *composición original* (pp. 156ss).

De la comparación de Lc 17,21: *hê basileía tou theou entòs hymôn estin* con EvTom 113, deduce que a la composición original de Q pertenece el momento escatológico. El discurso inaugural (Lc 6,20-49), si bien puede llamarse un discurso sapiencial, puesto que en su comienzo llama bienaventurados a los pobres, hambrientos, sufrientes y perseguidos, está claro que utiliza «macarismos» profético-escatológicos y presenta a Jesús más como *profeta* que como maestro de sabiduría.

Los consejos y avisos que siguen a las bienaventuranzas (Lc 6,27-36) pertenecen formalmente al género de «discursos sapienciales», pero se apartan en cuanto a su motivación. Amar a los enemigos, volver la mejilla al que te abofetea, prestar dinero sin esperanza de recuperarlo, no son máximas sapienciales para una conducta prudente y humanitaria, sino actitudes que se piden al discípulo, para anunciar con su conducta el mensaje escatológico de Jesús y los nuevos criterios que han de cambiar el comportamiento humano. El género literario de «discurso sapiencial» ha incorporado el mensaje de una escatología realizada, que determina la autocomprensión de la comunidad primitiva de Q (pp. 157-158).

«Para los seguidores de Jesús cuya tradición está representada en la composición original de Q, el cambio de los eones es la proclamación de Jesús. En los dichos de Jesús sus seguidores encuentran la continuación de ese anuncio. Estos dichos no son solamente la confirmación del tiempo escatológico, sino también la regla de vida para la comunidad de la nueva era, en cuanto que Jesús continúa hablando en dichos sapienciales y en reglas para la comunidad» (p. 159).

En esta perspectiva la muerte de Jesús no sería vista como una crisis de su mensaje. Los discípulos han sido ya llamados a seguir la senda de Jesús, en su discipulado (Lc 9,57-62) y en su tarea de continuar su mensaje (Lc 10,2-12). La muerte de Jesús haría esta llamada aún más urgente: los eones han comenzado ya a cambiar por la proclamación de

<sup>44</sup> KLOPPENBORG, *The Formation*, p. 38.

Jesús. Cualquier énfasis en el sufrimiento, muerte y resurrección de Jesús no tendría sentido en este contexto. Así pues, Q no puede considerarse como un suplemento doctrinal para una comunidad cuya teología sea el kerygma paulino. La teología y soteriología de Q son fundamentalmente diferentes» (p. 160).

En resumen, según Koester, la *composición originaria* de Q puede explicarse como una continuación de la «enseñanza sapiencial», si bien se aparta del género en dos aspectos: 1) las exigencias éticas de Q son mucho más radicales que las tradicionales en la enseñanza sapiencial; 2) la sabiduría de Q se dirige a una comunidad en cuya vida está presente el Reinado de Dios, no a un individuo que sigue los consejos de un padre o maestro; es decir, a una sociedad que se gobierna por unos principios éticos nuevos. Esto no sólo confiere una cualidad kerygmática a las exigencias éticas de Jesús, sino que lo presenta como un profeta, mas que como un maestro de sabiduría. La comunidad a la que el Jesús de Q se dirige es la comunidad de la nueva era, el pueblo de Dios, que se sentará con Abrahán en el banquete del Reino (Lc 13,28-30).

En su conjunto, los discursos sapienciales de Q no tratan la cuestión de la Ley y las tradiciones judías. Su mensaje trasciende las limitaciones de Israel y su tradición religiosa; la misión de los discípulos es para todos.

«Q fue compuesta en un tiempo en que la controversia sobre la Ley no se había suscitado aún y cuando la cuestión de la observancia de la Ley no se había utilizado aún como criterio para decidir si los seguidores de Jesús estaban o no dentro o fuera de Israel.

Tal situación puede suponerse que existió durante los primeros años después de la muerte de Jesús en cualquier sitio de Palestina o en cualquier sitio de la diáspora, donde la cuestión de la Ley, provocada por la misión paulina, no era todavía un problema. Un ambiente de habla griega es más probable que un área de pueblos y aldeas, en que la lengua predominante era el arameo» (p. 162).

2) *La redacción de Q, o segunda etapa según Koester* (pp. 162ss) presenta un cuadro diferente.

Hay tres nuevos elementos: 1) el anuncio del juicio sobre «esta generación»; 2) la expectación apocalíptica de la vuelta de Jesús como Hijo del Hombre; 3) la delimitación de la línea que relaciona y separa a Jesús de Juan Bautista (este tercer elemento puede constituir el último estadio de la redacción de Q, anterior a su empleo por Lc).

a) «*Esta generación*» es el término que abarca a los que no aceptan el mensaje de Jesús y se oponen a la comunidad. Como muestra del

anuncio del Juicio se puede citar la sección Lc 11,14-52. Los oponentes de Jesús son «esta generación mala» (Lc 11,29), que pide de Jesús una señal legitimante. Más adelante se concretan esos oponentes en los «escribas y fariseos» (Lc 11,47-52). Parece que los «escribas y fariseos» son los antagonistas de la comunidad de Q a lo largo de toda su historia, y más claramente después en el evangelio de Mateo. Sin embargo, a pesar de esta polémica contra los escribas y fariseos y su *halakah*, Q reafirma la validez de la ley: «es más fácil que pase el cielo y la tierra que el que caiga una sola tilde de la Ley» (Lc 16,17). Con ello está claro que el redactor de Q no coloca a la nueva comunidad fuera de Israel y su Ley.

Si bien la mención del juicio contra los pequeños pueblos galileos Chorazin y Betsaida (Lc 10,13-15) podrían sugerir la redacción de Q en Galilea, la existencia de fariseos de habla griega en toda la diáspora, hace también verosímil su localización fuera de Palestina, donde también nacieron los evangelios de Mt y Lc, que utilizaron la fuente Q.

Koester se alinea con Tödt y Bornkamm<sup>45</sup> y considera que incluso en sus estadios finales la «fuente sinóptica de los dichos» es un importante ejemplo que pone de manifiesto la continuación de una teología de seguidores de Jesús, que no tenía ninguna relación con el kerigma de la cruz y la resurrección» (p. 165). En esta misma línea estarían el *Evangelio de Tomás*, el *Diálogo del Salvador* y los oponentes del Evangelio de Juan.

b) *El Hijo del Hombre*. En cambio, un tema destacado de la teología de Q es la expectación de la venida del Hijo del Hombre como juez escatológico, y el uso de esta expresión como título cristológico. El redactor de Q comparte este título de Jesús con las tradiciones apocalípticas utilizadas en el evangelio de Mc y de Juan. Esto situaría a Q en la Siria occidental o Palestina, y en una época de gran expectación apocalíptica, como pudo ser la Guerra Judía (6670 d.C.) u otros acontecimientos anteriores<sup>46</sup>.

Mc 13,14 y 14,62 con su explícita referencia al Hijo del Hombre del libro de Daniel (7,13 y 9,27) indica una interpretación apocalíptica del Antiguo Testamento, que utiliza la traducción griega. Por otra parte, dado que para el redactor de Q «esta generación» está representada por los escribas y fariseos, se deduce que la oposición e increencia de Israel pesa más que el enfrentamiento con el mundo gentil (Cf. pp. 165-166).

<sup>45</sup> KOESTER, *Ancient*, p. 165.

<sup>46</sup> Cf. supra III, 1, la opinión de SCHMITHALS, *ob. cit.*, p. 400, que la sitúa hacia el 40 d.C. en tiempos de Calígula.

3) *La redacción Premateana*. Según Koester (p. 166) Lucas utiliza la fuente Q en este estadio de su redacción, quizá en Antioquía o Efeso. Posteriormente y antes de que la utilizara Mt, experimentó una redacción parcial de orientación judeocristiana, en cuanto al Sermón del Monte.

Hans Dieter Betz, en varios artículos recopilados en 1985<sup>47</sup>, asigna a un hipotético redactor premateano bastantes de las características que los estudios redaccionales suelen atribuir a Mateo mismo, como autor del Sermón del Monte. Sus argumentos, respaldados por Koester (p. 167) son que en el Sermón del Monte se delimita la relación de los seguidores de Jesús con respecto al judaísmo observante de la Ley, y coloca a la comunidad de Q, en esta última etapa, dentro del judaísmo como un grupo judeocristiano (Mt 5,17-20), que observa puntualmente la Ley, mejor incluso que los escribas y fariseos. La comunidad de Q sería como la contrapartida a las comunidades paulinas, que predicán la libertad frente a la ley (p. 168).

El conjunto del evangelio de Mateo refleja por el contrario una situación «de la iglesia universal», que ha incorporado ya tradiciones judeo cristianas y comunidades pagano-cristianas<sup>48</sup>.

4) *Cronología de la fuente Q*. De acuerdo con estos planteamientos, concluye Koester, se puede datar la fuente Q y sus diversas redacciones.

«La decisión de mantenerse dentro de los límites del Israel observante de la Ley hay que situarla muy al principio. Los fariseos oponentes de este grupo no son todavía —como en el evangelio de Mateo los fariseos que representan el comienzo del judaísmo rabínico posterior a la Guerra Judía. Son un grupo rival dentro de la religión de Israel, en la que la interpretación de la Ley, que presenta el Sermón del Monte, podría haber sido perfectamente pensable y compatible con la tradición judía. El Sermón del Monte es antifarisaico, pero esto es un fenómeno que cabe perfectamente dentro de la comunidad del judaísmo. La polémica contra la misión paganocristiana pertenece al tiempo de Pablo, más que a un período posterior. Así pues, todo el desarrollo de Q, desde la primera colección de dichos de Jesús y su composición en discursos sapienciales, hasta su redacción apocalíptica, y finalmente la redacción pre-mateana, hay que datarlo dentro de las tres primeras décadas después de la muerte de Jesús» (p. 170).

<sup>47</sup> H. D. BETZ, *Essays on the Sermon on the Mount*, Philadelphia 1985.

<sup>48</sup> Cf. KOESTER, *ob. cit.*, p. 167, y H. D. BETZ, *The Beatitudes of the Sermon of the Mount*, en *ob. cit.*, p. 22.



5) *Reflexiones críticas*. La asertiva exposición de H. Koester sobre la composición y etapas redaccionales de Q, que hemos resumido hasta aquí no está exenta de dificultades:

a) Empezando por la última redacción premateana de Q, propugnada por H. D. Betz, uno de los más recientes y exhaustivos comentaristas del evangelio de Mateo, Ulrich Luz, la rechaza explícitamente. La tesis de Betz supondría que Mateo ha tomado como fuente un Sermón del Monte de tipo judeocristiano, sin modificarlo apenas al integrarlo en su evangelio. Esto, dice Luz, está en contra de la cuidada composición estructural del mismo Sermón del Monte y del evangelio en general. El punto de partida, de que haya un enfoque redaccional y teológico distinto entre el Sermón del Monte y el resto del evangelio de Mateo, tampoco lo acepta U. Luz<sup>49</sup>.

b) La distinción entre composición de Q, que sólo contenía material de discursos «sapienciales», y la redacción de enfoque apocalíptico, resulta problemática, como ya señalaba Kloppenborg y se ha indicado más arriba.

Es significativo que Koester, en 1990, haya modificado sus posiciones y ya no hable de estrato «sapiencial» simplemente, sino de discursos sapienciales-profético-escatológicos. Parece que se hace eco de las críticas a la división nítida de Kloppenborg. Pero sigue distinguiendo entre esta etapa y la segunda, de orientación apocalíptica con la inclusión de la expectativa sobre el Hijo del Hombre. Se sigue apoyando principalmente en la comparación con el *Evangelio de Tomás*, y lo toma axiomáticamente como referencia de lo que es originario de Q. Hay otras muchas explicaciones de *relativa* falta de elementos apocalípticos en el Evangelio de Tomás, que por otra parte también los incluye, aunque no directamente relacionados con el Hijo del Hombre<sup>50</sup>.

El recurso a una fase previa del *Evangelio de Tomás* y a una fase previa de Q en apoyo de una posible teoría, es amontonar hipótesis sobre hipótesis, con poco valor probativo.

---

<sup>49</sup> U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I/1) Neukirchen <sup>5</sup>2002, p. 258, nota 22.

<sup>50</sup> Cf. como orientación de fácil acceso: M. ALCALÁ, *El Evangelio copto de Tomás*, Salamanca 1989, 1922. R. HORSLEY, «Logoi propheton? Reflections on the Genre of Q», in B. A. PEARSON (ed.), *The Future of Early Christianity* (FS H. Koester) Minneapolis 1991, 195-209, 200ss; C. M. TUCKETT, *Q and Thomas. Evidence of a Primitive «Wisdom Gospel»? A Response to H. Koester*: ETL 67 (1991) 347-360, con abundante bibliografía. R. TREVIANO, *Estudios sobre el Evangelio de Tomás*, Madrid 1997, 77-120.

En definitiva, no parece concluyente ni la hipótesis de Koester ni ninguna de las estratificaciones propuestas para explicar diversas etapas escritas del «Documento Q». Podemos seguir hablando de «redacción» de Q en el sentido de que diversos materiales de distinta índole fueron organizados y elaborados por un «redactor» que los compuso y les dio una unidad coherente. Tal vez sería más exacto hablar de «composición redaccional». No parece haberse alcanzado ningún acuerdo sobre una hipotética primera etapa *escrita y unitaria*, que después un segundo redactor modificara «redaccionalmente», como según la teoría de las dos fuentes se suele admitir que hicieron Mt y Lc con respecto a Mc y Q.

c) Consideramos no obstante valiosas algunas de las observaciones de Koester sobre el *contenido teológico* de Q en su conjunto final, aunque estemos menos convencidos de las etapas redaccionales que él propone. En este sentido no difiere mucho de la visión de Ph. Vielhauer y C. M. Tuckett, que referimos más adelante.

## VI. EL «DOCUMENTO Q» EN LOS ÚLTIMOS DIEZ AÑOS

Para terminar esta panorámica sobre la «redacción» y estratificación de Q mencionaremos solamente algunas publicaciones y autores significativos de los últimos años. Ni en esta sección ni en las precedentes pretendemos ofrecer una información exhaustiva.

La «Edición crítica de Q» (2000) o «El Documento Q en griego y en español» (2002) quieren servir para los estudiosos de todas las tendencias y por ello no ha presupuesto ninguna teoría particular sobre la estratificación del texto de Q, que siguen muy divididas<sup>51</sup>.

Hay duras críticas contra las etapas y redacciones propuestas por Robinson, Koester (y Kloppenborg)<sup>52</sup>, pero también apoyos explícitos<sup>53</sup>

<sup>51</sup> Cf. *El Documento Q*, p. 89.

<sup>52</sup> P. ej.: J. SCHRÖTER, *Erinnerung an Jesu Worte: Studien zur Rezeption der Logieüberlieferung in Markus, Q und Thomas* (WMANT 76), Neukirchen 1997, tiene un apartado titulado: «Der Entwurf von J. M. Robinson und H. Köster und die darauf aufbauende amerikanische Position»; también en contra se pronuncian R. A. HORSLEY-J. A. DRAPER, *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance and Tradition in Q*, Harrisburg 1999.

<sup>53</sup> T. ZÖCKLER, *Jesu Lehren im Thomasevangelium*, Leiden 1999, p. 2, nota 4: «Ciertamente Schröter... emite algunas críticas aceradas en contra de las propuestas de investigación de Koester y Robinson, hacia las que se orienta decididamente mi trabajo». M. EBNER, *Jesus —ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozess*, 31: «suponer la existencia de un núcleo sapiencial de Q nos parece la solución más plausible y la que hace más justicia al texto».

o fácticos, en cuanto que algunos dan por zanjada esa cuestión y proponen ulteriores teorías en distintos campos relacionados con Q.

1) En círculos norteamericanos se va extendiendo la denominación: *The Sayings Gospel Q* (El Evangelio de los Dichos Q) y así se titula la versión abreviada de la «Edición Crítica de Q»; a saber: *The Sayings Gospel Q in Greek and English*. Con ello parece romperse la neutralidad prometida, que se ha recuperado en la versión española: *El Documento Q en griego y en español*.

Está en juego la genuina noción de «Evangelio», la distinción entre evangelios canónicos y apócrifos y el valor de los «evangelios» apócrifos para la reconstrucción del Jesús histórico y de los orígenes del cristianismo. Solamente cuando se hayan resuelto todos estas cuestiones se podrá decidir si es adecuada la denominación «El Evangelio de los Dichos Q» o si es más exacto seguir hablando de «Fuente Q», «Fuente Q de los Dichos» o «Documento Q»<sup>54</sup>.

2) Más significativas son las conclusiones que algunos han aventurado de la hipótesis de que el estrato o documento primitivo de Q fuera de tipo «sapiencial».

Uno de los que ha ido más lejos apoyándose en la hipotética estratigrafía de Q ha sido Burton L. Mack<sup>55</sup>. No sólo admite la «Fuente Q» como un escrito o libro, sino que decididamente lo cataloga como «Evangelio» y «*Evangelio perdido*», engullido por el Evangelio de Marcos, que es una falsificación mitológica de la figura de Jesús, y más claramente fagocitado por los otros sinópticos<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Con amplísima información puede verse: F. NEIRYNCK, *Q: From Source to Gospel*: ETL 71 (1995) 421-430 (= *Evangelica III*, Leuven 2001, 419-431). Desde 1990 aproximadamente predomina en las publicaciones norteamericanas la designación de «Sayings Gospel Q»; decisiva puede considerarse la obra de H. KOESTER, *Ancient Christian*, 44-47, aunque significativamente él continúa usando la denominación «Synoptic Sayings Source» (p. 45); también ha divulgado mucho esta denominación J. D. CROSSAN, *The Cross That Spoke*, San Francisco 1988, 407; *El nacimiento del Cristianismo*, Santander 2002 (original 1998), 110. Por el contrario entre los europeos no se le suele aplicar el término «evangelio» y se prefiere «Logienquelle», «Spruchquelle», «Synoptic Sayings Source», «Q» o «Documento Q»; así el mismo F. NEIRYNCK, *Ibid.*; H. FRANKEMÖLLE, *Evangelium-Begriff und Gattung: Ein Forschungsbericht* (SBB 15), Stuttgart 1994, 149; R. GUELICH, «The Gospel Genre», en P. STUHLMACHER, *Das Evangelium und die Evangelien* (WUNT 28), Tübingen 1983, 183-219.

<sup>55</sup> BURTON L. MACK, *The Lost Gospel: the Book of Q and Christian Origins*, San Francisco 1993; traducción española: *El evangelio perdido*, Barcelona 1994.

<sup>56</sup> Cf. pp. 185 y 235ss (citamos la ed. esp.). Ya antes había escrito B. L. MACK, *The Myth of Innocence. Mark and Christian Origins*, Philadelphia 1988, y había utilizado los estratos más antiguos de Q para reconstruir una figura de Jesús a la mane-

Da por buenas las etapas o estratos de Kloppenborg para apoyarse decididamente en el estrato «sapiencial» o Q<sup>1</sup> y estudiar la «comunidad de Q», que según Mack es la comunidad primitiva de los seguidores de Jesús, pero totalmente distinta de la que describen los evangelios canónicos y los otros libros del Nuevo Testamento. Habría, pues, que revisar toda la historia de la Iglesia naciente, ya que como reza la cubierta de la edición española: «El documento Q, único texto auténtico sobre los orígenes del cristianismo».

«Leyendo cuidadosamente Q, se puede divisar a esos primeros seguidores de Jesús. Los vemos en el camino, en el mercado y visitándose en las casas. Les oímos hablar de la conducta apropiada; sentimos el espíritu del movimiento y su actitud ante el mundo...

Lo que tiene de notable el pueblo de Q es que no era cristiano. No veía a Jesús como un mesías o como el Cristo. No tomaba sus enseñanzas como una crítica severa del judaísmo. No consideraba su muerte como un suceso divino, trágico o salvador. Y no imaginaba que se había levantado de entre los muertos para gobernar un mundo transformado. Pensaba en cambio que era un maestro cuyas enseñanzas le permitían vivir con entusiasmo en tiempos turbulentos. Por lo tanto no se reunía para rezar en su nombre, para reverenciarlo como dios o para cultivar su memoria mediante himnos, oraciones y rituales. No formó un culto del Cristo como el que surgió entre las comunidades cristianas con las que están familiarizados los lectores de las epístolas de Pablo. El pueblo de Q no era cristiano: era el pueblo de Jesús.

Este descubrimiento trastorna la imagen convencional de los orígenes del cristianismo...

Nada de eso está reflejado en los dichos del evangelio Q. En Q no se insinúa ningún grupo selecto de discípulos, ningún programa para reformar la religión o la política del judaísmo, ningún choque dramático con las autoridades de Jerusalén, ningún martirio por la causa y mucho menos un martirio con sentido salvador para los males del mundo, ninguna mención de una primera Iglesia en Jerusalén. La gente de Q sencillamente no se veía cumpliendo una misión para los judíos o, si vamos al caso, para los gentiles. No estaba allí para transformar el mundo o iniciar una nueva religión.

El desafío de Q al concepto habitual de los orígenes del cristianismo es por lo tanto claro. Si la visión convencional de los orígenes del cristianismo es correcta, ¿cómo se explican esos primeros seguidores de Jesús? ¿Acaso no recibieron el mensaje? ¿No estaban allí cuando sucedió lo inesperado? ¿Siguieron en la ignorancia o en el rechazo del

---

ra de los filósofos ambulantes cínicos; fue Marcos el que combinó estas tradiciones con las del culto de Cristo para formar un mito de los orígenes del cristianismo.

evangelio de salvación? Sin embargo, si los primeros seguidores de Jesús entendieron el propósito de su movimiento tal como lo describe Q, ¿cómo se explica la aparición del culto a Cristo, las fantásticas mitologías de los evangelios narrativos y el establecimiento final de la Iglesia y la religión cristianas? Q obliga a repensar los orígenes cristianos como no lo ha hecho ningún otro documento de tiempos antiguos» (pp. 14-16).

Según Mack, el primitivo movimiento de Jesús es el que se refleja en el *Libro Original de Q*, que él reconstruye y traduce, coincidiendo fundamentalmente con lo que Kloppenborg llama Q<sup>1</sup> (cf. pp. 85-91). Estos dichos pertenecen en su mayor parte al grupo o pueblo de Q, y fueron atribuidos a Jesús como parte de la imaginativa utilización que el grupo hizo de sus tradiciones, esto es, su cambiante actitud hacia Jesús como fundador del movimiento.

«En el caso del pueblo de Q, orientado como estaba a las enseñanzas de un maestro, el hecho de atribuirle enseñanzas a Jesús era una forma especialmente apropiada de mitificarlo. A las enseñanzas atribuidas a Jesús se les dio estatus programático y se las cultivó como mandato, se las adornó, se las adornó como razón fundamental, se las perfiló como código ético y se las utilizó como contraseña...

El propósito de Q al atribuir dichos a Jesús, y su cuidadosa estrategia, pueden verse como la creación de origen altamente elaborado y profundamente eficaz. Este mito de origen reclamaba para Jesús, como figura fundadora, autoridad épica y divina sin necesidad de abrigar nociones mitológicas de un mesías crucificado y resucitado.

De este modo el desafío de Q a la imagen convencional de los orígenes cristianos va más allá del hecho de hacerle un sitio a otro movimiento cristiano primitivo. No se puede entender el movimiento de Jesús como una variante de la creencia cristiana básica de la imagen convencional de los orígenes del cristianismo. Con Q a la vista, todo el paisaje de la historia y la literatura cristianas primitivas tiene que ser revisado» (p. 17).

Si como dice Mack, el «Libro Original de Q» (o estrato Q<sup>1</sup>) recoge un mito de origen de Jesús como maestro, forjado por el pueblo o grupo Q, con lejano apoyo en sus auténticas enseñanzas, no se ve por qué este grupo de Q y su «mito» haya de tener una acusada primacía sobre los otros «mitos» de otros seguidores de Jesús.

Mack caracteriza al grupo de Q como principalmente interesado en exigir una conducta y un estilo de vida que «se acercaba mucho más a las pautas de conducta características de los cínicos en la tradición helénica de filosofía popular que a las descripciones que Theissen y Bo-

ring daban de los profetas carismáticos» (p. 53); consiguientemente su «Libro Original», contiene un conjunto de dichos aforísticos de «notable parecido con el lenguaje característico de la tradición griega de la filosofía cínica» (p. 55)<sup>57</sup>.

Mack se esfuerza por describir el grupo de Q y su «Libro original», pero no parece interesarle mucho el grado de coincidencia con el Jesús histórico, sus seguidores prepascuales y su auténtica enseñanza.

Lógicamente las teorías o suposiciones de Mack dependen en gran manera de la exactitud de la hipótesis de Kloppenborg y otros, de que efectivamente haya existido un estrato escrito Q<sup>1</sup> o «Libro original de Q», con contenido que ahora se presenta como «sapiencial-cínico» y relegando a etapas posteriores todos los otros dichos de contenido escatológico, profético, apocalíptico, polémico, etc., que evidentemente forman parte del conjunto de Q. Más arriba se ha señalado la problemática de esta hipótesis, que en cuanto a la exclusividad de dichos «sapienciales-(cínicos)» ha sido abandonada por el mismo Koester<sup>58</sup>.

En cuanto a la orientación «cínica» de los dichos de Q y más de los dichos del Jesús histórico, que han intentado poner de moda algunos autores de la «escuela norteamericana», no parece que haya tenido mucho aceptación<sup>59</sup>. Hay otras semejanzas mucho más cercanas y el influjo de la filosofía griega cínica no parece especialmente relevante en la Galilea del siglo I.

3) También John Dominic Crossan, cuyas publicaciones un tanto sensacionalistas han tenido prontas traducciones españolas, se sitúa en esta línea de interpretación. Se hizo notar por sus posiciones llamativas acerca del Jesús histórico, dentro del llamado «Jesus Seminar», empujando por el mismo título de su libro: *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*.

«El Seminario en general y Crossan en particular han defendido una imagen de Jesús como un “campesino judío”, equivalente a un filósofo cínico itinerante. Jesús es presentado por Crossan como un revolucionario social opuesto a los poderes que haya, sean los poderes de la jerarquía sacerdotal en el templo de Jerusalén o los de la extendida red entre patronos y clientela del Imperio Romano. Como feminista igualitario, Jesús buscó subvertir las estructuras jerárquicas de

<sup>57</sup> En las págs. 124-131 insiste en este carácter cínico de los dichos de Q.

<sup>58</sup> Cf. supra nota 50.

<sup>59</sup> Cf. C. M. TUCKETT, *A Cynic Q?*: *Biblica* 70 (1989) 349-376; R. AGUIRRE, *Nuevo Testamento y Helenismo. La teoría de Jesús como un predicador cínico*: *Estudios Bíblicos* 61 (2003) 3-25 (con abundante bibliografía); R. E. BROWN, *Introducción*, 187.

su tiempo invitando a todo el mundo a la compañía de mesa y practicando la magia como una alternativa al culto del templo. El Seminario tiende a negar todo elemento de escatología futura en la predicación de Jesús sobre el Reino. Con la escatología futura excluida, se ve a Jesús como el que llama a sus oyentes a abrir los ojos al Reino de Dios siempre presente y asequible para todos en su propia experiencia humana. El tono vagamente gnóstico de este kerygma no es ajeno al interés del Seminario por el Evangelio copto de Tomás»<sup>60</sup>.

Crossan «inventó» además el *Evangelio de la Cruz*, a partir del *Evangelio apócrifo de Pedro* y dio preferencia a las fuentes extracanónicas para el estudio de Jesús y el primitivo cristianismo: Evangelio de Tomás (o sus estratos más antiguos), Evangelio de Pedro (y por supuesto «su» Evangelio de la Cruz), Evangelio Secreto de Marcos, «Evangelio Egerton» (= Fragmentos de los Papiros Egerton). En cambio hay que relegar o prescindir de los evangelios canónicos por ser «parciales e interesados. En este contexto cobra especial interés el «Documento Q»<sup>61</sup>.

Todos estos planteamientos se repiten y a veces se matizan en su extensa obra, traducida recientemente, sobre *El nacimiento del Cristianismo*. Opta por considerar a Q como un «evangelio» (p. 110), da por buena la estratigrafía de Q propuesta por Kloppenborg y pasa enseguida a compararla con la estratigrafía del Evangelio de Tomás<sup>62</sup>. Su interés se dirige a estudiar el «nacimiento del cristianismo» y se apoya principalmente en estos y otros «evangelios» no canónicos.

Se hace eco de los presuntos rasgos de «predicador cínico» del Jesús histórico y de la figura que presentan los estratos primitivos de Q, pero matiza que se trata de una comparación ilustrativa: «Jamás consideraré un Jesús *cínico* como una especie de sustituto de un Jesús *judío*; en realidad pienso que esa idea es poco menos que absurda». Se queja de que algunos lo hayan tomado como una reconstrucción histórica, cuando él lo utiliza como un «constructo erudito moderno» o un «desafío pa-

<sup>60</sup> J. P. MEIER, *The Present State of the «Third Quest» for the Historical Jesus: Lost and Gain*: *Biblica* 80 (1999) 459-487, esp. 459. Cf. A. VARGAS-MACHUCA, *La investigación actual sobre el Jesús Histórico*: *EstE* 77 (2002) 3-71, esp. 49-53. El libro de J. D. CROSSAN, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco 1991, se tradujo al español con el título de: *Jesús: Vida de un campesino judío*, Barcelona 1994 (con lo que perdía lo de «mediterráneo»); la segunda edición ha recuperado el título completo: *El Jesús de la historia. Vida de un campesino mediterráneo judío*, Barcelona 2000.

<sup>61</sup> J. D. CROSSAN, *El nacimiento del Cristianismo*, Santander 2002 (= *The Birth of Christianity*, San Francisco 1998), esp. 30ss; 502-503.

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 239ss; esp. 247 y *passim*.

radójico» que puede iluminar al Jesús de la historia a la luz de la religión comparada. No le interesa un posible vínculo histórico entre Jesús y su movimiento y la filosofía popular cínica. (p. 334).

En la cuestión de fondo de si la Comunidad de Q ignoraba el kerigma de la muerte y resurrección de Jesús y sólo transmitía sus dichos, Crossan toma una postura conciliadora e integradora con el concepto de una «tradición dividida» (pp. 407ss).

Menciona la postura diferenciadora de Koester:

«Una de las características más notables del *Evangelio de Tomás* es su silencio sobre la cuestión de la muerte y resurrección —la piedra angular de la predicación misionera de Pablo—. Pero Tomás no está solo en este silencio. La Fuente de dichos sinópticos (Q), usada por Mateo y Lucas, tampoco considera la muerte de Jesús como parte del mensaje cristiano, ni está interesada en relatos y narraciones sobre la resurrección y las posteriores apariciones del Señor resucitado. El *Evangelio de Tomás* y Q cuestionan el supuesto de que la Iglesia primitiva puso unánimemente la muerte y resurrección de Jesús como fundamento de la fe cristiana: Los dos documentos presuponen que la significación de Jesús estaba en sus palabras, y sólo en sus palabras»<sup>63</sup>.

Más cercana a su concepción de una «tradición dividida» encuentra Crossan la posición de Kloppenborg, que también señala los «dichos de Jesús» por un lado, y el kerigma de la pasión-resurrección, por otro. Pero ya advierte que el mensaje paulino no debería privilegiarse con respecto al mensaje del Evangelio Q, ni viceversa. Los dos representan visiones muy primitivas, pero distintas, de la salvación cristiana:

«Si [el Evangelio] Q no es sólo parenesis [suplemento catequético], sino predicación del propio acontecimiento escatológico, tenemos que postular [o bien] dos «kerigmas» [predicaciones del acontecimiento escatológico] un tanto asimétricos, que existían uno junto a otro en las mismas Iglesias, o bien suponer alternativamente que el «kerigma» de Q deriva de círculos diferentes de los que crearon el kerigma del «señor crucificado y resucitado»... Q tenía una comprensión de la soteriología *diferente* [at variance] del kerigma de la pasión, el *supuesto* [alleged] centro de la teología cristiana... Q [es] un kerigma independiente que refleja una «segunda esfera» de la teología cristiana»<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> KOESTER, *Ancient* 86 (CROSSAN 408).

<sup>64</sup> CROSSAN, p. 408, extracta de KLOPPENBORG, *The Formation*, pp. 21-22. Tomo la traducción de la edición española de Crossan, pero me permito retocar las dos palabras en cursiva; la traducción decía: «que discrepaba» y «pretendido», que me resultan demasiado fuertes.



En mi comprensión —concluye Crossan— reformulo esas dos tradiciones de los dichos y de la pasión-resurrección como las dos *Tradiciones de la vida de Jesús y de la muerte de Jesús. Para mí son las dos caras de la misma moneda* (408).

Y ofrece esta síntesis integradora:

«Es necesario, pues, distinguir dos tradiciones en el cristianismo más primitivo: una enfatiza los dichos de Jesús y la otra enfatiza la muerte y resurrección de Jesús. No debemos privilegiar, como he dicho —ni la muerte y resurrección con respecto a los dichos, como en la teología del pasado, ni los dichos con respecto a la muerte y resurrección, como en la reacción actual—. No debe haber ningún predominio manifiesto de *ninguna* de ellas sobre la otras. Además, cualquiera que sea el término descriptivo que se use para una de ellas —ya sea proclamación o kerigma, tradición o evangelio—, ese mismo término debe ser usado para la otra. En otras palabras, no debe haber un predominio *encubierto* de *ninguna* de ellas sobre la otra. Por último, la terminología que yo prefiero es ésta: la Tradición de la vida y la Tradición de la muerte. La primera expresión supone que los dichos de Jesús eran una cuestión no de memoria sino de imitación, no de aforismos que recitar sino de vidas que vivir. La segunda expresión supone que la muerte de Jesús fue siempre diádica, fue siempre una dialéctica de persecución y justificación, ejecución y resurrección.

Cabe distinguir la Tradición de la vida y la Tradición de la muerte como tradiciones septentrional y meridional. Esto funciona bien en el primer caso, en el que tanto el *Evangelio Q* como el *Evangelio de Tomás* y la *Didajé* se pueden situar en trayectorias geográficas que van de Galilea a Siria. Pero no funciona bien para las tradiciones septentrionales que van de Jerusalén a Damasco y Antioquía en una fecha muy temprana, muy primitiva. También cabe distinguir las como tradiciones rural y urbana. Esto funciona mejor para ambas siempre que no se piense que rural significa analfabetismo aislado, por un lado, o engaño bucólico, por otro. En cualquier caso, y comoquiera que se designen o distinguan esas dos tradiciones, es importante —nunca lo subrayaré bastante— no privilegiar una con respecto a la otra excesivamente, ni oponerlas fácilmente ni separarlas de una manera demasiado absoluta. El futuro del cristianismo católico no pertenecía a ninguna de ellas por separado, sino a las dos juntas (p. 415).

Finalmente Crossan trata de tender un puente entre estas «dos tradiciones» o de unir la «tradición dividida» pues considera que el Evangelio Q también tiene una teología del «sufrimiento y muerte» de Jesús.

Estamos tan acostumbrados —dice— al relato marcado de la pasión-resurrección que nos resulta casi imposible imaginarnos un modo al-

ternativo de describir o teologizar sobre la Tradición de la muerte. Pero el Evangelio Q nos fuerza a imaginar esa teología alternativa (503).

Se remite a un artículo reciente de Kloppenborg:

«No hay en Q un relato de la pasión ni dichos que parezcan reflexionar sobre la muerte de Jesús en particular; sin embargo sería absurdo suponer que los que estructuraron Q desconocieran la muerte de Jesús. Como he probado en otro lugar, los elementos narrativos que configuran el relato marcano de la pasión están también presentes en Q, aunque se refieren no a la muerte de Jesús en particular, sino más globalmente al destino de los profetas y del grupo de Q. Los elementos clave del juicio, condenación, asistencia (del espíritu), penalidades, vindicación, aclamación y castigo (de los oponentes), todos ellos están incrustados en el tejido de Q, pero no están “entramados” como un solo relato. Mas importante, el sujeto de estas funciones narrativas no es Jesús mismo, como en el relato marcano de la pasión, sino un conjunto más amplio de personajes que abarca a los profetas, a Juan, a Jesús y a los seguidores de Jesús. Es decir, para Q el “relato de la pasión” no se ha privatizado aún como pasión de Jesús. Más aún, las alusiones a los salmos de lamentación (Sal 22, 42, 69, 109), que un papel tan fundamental en la elaboración del relato marcano de la pasión, están virtualmente ausentes de Q. Esto solamente puede significar que Q ha tenido poco o ningún contacto directo con los que crearon el relato marcano de la pasión.

Así cuando se observa que Q no tiene un relato de la pasión, no significa que Q no haya reflexionado sobre la muerte de Jesús, sino solamente que la entendió de modo diferente. Mientras que Q usó elementos del “modelo sapiencial” (“wisdom tale”) para justificar racionalmente la persecución y el rechazo, no utilizó los salmos de lamentación ni privatizó la interpretación de la muerte de Jesús como una muerte expiatoria. En Q falta una expresa mención de estos elementos, no porque los presupusiera como asumían comentaristas anteriores, sino porque tenía una racionalización *diferente* de la muerte, tomada de la historia deuteronómica»<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> J. S. KLOPPENBORG, *The Sayings Gospel Q and the Quest of the Historical Jesus: HTR 89 (1996) 307-344; cita de pp. 331-332; se refiere a su artículo anterior: «Easter Faith» and the Sayings Gospel Q: Semeia 49 (1990) 71-99. The narrative functions of provocation, conspiracy, trial and condemnation, ordeal, prayer, protest, assistance, vindication, exaltation and acclamation (of the righteous) and punishment (of the persecutors) are key elements of the «wisdom tale» analyzed by GEORGE W. E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (HTS 26; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972) 48-92. Cf. G. W. E. NICKELSBURG, *The Genre and Function of the Marcan Passion Narrative: HTR 73 (1980) 153-184.**

Y concluye Crossan:

«Es inadecuado afirmar que la Tradición de la vida [es decir, la tradición de los dichos de Jesús, que recoge principalmente Q] no tiene ninguna *trama* narrativa sobre la pasión-resurrección de Jesús. Aunque esto sea verdad, es mucho más significativo que la Tradición de la vida y la Tradición de la muerte *comparten* un *patrón* narrativo —el tema general de la persecución-justificación, con su énfasis más en la persecución comunitaria que en la individual y en la justificación colectiva que en la personal—. Naturalmente dentro de ese patrón, Jesús era constantemente exaltado sobre los otros, pero no estuvo originalmente aislado de los otros dentro de él. Además, ese patrón narrativo compartido por las grandes tradiciones inaugurales subyace tras la trama histórica en el *Evangelio de la cruz*, [tras] el destino colectivo en el *Evangelio Q*, y [tras] el himno mítico en Filipense 2,6-11»<sup>66</sup> (504).

Como bien decía Kloppenborg en el texto copiado más arriba, y con otras palabras repite Crossan, la ausencia de un relato o narración expresa sobre la pasión, no significa que Q no reflexionara sobre la muerte de Jesús, sino que lo hizo de otra manera; no tanto en términos de muerte expiatoria, sino más bien como la muerte del profeta-justo perseguido y vindicado, que enlaza con la reflexión sapiencial y deuteronomística del AT<sup>67</sup>.

En definitiva no debe resultar tan extraño este enfoque de Q, cuando por ejemplo, los discursos misionales de los Hechos de los Apóstoles tampoco insisten en el aspecto salvífico y expiatorio de la muerte de Jesús, sino más bien en el de la exaltación y vindicación del justo después del sufrimiento y la muerte: «vosotros rechazasteis al santo y al justo... Disteis muerte al autor de la vida, y Dios lo resucitó de entre los muertos» (Hch 3,14-15). Pero esto no quiere decir que en Lc-Hch la muerte de Jesús carezca de todo «significado salvífico»<sup>68</sup>.

## VII. DOS VISIONES INTEGRADORAS

Para terminar nuestra panorámica sobre la «redacción», teología y comunidad de Q nos vamos a fijar en dos autores, separados por un in-

<sup>66</sup> CROSSAN, *El nacimiento*, 504. No nos ha sido posible consultar el original inglés. Nos parece que en la traducción que citamos se han perdido algunos matices, que tratamos de recuperar con las palabras puestas entre [...].

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 498ss valora Crossan la visión de Nickelsburg, citada en las notas anteriores.

<sup>68</sup> Cf. p. ej. J. A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas*, Madrid 1986, I, 368-370.

tervalo de veinte años, pero que tienen en común el considerar a Q como un conjunto estructurado antes de su utilización por Mt y Lc, y una visión crítica e integradora: Ph. Vielhauer (1975) y C. M. Tuckett (1996).

#### A) LA FUENTE Q SEGÚN PH. VIELHAUER<sup>69</sup>

En la *Historia de la literatura cristiana primitiva* se encuentra una visión de Q más equilibrada y menos problemática. Vielhauer no se interesa tanto por distinguir diversas etapas y distintas redacciones en la fuente Q, sino que la estudia en su conjunto, en lo que podría llamarse situación de hecho, antes de ser utilizada por Mt y Lc. Por supuesto, considera que no es una «colección informe de dichos» (p. 335), sino que «surgió progresivamente mediante la fusión de pequeñas colecciones de sentencias» (p. 347) y que «la redacción final griega de la fuente de los dichos» no se puede colocar muy tempranamente, pues muestra huellas del retraso de la parusía (p. 348). Es lo que hemos llamado una «composición redaccional».

«La cuestión del género, situación vital y función de la influencia de los dichos en su conjunto, no puede resolverse por analogía con las colecciones de dichos judíos o con la recopilación de sentencias de Epicuro o de *khreías* de la antigüedad grecohelenística, sino sólo a partir de la misma fuente Q. Esta colección que sólo contenía lo que “Jesús enseñaba” y no “lo que hacía” (Hch 1,1), parece ir destinada al uso interno de la comunidad.

Se puede considerar como una codificación de la enseñanza general de Jesús, para la instrucción de los cristianos. Como situación vital se podría postular la actividad doctrinal interna de la comunidad responsable de la doctrina y vida, de la misión y de la polémica con el entorno» (p. 338).

#### 1) *Motivos teológicos*

«La ausencia de las historias de la pasión y de la pascua no significa en modo alguno que estos acontecimientos fueran accidentales para los recopiladores de Q. En todas partes de Q se supone la identidad del Jesús terreno con el glorificado. Esto se desprende del hecho de que el terrenal tiene el mismo título de soberanía que el «que ha de venir»: Hijo del Hombre<sup>70</sup>. La resurrección, es decir, la exaltación del

<sup>69</sup> PH. VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin 1975 (trad. esp. *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Salamanca 1991); citamos las páginas de la traducción española.

<sup>70</sup> Cf. Lc 7,34/Mt 11,19; Lc 9,58/Mt 8,20 y Lc 17,24.26/Mt 24,27.37.

crucificado por Dios se presupone también aun cuando no se mencionen tales acontecimientos. Las tradiciones de Jesús se recopilaron y transmitieron sólo porque eran la tradición de aquel en quien había creído la comunidad como ensalzado, y del que esperaba que habría de venir de nuevo. Partiendo de esta identidad adquirieron las palabras del Jesús terrenal —pero también las del glorificado, impartidas a la comunidad por boca de los profetas cristianos primitivos— su carácter final vinculante» (p. 339).

a) «El interés por el resumen del material de Q se basa claramente en el elemento escatológico de la doctrina de Jesús; ello se muestra por la disposición del conjunto. Q comienza con la predicación del Bautista que anuncia la venida inminente del juez escatológico y el juicio (Lc 3,79, 16s par), y finaliza con el discurso sobre la parusía de Jesús y la parábola de los talentos (Lc 17,22-37; 19,11-27 par). Análogo encuadre encontramos en la gran alocución programática de Jesús, el «discurso del llano»... Gracias a la anteposición del mensaje del Bautista, queda caracterizada la predicación de Jesús en su conjunto —incluida la doctrina parenética y la sapiencial— como la predicación del juez escatológico preconizado por Juan... La idea del juicio en Q no se halla permanentemente ligada a la espera del fin próximo; en Q aparecen huellas de un retraso de la parusía (por ejemplo, Lc 12,39s par; 12,22 par)<sup>71</sup>.

b) La predicación de Jesús, no sólo en las partes escatológicas, es una *llamada a la decisión*: «El que no está conmigo, está contra mí, y quien no recoge conmigo, desparrama» (Lc 11,23 par). Su efecto es, pues, la división: sólo existe el seguimiento o la desobediencia, el discipulado o la enemistad. Las parábolas finales del discurso del llamo escenifican el carácter escatológico decisorio de «estas palabras tuyas» (Mt 7,24-27 par) (p. 340).

c) El motivo de la «enemistad» atraviesa (desde la cuarta bienaventuranza Lc 6,22s) toda la fuente de los dichos y se constituye en tema propio de tres pasajes: disputa sobre los exorcismos y el poder de Beelzebul (Lc 11,14-23 par), la petición de una señal Lc 11,29-32 par) y el discurso contra fariseos y legisperitos.

Los fariseos y legisperitos, al igual que los enemigos anónimos en el texto original de Q, son considerados como representantes de «esta generación» (Lc 11,29-32.50 par). Esta expresión, que aparece a menudo en Q, designa al Israel increyente en su conjunto, que ha rechazado la

<sup>71</sup> Cf. D. LÜHRMANN *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 33), Neukirchen 1963, pp. 69 ss.

doctrina y obras de Jesús (Cf. Lc 10,13-15 par; 13,24s par). Dos rasgos cabe destacar en este contexto: Q establece un paralelismo expreso entre el rechazo de Jesús y el Bautista por «esta generación» [Lc 7,31-35 par], y con ello iguala el destino de ambos al de los profetas del AT; Q contrapone además repetidas veces el Israel impío y los paganos creyentes<sup>72</sup>, y promete a éstos la entrada en el reino de Dios (Lc 13,28s par); es pues, marcadamente favorable a los paganos. Los textos sobre la «enemistad» tienen un objetivo actual: los enemigos de Jesús lo son también de sus discípulos (p. 340).

d) Con esto tocamos el motivo principal del *tema del «discipulado»*, el paralelismo entre el destino y la tarea de Jesús y el destino y la tarea de sus seguidores. Los dichos sobre el seguimiento (Lc 9, 57-60 par) exigen de un modo radical la aceptación de esta comunidad con Jesús. El discurso del envío de los discípulos propone como obligatoria para los seguidores una actividad misionera análoga a la de su maestro y formula su tarea según el modelo de la labor de Jesús: «Curad a los enfermos... y decidles: el reino de Dios esta cerca de vosotros» (Lc 10,9 par). Mediante la predicación de la proximidad del reino de Dios y por las curaciones como símbolo de su poder, los seguidores de Jesús han de continuar su labor (p. 341).

e) En los términos *confesión o negación* se pone especialmente de manifiesto un último rasgo fundamental de Q: la predicación de Jesús no es una doctrina separable de él, su transmisión y aceptación significan conocimiento de su persona como salvador, esto es, implican una cristología. La cristología de Q es múltiple, aunque menos explicitada que en Mc en cuanto a títulos cristológicos.

f) La identidad antes mencionada del Jesús terrenal con el ensalzado es una concepción general dentro del cristianismo primitivo aunque sus acentos son muy diversos, pero no constituye algo específico de Q. tampoco lo es la identificación del *Hijo del Hombre* venidero con el Hijo del Hombre que está ya sobre la tierra; ésta se había llevado a cabo antes de Q, como lo muestran pasajes completamente independientes de Q en Mc (2,10.27)<sup>73</sup>.

<sup>72</sup> Cf. VIELHAUER, *ob. cit.*, p. 340, nota 29: Como coetáneo de Jesús, el centurión de Cafarnaún (Lc 7,9par), tipológicamente la reina del Sur y los ninivitas (Lc 11, 3032) e hipotéticamente, Tiro y Sidón (Lc 10,13-15par).

<sup>73</sup> VIELHAUER, p. 342, nota 32, después de referirse a la división bultmanniana sobre los dichos acerca del Hijo del Hombre, concluye: «De cualquier forma que se responda a esta cuestión, para Q “Hijo del Hombre” es siempre un título, y se refiere siempre a Jesús».

Concuerda con la orientación escatológica de Q que ésta prefiera este título procedente de la apocalíptica. Con él caracteriza Q a Jesús como el juez escatológico (Lc 12,8s.40; 17,24.26.30 par). Con las palabras sobre el Hijo del Hombre que actúa en la tierra Q acentúa la humildad de Jesús en marcada diferencia con Mc, en el cual esas mismas resaltan su poderío. El no tiene dónde reclinar su cabeza (Lc 9,58 par), él es deseadado y despreciado por «esta generación» (Lc 7,34 par; sin duda también Lc 12,10 par). No obstante, la *crisología del Hijo del Hombre* no se puede considerar como la más propia o la única concepción cristológica de Q (p. 342).

g) Jesús es considerado también en Q como el «*Mesías*», aunque este título no aparece nunca. En efecto, la interpretación del Bautista, con ayuda del teologumenon judío de Elías redivivo, como el precursor escatológico anunciado en Mal 3,1.24 (Mt 11,10 par) intenta mostrar a Juan como el precursor del mesías Jesús y por ende a éste como el mismo mesías»<sup>74</sup>.

h) Junto al elemento apocalíptico y con mayor fuerza que el mesianológico influyó en las concepciones cristológicas de Q el ideario sapiencial, y ello no por los dichos mismos sapienciales, sino por el mito de la Sabiduría divina personificada, de gran trascendencia para la cristología primitiva<sup>75</sup>.

i) Finalmente, *Jesús como taumaturgo* desempeña un papel importante y considerable en las concepciones cristológicas de Q teniendo en cuenta la ausencia de relatos en ella. La actividad taumatúrgica de Jesús aparece como el primer tema de su doctrina mediante la perícopa de las tentaciones (Mt 4,2-11 par); más tarde se convierte en el tema del diálogo polémico sobre Beelzebú (Lc 11,14-23 par) destacándose también expresamente en pasajes importantes (Lc 7,22s par; 10,13-15 par) o simplemente se supone (Mt 8,5s par). De estos textos se desprenden dos realidades: Q conoce y asume una tradición rica —por lo demás no completamente verificable en los sinópticos de milagros de Jesús juntamente con la cristología correspondiente del «*theios aner*». Q delimita además los milagros de Jesús ante dos falsas interpretaciones: frente a la afirmación de los enemigos de que Jesús obtiene su poder de exorcizar de Beelzebú, el príncipe de los demonios (Lc 11,14s par), pero tam-

<sup>74</sup> En nota 33, pág. 342, se remite a P. VOLTZ, *Die Eschatologie der Jüdischen Gemeinde*, 1934, y J. JEREMIAS, en ThW II, 930ss.

<sup>75</sup> VIELHAUER, p. 343.

bién —y aquí radica el interés propiamente dicho frente a una falsa comprensión cristiana de los milagros de Jesús (p. 344).

Los milagros de Jesús no son ostentosos ni sirven para provecho propio como era frecuente en los «hombres divinos» sino son signos del Reinado de Dios (Lc 12,20).

«En la fuente de los dichos aparece un gran número de concepciones cristológicas no se puede hablar de una cristología exclusiva o dominante del Hijo del Hombre y ello se corresponde con la diversidad y variedad de su contenido. Este tampoco se deja encuadrar en un tema unitario, sino que refleja la multiplicidad de los temas de la “doctrina de Jesús” que la comunidad cristiana necesitaba para su instrucción» (p. 345).

## 2) *Sobre la situación histórica de Q*

Aborda finalmente Vielhauer la opinión de Tödt, secundada por Bornkamm y Koester<sup>76</sup>, que ve en Q el documento de una comunidad que solamente consideraba como su tarea fundamental la transmisión del mensaje de Jesús, pero que permanecía ajena al kerigma de la pasión-resurrección.

El fundamento de la antítesis transmisión del mensaje de Jesús frente al kerigma de la pasión, dice Vielhauer, me parece tan poco convincente como su elaboración respecto al contenido de la tradición evangélica. Y concluye, tras una acertada crítica, «la no aparición del kerigma de la pasión resulta demasiado débil como base para sustentar la suposición de Tödt a partir de Q, de la existencia de una comunidad primitiva especial» (p. 346).

El material de los dichos de Q es tan plurivalente como el narrativo. Diferentes cristologías en ambos campos hacen referencia a intereses diversos y diversa procedencia. No obstante, entre Q y la tradición narrativa existen, como ya hemos indicado, múltiples contactos (milagros), aparte de que en las múltiples menciones del final trágico de los profetas se ha visto con razón una referencia clara a la muerte de Jesús<sup>77</sup>. Por ello no es justo aislar la fuente de los dichos, por su contenido y como recopilación del material narrativo sinóptico y adscribirla a

<sup>76</sup> Cf. VIELHAUER, *ob. cit.*, pp. 338 y 545ss, con referencia a H. E. TÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh 1959, y G. BORNKAMM, RGG3 II, 758ss.

<sup>77</sup> Cf. VIELHAUER, *op. cit.*, p. 347, y nota 41: O. H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (WMANT 23), Neukirchen 1967, 286ss.



una comunidad primitiva distinta. La aceptación de un contexto sociológico («Sitz im Leben») especial y la labor docente interna de la comunidad explican suficientemente la peculiaridad literaria y teológica de la fuente de los dichos, así como su relación con el restante material de la tradición sinóptica. «Si Q debía ser un resumen de la doctrina de Jesús y no una exposición de su vida y muerte, no existía razón alguna para incorporar las predicciones de la pasión; su ausencia llama menos la atención que la de los dichos sobre el sábado»<sup>78</sup>.

### 3) *Reflexiones finales*

La fuente de los dichos, en cuanto podemos saber, surgió progresivamente mediante la fusión de pequeñas colecciones de sentencias. Los estadios de este proceso de surgimiento en cuanto a su extensión, tiempo y lugar, resultan incontrolables. Lo único cierto es que la fuente de los dichos se retrotrae hasta la primitiva comunidad palestina, que se hallaba ya en parte fijada por escrito en lengua aramea, y que Mt y Lc la utilizaron en traducciones griegas; todo lo demás es hipótesis (p. 347).

«Los comienzos de la colección aramea deben fijarse por los años 30, la redacción final griega de la fuente de los dichos —según la versión que se deduce de Mt y Lc— no se puede situar tan tempranamente, ya que muestra huellas del retraso de la parusía. La “codificación de la doctrina de Jesús”, esto es, la recopilación de las pequeñas colecciones en el todo que llamamos “fuente de los dichos” debió también llevarse a cabo en un ámbito lingüístico arameo. El prestigio de que gozaba Q fue grande; de otro modo no se les hubiera ocurrido a Mateo y a Lucas, independientemente el uno del otro, unir Q con Mc formando una unidad. Esta aceptación significó el final de la fuente de los dichos o casi su final; ésta tuvo una historia posterior tan oscura como su prehistoria: huellas débiles de Q aparecen en los Padres apostólicos, algo más fuertes en el *Evangelio de Tomás*, y como género influyó en los gnósticos cristianos» (p. 348).

## B) CRÍTICA Y SÍNTESIS DE C. M. TUCKETT

En esta misma línea equilibrada de Viehauer, pero veinte años más reciente, está Christopher M. Tuckett. Desde su tesis doctoral en 1983 ha estudiado la «Fuente Q» o «Documento Q» en todos sus aspectos y rela-

<sup>78</sup> Citamos a PH. VIELHAUER, *ob. cit.*, p. 347, corrigiendo la traducción española según la p. 328 del original alemán.

ciones. La mayoría de sus artículos y trabajos parciales se recogieron actualizados en su significativo libro: *Q and the History of Early Christianity* (1996)<sup>79</sup>. En él se discuten con rigor prácticamente todos los temas que hemos tratado en el presente trabajo, como puede verse en las múltiples referencias a Tuckett, que hemos hecho a lo largo del mismo.

El acertado artículo que escribió Tuckett para el «Anchor Bible Dictionary» (1992; 1997) puede considerarse como síntesis de su pensamiento; de él extractamos y traducimos lo siguiente, que hacemos propio:

No parece decisiva la separación de materiales en diversos estratos, que siempre serán discutibles o a lo sumo probables, ni siquiera la división clásica entre tradición y redacción; ya que la mera inclusión de un elemento tal como estaba en la tradición anterior, implica una decisión editorial del «redactor-compositor» posterior, y por tanto también sirve para conocer su «teología» (p. 568).

Un presupuesto básico, ampliamente aceptado, es que el grupo de cristianos que conservó el material de Q lo hizo porque creía que ese material seguía siendo válido para su propio tiempo. La tradición sobre Jesús no recogía solamente una enseñanza pasada, sino que era asumida y aplicada al presente. Los predicadores de esta tradición reclamaban que la voz de Jesús presente se oía en su propia predicación (Lc 10,16). El bloque principal de Q se formula con la presunción de que las palabras de Jesús —terrestre o glorioso— siguen siendo válidas. (569).

Un tema característico de Q es la *admonición escatológica*. Un buen número de dichos de Q se ocupa del tema de un juicio inminente, que será catastrófico para los que no están preparados y no se arrepienten. La admonición y la crisis están muy presentes en Q: al comienzo en la predicación de Juan Bautista (Lc 3,7-9), continúa en la enseñanza de Jesús en el Gran Sermón, enmarcado por las bienaventuranzas de tipo escatológico (Lc 6,20-23) y por las advertencias escatológicas contra los que no obedecen las palabras de Jesús (Lc 6,46-49); el encargo de misión repite la nota de la inminencia del Reino (Lc 10,9) y hacia el final de Q, el discurso escatológico avisa del Fin, que puede llegar en cualquier momento (Lc 17,23ss).

---

<sup>79</sup> C. M. TUCKETT, *Q and the History of Early Christianity. Studies in Q*, Edinburgh 1996. Se trata de una serie de estudios publicados como artículos y colaboraciones en distintos medios, que han sido reelaborados y agrupados convenientemente. También el artículo: *Q (Gospel Source)*, en D. N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York 1992, 1997, Vol. V, 567-572, se basa en esos mismos trabajos anteriores.

Es probable que Q conociera el *retraso de la parusía*. Las parábolas de Lc 12,39-40.42-46; 19,12-27 par, parecen presuponer tal retraso (Lührmann 1969; Schulz 1972). No obstante predomina la expectación viva del fin (Hoffmann 1972).

Íntimamente relacionado con el tema de la crisis en Q está el elemento de la *polémica*. La comunidad cristiana se siente amenazada y blanco de la hostilidad. Lührmann ha señalado que la polémica contra «esta generación» domina la disposición del material de Q; p. ej., lo que pudiera contener un punto de polémica contra el Bautista (Lc 7,18-28), enseguida queda englobado por otro material que sitúa a Jesús junto a Juan en contra de «esta generación». Así también el discurso contra los escribas y fariseos (Lc 11,37-52) se amplía en su final para convertirse en un ataque contra «esta generación».

En esta polémica se utiliza a veces un modelo tomado de la *visión deuteronomística de la historia*. Este esquema contempla la historia de Israel como una desobediencia continuada. Dios envía sus profetas a Israel para llamar al pueblo a penitencia, pero la respuesta es siempre negativa y los profetas sufren el rechazo y la violencia. Como resultado Israel ha experimentado y experimentará la ira de Dios (Steck 1967). Este esquema es característico de una parte significativa del material de Q (Steck 1967; Jacobson 1978; Kloppenborg 1987). Los cristianos de Q han experimentado el rechazo del mensaje cristiano e interpretan ese rechazo como parte de la violencia general infligida a los profetas por Israel impenitente (Lc 6,22-23; 11,49-51; 13,14s). Los cristianos de Q se consideran como profetas enviados como podrían indicarlo las semejanzas formales entre varios materiales de Q y la literatura profética del AT (Sato 1988).

Relacionado con los profetas sufrientes está el tema de la Sabiduría (*Sophia*). En el judaísmo tardío se habla a veces de la Sabiduría personificada como si fuera un Ser independiente y se configuran tradiciones de oráculos de la Sabiduría que los hombres rechazan (Prov 1,20-33; 8,22-36; 1Henoch 42). En Q se unen estas dos tradiciones —la de la Sabiduría rechazada y el tema del destino violento sufrido por los profetas— y es la misma Sabiduría la que envía a sus profetas, que acaban sufriendo violencia (Lc 11,49-51; 13,34s; 6,23; 7,31-35; 9,58). Dentro de este modelo Jesús aparece como uno (posiblemente, el último) de los profetas sufrientes («por tanto es digno de advertir que Q no ignora la muerte de Jesús. No se atribuye un significado salvífico importante a la muerte de Jesús, pero está implícitamente incorporada en un esquema teológico interpretativo más amplio») (p. 569).

Varios avisos del juicio escatológico se expresan en términos de la venida del «Hijo del Hombre». Toda la cuestión de los dichos acerca del «Hijo del Hombre» y la más amplia de la cristología de Q se ha discutido mucho. Para algunos (Tödt 1965; Edwards 1971) la figura del Hijo del Hombre sería una aportación importante de Q, mientras otros la consideran como proveniente de la tradición (Lührmann 1969; Schürmann). Lc 11,30 parece ser redaccional (Edwards 1971) y en todo caso, Hijo del Hombre debe considerarse como un «título» cristológico importante en la teología de Q. Sin duda predominan los dichos del Hijo del Hombre «que viene» al fin de los tiempos como juez o abogado, y los que presentan a Jesús como «Hijo del Hombre» en su actividad presente (Lc 6,23; 7,34; 9,58; 12,10). Dado que estos dichos están en un contexto de rechazo, hostilidad y sufrimiento, no parece del todo exacto decir que Q no tiene dichos sobre el «Hijo del Hombre sufriente»; aunque no sean tan patentes como Mc 8,31, por ejemplo (569-570).

#### *Sitz im Leben: la comunidad de Q*

Parece que la comunidad de los cristianos que conservaron y transmitieron el material de Q tenían una actitud bastante conservadora sobre la Ley, que consideraban en vigor para ellos mismos (Lc 16,17). La polémica contra los escribas y fariseos (Lc 11,37-52) es más bien sobre su hipocresía porque no cumplen verdaderamente la Ley; y esa misma polémica indica más bien cercanía.

Algunos consideran que en la etapa de la redacción de Q, la polémica se ha profundizado y extendido más allá de los fariseos para comprender a «esta generación», término que abarca la totalidad de Israel (Lührmann 1969; Schürmann 1986), aunque tal vez limitada a los contemporáneos y cercanos a la comunidad de Q.

También es compleja la postura de Q hacia los gentiles. Hay una serie de dichos que presuponen una actitud amistosa (Lc 7,1-10; 10,13-15; 11,31ss); pero otras alusiones más bien despectivas (Q 6,34; 12,30) y dichas como de pasada, no parecen indicar una misión de Q entre los gentiles. Éstos aparecen como contraste con la conducta negativa de los oyentes judíos (570).

Los «encargos de misión» que aparecen en Q han suscitado diferentes interpretaciones. Parecen presuponer la existencia de profetas itinerantes y carismáticos (Hoffmann 1972; Theissen 1979), que para predicar el mensaje del Reino rompían con los lazos familiares (Lc 14,26) e incluso con las necesidades normales de la vida (Lc 12,22-34). Algunos

han querido asemejarlos a los filósofos cínicos, que también eran predicadores itinerantes (Hoffmann 1972). Por otra parte está claro que también había grupos de cristianos de Q asentados en sus pueblos o aldeas y que prestaban apoyo a los predicadores ambulantes (Lc 10,2; 16,13; Zeller 1982) (pp. 570-1).

También los cristianos de Q experimentan la «persecución». En un nivel teológico general se consideran como continuadores de la violencia que sufrieron «todos los profetas» en el pasado. La polémica contra «esta generación» porque no aceptaron el mensaje de los profetas pasados y presentes, no parece que derivara hacia una violencia física contra los cristianos de Q. Lc 6,22-23 puede referirse a las injurias, al ostracismo social o incluso a una simple indiferencia. Las mismas invectivas contra los fariseos o contra «esta generación» (Lc 11,49-51; 11,29-32) no parecen implicar la violencia física, sino más bien la oposición al mensaje cristiano, las injurias o la indiferencia; también el rechazo o la simple no acogida de los predicadores ambulantes (Lc 10,10-11). Todo esto puede interpretarse por los cristianos de Q como «persecución», que los llevó a cerrar filas entre sí y a denunciar y polemizar con los de fuera, contra «esta generación» (571).

Así pues, los estudios recientes de tipo crítico-redaccional sobre Q dan su fruto. Aun cuando tengan un cierto grado de hipótesis, pues se basan en la hipótesis o teoría de la existencia misma de Q, las características peculiares del material de Q, que ha puesto de relieve la investigación crítico-redaccional, corroboran la teoría de Q como una entidad separada en un cierto estadio de la tradición evangélica. «Las teorías sobre la teología de Q, si tienen éxito, pueden suministrar un nuevo apoyo a la hipótesis de la existencia de Q. Q puede también alertarnos de la gran variedad del cristianismo primitivo. Nos muestra una versión de la fe cristiana que está, tal vez, menos centrada en la cruz que Pablo o Marcos, por ejemplo, pero que no obstante, lo está en realidad» (571).