

EL PROBLEMA SINÓPTICO

(Continuación) (1)

9. — *El documento Q (τὸ λόγιον).*

ESTE documento, por cuanto se puede juzgar de él en vista de los testimonios de la antigüedad, presenta todos los caracteres de una bella ficción de la crítica heterodoxa. A juicio de los principales representantes de ésta desde sus principios, al declinar el siglo XVIII hasta nuestros días, el documento Logia sería una producción aramea de San Mateo, una colección de los «oráculos» (discursos y apotegmas o máximas) del Señor. Pero siendo así que de todos los demás escritos apostólicos tenemos o noticias completas o, cuando menos, indicaciones, pero muy suficientes a orientarnos sobre su historia y origen, este documento Logia jamás recurre bajo la pluma de ningún escritor, y debiera seguramente recurrir si, como pretenden los mismos críticos, precisamente derivación o mejor «transcripción literal» de esa fuente es una buena parte del Evangelio canónico de San Mateo; y «resonancia fiel» mucho del de San Lucas (2). Porque habiendo estos dos Evangelistas escrito a tanta distancia uno de otro (3), este hecho supondría no escasa propagación del documento Logia en los principios de la Iglesia. Y en efecto, Papías nos hace ver el afán con que

(1) V. t. 7, p. 432.

(2) Recuérdese el ámbito que, sobre todo en nuestro primer Evangelio, conceden al documento Logia, no sólo B. Weiss, sino Schleiermacher, Weiss, etc.

(3) En efecto, el primer Evangelio, sea quien fuere su autor, supone lectores a quienes es familiar la concepción judaica, y por lo mismo orientales; el tercero sabemos tiene en mira más bien occidentales, y se escribía, a lo que parece, en Roma. Esta diferencia y distancia de circunferencia en los lectores es un reflejo de la correspondiente en la marcha de propagación y, en consecuencia, de data de origen, como lo confirma el testimonio histórico.

los predicadores evangélicos se aplicaban a llevar consigo y traducir el texto arameo de San Mateo en regiones de lengua griega cuando aún no había sido hecha la versión escrita del documento. ¿Qué decir, pues, del contraste que este hecho supone entre la difusión del documento y el silencio absoluto que guarda sobre él toda la antigüedad eclesiástica? El único escritor eclesiástico que menciona el documento Logia es Papías; pero, como forzados por la evidencia de los hechos reconocen los críticos más recientes, Papías, bajo aquel nombre, entiende nuestro primer Evangelio canónico (1). La existencia, pues, naturaleza y amplitud de su documento Logia es admitida por la crítica heterodoxa sólo en virtud de argumentos indirectos. Estas pruebas indirectas están tomadas de los caracteres literarios del Mt canónico, el cual, se dice, no puede explicarse como simple translación de un original arameo de la misma amplitud y contenido. Pero esta aserción es gratuita y sus pruebas insubsistentes. Se alega, en primer lugar, el lenguaje del Evangelio canónico «sobrado helenístico» para ser traducción de un original arameo; pero esta propiedad: 1.º, sólo probaría un hábil traductor; 2.º, está desvirtuada por la afirmación de los mismos críticos cuando reconocen «afinidades de lenguaje» entre ese mismo Evangelio y el de Marcos; el cual, literariamente, ocupa el ínfimo lugar en la literatura evangélica, si ya no en todo el Nuevo Testamento, a excepción, quizá, de San Judas (2). Objétase, en segundo lugar, que

(1) Por lo mismo que los críticos contemporáneos admiten que Papías entiende, bajo el nombre de *τὰ λόγια*, nuestro primer Evangelio, no pueden menos de admitir que Papías y los escritores de su tiempo llamaban así al Evangelio de San Mateo, no porque sólo contuviera discursos o apotegmas, sino, *a potiori parte*, por la amplia cabida que da a los razonamientos del Señor. Y si Papías y su generación llamaba así al primer Evangelio, ¿por qué no el Presbítero Juan? Es, pues, indudable que ese nombre no designa como contenido exclusivo solos discursos.

(2) Los fundamentos de la elegancia de formas, lenguaje y contextura, de composición en pensamiento y estilo, conjunto, se dice, que denunciaría demasiado un escritor no palestínense, sino helenista, para negar la identidad del Evangelio canónico con el arameo, son muy antiguos. Pero si se atiende al argumento o tema desenvuelto en el libro, precisamente el primer Evangelio presenta el sello más característico de un autor cuyo ambiente religioso es eminentemente judío, e inspirado en el cuadro mesiánico del Antiguo Testamento; concepción que difícilmente se explica en un escritor helenista (esto es, que ha venido a la fe cristiana o del paganismo, o de la Diáspora judaica impregnada de helenismo y que consagra su escrito a lectores que respi-

las citas están tomadas en nuestro primer Evangelio del texto alejandrino: imposible tal circunstancia, se dice, en una simple traducción de un original, que, como arameo, las tomaría del hebreo. Pero es muy difícil demostrar tal diversidad en las fuentes de las citas, ya por tratarse de alegaciones hechas no escrupulosamente *ad litteram*, sino de memoria y *ad sensum*; ya porque el texto hebreo en tiempo de Jesucristo y los Apóstoles no parece haber sido tan distante del alejandrino como lo es el masorético, según lo comprueban varias citas de San Pablo; el texto masorético no es criterio completo para juzgar del hebreo en la Edad apostólica (1). Tal vez en algún caso fueron sustituidas con el texto septuagintaviral en gracia de los lectores que manejaban este texto y desconocían el hebreo.

Wellhausen es de opinión que la subsistencia del documento Logia está demostrada con este argumento: en Mt se encuentran los discursos y apotegmas sin mezcla, esto es, por secciones que sólo dan razonamiento sin historia: así, Mt 5-7; en Lc aparecen por fragmentos que se mezclan con historia. La presencia del contenido en máximas y discursos prueba la existencia del documento; la diversidad de forma, su índole sustantiva y subsistente por sí. Si no existiera el documento,

ran ese ambiente); y si esta aserción parece exagerada, al menos que se explica mucho más cómodamente en un autor que ha respirado un ambiente judío. Pero esta circunstancia, que es una dificultad grave en el «autor» helenista, no lo es en el «traductor», al cual sólo toca «trasladar» fielmente lo que halla en su original, sin tener que mirar más que a la corrección de la forma en el lenguaje; y con tal que supiese regularmente el griego y el arameo, no necesitaba más.

(1) El problema de las citas en San Mateo es uno de los más difíciles, y ha ocupado a grandes ingenios ya en la antigüedad (San Jerónimo), ya en los tiempos modernos. En general, puede decirse, primero, que aun respecto del texto masorético hay no poco en las citas de San Mateo que se aproxima a él, separándose del alejandrino. Pero, además, segundo, aunque es verdad que queda mucho que se aparta de aquél, debe advertirse que no por eso puede asegurarse su origen helenístico. En la Edad apostólica el texto «hebreo» se aproximaba al alejandrino más que al masorético; y así no es extraño que, a pesar de lo dicho, en las citas de San Mateo ocurra mucho que se aproxima a los LXX más que a la masora, sin que por eso pueda decirse que tales analogías no pudieran ocurrir en el texto arameico original de San Mateo. Además, tampoco es cierto que los palestinenses estuvieran tan distanciados del uso de los LXX. (Cf. DE WETTE, *Einkl.*, pp. 181-182, y GLA, *Die orig. Sprache des Mt. Evang.*, 144-164.) De la situación o condiciones en Palestina en esa época respecto al lenguaje vulgar, cf. SCHÜRER, *Gesch. d. jüd. Volk.*, II, 84-88.

y escrito, no podían recurrir en Mt y Lc las semejanzas que ocurren de argumento doctrinal; si no fuera documento por sí, no se prestaría a la selección en la forma en que es utilizado, sobre todo en Mt, en tan largas secciones. — Pero si Mt y Lc pudieron utilizar la fuente Logia en forma tan diversa, más fácilmente pudieron proceder con esa variedad, trabajando sobre la tradición oral, que se prestaba mejor a tal diferencia, pues no ofrecía, como en la hipótesis de la redacción escrita previa, una forma ya determinada, que por sí misma invitaba más bien a la transcripción seguida que por fragmentos, máxime concurriendo la índole misma, esto es, la homogeneidad del argumento. A la verdad, si los Evangelistas hallaban ya recogidos en un volumen escrito los discursos, apotegmas y parábolas, no era fácil a uno que no había sido testigo inmediato de la predicación de Cristo, adivinar ni sospechar siquiera que aquellos razonamientos habían sido tenidos, no en un razonamiento continuado, sino por fragmentos ocasionados de coyunturas muy diversas. En cambio, un testigo presencial, como había sido el Apóstol San Mateo, que tenía delante en su memoria el conjunto completo del ministerio de Jesús, y se propuso utilizarlo por orden de materias con el fin de presentar los varios atributos mesiánicos que Jesús fué manifestando en su vida y ministerio, pudo, sin dificultad, agrupar en una sección propia los capp. 5-7, es decir, la materia contenida en ellos, para poner así de relieve, en la persona de Jesús, su atributo mesiánico de Legislador, por más que en la historia real aquellos materiales habían aparecido dispersos. Se explica, igualmente, la forma en que se hallan en Lucas, como que en ella, con poca diferencia, los presentaba de hecho la predicación de Jesús y la tradición catequística que la seguía con fidelidad.

B. Weiss amontona gran número de argumentos y ejemplos para demostrar la semejanza extrema entre Lc y Mt en estas secciones de materia doctrinal que reputa imposibles de explicar sin admitir una fuente común escrita. Pero 1.º: estas semejanzas, en la mayoría de los casos, no son más pronunciadas que las de las secciones históricas; y ya hemos visto que éstas hallan explicación satisfactoria en la tradición oral. 2.º: si en algunos casos, v. gr., en la oración dominical y en ciertas advertencias morales o de perfección religiosa, se hace más sensible la semejanza, llegando, a veces, a la identidad de vocablos o expresiones, advertiremos que no debe olvidarse se trata de un género literario especial entre los judíos de aquellas épocas y países. To-

do el mundo sabe cuál era y en qué forma se daba entonces en Palestina la enseñanza rabínica. El «Maestro» recitaba en alta voz sus lecciones y éstas eran repetidas del discípulo hasta que se estampaban perfectamente en su memoria. «Un buen discípulo, dice el Talmud, es una cisterna con sus paredes bien alisadas con cal, de forma que no venga a perderse ni una gota de agua.» El Talmud todo entero no es otra cosa que una colección de documentos o aforismos transmitidos oralmente por los rabinos y conservado durante siglos por tradición oral. La fuerza de retentiva que este método desarrollaba era increíble (1). ¿Por qué estos métodos, usuales entonces en las escuelas palestinas, no pudieron aplicarse a las lecciones de Jesús? Y bien: en las secciones evangélicas derivadas de los discursos y razonamientos del Señor, no se llega, ni de lejos, a una conservación literal tan asida a la letra como en los ejemplos y método citados, ya entonces en uso entre los judíos de Palestina; sólo alguna vez que otra se llega a la conservación de los vocablos (2). No queremos decir que Jesús implantase entre los suyos el método rabínico, sino que el hábito ya contraído en grande escala pudo contribuir y hallar no ligera aplicación en los auditorios del Señor, en los que la reverencia increíble hacia la persona del Maestro despertaba en los oyentes su diligencia para procurar retener con la fidelidad posible sus instrucciones. Ninguna necesidad hay, por tanto, de una fuente escrita de «Discursos» para su explicación en el Mt canónico. Con respecto a Lc se buscan en el Prólogo del Evangelio mismo las pruebas de que, 1.º, ese Evangelista se valió de «Evangelios más breves», y, en consecuencia, naturalmente, del Logia, puesto que el argumento de este documento se reproduce en grande escala en el de San Lucas; y de que, 2.º, su persona pertenece por lo mismo a la «tercera» generación de la fe cristiana. — Es indudable que Lucas tuvo, en efecto, noticia de los Discursos del Señor; pero los cánones que sienta en su Prólogo hacen ver que no manejó un volumen de «Discursos» y mucho menos en la forma servil que la teoría documentaria lo establece. Si bien Lucas conoció Evangelios más antiguos que el suyo y se sirvió de sus noticias, tuvo por guía general la tradición oral

(1) Puede leerse a J. Weiss, *Die Schriften de N. Test.*, 2, 54.

(2) Ni aun la oración misma dominical ni los «macarismos» (bienaventuranzas), llevan la reproducción literal al extremo que las lecciones talmúdicas.

representada en la predicación que había escuchado Teófilo, el personaje a quien dedica su libro. Lucas se expresa así: «Como algunos han ensayado la empresa de hacer una compilación de nuestras cosas (las de la fe cristiana) de conformidad con lo que nos transmitieron aquellos que desde el principio fueron testigos inmediatos de ellas, y después, constituidos en ministros de la palabra (1), esto es, pregoneros de aquello mismo que primero habían visto, parecióme justo también a mí transmitirte las mismas por escrito, a fin de que seas bien informado de la verdad de cuanto escuchaste en la catequesis.» Lucas, como se ve, habla de sus antecesores, señalando como fuente de información por ellos seguida «la predicación oral de los Apóstoles», y luego se coloca al igual con ellos diciendo que él «también» se propone hacer lo mismo con sola esta diferencia: de hacerlo con un orden más preciso y con mayor amplitud, «siguiendo con diligencia cada cosa por orden desde el principio» (*παρηκολούθηκάτι πάσιν ἀκριθῶς καθ' ἑξῆς*). Lucas toma también como fuente suya la tradición oral apostólica (*παρέδοσαν ἡμῖν*), y en la disposición de la materia procede por sí. Nada hay en el Prólogo de Lucas que autorice su dependencia del Logia ni la aserción de la crítica formulada novísimamente por J. Weiss, que Lucas se coloca en la «tercera generación». Podría decirse eso si las fuentes exclusivas de San Lucas hubieran sido Marcos y otro documento igual; pero seguramente no es tal el caso que propone en su Prólogo al hablar de sus fuentes de información.

(1) La «palabra» ὁ λόγος, aplicada al argumento o contenido de la predicación evangélica, comprende no sólo la «doctrina» del Señor, sino también su «historia», como se ve por el hecho mismo; porque en el libro de Lucas se expone uno y otro elemento como objeto de las instrucciones catequísticas recibidas por Teófilo: λόγος y πράγματα no son en el lenguaje primitivo cristiano términos que se excluyen. La expresión: καθῶς παρέδοσαν ἡμῖν es propuesta por San Lucas para indicar la fuente de información, tanto de sus predecesores (los autores de los evangelios más antiguos), como propia; en consecuencia, tiene un sentido «inmediato», esto es, significa una tradición o enseñanza «hecha inmediatamente» a Lucas por aquellos que primero fueron testigos inmediatos de las cosas consumadas en el seno de la corporación cristiana, y luego constituidos predicadores de la «palabra» que las comprende como su argumento o materia, es decir, de la vida y misión de Jesucristo. Éstos, primero «testigos inmediatos», y luego pregoneros de la vida y predicación de Cristo, no son sino los Apóstoles. Éstos, por tanto, es decir, su enseñanza y predicación, fueron la fuente fundamental de Lucas; y así éste pertenece, no a la tercera, sino a la segunda generación cristiana, siendo la primera los Apóstoles.

Con respecto a Mt, se apela para arrancar su composición al Apóstol de ese nombre y poder atribuirle los «Discursos», «al descuido y carácter mortecino» de sus relatos por contraposición a la «riqueza de pormenores» y «viveza de expresión» de Mc, que denuncian un «testimonio inmediato», el de Pedro, reproducido fielmente por Marcos, según testifica Papías. — Pero aquí falta la serenidad de análisis. Podría, en primer lugar, suceder que, en efecto, San Mateo fuera un temperamento tranquilo y que no se excita con impresiones. ¡Cuántas veces sucede que testigos inmediatos, aun de acontecimientos interesantes y escenas conmovedoras, no saben dar vida ni acumular detalles en sus relatos! Pero dejando a un lado el aspecto psicológico o de carácter en los testigos, tengamos presentes las circunstancias en que escribe San Mateo. Escribía para quienes habían, al menos en gran número, sido testigos inmediatos, como él, de la predicación y obra del Señor (1), y no se proponía excitar sus nervios, sino convencer sus inteligencias. Proponíase hacerles ver que en Jesús se habían cumplido las predicciones mesiánicas; y así, lo que le interesaba era poner de relieve el valor de su vida, sus enseñanzas, sus portentos, sus acciones en orden a su cualidad de verdadero Mesías. No era preciso, pues, tanto multiplicar detalles cuanto pesar el fondo, la sustancia de los hechos y su alcance. De hecho, cuando San Mateo quiere, ya sabe dar interés y multiplicar detalles en sus relatos. Léase, por ejemplo, la historia de la confesión de Pedro. Empieza por señalar con toda precisión el teatro del episodio. Luego entabla el diálogo, empezando por la pregunta de Jesús, que no es sino una hábil introducción de la escena. La respuesta se da por partes, y llegado su turno a Pedro, hace su magnífica declaración, y Jesús le corresponde con su espléndida promesa. ¡Qué profusión de detalles, qué propiedad de imágenes, qué magnificencia de estilo y sentencias! Es que Mateo está presentando la

(1) La antigüedad cristiana (San Ireneo, Eusebio, San Jerónimo) nos informa en términos expresos de ese propósito de San Mateo: quiso, nos dicen, dejar a los judíos palestinos, a quienes había predicado, al tiempo de su partida para las gentes, un sumario escrito de su predicación oral. Se objetará, tal vez, la fecha de origen del primer Evangelio; pero la tradición unánime desde Papías, sin exceptuar a San Ireneo, coloca la data del Evangelio al tiempo de la dispersión; y la lengua original no menos que el cuadro histórico que constituye su forma esencial, está en perfecta armonía con el testimonio de la historia.

prueba fundamental del carácter jerárquico del reino mesiánico. En el relato del estater, en la historia de la pretensión de los hijos del Zebedeo, en la instrucción sobre el escándalo, es el más elocuente y vivo de los Evangelistas. ¿Cuál de estos relatos cede en viveza e interés al más animado de San Marcos?

10. — *El Evangelio aramaico de San Mateo.*

Digamos una palabra sobre el Evangelio aramaico de San Mateo. Una de las dificultades que la crítica heterodoxa y también algunos católicos oponen a la identidad del Mateo canónico con el original aramaico de San Mateo, es la recíproca a la que nosotros objetamos contra la existencia del documento Logia: ninguno, así se arguye, sabe diseñar la historia del pretendido original arameo como correspondiente a nuestro Evangelio griego de San Mateo! — Pero existe una gran disparidad entre objeción y objeción, o, si se quiere, entre fundamento y fundamento para ella, y hela aquí. Hoy todos reconocen que Papías, según entendió su testimonio Eusebio, bajo el nombre de «Logia» no entendía otro escrito que el Evangelio de San Mateo, según circulaba ya en su tiempo, esto es, nuestro primer Evangelio canónico. De aquí se sigue que pues afirma haber sido escrito primitivamente por San Mateo en idioma arameo, Papías miraba el texto griego de ese Evangelio como simple traslación del original arameo de Mateo. Poco después, Panteno hallaba un ejemplar del mismo texto original en la «India», o Arabia meridional, llevado allá por el Apóstol San Bartolomé (Eusebio H. E. 5, 10). Este relato, aun dejando a un lado su fidelidad histórica por lo que hace al hallazgo de tal documento en la India, pone fuera de duda que hacia fines del siglo II se tenía por cierto en Alejandría que efectivamente San Mateo había escrito su Evangelio en arameo, y que el griego canónico era simple traslación del mismo (1).

(1) Conviene, sin embargo, distinguir dos hipótesis: la de que la tradición sobre el original arameo fuese llevada a Alejandría de la India, siendo antes desconocida en Egipto, o la de que también se conociese la tradición, aunque no el hecho de la existencia del ejemplar índico; en el primer caso, el testimonio pierde su valor; pero la hipótesis no es probable, ya porque en Alejandría había habido más proporción

La misma persuasión hallamos a través de las generaciones subsiguientes en Ireneo, Orígenes, Eusebio, San Jerónimo y otros; he aquí, pues, una verdadera tradición no interrumpida de testigos, que desde Papías abriga y enuncia sin hesitación alguna su persuasión sobre la existencia del Evangelio primitivo de San Mateo en aramaico, original del canónico griego. Se dirá: ¡Esto no es dar una «historia» objetiva del texto mismo! Es verdad, pero sí de la «noticia de ese texto» en una época en que se pudo fácilmente comprobar la conformidad o discrepancia entre el texto canónico griego que se reconocía «versión» y el texto arameo que se sabía y declaraba ser su prototipo original; y cuando era imposible que hombres como los testigos citados convinieran en declararlos así enlazados y conformes sin tener de ello perfecta seguridad.

Se insiste en que es dudoso pudieran declarar tal conformidad de traslación con original, pues al mismo tiempo nada dicen del autor, época o lugar de la versión; más aún: ¡a veces confiesan ignorarlo! Pero todas estas circunstancias no anulan el hecho de la persuasión sobre las verdaderas relaciones entre ambos textos, ni prueban tampoco la ignorancia de todos; trátase simplemente de un testimonio negativo y *ex silentio* que no da derecho a concluir la ignorancia de todos y en todo tiempo. La persuasión de ser efectivamente el texto griego simple traducción, persuasión firme y constante entre tales testigos, no pudo tener principio sin fundamento real e histórico perfectamente conocido. Cuando se hizo la versión, indudablemente se supo quién, en qué tiempo y dónde la había hecho, pero después pudo fácilmente suceder que los fieles, una vez asegurados de poseer en la traducción el texto del Apóstol evangelista, se preocupasen poco de su autor. Semejante fenómeno no es único en la historia del texto bíblico: tampoco se sabe quién fué el autor de la itala o Vulgata antigua, ni de la siríaca Peschita, ni del texto griego de Tobías, cuyo original, ciertamente, no fué griego. Pero, en rigor, tampoco se ignoraba en absoluto, aun en el siglo V, quién había sido el traductor: San Jerónimo dice que no era *bastante cierto* quién lo hubiera sido. Citábanse, sin duda, varios, partiendo, empero, siempre, como de principio inconcuso, de que el

para conocer tales tradiciones, ya porque Clemente y Orígenes depurarían una tradición incierta, tratándose de un documento fundamentalísimo en la historia documental de la Iglesia.

texto griego era versión. Sobre la epístola *ad Hebr.* se agitan también cuestiones análogas. Sin duda el traductor debió ser uno que conocía el arameo, un judío helenista quizá (ya que el lenguaje no parece de un palestinese); pero con la difusión del texto traducido y el confinamiento recíproco del original a los judíocristianos que se separaron del resto de la Iglesia ya desde tiempos antiguos por la defección a la herejía en diversas formas, se perdieron entre los occidentales muchas memorias del período anterior, y entre ellas la del traductor del primer Evangelio.

Por lo demás, pueden señalarse, además de la historia, algunas trazas del texto mismo arameo a través de las edades. Fuera de la noticia de Panteno, según la cual hacia el último decenio del siglo II se conservarían ejemplares del original arameo de San Mateo, San Jerónimo (De Vir. ill. III), después de haber dicho cómo San Mateo escribió su evangelio en arameo, añadiendo que posteriormente fué trasladado al griego «no se sabe con bastante certidumbre por quién», continúa: «Porro *ipsum* hebraicum (aramaicum) habetur usque hodie in caesarensi Bibliotheca quam Pamphilus martyr studiosissime confecit. Mihi quoque a Nazaraeis qui in Beroea urbe Syriae hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit.» Es verdad que el mismo Santo Doctor, en otros pasajes (De Vir. ill. 2; in Mich. 7, 6, y in Matthr. 12, 13), dice que el Evangelio usado por los nazareos es el «Evangelio sec. Haebr.», el cual parece distar no poco de identificarse en contenido con el canónico de San Mateo, pues da cabida a numerosas perícopes desconocidas del canónico; otras se leen amplificadas, mientras, finalmente, omite otras contenidas en el griego. Pero aunque efectivamente no sea fácil conciliar satisfactoriamente las divergencias entre el Evangelio canónico y el de los nazareos de que habla San Jerónimo en el último pasaje citado, el examen comparativo de los pasajes y testimonios patrísticos conduce a la conclusión de que, si bien desfigurado, el original de San Mateo se conservó cuando menos hasta el siglo V. A primera vista, a la verdad, San Jerónimo parece incurrir en una manifiesta contradicción cuando del Evangelio en uso entre los nazareos dice en el primer pasaje recitado identificarse con el «auténtico de Mateo, conservado en la Biblioteca de Cesarea»; y en los otros, además de darle otro nombre, admite en su texto la diversidad de contenido que las perícopes divergentes expresadas llevan consigo: ¿cómo pueden «identificarse» dos documentos de contenido tan diver-

so? — Ante todo, por «auténtico» no entiende San Jerónimo el «autógrafo», como es claro: los autógrafos del Nuevo Testamento desaparecieron muy pronto; San Jerónimo llama auténtico el ejemplar por razón de la lengua. Pero tampoco es la mente de San Jerónimo expresar una identidad adecuada de forma en el contenido del libro, cual salió de la pluma del Santo Apóstol-evangelista y pasó al griego canónico, con el del libro empleado por los nazareos, y, por consiguiente, tampoco con el ejemplar de la Biblioteca de Cesarea. San Jerónimo, en los diversos pasajes en que habla del libro, nos da la clave para comprender su pensamiento. 1.º Por lo mismo que del libro usado por los nazareos de Berea habla como «igual» con el ejemplar conservado en Cesarea, da a entender que a este último deben igualmente aplicarse las condiciones que atribuye al primero cuando le describe más detalladamente. 2.º San Jerónimo no tiene dificultad en citar diversas veces pasajes del Evangelio «secundum Haebreos» que no se leen en el canónico de San Mateo. Así contra Pelag. 3, 2; in Isai. 11, 1; in Matth. 12, 13; De Vir. ill. 2: en todos estos lugares recita largas perícopes de ese Evangelio que no se leen en el canónico. Según eso, 3.º cuando San Jerónimo llama al ejemplar de Cesarea «authenticum Matthaei», habla del libro en el sentido de que, efectivamente, por razón de su origen, de su lengua y de un fondo que conservaba en su totalidad sustancial el texto apostólico, representaba la obra del Evangelista en su tenor primordial. Pero al texto primitivo se habían hecho, en diversas recensiones del mismo, aditamentos, y tal cual omisión que le desfiguraban no poco, quedando postergado el texto en su forma primitiva. A nadie debe llamar la atención ese postergamiento, pues precisamente eso se buscaba en las nuevas recensiones, como hechas en confirmación de errores sectarios. Sin embargo, la lectura del texto en las citas que de él hallamos en el mismo San Jerónimo, indican cuál era su naturaleza: no tanto cambiaban el texto cuanto le ampliaban con interpolaciones apócrifas más o menos en armonía con el pasaje amplificado. Las recensiones principales (o tal vez únicas) parecen haber sido la de los ebionitas y la de los nazareos: los primeros amputaron la genealogía y la historia de la infancia: ambas eran sectas disidentes de la Iglesia, de la que se habían separado ya en el siglo I, y en su defección habían hecho sus recensiones, conservando, empero, la lengua y gran parte del Evangelio. Puede leerse a San Epifanio.

11. — *El Evangelio de San Marcos.*

Con el Evangelio de San Marcos todos simpatizan. Desde luego, los críticos y los exégetas católicos reconocen en él lo que Papías primero, y después de él Clemente Alejandrino y Eusebio, nos han transmitido como eco de la opinión cristiana desde la primera aparición del libro: es una fiel resonancia de las catequesis de Pedro. En cuanto a la crítica protestante vaciló algún tiempo, pero con raras excepciones sus afiliados están concordes en admitirlo como el primer «Evangelio» escrito (1); y la teoría de las dos fuentes le señala como una de ellas,teniéndolo por un documento irreductible, al menos a la manera que Mt y Lc en fuentes subsistentes y de alguna extensión. Si B. Weiss, y quizá algún otro, descubre en San Marcos citas de los «Discursos» (Logia), son breves, y en este punto otros no participan de esta opinión de Weiss.

No obstante esta benevolencia hacia el escrito y personalidad del segundo Evangelista, al querer precisarse noticias sobre tal argumento no dejan de ofrecerse algunas dificultades, sobre todo en la inteligencia y conciliación de los datos que poseemos sobre la vida y ministerio de San Marcos, que a su vez suscitan reparos sobre lo que de su persona y su Evangelio llevamos dicho. Como base a la investigación observemos que apenas puede haber duda razonable de que Marcos el Evangelista no es otro que el Juan Marcos de quien se habla en los Hechos apostólicos 12, 12.25; 13, 5.13; 15, 37. En efecto, cuando San Pedro escribe su primera Epístola, tiene en su compañía, como se ve por 5, 13, a un «Marcos», a quien llama «hijo suyo», circunstancia que lleva envueltas estas otras dos: la de edad juvenil con respecto a la de San Pedro y la de auxiliar suyo en el apostolado, que coinciden con las señaladas por Papías en su «Marcos». Por otra parte, al llamarle San Pedro «hijo suyo», hace sumamente verosímil que el Marcos de 1 Pt 5, 13 es el joven Juan Marcos de los pasajes citados de los Hechos; porque éste es hijo de María, matrona jerosolimitana, en cuya casa se congregan, indudablemente para prácticas rituales y religiosas, los

(1) Tomando la voz «Evangelio» en el sentido de historia completa de la vida del Señor.

primeros fieles de la comunidad cristiana de Jerusalén, y a donde va a buscarlos Pedro al verse libre de la prisión por Herodes (Act. 12, 12-17). Como Pedro era ya reconocido por Jefe supremo de los fieles, designado por el mismo Jesús, es natural que María y su hijo profesaran a Pedro singular veneración, y éste, a su vez, les correspondiera con afección paterna. La denominación de «hijo», aplicada por Pedro a «Marcos», debe, indudablemente, entenderse en el orden, no natural, sino del espíritu, porque en ninguna parte del Nuevo Testamento se habla de hijo alguno de San Pedro en el orden de la naturaleza; y, por otra parte, entre los fieles se hicieron muy pronto comunes en el orden espiritual los nombres de padre, hermano, hijo, entre superiores y fieles y entre los fieles entre sí. San Pablo, que siempre estuvo libre del vínculo matrimonial, llama a Timoteo «hijo suyo», como habla también de «hermanas» que acompañan a los ministros evangélicos para su servicio (1 Cor. 9, 5.)

Es verdad que el joven de Act. 12, 12.17 y demás pasajes, es llamado propiamente «Juan» (Act. 12, 17; 13, 5.13; 15, 37), y el de Papias y 1 Pt 5, 13 lleva el nombre de «Marcos»; pero ya San Lucas advierte en Act. 12, 25 que Juan llevaba, además, el sobrenombre de «Marcos», dando a entender que aquel joven llamado «Juan» entre sus domésticos y connacionales los judíos, era el mismo a quien fuera de Palestina se daba el nombre de «Marcos». Era en aquella época común, entre los judíos de Palestina que tenían trato con los gentiles, llevar dos nombres: uno familiar y gentilicio, hebreo o arameo; otro griego o helénico: con el primero eran designados entre los suyos, con el segundo en el mundo grecolatino. Así, el Apóstol, en su familia y entre los suyos, era llamado «Saulo»; y así le llama constantemente San Lucas en los Hechos, desde 7, 58, al introducirle en escena, hasta 13, 9, cuando entra de lleno en el corazón del imperio; es decir, por todo el tiempo que desempeña su ministerio entre judíos o en regiones donde éstos eran en gran número; mientras desde Act. 13, 9 se lo cambia con la misma continuidad por el de Παῦλος, Paulus. Una cosa análoga sucede con Juan Marcos: al principio de su carrera, y mientras se halla entre los judíocristianos de Palestina o Siria y regiones vecinas, le llama Lucas «Juan» (Act. 13, 5.13), o «Juan Marcos» (12, 25; 15, 37); pero en 1 Pt 5, 13 y Col. 4, 10, dirigidas a lectores de regiones lejanas de Palestina, es llamado simplemente «Marcos».

Pero precisamente esa misma identidad del joven Juan Marcos y el

Evangelista, suscita reparos en el discurso de su historia. Marcos empieza su carrera acompañando a San Pablo (Act. 13, 5.13) al emprender éste su primer viaje apostólico, hacia los años 42-44; después, separado del Apóstol (Act. 13, 13), de nuevo se asocia a otro gran misionero, pero que no es Pedro, sino Bernabé (Act. 15, 37). ¿En qué tiempo, pues, llegó a ser, o quedó hecho, como dice Papías, «intérprete de Pedro», oyendo por largo tiempo sus catequesis y escribiendo su Evangelio a ruegos de los romanos, como lo refiere Clemente Alejandrino completando las noticias del Obispo de Hierápolis? (Eus. H. E. 6, 25). No puede negarse que surgen aquí problemas cronológicos de no fácil solución. Eusebio, resumiendo los informes de Papías y Clemente sobre la llegada y predicación de Pedro en Roma, señala a estos acontecimientos los principios de Claudio (41-54); y en la Crónica puntualiza todavía más las fechas, asignando a la llegada de Pedro el año 42. Pues bien, Clemente, en sus Hipótesis, parece colocar la composición del Evangelio de San Marcos a raíz o poco después de la predicación romana de Pedro, porque lo escribe a ruego de los romanos, los cuales, enardecidos con la predicación del Príncipe de los Apóstoles, suplicaron y obtuvieron de Marcos que, pues había sido por largo tiempo socio y oyente de Pedro, les diera por escrito sus catequesis. La serie misma de los sucesos y las impresiones de asombro en los oyentes de Pedro que les mueven a pedir a Marcos la composición del escrito, no parece pueden aplicarse sino a la «primera predicación» del Príncipe de los Apóstoles en aquella capital; y si Marcos no retardó años el cumplimiento de esos deseos, la composición tendría lugar hacia 43-45.

¿Pero cómo conciliar esta fecha con el pasaje Mc 16, 20, según el cual, cuando Marcos escribía, la fe cristiana se había propagado «por todas partes» πανταχοῦ ubique? Esta dificultad hace a algunos retrasar la edición del segundo Evangelio cuando menos al año 52 próximamente. El segundo Evangelio, según Mc 16, 20, no podría escribirse antes de la predicación de la fe, cuando menos en Macedonia y Acaya; antes de esa época difícilmente pueden aplicarse sin exageración a la propagación del Evangelio las expresiones de universalidad empleadas por Marcos. Pero si se advierte que Marcos habla sólo del «ofrecimiento» del Evangelio por parte de sus mensajeros, podría decirse que tal vez el Evangelista creyó suficiente la extensión de ese ofrecimiento hasta Roma, con su predicación, simultánea en otras muchas partes ya

hacia 43-45, para justificar una locución de generalidad, de la cual no desdecía el vuelo que, avanzando con empuje en todas direcciones, presentaba al cristianismo en toda su fuerza de expansión universalizadora. No es, pues, extraño que Marcos, bajo esa impresión, viese cumplida y en ejecución la orden intimada por Jesús a sus Apóstoles de predicar «en todas partes» el Evangelio.

Otro reparo es cuándo, esto es, en qué fecha se asoció Marcos a Pedro, de tal suerte que poco después de la primera predicación del Santo Apóstol en Roma pudiera ya escribir su Evangelio hacia 43-45. Ya Papías, al decir que Marcos «llegó a ser» (ἦλθεν ὡς = hecho, llegado a ser) intérprete o secretario de Pedro, insinúa que Marcos no dió principio a su carrera de propagador del Evangelio por su cargo de auxiliar del Príncipe de los Apóstoles; y en efecto, hemos visto que la empezó como agregado de San Pablo hacia 42-44: después trabajó con Bernabé (Act. 15, 37); y Lucas no dice que se asociara a Pedro en tiempo alguno. Como la marcha de Pedro a Roma suele colocarse próximamente por la misma fecha en que San Pablo emprende su primer viaje apostólico, esto es, hacia la muerte de Agripa o algún tiempo antes (Act. 12 y 13), no es fácil componer entre sí datos tan encontrados, como que colocan a Marcos, por el tiempo en que debiera hallarse al lado de Pedro, en regiones y ministerios que le retienen muy alejado de él. Pero adviértase que Lucas (Act. 13, 13) nos refiere que Juan Marcos se separó de San Pablo, volviéndose a Jerusalén, al salir el Apóstol de Chipre, esto es, todavía en los principios del primer viaje apostólico de San Pablo, que vendría a ser hacia el año 43, o tal vez antes. Y aunque la primera noticia que del joven nos da después el autor de los Hechos en Act. 15, 37 es su agregación a Bernabé, como este suceso tenía lugar después ya del concilio apostólico, esto es, hacia el año 51 o 52, cuando habían ya transcurrido ocho o más años, durante los cuales Pedro había ya vuelto de Roma de su primer viaje, resulta muy posible, y dadas las noticias de la antigüedad muy verosímil, que a su vuelta a Jerusalén en Act. 13, 13 Marcos fuera a unirse con Pedro, le acompañara en sus expediciones apostólicas, y reunido con él en Roma, a donde llegó, o con él, o no mucho después, pudiera ejecutar lo que de su ministerio al lado de Pedro nos refieren Papías y Clemente como acaecido por ese tiempo, volviendo con el Príncipe de los Apóstoles a Palestina a consecuencia del edicto de Claudio (49-50). Después le vemos al lado de Bernabé, y algún tiempo

de nuevo también al de San Pablo (Col. 4, 10); pero sobre todo otra vez en compañía de Pedro (I Pt 5, 13). Parece que Marcos fué un auxiliar de los Apóstoles, que en diferentes ocasiones desempeñó en compañía de varios de ellos diversas misiones. No debe causar extrañeza esta variedad. Silas, que en Act. 15, 40-18, 5 acompaña a San Pablo, después le deja (Act. 20, 4) y en I Pt 5, 12 aparece al lado de Pedro. Lucas, dejando a San Pablo pasar a Tesalónica, se queda en Filipos hasta el regreso del Apóstol de su tercer viaje y luego le acompaña hasta el fin de los Hechos apostólicos. Que San Lucas, después de Act. 13, 13 no hable de Marcos hasta Act. 15, 37, no es más extraño que el que durante el mismo período (Act. 12, 17 a 15, 7), tampoco diga nada de Pedro, aunque le considere sin duda ninguna como la primera personalidad de la Iglesia cristiana: San Lucas no se proponía en los Hechos apostólicos escribir la vida de Pedro, sino describir la propagación del Evangelio hasta los confines del orbe, según el mandato de Jesús (Act. 1, 8), siguiendo el radio trazado en toda esa longitud, desde su centro, por el mensajero evangélico cuyos trabajos conocía con más certidumbre y exactitud, como que había sido su auxiliar inseparable en la mayor parte de sus expediciones.

No queremos omitir la dificultad que suele tomarse del celeberrimo pasaje de San Ireneo Contra Haer., III, 3, donde habla de la publicación de los Evangelios sinópticos y también del de San Juan. A primera vista, al decir Ireneo que San Mateo publicaba su Evangelio «mientras» Pedro y Pablo predicaban en Roma; y que Marcos y Lucas escribieron todavía más tarde, parece dar fundamento a los que retardan el ciclo de publicación de los Evangelios al séptimo decenio, como, v. gr., Teodoro Zahn; pues seguramente San Pablo no llegó a Roma antes del año 61. Pero apenas puede haber duda de que la mente de Ireneo es muy distinta, y que la junta de Pedro y Pablo, aunque cronológica respecto de Mateo y Pedro, respecto de éste y Pablo no lo es sino por razón de su evangelización común en aquella capital, de la que manaron allí mismo los dos Evangelios de Mc y Lc. Para la recta inteligencia del pasaje es menester advertir que no es lícito en buena crítica interpretar un pasaje ambiguo por su concisión, sacrificando otros testimonios claros de la misma época, como son los de Papías y Clemente, sobre todo teniendo en cuenta que un tan profundo conocedor de la antigüedad como Eusebio no descubrió desacuerdo entre los testigos. Ireneo, en aquel pasaje, se propone presentar en un breve cua-

dro la primera promulgación del Evangelio por los Apóstoles al mundo, conglobando en uno su predicación oral y la escrita e igualmente la personal y la instrumental por sus auxiliares, pero condensándola sobre todo en la forma en que había sido fijada en los Evangelios, tanto sinópticos, escritos respectivamente por Mateo en persona y por Pedro y Pablo mediante sus auxiliares Marcos y Lucas; como más tarde el cuarto, escrito por San Juan. Ireneo divide el cuadro en dos miembros: el de la «partida» de los Apóstoles a su misión y el que «subsiguió» después a la partida. En el primero tiene lugar la redacción del primer Evangelio por San Mateo, en tanto que Pedro y Pablo predicaban a su vez en Roma oralmente sus catequesis, que se nos han transmitido por escrito en el segundo y tercer Evangelio, que Marcos y Lucas escriben en el «segundo período y consumada ya la dispersión de los Apóstoles por el orbe: Μετὰ δὲ τῆν τούτων ἔξοδον» «después de la partida o salida de los Apóstoles». En esta forma recoge Ireneo el conjunto completo de la enseñanza apostólica en la promulgación primera del Evangelio por sus promulgadores auténticos. Ireneo no fija datos más concretos porque no hace a su propósito, el cual no es otro que sentar sencillamente las bases firmes documentales de su argumentación contra los gnósticos, que no pueden buscarse sino en la enseñanza primordial de los enviados de Cristo.

Ésta es, a no dudarlo, la mente del Obispo de Lyon en su celeberrimo pasaje. Que su intento sea recoger la enseñanza primordial de los Apóstoles en su conjunto, se ve porque empieza su descripción presentándolos a «todos» en el momento en que salen a predicar por el mundo «llevando consigo el Evangelio de Cristo». Que esa doctrina la concibe condensada en su integridad y fijada en los Evangelios, es claro; porque a pesar de haber empezado presentando a todos los Apóstoles saliendo a predicar, en el decurso de su razonamiento, sin embargo, sólo nombra a aquellos que dictaron los Evangelios: Mateo, Pedro, Pablo, Juan; y hecha esa enumeración, empieza su argumentación contra los gnósticos. Es evidente que Ireneo ve recogida la doctrina de los Apóstoles todos, que se propone oponer a sus adversarios los gnósticos, en los escritos evangélicos.

La razón de presentar a Pedro y Pablo como fuente manantial del segundo y tercer Evangelio, es porque entre los Padres, y más en los que más se aproximan a los orígenes primeros de la Iglesia, los Evangelios de Marcos y Lucas pasaban como expresión de las catequesis

de Pedro y Pablo respectivamente, de tal suerte, que era frecuente llamar a esos Evangelios «Evangelio de Pedro y Evangelio de Pablo»; así, Papías, Justino, Ireneo, Tertuliano, Orígenes: «Capit magistrorum videri quod discipuli promulgarint» (Tert.) (1). El fundamento de Ireneo para condensar y concretar en los Evangelios escritos la enseñanza total apostólica, es parte la unidad de enseñanza en todos los Apóstoles, pues todos llevaron consigo el mismo Evangelio entregado por el Señor, parte el hecho de que los demás Apóstoles no dejaron Evangelios escritos, y ante los gnósticos, en la controversia con ellos, era necesario presentar documentos precisos y bien determinados que no se pudieran tergiversar, cuales eran los Evangelios escritos o tradiciones de conformidad con los documentos escritos.

La división que hace Ireneo de su descripción en los dos miembros que hemos dicho, es patente: en el principio de la descripción presenta Ireneo a los Apóstoles partiendo de Palestina al orbe para cumplir la misión de Jesús; y terminada esa parte, continúa: *Μετὰ δὲ τῆς τούτων ἐξόδου* «y después de la salida de ellos.....», ¿qué salida es esa después de la cual escriben Mc y Lc, y de quiénes? La salida no es la muerte de Pedro y Pablo, pues Marcos y Lucas escribieron sus Evangelios mucho antes de la muerte de los Príncipes de los Apóstoles. Tampoco su salida de Roma: ni Ireneo insinúa en parte alguna tal salida, ni la conoce la historia; porque San Pablo no llegó a la ciudad eterna hasta el año 61, es decir, más de diez años después de la salida de Pedro para volver a Palestina y mucho después también de la redacción del segundo Evangelio; ni puede, en una palabra, señalarse salida alguna de Pedro y Pablo de Roma después del año 63, en que el último se vió libre del cautiverio. En cambio, Ireneo acaba de hablar en el párrafo inmediato anterior de la «salida» a la predicación. De aquí se sigue que el *τούτων* se refiere a los «Apóstoles», no a Pedro y Pablo. Que en el primer miembro de la descripción entiende la predicación oral de San Pedro en Roma como contemporánea a la escrita de San Mateo en su Evangelio, lo enuncian con claridad los términos mismos de la descripción y lo confirma la tradición patristica. Ésta coloca la redacción del primer Evangelio cuando Mateo, saliendo de Palestina a los gentiles, dejó a los judíocristianos palestinoses, co-

(1) Contr. Marc., IV, 5. Otras veces llama a San Pablo «*illuminatorem Lucae*».

mo lo atestigua, además de Papías, el mismo Ireneo (Contr. Haer., III, 1), sus catequesis en su Evangelio en arameo, lengua de solos aquellos cristianos; y por el mismo tiempo la partida de San Pedro para Roma que combina con la liberación de Pedro (Act. 12, 17). Como todos estos puntos están atestiguados por la tradición histórica cristiana de los mejores escritores, hasta Eusebio inclusive (Papías, Clemente, Orígenes, Tertuliano), es imposible que la memoria de Pablo con Pedro en Roma pueda entenderla Ireneo como simultánea por razón del tiempo: la simultaneidad está en el «término» que expresa el lugar de esa predicación común de ambos, Roma; y el fundamento para juntarlas es que la predicación oral de los dos Apóstoles es la transmitida en la misma Roma por escrito por Marcos y Lucas.

12. — *Resumen y conclusión.*

El fundamento y ocasión del problema sinóptico es la extrañeza del fenómeno observado en la lectura comparativa del texto en los tres primeros Evangelios de contener dilatadas secciones de historia común en argumento, forma y colorido de narración, lenguaje y hasta vocablos; ¿cuál pudo ser el principio que condujo a los Evangelistas a dar disposición tan parecida a sus producciones? Teniendo presente que se trata de un hecho, es natural recurrir como a criterio fundamental de solución al testimonio histórico, sobre todo constándonos de la diligencia que en los primeros días de la fe cristiana hubo por recoger las memorias que se pudo acerca de sus orígenes, como lo hace ver ya San Lucas en el Prólogo de su Evangelio y en las dos importantísimas contribuciones que nos legó de su actividad práctica en ese punto. Examinando, pues, el testimonio histórico, hallamos una serie de testigos de primer orden que, dando principio por San Jerónimo en el siglo V, se suceden sin interrupción por orden retrógrado hasta Papías, discípulo de los oyentes mismos de Jesucristo. Este testimonio declara unánimemente que nuestros Evangelios son de redacción «autónoma», esto es, independiente de todo documento escrito previo que fuera su fuente, de donde extrajeran su contenido o argumento propio por vía de transcripción o despojo documental en grandes proporciones de fondo y forma. En cuanto a Mc, Papías nos informa, como hemos visto, de que su Evangelio representa las catequesis de Pedro; y Lucas,

por su parte, tampoco empleó tal procedimiento, como lo sabemos por su propio testimonio. La explicación más razonable, atendido el conjunto de estos fundamentos, es el recurso a la tradición oral, y en su exposición nos hemos ocupado en el trabajo que precede. En su desenvolvimiento apenas hemos hecho otra cosa que desarrollar las nociones que sobre la materia han sido siempre comunes en la Iglesia y entre sus más distinguidos escritores. Los axiomas comunes en la tradición eclesiástica han sido confirmados por las resoluciones de la Comisión bíblica en 19 de junio de 1912. De la teoría de las dos fuentes se habla en esta última resolución declarando no ser conforme con los principios que sobre el origen, orden, data cronológica, autenticidad y genuinidad de nuestros Evangelios canónicos ha profesado constantemente la Iglesia. Y, en efecto, en la serie de la exposición hemos visto que esta teoría echa por tierra el orden cronológico, autores, naturaleza íntima y autonomía de nuestros Evangelios. Los decretos de la Comisión dan opción igualmente a la teoría de la mutua dependencia profesada y tenida en gran honor en la antigüedad y en los siglos medios por los escritores eclesiásticos y aun hasta nuestros días. Nosotros no nos hemos detenido en su exposición y pruebas, porque no es ya la teoría de la dependencia al presente lo que en pasadas edades; y hemos insistido más bien en la tradición oral, porque parece la más conforme a los testimonios históricos. Los fundamentos que sobre todo guiaban a los defensores de la mutua dependencia, eran: 1.º La grande semejanza en contenido y orden que se observa entre Mt y Mc deducidas en el primero las secciones doctrinales exclusivas del primer Evangelio; estas circunstancias, combinadas con la de ser indudablemente Mt el primero en orden y obra de un Apóstol, hizo concluir que Mc compendió a Mt. 2.º La declaración expresa de Lc sobre historias evangélicas anteriores a las suyas y basadas en la tradición oral. Es imposible que Lc no contase en ese número a Mt y Mc, que le habían precedido; como, por otra parte, tiene tanto de común con ellos, es natural que los utilizara. 3.º La autoridad de los Padres, especialmente de San Agustín.

LINO MURILLO