

SANTIAGO GUIJARRO OPORTO *

LA ORIENTACIÓN CRISTOLÓGICA DE LA TRADICIÓN SOBRE JESÚS

Fecha de recepción: octubre 2009.

Fecha de aceptación y versión final: octubre 2009.

RESUMEN: Este artículo estudia la evolución que experimentó la tradición sobre Jesús.

Comienza preguntándose en qué medida los cambios que se produjeron en dicho proceso afectaron a la comprensión de los recuerdos que se conservaban y transmitían sobre él. Para responder a esta pregunta se examinan algunos ejemplos representativos de tres momentos cruciales en este proceso: la primera formulación de dichos recuerdos en la tradición oral, la formación de las fuentes utilizadas por los evangelistas, y la composición de los evangelios. Los ejemplos examinados muestran que el proceso de fijación y transmisión de los recuerdos sobre Jesús estuvo guiado por una preocupación cristológica: encontrar una respuesta cada vez más precisa a la pregunta por la identidad de Jesús.

PALABRAS CLAVE: cristología, tradición oral, fuentes evangélicas, género biográfico.

The Christological Focus of the Jesus Tradition

ABSTRACT: This paper studies the development of the Jesus' tradition. It starts by asking to what extent the changes that occurred along this process affected the understanding of the memories about him that were preserved and handed over. To answer this question some representative examples of three crucial moments in this process are examined: the first patterning of such memories in the oral

* Catedrático de Nuevo Testamento en la Universidad Pontificia de Salamanca; sguijarroop@upsa.es

tradition, the formation of the sources used by the evangelists, and the composition of the Gospels. The examples discussed show that the process of formation and transmission of the memories about Jesus was governed by a Christological concern, namely to find a more precise answer to the question about the identity of Jesus.

KEY WORDS: christology, oral tradition, gospel sources, biographical genre.

Los diversos aspectos que determinaron el proceso de formación de los evangelios han sido estudiados con detalle en los dos últimos siglos. En los comienzos del estudio crítico de los evangelios se planteó la cuestión de las relaciones entre ellos, sobre todo entre los tres primeros, en lo que vino a denominarse la «cuestión sinóptica». Más tarde, en la primera mitad del siglo xx, la llamada «escuela de la historia de las formas» puso de manifiesto la importancia de la tradición oral en este proceso, pero su insistencia unilateral en este aspecto tuvo que ser complementada en los años posteriores por la llamada «escuela de la historia de la redacción», que subrayó la labor realizada por los autores de los evangelios. Aunque los resultados obtenidos por estas escuelas exegéticas han sido matizados y complementados por los recientes estudios sobre la comunicación oral y la memoria social, fue en su seno donde se elaboraron los instrumentos para realizar un análisis diacrónico de los evangelios¹.

El propósito de este estudio es rastrear la evolución de las tradiciones que fueron recogidas en los cuatro evangelios. Aunque durante el período formativo del cristianismo se compusieron otros libros sobre Jesús que también incorporaron parte de la tradición oral, la presente indagación se limitará a los cuatro evangelios canónicos, porque la cuestión que plantea la «evolución» de esta tradición está relacionada con el proceso posterior de recepción, que concluyó con la selección de los cuatro evangelios². La descripción de este proceso en términos de «evolu-

¹ Una exposición clásica de estos procedimientos que configuran el llamado método histórico-crítico, puede verse en H. ZIMMERMANN, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, Madrid 1969. Los estudios sobre la memoria social pueden contribuir a comprender mejor este proceso, como sugieren A. KIRK - T. THATCHER, *Jesus Tradition as Social Memory*, en A. KIRK - T. THATCHER (eds.), *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity*, Leiden 2005, 25-42.

² La selección de los cuatro evangelios en la iglesia antigua es un hecho determinante, que pertenece, en cierto modo, a la evolución de la tradición sobre Jesús, la

ción» supone que en el seno de esta tradición se dio una continuidad fundamental con el primer impacto causado por Jesús³. Pero, al mismo tiempo, reconoce que se dio una cierta discontinuidad con respecto a ella. Este hecho invita a preguntarse cuáles fueron los factores que determinaron dicha evolución, y en qué medida los cambios que se produjeron en este proceso afectaron a la comprensión de los recuerdos sobre Jesús.

Dado que se trata de un fenómeno complejo e inaccesible en muchos de sus detalles, el presente trabajo se centrará en tres momentos que los estudios antes mencionados han identificado como determinantes en la evolución de la tradición sobre Jesús. El primero de ellos fue la formulación de los recuerdos sobre él con ayuda de esquemas que facilitaron su fijación y su transmisión. El segundo, la elaboración de las primeras composiciones, que relacionaron las tradiciones sueltas de formas diversas. El tercer momento, en fin, fue la composición de los evangelios narrativos, que integraron las tradiciones sueltas y las composiciones más elaboradas en el marco de un relato de carácter biográfico.

I. LA PRIMERA FORMULACIÓN DE LOS RECUERDOS SOBRE JESÚS

La escuela de la historia de las formas descubrió que los recuerdos sobre Jesús se habían conservado en la tradición oral gracias a que habían sido formulados recurriendo a un número relativamente reducido de

cual no quedó fijada definitivamente hasta que no finalizó el proceso canónico. A pesar de ello, el presente trabajo se ceñirá a la etapa que se cierra con la composición de los evangelios. Sobre la configuración del evangelio tetramorfo, véase G. N. STANTON, *Jesús y el evangelio*, Bilbao 2008, 107-173.

³ Esta forma de entender el origen de la tradición sobre Jesús a partir de la categoría del «impacto», que ha sido propuesta recientemente por J. Dunn, sitúa el origen de dicha tradición no en los hechos mismos (las palabras o las acciones de Jesús), sino en la percepción inicial que de ellos tuvieron los testigos oculares. Esto supone que en el inicio de la tradición evangélica los hechos y su interpretación se encuentran ya indisolublemente unidos, y que su percepción estuvo determinada por la actitud que tenían hacia Jesús quienes fueron testigos de ellos. Véase J. D. G. DUNN, *Redescubrir a Jesús de Nazaret. Lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado*, Salamanca 2006, 27-35; una exposición más detallada en J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, Estella 2009, 161-172.

esquemas o «formas»⁴. Estos esquemas sirvieron para fijar los recuerdos y facilitaron su transmisión, porque su estructura permitía memorizarlos mejor⁵. Los relatos de milagro, por ejemplo, se estructuraron siguiendo un esquema en tres partes: descripción de la situación del enfermo, encuentro con Jesús y descripción de la transformación producida. Aunque cada una de ellas se podía elaborar recurriendo a diversos lugares comunes (*topoi*), la estructura básica facilitaba la memorización. Algo similar sucedió también con los apotegmas o anécdotas breves de la vida de Jesús, los cuales comenzaban y terminaban con una breve ambientación narrativa, en la que se insertaba un dicho o una acción significativa.

La mayoría de estas formas básicas en que cristalizaron inicialmente los recuerdos sobre Jesús eran conocidas y utilizadas en el mundo de los primeros cristianos. Los ejercicios que debían realizar los jóvenes para iniciarse en la práctica retórica, conocidos en el sistema educativo antiguo como *progymnasmata*, incluían, por ejemplo, el relato breve (*diegesis*) y la anécdota (*chreia*), a los que pertenecen, respectivamente, los relatos de milagro y las anécdotas de los evangelios⁶. También en el judaísmo existían modelos para formular los dichos, que fueron ya utilizados por el mismo Jesús, y esquemas para elaborar relatos, a los que recurrieron sus primeros discípulos.

Los autores de la escuela de la historia de las formas propusieron una explicación global del proceso que había dado lugar a la tradición sobre Jesús. Sin embargo, muchos aspectos de esta explicación fueron cuestionados posteriormente. La misma idea de que la tradición oral podía recuperarse a partir de los evangelios escritos presuponía un modelo literario en el que los diversos estadios se entendían como estratos, cada uno

⁴ De hecho, una de las principales tareas llevadas a cabo los iniciadores de esta escuela consistió en hacer una clasificación de estas formas o unidades básicas de la tradición. La más detallada, que se sigue utilizando aún hoy, fue la que realizó R. BULTMANN, *Historia de la Tradición Sinóptica*, Salamanca 2000. Véase también la que propuso M. DIBELIUS, *La historia de las formas evangélicas*, Valencia 1984.

⁵ El hecho de dar forma a una tradición oral tiene un importante efecto mnemotécnico, como han mostrado los estudios sobre la memoria social; véase J. ASSMANN, *Form as a Mnemonic Device: Cultural Texts and Cultural Memory*, en R. A. HORSLEY et al. (eds.), *Performing the Gospel. Orality, Memory and Mark*, Minneapolis 2006, 67-82.

⁶ Afortunadamente han llegado hasta nosotros las notas de algunos de los maestros que iniciaban a los jóvenes en esta práctica, que se mantuvo inalterada durante siglos. Véase M. D. RECHE MARTÍNEZ (ed.), *Ejercicios de retórica*, Madrid 1991, especialmente la obra de Elio Teón, que era contemporáneo de los evangelistas, p.33-163.

de los cuales se había ido construyendo sobre el anterior, al modo como un escrito se reelabora modificando otro. Se olvidaba que la tradición sobre Jesús se transmitió en un contexto dominado por la comunicación oral, en el que cada representación era, en realidad, un original. Por eso, lo que podemos encontrar en los evangelios no es «la» tradición oral, sino algunas de las formulaciones en las que ésta se expresó⁷.

Otros aspectos del modelo explicativo elaborado por la escuela de la historia de las formas, como la identificación del contexto vital con el contexto eclesial, cuya reconstrucción se basaba además en una visión demasiado homogénea de las primeras comunidades cristianas, o la excesiva creatividad que atribuyeron a dichas comunidades en los comienzos de la tradición, tampoco resistieron el paso del tiempo y la erosión de la crítica⁸. Sin embargo, el hallazgo fundamental de que los recuerdos sobre Jesús habían sido formulados con ayuda de un número limitado de esquemas que facilitaron su conservación y transmisión, ha sido unánimemente reconocido. Este hecho plantea de una forma particular la pregunta que hemos formulado al comienzo, e invita a averiguar en qué medida la adaptación a estas formas afectó a los recuerdos sobre Jesús. Para exponer con más precisión los términos de esta cuestión recurriré a dos ejemplos.

El primero de ellos es un apotegma de carácter biográfico, en cuya formulación se han combinado esquemas helenísticos y de la tradición hebrea: el relato marquiano de la llamada de Jesús a Pedro y su hermano Andrés (Mc 1,16-18). Formalmente, se trata de una *chreia* centrada en la respuesta de los dos hermanos a la invitación de Jesús. Pero este breve episodio ha sido formulado a partir del esquema de la llamada de Elías a Eliseo relatada en el Primer libro de los Reyes (1Re 19,19-20b). El esquema consta de tres momentos: descripción de la situación (el que llama

⁷ Ésta y otras objeciones fueron ya formuladas por E. GÜTTGEMANN, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*, München 1970. Los estudios posteriores han puesto de manifiesto la importancia del contexto oral y el lugar que ocupan en ellos los textos escritos; véase W. H. KELBER, *The Oral and the Written Gospel. Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*, Bloomington and Indianapolis 1997. La importancia de este factor exige un cambio de configuración mental como ha propuesto recientemente J. D. G. DUNN, *Altering the Default Setting: Re-envisaging the Early Transmission of the Jesus Tradition*: *New Testament Studies* 49 (2003) 139-175.

⁸ Una breve evaluación actualizada del desarrollo posterior de los diversos aspectos puede verse en G. THEISSEN, *Epílogo*, en R. BULTMANN, *Historia de la Tradición Sinóptica*, Salamanca 2000, 447-487.

encuentra al que va a ser llamado en medio de sus ocupaciones cotidianas), invitación a través de un gesto o una palabra, y respuesta que implica abandonar la tarea cotidiana. Este esquema fue utilizado para formular diversos recuerdos de la llamada de Jesús. De forma explícita se utiliza en la llamada a Santiago y Juan (Mc 1,19-20), y a Leví (Mc 2,14), pero también parece haber inspirado los apotegmas vocacionales que Mateo y Lucas tomaron de Q (Lc 9,57-62; par. Mt 8,18-22)⁹.

Ahora bien, la llamada de Jesús a Pedro y a su hermano Andrés se recordó de forma distinta en otras tradiciones. En el Evangelio de Juan, por ejemplo, Jesús no encuentra a Pedro y a Andrés juntos, sino que se encuentra primero con Andrés, el cual le habla después a su hermano Pedro sobre Jesús y provoca un encuentro entre los dos (Jn 1,35-42). Incluso en el Evangelio de Lucas, que depende de Marcos, la versión de la llamada de Pedro es significativamente diferente, pues no sólo tiene lugar en un momento más avanzado de la actividad de Jesús, sino que narra únicamente la invitación a Pedro (Lc 5,10b). El recuerdo de la llamada de Jesús a Pedro ha sido formulado, por tanto, de tres formas diferentes, cada una de las cuales supone una interpretación del hecho.

En la tradición que llegó hasta Marcos, el recuerdo de la llamada de Pedro había experimentado una evolución. Al formular este recuerdo de la vida de Jesús con ayuda de un molde que ya existía antes, Jesús aparece encarnando el papel del profeta Elías, cuyo regreso se esperaba en el judaísmo. De hecho, parece que la actuación de Jesús hizo pensar a algunos en el retorno de Elías, y provocó una identificación popular de Jesús con él, que aún seguía viva cuando Marcos compuso su evangelio (Mc 6,14; 8,28)¹⁰. La evolución de la tradición implica, en este caso, una interpretación del recuerdo centrada no en el acontecimiento mismo, sino en la identidad de Jesús, pues lo que se resalta al formular la llamada de Pedro según el modelo de la llamada de Eliseo es que Jesús actúa con la misma autoridad que dicho profeta.

Como segundo ejemplo examinaré otro apotegma, en este caso una *chreia* polémica, que se encuentra también en el Evangelio de Marcos: la

⁹ Para el análisis de la tradición de estos pasajes, véase S. GUIJARRO OPORTO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Salamanca 1998, 167-178 y 247-262.

¹⁰ El evangelio de Marcos reacciona frente a esta tradición popular que identificaba a Jesús con Elías; véase S. GUIJARRO OPORTO, *Indicios de una tradición popular sobre Jesús en el Evangelio de Marcos*: Salmanticensis 54 (2007) 241-265.

discusión de Jesús con los fariseos a propósito de las espigas arrancadas en sábado (Mc 2,23-28). Esta controversia formaba parte de una pequeña colección, que el evangelista utilizó para elaborar una composición más amplia (Mc 2,1-3,6). Las tres controversias que la componían trataban sobre diversos aspectos relacionados con la comida, aunque en el fondo lo que aparece en ellos es una nueva identidad definida por una forma particular de comer (Mc 2,13-28)¹¹. En este ejemplo observaremos cómo un recuerdo sobre Jesús, que ya había sido formulado siguiendo un molde conocido, fue modificado al añadirse algunos comentarios.

La discusión entre Jesús y los fariseos se inicia con una observación crítica de éstos últimos: «Mira que están haciendo en sábado lo que no está permitido», y contiene dos respuestas diferentes de Jesús. En la primera, se recurre a un argumento tomado de la Escritura: David y sus compañeros entraron en el templo y comieron de los panes que sólo a los sacerdotes les está permitido comer. En la segunda, el argumento podría estar también inspirado en la Escritura, pues el hombre fue creado antes de que se estableciera el mandato de observar el sábado, pero es más probable que sea un argumento original elaborado por Jesús: el hombre es más importante que el sábado. En cualquier caso, son dos respuestas diferentes, cada una de las cuales ha conservado su propia introducción: «y les dijo» (Mc 2,25. 27). Ahora bien, el hecho de que existan dos respuestas paralelas es un indicio de que la escena fue comentada, y lo más probable es que la respuesta más elaborada se añadiera con posterioridad.

En su versión más antigua, el apotegma habría incluido, por tanto, la descripción de la situación, el comentario de los fariseos y la respuesta de Jesús sobre la relación entre el hombre y el sábado (Mc 2,23-24.27). Reconstruida así, la escena recobra la agudeza propia de las *chreias*, cuya utilidad didáctica residía, precisamente, en el impacto del dicho o de la acción que constituía su centro¹². El dicho de Jesús «el sábado se hizo para el hombre, no el hombre para el sábado» responde perfectamente a este modelo. Sin embargo, la larga explicación sobre lo que hicieron David y sus acompañantes contiene una reflexión ulterior propia de un contexto de tipo catequético.

¹¹ Sobre la historia de la composición de esta colección véase P. ROLIN, *Le controverses dans l'Évangile de Marc*, Paris 2001. Sobre la colección premarquiiana S. GUIJARRO OPORTO, *Jesús y sus primeros discípulos*, Estella 2007, 204-209.

¹² Véase V. K. ROBBINS, *The Chreia*, en D. A. AUNE (ed.), *Greco-Roman Literature and the New Testament*, Atlanta 1988, 1-23.

Es muy probable, por tanto, que la *chreia* original haya sido comentada añadiendo este argumento escriturístico a la primera respuesta de Jesús. La finalidad de este añadido pudo haber sido fundamentar la breve y enigmática respuesta de Jesús sobre el sábado y el hombre, que resultaba comprometedor¹³. Por su parte, la conclusión actual del apotegma: «por tanto, el Hijo del hombre es también señor del sábado» (Mc 2,28) es, probablemente, un comentario posterior añadido por Marcos, pues no es una conclusión lógica de los dos argumentos anteriores.

En la evolución de este recuerdo sobre Jesús podemos identificar, por tanto, tres momentos, que reflejan una comprensión progresiva de su sentido. El primer estadio es la formulación del apotegma centrado en el dicho sobre el hombre y el sábado. Este dicho, en su brevedad y agudeza refleja la autoridad de Jesús, que se atreve a cuestionar el precepto de la observancia del sábado. En un segundo momento, se trata de apuntalar con un argumento tomado de la Escritura la afirmación de Jesús (y la actuación de los discípulos). Pero es en el tercer momento cuando se capta el verdadero sentido del dicho de Jesús, pues aunque la afirmación de que el Hijo del hombre es señor del sábado no puede deducirse del dicho sobre el hombre y el sábado, muestra cuál es su sentido profundo. De nuevo nos encontramos con que la evolución de un recuerdo sobre Jesús conduce finalmente a la cuestión de su identidad. En la forma final del apotegma lo importante no es ya lo que Jesús dijo, sino lo que aquella afirmación suya revelaba acerca de él.

Los ejemplos podrían multiplicarse, pero los dos que hemos examinado permiten ya deducir algunas conclusiones sobre cómo afectó a los recuerdos sobre Jesús su fijación en la tradición oral. En primer lugar, el hecho de que tales recuerdos fueran formulados utilizando un número reducido de esquemas o moldes supuso una homogeneización de los mismos. Las anécdotas de la vida de Jesús, por ejemplo, se formularon siguiendo las pautas de las *chreias* helenísticas, aunque el uso de este

¹³ Tanto Mateo como Lucas han suprimido el dicho de Jesús sobre el hombre y el sábado (Mt 12,1-8; par. Lc 6,1-5). Sin embargo, Mateo ha añadido otros argumentos tomados de la Escritura (Mt 12,5-7), y en la versión de Lucas conservada en el Códice Beza (D) se ha añadido una breve anécdota en la que Jesús encuentra a un hombre que estaba trabajando en sábado y le dice: «si sabes lo que haces, eres bienaventurado; pero si no lo sabes, eres un maldito y un transgresor de la ley» (DLc 6,4). En ambos casos se ha añadido nuevos argumentos, lo cual revela que el apotegma se siguió interpretando después de que Marcos lo incorporara en su evangelio.

esquema general no impidió el recurso a otros modelos, como hemos visto en el caso de la llamada de Pedro. En segundo lugar, la formulación de los recuerdos sobre Jesús supuso una evolución que no sólo afectó a la forma externa, sino también al contenido, sobre todo cuando los recuerdos se vertieron en moldes ya utilizados en otros contextos. En tercer lugar, hemos observado que esta evolución implicó casi siempre una interpretación del recuerdo conservado: el recuerdo seguía siendo el mismo (continuidad), pero se esclarecía su significado (discontinuidad). En los dos ejemplos analizados esta interpretación de los recuerdos parece tener como horizonte la pregunta por la identidad de Jesús. Aunque no puede afirmarse que todos los recuerdos sobre Jesús que se conservaron y formularon durante la primera generación tuvieran una orientación cristológica tan marcada como los que hemos examinado aquí, ésta se percibe ya en un buen número de ellos.

Los dos ejemplos examinados han sido elegidos intencionadamente de entre los pasajes de triple tradición, porque el hecho de que se encuentren en los tres sinópticos permite observar un tramo más amplio de la evolución de los recuerdos sobre Jesús, que llega hasta los dos grandes evangelios narrativos. Estos pasajes son representativos de los procesos seguidos por la tradición sinóptica, en la que la interpretación de los recuerdos sobre Jesús aparece de forma más discreta. En la tradición joánica, la hermenéutica cristológica de las palabras y de las acciones de Jesús es mucho más visible, pues en ella se reconoce explícitamente que los discípulos comprendieron el significado de dichas palabras y acciones después de la resurrección, gracias a la meditación de la Escritura y a la acción del Espíritu en ellos (Jn 2,13-22; 14,25-26).

II. LAS COMPOSICIONES ANTERIORES A LOS EVANGELIOS

Desde los inicios del estudio crítico de los evangelios se conoce la existencia de algunas composiciones relativamente complejas que habrían sido utilizadas por los evangelistas. Durante mucho tiempo, estas composiciones fueron estudiadas sólo como «fuentes» que permitían explicar la composición de los evangelios. El caso más conocido es, probablemente, el de la «Fuente Q», la colección de dichos y anécdotas de Jesús que explicaba, según la teoría de las dos fuentes, los versículos que sólo Mateo y Lucas tienen en común. Sin embargo, en los últimos años, estas

composiciones anteriores a los evangelios han sido estudiadas por sí mismas, y este estudio ha permitido descubrir un eslabón importante en el proceso que llevó las pequeñas unidades de la tradición oral hasta los evangelios¹⁴.

La primera formulación de los recuerdos sobre Jesús en pequeñas unidades llevaba ya implícita, en cierto modo, una tendencia hacia la composición, porque facilitaba la vinculación entre ellas. La forma más elemental de asociación fue la yuxtaposición de elementos similares. Así, el relato de la llamada de Pedro y Andrés se unió al de la vocación de Santiago y Juan, que había sido formulado siguiendo el mismo esquema (Mc 1,16-20), y la controversia sobre la observancia del sábado formaba parte de una pequeña colección que contenía dos escenas muy similares en forma y contenido (Mc 2,13-28). En otros casos, las pequeñas unidades tradicionales se unieron siguiendo el principio de la asociación, que permitía integrar en la misma composición unidades diferentes. Un ejemplo bien conocido de este tipo de composición es la instrucción sapiencial con que comenzaba el documento Q (Lc 6,20-49), que seguía un esquema bien conocido en la literatura del antiguo oriente: promesa de felicidad —enseñanza— invitación a poner en práctica la enseñanza¹⁵. Por último, algunas tradiciones se vincularon entre sí siguiendo un criterio de ampliación, según el cual una tradición se podía desarrollar incorporando otras que le servían de comentario, tal como ocurrió probablemente con el dicho sobre la venida del Hijo del hombre, que dio origen al núcleo del discurso escatológico (Mc 13,6-8.14-26).

Con el paso del tiempo, las tradiciones sueltas y estas pequeñas agrupaciones dieron lugar a composiciones más complejas. El estudio de la formación de los evangelios ha identificado con suficientes garantías cuatro de ellas, cuya forma y contenido puede ser reconstruida con bastante probabilidad: un relato tradicional de la pasión, que circuló en diversas versiones y fue utilizado por Marcos, Juan y el Evangelio de Pedro; un discurso escatológico que fue ampliado e integrado por Marcos; una colección de dichos y apotegmas, designada convencionalmente con el

¹⁴ Su importancia desde este punto de vista ha sido reivindicada, sobre todo, por G. THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, Salamanca 1997, 141-222.

¹⁵ Sobre la composición de este discurso inaugural de Q, véase J. S. KLOPPENBORG, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia 1987, 171-190.

nombre de «Documento Q», que fue utilizada por Mateo y por Lucas; y una colección de milagros, conocida como «Fuente de los signos», que fue utilizada por Juan en la composición de la primera parte de su evangelio¹⁶.

La elaboración de estas composiciones, tanto de las más elementales como de las más elaboradas, supuso un paso decisivo en la evolución de la tradición, sobre todo porque el resultado final fue algo más que la suma de varios recuerdos sobre Jesús. Al articular los diversos fragmentos de la memoria preservada, el conjunto adquirió una nueva forma, que afectó a su contenido. Así, cuando los dichos de Jesús sobre el amor a los enemigos o sobre el perdón de las ofensas se unieron a una pequeña agrupación de bienaventuranzas, y a la exhortación de poner en práctica la enseñanza recibida (Lc 6,20-49 par.), aquellos dichos, que tomados por separado podían parecer excéntricos, se transformaron en una instrucción sapiencial, en la que Jesús aparecía como un maestro que proponía una enseñanza ética. Para mostrar con un poco más detalle las implicaciones de este cambio en la evolución de la tradición sobre Jesús, examinaré dos de las composiciones más elaboradas: el Relato de la pasión y la Fuente de los signos.

Aunque la existencia de un relato tradicional de la pasión no es unánimemente aceptada en el campo de los estudios sobre los evangelios, la mayoría de los estudiosos encuentra razones suficientes para afirmarla¹⁷.

¹⁶ Sobre el discurso escatológico, véase G. THEISSEN, *Colorido local...*, 145-187. Sobre el relato de la pasión: R. BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica...*, 335-344. Sobre el Documento Q: S. GUIJARRO OPORTO, *Dichos Primitivos de Jesús. Una introducción al «Proto-evangelio de dichos Q»*, Salamanca 2004, 23-60; y J. M. ROBINSON Y OTROS, *El «Documento Q» en griego y en español con paralelos del Evangelio de Marcos y del Evangelio de Tomás*, Salamanca 2002. Sobre la Fuente de los signos: R. T. FORTNA, *The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*, London 1970.

¹⁷ La investigación reciente sobre el relato de la pasión parte de la descripción que hicieron de ella R. BULTMANN (véase nota precedente) y M. DIBELIUS, *La historia de las formas evangélicas*, Valencia 1984, 177-210. Una síntesis de la discusión hasta el año setenta, puede verse en G. SCHNEIDER, *Das Problem einer vorkanosnischen Passionserzählung*: *Biblische Zeitschrift* 16 (1972) 222-244. Para un estudio sistemático a partir de la versión marquiana y joánica de la misma, véase T. A. MOHR, *Markus- und Johannespassion: Redaktions- und traditionsgeschichtliche Untersuchung der markinischen und johannaichen Passionstradition*, Zürich 1982. Para los argumentos en contra de su existencia, pueden verse los estudios reunidos en W. H. KELBER (ed.), *The Passion in Mark: Studies on Mark 14-16*, Philadelphia 1976.

Para cuestionar la existencia de esta y otras composiciones anteriores a los evangelios, se argumenta, a veces, que no ha llegado hasta nosotros ninguna copia de las mismas, y lo que es aún más llamativo, ninguna noticia. Este argumento, sin embargo, pierde mucha de su fuerza cuando se comprueba que incluso Evangelio de Marcos estuvo a punto de caer en el olvido después de que Mateo y Lucas lo incorporaran en sus respectivos relatos¹⁸. Lo normal era que cuando una composición quedaba asumida en otra que alcanzaba mayor difusión, la primera dejara de copiarse. Por otro lado, es importante tener presente que estas composiciones fueron elaboradas y difundidas oralmente, con la flexibilidad que caracteriza a esta forma de expresión. En el caso del relato tradicional de la pasión, este hecho explicaría la coincidencia básica entre las diversas versiones que han llegado hasta nosotros (Mc-Mt-Lc, Lc-Jn, EvPe), y también las variaciones que existen entre ellas¹⁹.

El relato tradicional de la pasión tenía dos rasgos característicos. En primer lugar, era un texto narrativo, es decir, una composición en la que los diversos episodios estaban conectados entre sí formando parte de una misma trama. En esto, el relato de la pasión se diferencia del resto de las tradiciones sobre Jesús, que fueron agrupadas de diversas formas, como hemos visto, pero nunca con la cohesión narrativa que se aprecia en el relato de la pasión. El segundo rasgo característico es que los acontecimientos estaban indisolublemente unidos a la interpretación que se hacía de ellos a partir de las Escrituras. Aunque la idea de componer un relato de la pasión de Jesús pudo haber sido inspirada por las actas de los mártires judíos, la narración fue modelada por los salmos en los que el justo sufriente exponía su causa a Dios (Sal 22 y 69, principalmente)²⁰.

¹⁸ Del período preconstantiniano sólo ha llegado hasta nosotros una copia del Evangelio de Marcos, el P⁴⁵, mientras que de los otros tres evangelios canónicos tenemos, en algunos casos, más de treinta copias. Sobre la pervivencia de Marcos, véanse las interesantes reflexiones de J. DEWEY, *The Survival of Mark's Gospel: a Good Story?:* *Journal of Biblical Literature* 123 (2004) 495-507.

¹⁹ Aunque se ha intentado reconstruir la forma del relato común (véase, p.e., J. D. CROSSAN, *The Cross that Spoke: The Origins of the Passion Narrative*, San Francisco 1988), la mayoría de los intentos se han centrado en reconstruir el relato prejoánico: R. T. FORTNA, *A Pre-Johannine Passion Narrative as Historical Source. Reconstructed Text and Critique:* *Forum* 1 (1998) 71-94; y el relato premarquiano: S. GUIJARRO OPORTO, *Jesús y sus primeros discípulos*, Estella 2007, 169-187.

²⁰ Sobre el influjo de las actas judías de los mártires, véase W. E. NICKELSBURG, *The Genre and Function of the Markan Passion Narrative:* *The Harvard Theological*

El hecho de verter los recuerdos de los acontecimientos que rodearon la muerte de Jesús en un tipo de relato conocido, y sobre todo de proponer una interpretación de los hechos en relación con las Escrituras, supuso una evolución muy significativa de los recuerdos sobre él. Los datos episódicos que rodearon su muerte quedaron situados en un nuevo contexto literario y hermenéutico: formaban parte de un relato en el que se trataba de desvelar el sentido de su muerte, presentándole como el justo que sufre injustamente y confía su causa a Dios. Aunque en el relato a Jesús no se le daba ningún título, la forma de contar su pasión evocaba la figura del justo como Hijo de Dios²¹. El relato de la pasión contiene, por tanto, una confesión acerca de la identidad de Jesús. Al contar de esta forma los episodios que rodearon su muerte, se dio el paso desde los acontecimientos y su significado a lo que éstos revelaban acerca de Jesús. La focalización cristológica que hemos observado en las primeras formulaciones de los recuerdos sobre Jesús se hace más evidente en esta primera composición, que supone un avance en la misma dirección.

Una orientación similar se percibe en la Fuente de los signos. A pesar de que sólo contamos con el Evangelio de Juan para reconstruirla, su existencia no ha sido seriamente cuestionada²². Era una composición relativamente breve, cuyo contenido básico eran los siete relatos de milagro narrados en Jn 2-12, aunque también incluía una introducción narrativa (Jn 1,19-50) y una breve conclusión, que ahora se encuentra al final del evangelio de Juan (Jn 20,30-31). Al igual que el Relato de la pasión, era una composición eminentemente narrativa, pero a diferencia de él, no se centraba en un momento puntual de la vida de Jesús, sino en una actividad específica, sus milagros, a los que se daba un valor especial.

La orientación de esta composición se percibe claramente en su conclusión: «estos (signos) se han escrito para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios» (Jn 20,31). La perspectiva desde la que se contem-

Review 73 (1980) 153-184. Sobre el influjo de los salmos del justo sufriente: J. MARCUS, *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*, Louisville 1992, 153-198.

²¹ Esta visión del justo sufriente como Hijo de Dios se haya claramente expresada en Sab 2,10-20. Mc 15,29 parece aludir a Sab 2,17-18, y esta alusión está explícitamente desarrollada en Mt 27,39-43.

²² Además de la obra fundamental de R. T. Fortna citada en la nota 15, véase W. NICOL, *The Semeia in the Fourth Gospel*, Leiden 1972; y sobre todo la evaluación que hace de esta hipótesis G. VAN BELLE, *The Signs Source in the Fourth Gospel: Historical Survey and Critical Evaluation of the Semeia Hypothesis*, Louvain 1994.

plaban los milagros de Jesús es su condición de signos, que deben llevar a descubrir su verdadera identidad. Esta orientación cristológica de la composición está presente desde el comienzo. En la primera escena, Juan Bautista declara abiertamente ante los enviados de los fariseos que él no es el Mesías, ni Elías, ni el Profeta, y en los episodios posteriores se va descubriendo que todos esos títulos mesiánicos deben aplicarse a Jesús (Jn 1,19-50)²³. En estas mismas escenas, Natanael, uno de los nuevos discípulos, añade a los títulos de carácter mesiánico la confesión de que Jesús es el Hijo de Dios (Jn 1,49), creando así una inclusión entre la introducción narrativa y la conclusión, que da a todo el conjunto una clara orientación cristológica.

Esta es la perspectiva desde la que deben ser leídos los signos, que evocan de diversos modos las afirmaciones que se hacen al comienzo sobre Jesús. En el segundo de ellos, el de la sanación del hijo del funcionario real, Jesús repite las palabras que Elías le dice a la viuda después de devolverle a su hijo: «¡Tu hijo vive!» (Jn 4,50, en alusión a 1Re 17,23); y en el relato de la multiplicación de los panes, la gente, al ver el signo que Jesús ha realizado, exclama: «este es verdaderamente el profeta que tenía que venir al mundo» (Jn 6,14, en alusión a Dt 18,15). En la Fuente de los signos, los milagros habían dejado de ser una prueba de que el reinado de Dios había comenzado a llegar, y se habían convertido en signos que tenían la finalidad de desvelar la identidad de Jesús como Mesías e Hijo de Dios²⁴.

En los ejemplos examinados se puede observar que tanto las composiciones menores como las más complejas reflejan un interés cada vez mayor por la identidad de Jesús. Aunque este interés se halla presente desde el comienzo en de la tradición, en el punto de inflexión que marca la elaboración de estas composiciones dicho interés se acrecienta de forma notable. Al buscar una respuesta cada vez más precisa a la pregunta sobre Jesús, estas composiciones recurren de forma explícita a categorías y

²³ Falta la identificación de Jesús con Elías, pero como ya mostró de forma convincente J. L. Martyn, esta ausencia se debe a la modificación de Jn 1,43 realizada por el redactor del evangelio a causa de los problemas que esta identificación creaba en el contexto de su visión de Jesús; véase J. L. MARTYN, *We Have Found Elijah*, en R. HAMMERTON-KELLY - R. SCROGGS (eds.), *Jews, Greeks and Christians. Religious Cultures in Late Antiquity*, Leiden 1976, 181-219.

²⁴ Sobre la evolución del significado de los milagros de Jesús en la tradición joánica, véase el excelente estudio de H. WEDER, *Von der Wende der Welt zum Semeion des Sohnes*, en A. DENAUX (ed.), *John and the Synoptics*, Leuven 1992, 127-145.

ejemplos tomados de las Escrituras de Israel. En el relato tradicional de la pasión la identidad de Jesús se describe en referencia a la figura del justo sufriente, mientras que en la Fuente de los signos son las figuras mesiánicas las que ocupan el primer plano. Este recurso a personajes y esquemas de la memoria cultural de Israel no es tampoco nuevo, pues está ya presente en los primeros estadios de la tradición, pero se hace más visible y explícito ante la necesidad de precisar quién era Jesús, porque el recurso al pasado es un factor decisivo en la configuración de la identidad.

III. LA COMPOSICIÓN DE LOS EVANGELIOS

El tercer momento del itinerario propuesto al inicio es la composición de los evangelios. Antes de abordarlo, sin embargo, conviene aclarar que el proceso que condujo hasta él no fue lineal ni homogéneo. Sería equivocado imaginarlo como la sucesión ordenada de los tres momentos analizados, suponiendo que las primeras formulaciones de los recuerdos sobre Jesús se integraron en composiciones más amplias, y que estas, a su vez, dieron paso a los evangelios. Este modelo en estratos no hace justicia a la complejidad del proceso de conservación y transmisión de los recuerdos sobre Jesús, pues la tradición oral siguió viva después que parte de ella cristalizara en aquellas primeras composiciones e incluso después de la redacción de los evangelios. De igual modo, las composiciones más complejas siguieron teniendo vida propia y evolucionaron produciendo otros escritos sobre Jesús que más tarde recibirían también el nombre de evangelios, como ocurrió, por ejemplo, con la colección de dichos que recibió el título de Evangelio de Tomás²⁵.

La composición de los cuatro evangelios debe situarse en este marco complejo caracterizado por la pluralidad de memorias sobre Jesús. Pero este marco es también el escenario en el que se percibe mejor el significado y el alcance de la nueva forma de articular la tradición sobre él que

²⁵ El título «Evangelio según Tomás» se encuentra al final de la versión copta del siglo IV encontrada en Nag Hammadi. Sin embargo, el título original de este escrito es el que se encuentra al comienzo de la composición: «Estos son los dichos secretos que pronunció Jesús el Viviente y que Dídimo Judas Tomás consignó por escrito» (*EvTom* incipit).

caracteriza a los cuatro evangelios. La crítica literaria ha establecido con un notable consenso que el más antiguo de los ellos es el de Marcos, y por tanto es a él a quien hay que atribuir el mérito de haber introducido en la tradición esta nueva forma de articular los recuerdos sobre Jesús, que fue asumida por los autores de los otros dos sinópticos, e imitada por el autor del Evangelio de Juan²⁶. Estos cuatro evangelios, en efecto, no sólo tienen en común el hecho de haber sido incluidos en el canon, sino que comparten una serie de características que resaltan más cuando los situamos en el contexto que acabamos de esbozar. Los cuatro son composiciones de tipo narrativo, que están centradas en la vida de Jesús, principalmente en su actividad pública y en su muerte y resurrección; y los cuatro incorporan en el marco de este relato una variedad notable de tradiciones y composiciones anteriores.

Las semejanzas entre los cuatro evangelios revelan que todos ellos utilizaron el mismo género literario, y la explicación más razonable de que lo adoptaran tan rápidamente es que era un molde adecuado para formular la tradición sobre Jesús en aquel momento de su evolución. La identificación del género de los evangelios es, por tanto, una cuestión relevante, no sólo desde el punto de vista literario, sino también desde una perspectiva histórica y teológica. Esto explica que haya sido una cuestión discutida desde que los autores vinculados a la escuela de la historia de las formas difundieron la idea de que los evangelios formaban parte de la literatura popular, no de la literatura culta, que era la que utilizaba los géneros literarios de forma más consciente y explícita²⁷.

²⁶ En la discusión de las relaciones entre los sinópticos hay que distinguir entre la hipótesis de los dos documentos y la prioridad de Marcos, que es sólo uno de sus presupuestos. La primera, aun siendo la explicación más aceptada y la que tienen como referencia la mayoría de los comentarios, no goza de un reconocimiento tan amplio como la segunda; véase M. GOODACRE, *The Synoptic Problem. A Way Through the Maze*, London 2001, 56-105. Por lo que se refiere a la relación de Juan con los sinópticos, cada vez se afianza más la hipótesis de que Juan conoció el Evangelio de Marcos. De él habría tomado el trazado general de su obra, pero no lo utilizó porque quiso componer un evangelio diferente; véase D. M. SMITH, *John and the Synoptics: Some Dimensions of the Problem*: *New Testament Studies* 26 (1980) 425-444.

²⁷ Una exposición de la problemática del género literario de los evangelios y de las principales opiniones sobre él puede verse en D. E. AUNE, *El Nuevo Testamento en su entorno literario*, Bilbao 1993, 23-150. Sobre el influjo de la posición de la escuela de la historia de las formas, determinada, en parte, por la visión de F. Overbeck acerca de la primitiva literatura cristiana, véase R. H. CANKIK, *Die Gattung Evangelium. Das Evangelium des Markus im Rahmen der antiken Historiographie*, en R. H. CANKIK

La rehabilitación del papel de los evangelistas que llevó a cabo la escuela de la historia de la redacción hizo que la cuestión del género literario de los evangelios se planteara de una forma nueva, aunque no se puede decir que se haya llegado aún a un consenso generalizado sobre ella. No son pocos los que siguen pensando aún que los evangelistas crearon un género literario nuevo, el cual habría consistido básicamente en un desarrollo narrativo del *kerygma*, el anuncio sobre Jesús formulado sintéticamente en enunciados como los que encontramos en los discursos del libro de los Hechos (p.e., Hch 10,34-43)²⁸. Sin embargo, la opinión que se ha impuesto con más fuerza en los últimos años es la que sostiene que los evangelistas utilizaron el modelo de la biografía, que era un género literario bien conocido en su entorno²⁹.

Al afirmar que los evangelios son biografías es necesario precisar enseguida que las biografías antiguas se diferencian en muchos aspectos de las biografías actuales. Estas últimas, en efecto, están modeladas por una sensibilidad histórica, que coloca en primer plano el interés por la precisión de los datos y su exposición cronológica. La biografía antigua, que tanto griegos como romanos llamaban «vida» (*bios/vita*), no carecía de esta preocupación histórica, pero estaba orientada sobre todo a mostrar la cualidad moral del protagonista, tal como se revelaba en algunas anécdotas o acontecimientos más significativos de su vida. Estos acontecimientos incluían lo relativo a su origen, su actuación en público, y su muerte, pues en cada uno de estos tres momentos se revelaba de forma diversa su honor. Presentar al protagonista como una persona honorable, cuya vida merecía ser imitada y cuya enseñanza debía ser escucha-

(ed.), *Markus-Philologie: Historische, literaturgeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium*, Tübingen 1984, 85-113.

²⁸ Esta opinión se sustenta en estudios sobre el primitivo *kerygma* cristiano, como el de C. H. DODD, *La predicación apostólica y sus desarrollos*, Madrid 1974. Una exposición original de esta posición puede verse en el amplio estudio de N. CASALINI, *Marco e il genere letterario degli annunci (o vangeli)*: *Studium Biblicum Franciscanum Liber Annuus* 53 (2003) 45-112

²⁹ Las dos obras de referencia en las que se expone con detalle esta propuesta son la de R. A. BURRIDGE, *What are the Gospels. A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge 1992, que recoge el planteamiento general; y la de D. FRICKENSCHMIDT, *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst*, Tübingen 1997, que ofrece numerosas observaciones de detalle e introduce distinciones importantes acerca de las partes de la biografía y los acentos característicos de las biografías elaboradas en distintos contextos.

da, era la principal finalidad de las biografías antiguas, que reflejaban así su vinculación original con la retórica del elogio³⁰.

La tradición sobre Jesús fue incorporando progresivamente el modelo biográfico como una exigencia interna de su propia dinámica. El primer esbozo de una biografía, todavía muy imperfecto, lo encontramos en el Documento Q. Esta composición, en efecto, sitúa los dichos de Jesús en un marco temporal determinado: desde la actividad del Bautista hasta la venida del Hijo del hombre, y contiene numerosas *chreias*, que eran un género característico de las biografías antiguas. En su forma y en su contenido, así como en su extensión, no se diferencia mucho de las biografías antiguas más elementales como la de *Demonax* escrita por Luciano de Samosata³¹. Sin embargo, el Documento Q no narraba ni los orígenes ni la muerte de Jesús, que eran elementos fundamentales en toda biografía.

El intento de Q refleja una tendencia que probablemente se manifestó en otras composiciones que no han llegado hasta nosotros. Esta tendencia es la que explica la composición del Evangelio de Marcos, a quien hay que atribuir el mérito de haber adoptado por primera vez el género biográfico. En este proceso fue decisivo el relato de la pasión, pues no sólo era una composición de tipo narrativo que pudo servir como modelo para el resto del relato, sino que estaba centrado en la muerte de Jesús, precisamente un elemento clave del que carecía el esbozo biográfico de Q³².

³⁰ La retórica del elogio (*enkomion*) es el marco de referencia del relato biográfico, como se observa en los evangelios; véase H. NEYREY, *Honor y Vergüenza. Lectura cultural del Evangelio de Mateo*, Salamanca 2005, 113-248.

³¹ Véase la comparación en F. G. DOWNING, *A Genre for Q and a Socio-Cultural Context for Q: Comparing Sets of Similarities with Sets of Differences: Journal for the Study of the New Testament* 55 (1994) 3-26. Aunque Q contiene sobre todo dichos y anécdotas de la vida de Jesús, desde el punto de vista estructural tiene más semejanzas con el Evangelio de Marcos que con el Evangelio de Tomás, que contiene también por dichos y anécdotas de Jesús, pero carece de un marco narrativo; véase J. SCHRÖTER, *Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas*, Neukirchen 1997, 436-458.

³² La importancia del relato de la pasión en los relatos evangélicos está bien descrita en la famosa caracterización de los evangelios como «relatos de la pasión con una amplia introducción». Esta afortunada definición de M. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, München³ 1961, 60 nota, ha sido corroborada por los estudios sobre la composición del evangelio de Marcos; véase S. GUIJARRO OPORTO, *La composición del Evangelio de Marcos: Salamanticensis* 53 (2006) 5-33, espec. 24-30.

Aunque en la «vida» de Jesús escrita por Marcos la parte dedicada al origen y educación del protagonista no se ajustaba del todo a la forma más común del género, la reelaboración que hicieron de ella Mateo y Lucas subsanó esta aparente carencia, añadiendo sendos relatos del nacimiento de Jesús³³. Con los dos grandes evangelios narrativos quedó así cerrado, en cierto modo, el proceso de asimilación al género biográfico dentro de la tradición sobre Jesús. La difusión alcanzada por Marcos primero, y por Mateo y Lucas después, marcó una tendencia en la forma de transmitir y conservar esta tradición durante la segunda generación. Frente a ella se definieron a veces otras composiciones, y muy probablemente también el Evangelio de Juan, que asumió el género biográfico, incorporando a este formato las tradiciones conservadas en los grupos vinculados al Discípulo amado y su peculiar forma de interpretarlas³⁴.

Resulta llamativo que la tradición sobre Jesús, que se había conservado hasta entonces en formas bastante diversas, asumiera de forma tan rápida el formato biográfico, y que éste se generalizara tan rápidamente. La explicación de este fenómeno hay que buscarla en los efectos que este hecho literario tuvo para la conservación y transmisión de la memoria de Jesús. Como un corolario de su estudio sobre el género biográfico de los evangelios, R. Burridge ha planteado esta cuestión, comparando la evolución de la tradición sobre Jesús con la de la tradición sobre otros maestros judíos dentro de la corriente rabínica³⁵. En la tradición rabínica se conservaron y transmitieron con sumo cuidado las enseñanzas de los diversos maestros, pero nunca se compuso una biografía. Esta ausencia significativa del género biográfico dentro de la tradición rabínica revela que lo importante en ella no eran los maestros, sino sus enseñanzas.

³³ El peculiar comienzo del Evangelio de Marcos no supone una dificultad importante para clasificar su relato como una «vida», pues aunque no se ajusta a las pautas habituales del género en su primera parte, logra el objetivo que ésta perseguía de una manera original, mostrando que el verdadero origen de Jesús está en Dios; véase S. GUIJARRO, *Why Does the Gospel of Mark Begin as it Does?: Biblical Theology Bulletin* 33 (2003) 28-38.

³⁴ Véanse, a este respecto, las interesantes observaciones de D. M. SMITH, *The Problem of John and the Synoptics in Light of the Relation between Apocryphal and Canonical Gospels*, en A. DENAUX (ed.), *John and the Synoptics*, Leuven 1992, 147-162.

³⁵ R. A. BURRIDGE, *Gospel Genre, Christological Controversy and the Absence of Rabbinic Biography: Some Implications of the Biographical Hypothesis*, en D. G. HORRELL - C. M. TUCKETT (eds.), *Christology, Controversy and Community. New Testament Essays in Honor of David R. Catchpole*, Leiden 2000, 137-156.

Sin embargo, los discípulos de Jesús adoptaron enseguida, y de una forma casi exclusiva, el género biográfico, lo cual revela que para ellos lo importante no eran tanto las palabras o las acciones de Jesús, cuanto él mismo. Por eso, la pregunta por la identidad de Jesús aparece en primer plano en la vida de Jesús escrita por Marcos (Mc 1,1; 8,27-30).

De nuevo nos encontramos con un salto cualitativo, más importante si cabe que el que se puede observar en el paso desde las tradiciones sueltas y las pequeñas agrupaciones hasta las grandes composiciones. En ellas, en efecto, se aprecia un interés netamente cristológico, pero dicho interés se centra en aspectos parciales, como la explicación de la muerte de Jesús en el Relato de la pasión, o el significado de sus milagros en la Fuente de los signos. Sin embargo, la composición de un relato biográfico, que se fue perfeccionando rápidamente en sucesivas reelaboraciones, hizo que toda la atención se dirigiera a la identidad de Jesús. Por su misma naturaleza, la biografía antigua se concentraba en su protagonista, integrando los diversos momentos de su vida, sus enseñanzas y su actuación, en una visión global acerca de su persona. La rápida asimilación de este género literario indica que la evolución de la tradición sobre Jesús se había orientado ya decididamente en esta dirección.

IV. CONCLUSIÓN

El propósito de este estudio ha sido rastrear la evolución de la tradición sobre Jesús hasta el momento en que fueron compuestos los evangelios canónicos para averiguar cómo afectó dicha evolución a los recuerdos conservados sobre él. Nos hemos detenido para ello en algunos momentos cruciales de este proceso, analizando algunos ejemplos para ver en concreto cómo aquellos recuerdos se vieron afectados por dicha evolución. Se trata, por tanto, de un trabajo preliminar, cuyas conclusiones deberán ser contrastadas con un estudio más pormenorizado de la tradición sobre Jesús en sus diversos estadios y manifestaciones.

Con todo, la perspectiva diacrónica adoptada ha permitido identificar algunos datos y algunas tendencias. Resulta evidente, por ejemplo, que a lo largo de este proceso los recuerdos sobre Jesús experimentaron importantes modificaciones en la forma, y a veces también en el contenido. Estas modificaciones no se dieron sólo cuando uno de aquellos recuerdos fue formulado con ayuda de un esquema determinado, sino

también cuando estas pequeñas unidades se asociaron a otras o se integraron dentro de una composición, quedando así situadas en un contexto hermenéutico nuevo. Aunque es cierto que las modificaciones se dieron más en los detalles que en los elementos nucleares de la tradición, éstas implicaron, en la mayoría de los casos, una interpretación de los recuerdos sobre Jesús³⁶.

En esta interpretación de los recuerdos sobre Jesús fue determinante el papel desempeñado por las Escrituras de Israel y por los géneros literarios de la literatura helenística. El influjo de las Escrituras se advierte en todos los estadios del proceso, aunque el interés por relacionar las palabras y las acciones de Jesús con los acontecimientos y los anuncios de las Escrituras se acrecienta a medida que avanza el proceso, probablemente porque el recurso a la memoria compartida desempeñó un papel cada vez más importante en la definición de la identidad de los diversos grupos de discípulos³⁷. Las Escrituras de Israel proporcionaron también modelos literarios, que contribuyeron a la fijación de la tradición sobre Jesús, y lo mismo sucedió con los géneros elementales de la retórica helenística: sentencias, apotegmas (*chreias*), o relatos, y con los géneros literarios más complejos, como la biografía, que tuvo un influjo decisivo en su formulación.

Pero quizás la conclusión más importante de este estudio, sobre la que merecería la pena seguir indagando, es que todo este proceso de memoria e interpretación estuvo guiado por el deseo de averiguar quién era Jesús. En los tres momentos analizados hemos podido observar cómo la atención se fue desplazando de lo que Jesús había dicho, hecho o vivido, a lo que sus palabras, acciones o vivencias revelaban acerca de él. Esta

³⁶ Fidelidad en lo esencial y flexibilidad en lo accesorio parece ser la pauta seguida por la tradición informalmente controlada. Esta observación de K. Bailey ha sido asumida por J. Dunn en su análisis de la tradición sobre Jesús; véase K. E. BAILEY, *Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels*: Asia Journal of Theology 5 (1991) 34-54; y J. D. G. DUNN, *Jesús en la memoria oral. Estadios iniciales de la tradición de Jesús*, en D. DONNELLY (ed.), *Jesús. Un coloquio en Tierra Santa*, Estella 2004, 113-184.

³⁷ Sobre la relación de los evangelios con la Escritura pueden verse los estudios reunidos en C. M. TUCKETT (ed.), *The Scriptures and the Gospels* (Leuven: University Press 1997). Sobre la función del recurso a la Escritura en la definición de la identidad de uno de los primeros grupos de discípulos, véase S. GUIJARRO OPORTO, *Memoria cultural e identidad de grupo en Q*, en C. BERNABÉ - C. GIL (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Estella 2008, 193-218.

tendencia aparece ya tímidamente en la formulación de algunas tradiciones orales, y se hace cada vez más explícita en los estadios posteriores de la tradición. Da la impresión de que la transmisión de los recuerdos sobre Jesús estuvo determinada de forma creciente por el deseo de dar una respuesta cada vez más precisa a la pregunta por la identidad de Jesús.

Las relaciones entre los cuatro evangelios, que no hemos examinado en este estudio, revelan esta misma preocupación. El hecho de que Mateo y Lucas reelaboraran el Evangelio de Marcos incorporando muchos otros recuerdos sobre Jesús (sobre todo dichos y parábolas), revela que ambos consideraron necesario ampliar la visión que Marcos había presentado sobre él. Del mismo modo, el Evangelio de Juan, que probablemente conoció el Evangelio de Marcos, decidió sin embargo componer un relato diferente, que incorporara la riqueza de la tradición conservada en los grupos joánicos y la visión de Jesús a la que habían llegado a través de una hermenéutica particular de dicha tradición. Finalmente, este interés cristológico fue determinante en la selección de los cuatro evangelios, pues los cuatro habían adoptado el modelo biográfico, que articulaba todos los recuerdos sobre Jesús en torno a la pregunta por su identidad³⁸.

³⁸ Este interés por la identidad de Jesús siguió presente en la transmisión manuscrita de los evangelios. El ella, en efecto, se observa que los copistas introdujeron con relativa frecuencia alteraciones reverenciales que hacían explícitos aspectos relacionados con dicha identidad; véase P. M. HEAD, *Christology and Textual Transmission: Reverential Alterations in the Synoptic Gospels*: *Novum Testamentum* 35 (1993) 105-129.