

DAVID ÁLVAREZ CINEIRA *

EL DOCUMENTO Q. EN BUSCA DEL GRUPO PERDIDO

Fecha de recepción: abril 2006.

Fecha de aceptación y versión final: mayo 2006.

RESUMEN: Puesto que para muchos autores la Fuente o Documento Q es el documento más antiguo del cristianismo primitivo, es explicable el interés por identificar qué tipo de grupo cristiano dio origen a este escrito en la bibliografía reciente. Para algunos, estaríamos ante un tipo de cristianismo galileo, distinto y en contraste con la comunidad de Jerusalén, un grupo «perdido» para la historia. ¿Qué posibilidades de éxito tienen estos intentos? Este artículo revisa la bibliografía reciente sobre el tema, y las condiciones que pueden hacer o no posible identificar a dicho grupo.

PALABRAS CLAVE: Documento Q, Iglesia primitiva, Galilea.

The Document Q: In Search of the Lost Group

ABSTRACT: Provided that, according to a great amount of authors, the Document Q would represent the earliest document of primitive Christianity, it is much understandable the interest on identifying the Christian group that composed it. For some researchers, we would be dealing with a sort of Galilean Christianity, diverse and in contrast with the community of Jerusalem, a group lost in our historical accounts. Are there real possibilities of success in these efforts? This article reviews recent scholarship on the matter and the conditions that can make it possible to identify such a group.

KEY WORDS: Document Q, Primitive Church, Galilee.

* Profesor de Sagrada Escritura. Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid; dacineira@hotmail.com.

En los estudios sobre las fuentes para el conocimiento del Jesús Histórico y del cristianismo primitivo, especial atención se ha dedicado últimamente a la denominada Fuente o Documento Q. Solo hace falta constatar la ingente cantidad de bibliografía aparecida en los últimos decenios, especialmente en ámbito anglosajón. Y no es para menos. Según algunos estudiosos, Q sería el documento más antiguo del cristianismo primitivo, con una visión del Jesús histórico más cercana y, a veces, diferente de la imagen que proporcionan los evangelios canónicos. Se trataría del «evangelio» representativo de una rama peculiar del cristianismo galileo, cuya teología y práctica religiosa estarían en marcado contraste con esas de la comunidad de Jerusalén. Nos encontraríamos ante el evangelio galileo perdido. Ante este hecho, no es de extrañar que los especialistas se hayan puesto manos a la obra para intentar identificar al grupo galileo que estaría detrás de ese documento. Si se pudiera esclarecer la identidad del grupo, sin lugar a dudas que se habría dado un gran paso en la investigación del nacimiento del cristianismo primitivo.

A pesar de lo hipotética y controvertida que puede ser la existencia de Q, existe un cierto consenso en algunos temas y muchas cuestiones sin responder. Si aceptamos que la formación de Q fue compleja y que no es una simple traducción del arameo, aunque no se excluye que hubieran existido unidades menores anteriores transmitidas en arameo, ¿Se puede, a partir de este documento reconstruido, designar la imagen completa de estos grupos o comunidades? ¿Estas comunidades no tendrían otros documentos, además de Q? ¿Existe un grupo o varios responsables y transmisores de este documento?

Para una posible identificación del grupo en cuestión, es necesario tener en consideración varios aspectos. En primer lugar, hay que determinar la datación del documento, con el objeto de situarnos en el tiempo y comprobar si verdaderamente estamos ante la fuente cristiana más antigua sobre de Jesús. Presentaremos un resumen del *status quaestionis* respecto a una posible fecha de su composición. En segundo lugar, es fundamental determinar la localización geográfica de dicho documento. Si se presupone que ha sido compuesto en Galilea, habrá que comprobar el grado de helenización de la región donde apareció, ya que su redacción en griego hace suponer que ese idioma era accesible a los escribas y lectores (u oyentes). En este apartado expondré únicamente mis conclusiones sobre la cuestión, sin entrar en detalles al haber tratado el tema en otro lugar. Una vez analizadas las cuestiones anteriores, se inten-

tará identificar a los portadores y destinatarios de tal documento. Es lo que en la investigación se ha denominado «el mapa social de Q». Intentaremos descubrir su contexto vital y al grupo o grupos perdidos, productores y propagadores del documento, exponiendo diversas propuestas.

1. LA DATACIÓN DEL DOCUMENTO Q

La datación es un aspecto importante para situar el documento en el contexto del movimiento de Jesús. Asimismo, la fecha de su composición puede ofrecernos alguna indicación para situarlo en el espacio. Q se formó a partir de colecciones menores. Partiendo de la distinción entre tradición y redacción en Q, nos centraremos en la redacción final del documento, ya que cualquier reconstrucción de estratos o redacciones es meramente hipotética¹, a pesar de la amplia difusión de la estratificación literaria de Q defendida por Kloppenborg y ligeramente modificada por Vaage². Cabe formular, en todo caso, tesis fiables sobre la redacción última centrándose en la composición global y en la selección y engarce de los diversos temas.

Se ha intentado relacionar Q con otros documentos ya localizados en el tiempo. En la actualidad, pocos especialistas afirman la dependencia de Q del evangelio Mc³. Si Mc ha conocido Q⁴, aunque la cuestión es dis-

¹ BURTON L. MACK, *El Evangelio perdido. El documento Q. Único texto auténtico sobre los orígenes del cristianismo*, Colección Enigmas del Cristianismo, Ediciones Martínez Roca, S.A., Barcelona 1994, propone en el apéndice A (p.267), el origen de Q¹ en Galilea en los años 50, Q² surgiría a caballo entre los años 60-70 en Palestina septentrional. En esa misma zona y en los años 80 aparecería Q³, que influyó en Mt en los años 90. Esta misma fuente Q³ se fue desplazando en el espacio y llegó a Grecia/Asia Menor en los años 120 d.C., dando lugar a Lc.

² J. S. KLOPPENBORG, *The Formation of Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Trinity Press International, Harrisburg 1999; LEIF E. VAAGE, *Galilean Upstarts. Jesus' First Followers According to Q*, Trinity Press International, Valley Forge, PA 1994, 107-120.

³ Según JULIUS WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Reimer, Berlin 1905, Q fue compuesto después de Mc. Este evangelio habría sido escrito en Jerusalén después de la caída de esa ciudad. Bastante más tarde, el Documento Q habría sido redactado en la misma ciudad. Esta teoría fue criticada por ADOLF VON HARNACK, *Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas* (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament 2), Hinrichs, Leipzig 1907; este autor afirma que no hay dependencias mutuas entre Mc y Q; el material común proviene de la tradición común.

⁴ H. T. FLEDDERMANN, *Mark and Q. A Study of the Overlap Texts* (BETL 122), Leuven University Press, Leuven 1995. Para la relación de Mc y Q, véase F. NEIRYNCK,

cutida, habría que fechar Q antes del año 70. Los estudiosos aceptan, por lo general, el hecho de que el Documento Q, en su estrato final, fue utilizado por Mt y Lc. Esto quiere decir que no ha podido ser escrito más tarde de los años 70. Como datación más temprana se ha pensado en los años 40. Veamos algunas propuestas, comenzando por las dataciones más tardías.

Matti Myllykoski⁵ propone datar Q en una fecha bastante tardía. La proclamación del juicio contra esta generación (Q 11,29; 12,54-56) y las exhortaciones dirigidas a la comunidad (Q 12,39-40.42-46) indican claramente que el final está muy cerca. Frente a las especulaciones frecuentes sobre la hora final (Q 17,23), se sintió la necesidad de rechazar tales conjeturas y enfatizar la imprevisible llegada del fin (Q 17,23.37). Por otra parte, si Q es un documento de conflicto, entonces vale la pena intentar conectarlo con alguna crisis socio-histórica y política que pueda explicar el proceso por el que surgió. Un grupo de textos paralelos entre Mc y Q demuestran que esos momentos de crisis eran interpretados por muchos miembros del movimiento de Jesús en términos estrictamente apocalípticos. Sin embargo, estos dichos subrayan la inminencia del evento final y rechazan toda especulación sobre los signos que lo precederán (Q 11,16.29 = Mc 8,11-12; Q 12,39-40 = Mc 13,35; Q 17,23 = Mc 13,21-23; Q 19,12-13 = Mc 13,34). En el apocalipsis de Q 17, el versículo 23 deja entrever un tiempo de crisis, pero los versículos siguientes (27-28.34-35) presuponen un contexto de paz. No existen signos que anuncien el final de la era, ni falsos profetas, ni condiciones de crisis como trasfondo del texto. Más bien parece que la comunidad vive en paz y en prosperidad, sin ser consciente del juicio que se acerca. Por este motivo, Myllykoski considera que este texto debe ser datado después de la guerra judía (70 d.C.).

«Assessment of Fleddermann», en: H. T. FLEDDERMANN, *Mark and Q*, 263-303; C. M. TUCKETT, *Q and the History of Early Christianity. Studies on Q*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts 1996, 149-175; RUDOLF LAUFEN, *Die Doppelüberlieferung der Logienquelle und des Markusevangeliums* (BBB 54), Peter Hanstein, Königstein 1980; JOACHIM SCHÜLING, *Studien zum Verhältnis von Logienquelle und Markusevangelium* (FzB 65), Echter, Würzburg 1991, 167-187; ISMO DUNDERBERG, *Q and the Beginning of Mark*: NTS 41 (1995) 501-511.

⁵ MATTI MYLLYKOSKI, «The Social History of Q and the Jewish War», en: RISTO URO (ed.), *Symbols and Strata. Essays on the Sayings Gospel Q* (SESJ 65), The Finnish Exegetical Society - Vandenhoeck & Ruprecht, Helsinki - Göttingen 1996, 143-199, aquí 197ss.

Con el inicio de la guerra, muchos huyeron a las ciudades fortificadas, donde los miembros del movimiento de Jesús padecieron la presión de los judíos. Esa situación de persecución y hostilidad continuó hasta el final del conflicto. La integridad de la comunidad estaba en peligro. Era necesario hacer una clara separación entre el propio movimiento y el resto de los grupos, y solucionar los graves problemas internos: división en las familias, la tentación de abandonar la fe y dejar el grupo... El redactor final de Q habría usado material de dichos procedentes de los años críticos de la guerra judía. Sin embargo, la realidad de la comunidad en ese momento ya era diferente. La situación descrita en Q 17 presupone condiciones pacíficas, en las que la «gente Q»^{5 bis} podía sacar conclusiones y consecuencias de los años de rechazo, de persecución y horror. Han experimentado la destrucción del templo, lo que parecería ser el fracaso de las esperanzas mesiánicas judías. Algunos grupos dentro del movimiento de Jesús interpretaron la guerra como un eslabón más en la cadena de sucesos que conduciría a la segunda venida de Jesús como Hijo del hombre. Cuando escribieron Q, presumiblemente alrededor del año 75 d.C., todavía estaban esperando el día del juicio final.

Anteriormente, P. Hoffmann⁶ ya había interpretado Q en relación con la guerra judía. Una fecha tan tardía sería posible y creíble, si Zacarías (Q 11,51) se identificara con la persona homónima mencionada por Josefo (*Bell* 4,334-44), quien participó en la guerra judía⁷. Vinculando los *logia* del Hijo del hombre y el texto Q 13,34-35a, Hoffmann interpreta este pasaje como una alusión a las tropas romanas que avanzan hacia Jerusalén o que ya la han destruido. Los miembros del rechazado y perseguido movimiento de Jesús entendieron los acontecimientos como el castigo divino contra «esta generación». Hoffmann data Q hacia el año 70, lo que implica que tanto el desarrollo de las tradiciones apocalípticas como la

^{5 bis} Concepto utilizado por diversos autores para denominar a los creadores, transmisores y destinatarios de Q.

⁶ P. HOFFMANN, «The Redaction of Q and the Son of Man: A Preliminary Sketch», en: R. A. PIPER (ed.), *The Gospel Behind the Gospel. Current Studies on Q* (NovTSup 75), E. J. Brill, Leiden 1995, 159-198, aquí 190-198. Véase la crítica en C. M. TUCKETT, Q 204-7 y 362. Cf. RISTO URO, *Sheep among the wolves. A study on the mission instruction of Q* (AASF.DHL 47), Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1987, 243-244; HELMUT KOESTER, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, SCM Press - Trinity Press International, London - Philadelphia, PA 1990, 165.

⁷ Pero la indicación de Q no se refiere a ese personaje, sino más bien a 1Cron 24,20-22.

composición final del documento han tenido lugar en un breve período de tiempo. La crítica más importante que se hace a la fecha propuesta por Hoffmann es que Q parece mostrar una total despreocupación por los sucesos de la guerra contra Roma (66-73 d.C.)⁸.

Frente a estas dataciones tardías, la mayor parte de los exegetas considera, sin embargo, que Q habría sido compuesto antes de la guerra judía. Para el conjunto del documento, una fecha muy tardía parece inverosímil. Según D. Lührmann, la redacción del documento estuvo influenciada por la proclamación del juicio contra Israel, «esta generación». Este hecho reflejaría un serio conflicto entre el grupo Q e Israel. El complejo desarrollo del título «Hijo del hombre», la ausencia de una tensión entre Jesús y Juan el Bautista, el problema del retraso de la parusía y, especialmente, el motivo de la misión gentil en Q (7,1-10; 10,2) serían indicadores de una fecha tardía. Lührmann asume que Q se compuso en los años 50 ó 60 en alguna parte de Siria, dentro una congregación helenista⁹. Según G. Theißen, Q apareció sin duda antes de la guerra judía y de la destrucción del templo, porque espera la venida del Hijo del hombre en ambiente de paz y recoge la amenaza de que Dios abandone el templo¹⁰. Santiago Guijarro constata que en el documento no se encuentra ninguna referencia clara a la revuelta contra Roma¹¹. Asimismo, las prácticas de los fariseos de la escuela de Shammai son las que aparecen reflejadas en Q 11,39-41.42, escuela ésta más vinculada a la clase sacerdotal de Jerusalén y con mayor presencia en Galilea¹² hasta la guerra judeoromana (66-70 d.C.). La situación que presupone Q es, por tanto, anterior a la guerra judía.

⁸ DAVID R. CATCHPOLE, *The Quest For Q*, T & T Clark, Edinburgh 1993, 256.

⁹ D. LÜHRMANN, *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 33), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener 1969, 88-89; Íd., «Q in the History of Early Christianity», en: J. S. KLOPPENBORG, *The Shape of Q. Signal Essays on the Sayings Gospel*, Fortress Press, Minneapolis 1994, 61-63: «The Redaction of Q should not be place too early but rather in the Hellenistic community of about the 50s or 60s... One might suggest Syria —where Matthew probably also should be placed— without making it any more specific than that» (62).

¹⁰ G. THEIßEN - A. MERZ, *El Jesús histórico. Manual* (BEB 100), Ediciones Sígueme, Salamanca 1999, 47.

¹¹ SANTIAGO GUIJARRO, *Dichos primitivos de Jesús. Una introducción al «Proto-evangelio de dichos Q»*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2004, 63-64.

¹² Se discute, sin embargo, el grado de presencia de los fariseos en Galilea antes de la revuelta judía.

Una información más precisa es difícil de obtener. Para ello habría que recurrir a conjeturas sobre su proceso de composición o algunos datos que permitieran inferir una posible datación de algún bloque de dichos, como bien nos indica Santiago Guijarro. Aquí mencionaremos algunos ejemplos y propuestas, aunque se podrían citar muchos más.

Denis Fricker¹³ analiza algunos pasajes de Q a partir de tres aspectos propuestos por C. Lévi-Strauss: el matrimonio (Q 17,26-27), la división sexual del trabajo (Q 12,24.27-28) y la prohibición del incesto. Aunque escrito en un contexto diferente, 1Cor 7 expone de forma más sistemática muchas de las ideas que tenemos en Q. Esta proximidad entre Q y Pablo permite apreciar mejor el grado de evolución de las recomendaciones del Documento que, menos evolucionadas que las de 1Cor, pudieran ser contemporáneas de la epístola, incluso anteriores. Esta afinidad proporcionaría una datación previa al año 54, al menos para la formulación de una parte de las tradiciones transmitidas en Q¹⁴.

Una fecha más temprana para Q se podría proponer si la carta de Santiago hubiera sido escrita en los años 50 y si se acepta, como pretende P. J. Hartin, que el autor de la carta a Santiago ha conocido Q¹⁵. Pero creo que éste no es el caso y la epístola es mucho más tardía. David Catchpole, estudiando Q 17,23-24, data Q unos 30 años antes de la guerra judía contra los romanos¹⁶. Este dicho sería una señal contra aquellos profetas que conocemos por Josefo (Teudas, el profeta egipcio...). Sin embargo, esta argumentación no es convincente, ya que también conocemos

¹³ DENIS FRICKER, «La femme, la famille et la communauté dans la source des logia»: *RevSR* 79 (2005) 97-116, aquí 115.

¹⁴ Encuentra un razonamiento y datación similares a partir de los contactos entre Q y Rom 11 sobre el tema de la misión hacia Israel en G. THEISEN, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica* (BEB 95), Ediciones Sígueme, Salamanca 1997, 247: «Quizá contamos incluso con un testigo para afirmar que las tradiciones de Q existían ya en los años 40: Pablo. Sorprende que él recurra en su idea de la misión israelita (Rom 11) a tópicos que ofrecen similitudes con las ideas que figuran en Q».

¹⁵ PATRICK J. HARTIN, *James and the Q Sayings of Jesus* (JSNTSS 47), Sheffield Academic Press, Sheffield 1991. Dale C. ALLISON, *The Fiction of James and its Sitz im Leben*, *RB* 108 (2001) 529-570, considera que esta carta procede de finales del siglo I de un ambiente judeocristiano, compuesta en Siria o quizás en Antioquía (cf. p.565s).

¹⁶ DAVID R. CATCHPOLE, *The Quest* 255: «In each case a preface is provided which addresses a problem peculiar to the period of some thirty years before the Jewish War, the problem of the charismatic prophets with their preoccupation with particular place where the great act of liberation would occur».

por Josefo (A.J. 18,85-87) a un samaritano que se levantó como profeta en el 36 d.C. Por tanto, Q 17,23-24 difícilmente puede probar que el Documento Q fuera escrito después del 45 d.C.¹⁷

Para William E. Arnal es imposible determinar el momento de composición del estrato formativo. No obstante, este autor opta por una fecha temprana, como pudieran ser los años 30 ó 40. Incluso el segundo estrato de Q puede ser adscrito a los años 40 ó 50, período en el que se sintieron gradualmente los efectos de la incorporación de la zona galilea a la órbita romana-herodiana, como se puede comprobar por el incremento de la moneda y el comercio, la recaudación más efectiva de los impuestos, el aumento del débito, la reestructuración de las administraciones de las ciudades y de las aldeas, y los cambios originados en la organización social¹⁸.

Theißen intenta ser más preciso y analiza Q en el contexto de la crisis de Calígula¹⁹. La historia de las tentaciones en Q 4,1-13 refleja el intento escandaloso por parte de este emperador de colocar su estatua en el templo de Jerusalén a finales de los años 30. En el análisis de las tentaciones en las que el diablo le promete todos los reinos de la tierra, Theißen reconoce tres elementos: *a)* postración ante el gobernante del mundo; *b)* el poder sobre los reinos de este mundo, y *c)* la pretensión de violar el culto del uno y único Dios. El único suceso histórico al que estos tres elementos pueden referirse es el conflicto entre el emperador romano Calígula y el monoteísmo judío en el 40 d.C. Por consiguiente, el Documento Q debería haberse originado en los años 40 o, a más tardar, a inicios de los 50²⁰.

Para apoyar su tesis, Theißen aduce el tratamiento que reciben Israel, los gentiles y los fariseos en Q, comprensible únicamente en el contexto

¹⁷ DALE C. ALLISON, JR., *The Jesus Tradition in Q*, Trinity Press International, Harrisburg, PA 1997, 49: «So 17:23-24 hardly proves that Q was written after 45 C.E.».

¹⁸ WILLIAM E. ARNAL, *Jesus and the Village Scribes. Galilean Conflicts and the Setting of Q*, Fortress Press, Minneapolis 2001, 172.

¹⁹ Véase el capítulo 5: «La fuente de los Logia. Perspectivas centradas en Palestina a mediados del siglo I», en: G. THEIßEN, *Colorado local*, 225-258.

²⁰ La tesis de Theißen no ha sido aceptada por los estudiosos. Cf. DALE C. ALLISON, JR., *Jesus*, 51: «Theissen's attempt to associate Q's temptation with Caligula's reign is not necessary. His thesis cannot be disproved, but one hesitates to accept it because the haggadic imagination could have produced the third temptation if Caligula had never existed. The literary history does not require being correlated with an external political history». Una amplia crítica de la hipótesis se encuentra en M. MYLLYKOSKI, «The Social History», 162-166.

de Palestina de estos primeros tiempos. Analiza los textos de persecución de la comunidad Q²¹. El pasaje Q 11,39b-44.46-52 critica a los fariseos²². Los textos que siguen revelan una situación de persecución de la comunidad Q (Q 12,4-5.8-9.11-12). Posteriormente, en Q 13,34-35 se menciona Jerusalén, donde tienen lugar las persecuciones. De estos textos, Theißen concluye que Q refleja la persecución del movimiento judeocristiano primitivo a manos de los fariseos. Dada las buenas relaciones existentes entre los dos grupos en los años 60 (Josefo, *A.J.* 20,200) y a finales de los 50 (Hech 23,9), Theißen afirma que la experiencia negativa de los fariseos reflejada en Q debe colocarse antes del año 55. Conocemos diversas persecuciones desde los años 30 y 40 (1Tes 2,14-16; Hech 7,54; 12,2). Este autor cree que el juicio severo contra los fariseos en Q procede de una situación después de la crisis de Calígula, cuando los fariseos no vieron con buenos ojos a Agripa e intentaron excluirlo del culto del templo. La actitud de los cristianos hacia el templo fue origen de algún tipo de problemas con los fariseos²³. Tal hostilidad sólo se puede presuponer para el período comprendido entre los años 40-55 d.C. Después de esa fecha, las evidencias parecerían sugerir que los fariseos fueron menos hostiles y mucho más abiertos hacia el movimiento cristiano. Por tanto, Q se podría fechar en un margen de tiempo entre los años 40 y 55. Sin embargo, Tuckett²⁴ cree que no se puede constatar un cambio de actitud de los fariseos hacia el movimiento cristiano basándose en el relato de Josefo (*A.J.* 20,200s) sobre la muerte de Santiago ni de la actitud de los

²¹ Según Theißen, Q trasluce un movimiento de renovación judío que predica el arrepentimiento radical de las personas. Este documento tendría las siguientes características que lo acercan al judeocristianismo primitivo liderado por Pedro: la afirmación de la autoridad de los doce, la obediencia a la ley mosaica y la misión a Israel. Algunos pasajes de las cartas de Pablo serían también testimonio de esta primitiva fase de misión caracterizada por cuatro ideas básicas: el esquema deuteronomístico de la persecución de los profetas (1Tes 2,14-16; Rom 11,1-10), la envidia suscitada en Israel por la conversión de los gentiles (Rom 11,11; Q 7,1-10; 11,30-32), la peregrinación escatológica de los gentiles a Sión (Rom 11,25; Q 13,29) y la idea de que todo Israel se convertiría (Rom 11,26; Q 13,35).

²² *Colorido local*, 251-258.

²³ Contra esta hipótesis, cf. MATTI MYLLYKOSKI, «The Social History», 173: «A conflict over the temple between Jewish leaders and (some) Christians in Judea does not necessarily reveal anything about the relations and conflicts of the respective groups in Galilee».

²⁴ C. M. TUCKETT, *Q* 102.

fariseos en la aparición de Pablo ante las autoridades judías en Jerusalén a finales de los años 50, según nos refiere Hech 23,9.

W. Schmithals²⁵ propone una hipótesis de datación de Q con pocos visos de probabilidad al estudiar los «ayes» de Lc 11,37-54 *par.* Considera que los «ayes» contra los fariseos y los maestros de la ley no son intercambiables y tienen un contenido específico proveniente de diversas situaciones históricas. Los dichos más antiguos de este complejo redaccional estarían formados por la tradición apocalíptica-profética contra los maestros de la ley (Q 11,52.46b.47). Estas maldiciones fueron integradas por el compositor de los dichos sapienciales, quien interpreta el suceso de la muerte de Zacarías, hijo de Baruc (cf. Josefo, *Bell* 4,334-44, asesinado por los celotes en el año 66 d.C.), la catástrofe de Jerusalén y de esta generación desde una perspectiva sapiencial. Por tanto, estamos en el período de la guerra judía. Las imprecaciones contra los fariseos fueron añadidas posteriormente a las tres maldiciones contra los maestros de la ley y construidas de forma semejante (Lc 11,43.42.39.44). Éstas provendrían de la época en que los fariseos organizan la supervivencia del judaísmo después del año 70. En esa fecha todavía no se puede determinar si el grupo portador de Q se había separado definitivamente de la sinagoga o más bien está en proceso de separación. Un añadido posterior, Lc 11,42d/Mt 23,23c unido a Lc 6,22-23/Mt 5,11-12, deja entrever que el círculo portador de la tradición de los dichos ya se ha apartado de la sinagoga y, como comunidad independiente, subsiste gracias a la aportación de sus miembros. Por su parte, Lc 11,51b/Mt 23-36 y Lc 13,53b/Mt 23,30 indican una redacción cristológica de la fuente de los dichos más tardía, momento histórico que Schmithals cree identificar cuando Mc intenta ganar para su comunidad cristiana a los transmisores de la tradición de los dichos. Esta circunstancia tendría lugar en torno a los años 90 y posiblemente en Siria.

Si se aceptan las hipótesis de diversos estratos redaccionales, Q¹ y Q² son evidentemente más antiguos que Q³. Se encuentra un buen ejemplo de este tipo de construcciones en D. C. Allison, quien presenta una estratigrafía diferente a la de Kloppenborg: «Si el tercer estado de Q incorpora un documento producido en los años 30 (Q¹), así como un segundo documento dependiente del primero (Q²), y si además no muestra conocimiento de la guerra judía, entonces una fecha entre los años 40 ó 50

²⁵ WALTER SCHMITHALS, *Zur Geschichte der Spruchquelle Q und der Tradenten der Spruchüberlieferung. Das siebenfache Wehe Lk 11.37-54 par.*, NTS 45 (1999) 472-297.

parece verosímil»²⁶. D. C. Allison opta, no obstante, por los años 40 basándose en una posible dependencia de 1Tes 2,15-16 respecto a Q 11,49-51²⁷. Por su parte, B. L. Mack, quien identifica cinco etapas para los tres estratos de Q, estima que la redacción del último estrato Q³ tuvo lugar después de la guerra romano-judía, la cual influyó en la «gente Q» para que la comunidad se resignara y aceptara el hecho de que el reino de Dios era cuestión de integridad y ética personal; al mismo tiempo, ese estrato aceptó una cierta devoción judía al presentar a Jesús citando las escrituras²⁸.

Una vez expuestas brevemente diversas propuestas para localizar Q en el tiempo y ante la imposibilidad de fijar una fecha concreta, creo que es más prudente admitir una posible datación dentro de un amplio margen de tiempo entre los años 40 y 70 d.C., y no intentar proponer una fecha precisa basándose en un texto determinado que pudiera hipotéticamente aludir a un suceso histórico concreto. Tampoco es posible determinar con exactitud la fecha teniendo en cuenta algunos temas teológicos, ya que el origen de las ideas difícilmente se puede datar con precisión. Por eso aceptamos la datación de la composición del Documento Q entre el 40 y 70²⁹, o como algún autor indica, Q se compondría «a mediados de siglo»³⁰.

2. LOCALIZACIÓN GEOGRÁFICA. ¿GALILEA?

Tras el análisis de una posible fecha de composición para la fuente Q, pasaremos a mostrar el contexto cultural donde se supone que se compuso. Un escrito refleja siempre una idiosincrasia, una cultura, un idioma y, en nuestro caso, una religión judía. Gran parte de los autores de

²⁶ D. C. ALLISON, *The Jesus Tradition*, 54.

²⁷ Ídem, 60: «If 1 Thessalonians shows knowledge not just of Q 11,49-51 but also of its Q context, if Q 11,49-51 was given that context by the editor of Q3, it follows that Q1 + Q2 + Q3 was in circulation before 1 Thessalonians was written (50C.E.)».

²⁸ B. L. MACK, *El Evangelio*, 212-213: «Esos borrosos perfiles del nivel de Q3, tanto de Jesús como de la comunidad, dan la impresión de que el costo de sobrevivir a la guerra tiene que haber sido muy alto».

²⁹ C. M. TUCKETT, *Q* 101-102.

³⁰ JEAN-PAUL MICHAUD, «Quelle(s) communauté(s) derrière la source Q?», en: A. LINDEMANN (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BETHL 158), Leuven University Press - Peeters, Leuven 2001, 577-606: «Q aurait été composé vers le milieu du premier siècle» (599).

finales del siglo xx coinciden en ubicar Q en Palestina y, concretamente, en Galilea. Creemos que este axioma se apoya en una visión concreta de la cultura dominante en dicha zona.

La investigación del contexto político, social, económico, cultural y religioso de Galilea ha proporcionado una información más precisa para una correcta comprensión de la persona de Jesús, de sus oyentes y del movimiento surgido entorno a su persona. Mucho se ha estudiado la región de Galilea desde distintos ámbitos. El uso de los descubrimientos arqueológicos junto con la aplicación de varios modelos sociales y económicos han originado diferentes reconstrucciones de Galilea y del contexto en que pudo formarse la tradición sobre Jesús. Hay aspectos importantes de esta región que continúan siendo de crucial importancia para entender la Galilea del tiempo de Jesús y donde la arqueología puede arrojar luz: la extensión y naturaleza del impacto de la expansión de la cultura griega en la región, la identificación de las marcas étnicas judías en diversos lugares... Varios autores han intentado definir este contexto económico, político, social y religioso de Galilea. Los resultados abarcan un amplio espectro de opiniones irreconciliables. Algunos estudiosos valoran excesivamente el *ethos* helenista hasta el punto de presentar a un Jesús que poco tiene que ver con el judaísmo (Crossan). Galilea estaría profundamente helenizada. En la parte opuesta se encuentran quienes afirman que Galilea no estaba influida por culturas foráneas y, por consiguiente, Galilea era tan judía como Jerusalén (Meyers, Chancey). En medio se encuentran otras visiones que resaltan aspectos concretos³¹.

Pero se requiere una metodología comúnmente aceptada por los estudiosos. Hasta ahora, los mismos datos son mencionados y usados para apoyar hipótesis contradictorias. Ello indica que los materiales y artefactos son adaptados e interpretados según los presupuestos que se quieren alcanzar, por lo que las interpretaciones ya surgen viciadas desde el inicio. Como bien ha dicho un autor, los entendidos coinciden en las cuestiones e interrogantes, pero difieren en sus respuestas³². Otro problema que se percibe en los estudios es la descontextualización del material aportado. Pero ante todo, los investigadores deberían alcanzar un acuerdo básico sobre la composición étnica y social de la región.

³¹ MARK RAPINCHUK, *The Galilee and Jesus in Recent Research*: CBR 2 (2004) 197-222.

³² F. GERALD DOWNING, *In Quest of First-Century C. E. Galilee*: CBQ 66 (2004) 78-97, 78.

No es el lugar adecuado para hacer una exposición detallada de la situación cultural y religiosa de Galilea, por lo que expondré de forma sintética las dos visiones predominantes.

La Baja Galilea estaría ampliamente helenizada en tiempos de Jesús. Esta región estaba inmersa en una cultura cosmopolita y urbana, sometida a las influencias culturales helenizadoras gracias a sus centros urbanos más ligados al oeste helenizado (Tiro y Sidón) y al contacto continuo con las ciudades helenistas que la circundaban. Los griegos, romanos y otros gentiles que poblaban de un modo masivo las ciudades de Galilea trajeron consigo su cultura, que paulatinamente se extendió y se introdujo en la sociedad galilea. La naturaleza cosmopolita de Galilea, y de Séforis en particular, hacía que la cultura helenista y el lenguaje griego estuvieran arraigados en la zona en casi todos los ámbitos sociales. No es de extrañar que existiera la expresión «Galilea de los gentiles» (Mt 4,15). Incluso a nivel religioso, los galileos tenían tradiciones y costumbres distintas respecto a las de Judea. No eran auténticos judíos ya que no eran fieles al tipo de judaísmo propuesto por Jerusalén.

Esta visión de una Galilea profundamente helenizada, sin embargo, ha sido puesta últimamente en tela de juicio al contextualizar los hallazgos en el tiempo y en el espacio³³. Mediante la nueva valoración de las fuentes escritas (Josefo, NT) y de los hallazgos arqueológicos provenientes de múltiples lugares y diferenciando los más antiguos de los más modernos, los estudiosos llegan a la conclusión de que los galileos del tiempo de Jesús eran judíos. Esto no quiere decir que no existieran paganos en la zona, pero dejaron tras de sí un insignificante impacto en los documentos literarios y arqueológicos. La helenización de Palestina y de Galilea fue mucho menos profunda de lo que se suponía. Los habitantes de la zona hablaban fundamentalmente arameo. El empleo del griego estaba reducido a ámbitos cultos y educados de las ciudades y entre aquellos que se dedicaran al intercambio transaccional con ciudades helenistas. Parece muy improbable la tesis propuesta por Kloppen-

³³ Véase MARK A. CHANCEY, *Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus* (MSSNTS 134), Cambridge University Press, Cambridge 2005, 229: «The extent of that Greco-Roman culture in Galilee during the lifetime of Jesus has often been greatly exaggerated. Many of the characteristics that are routinely ascribed to early first-century Galilee more properly apply to Galilee in the second and third centuries. In the Galilee of Jesus..., we see hints of what was later to come». Para el uso del griego en Galilea, cf. 122-165.

borg y desarrollada por Arnal, según la cual las aldeas y pueblos contaban con escribas que enseñaban en griego. En este contexto cultural judío-galileo, tampoco tienen cabida los grupos filosóficos cínicos, y si existía algún grupo minúsculo se asentaría en alguna ciudad. El cuadro que emerge de las recientes discusiones es el de una sociedad con una cultura religiosa israelita relativamente tradicional. A pesar de algún grado de influencia helenista sobre las prácticas locales, Galilea no era una zona sincretista. Los galileos mostraban un cierto grado de lealtad hacia Jerusalén y el templo, pero no por ello eran fanáticos religiosos. Jesús y sus seguidores fueron judíos galileos, con todo lo que ello implica a nivel religioso, cultural, lingüístico³⁴.

Las consecuencias inmediatas que se desprenden para el estudio de Q son claras. El hipotético Documento Q, escrito en griego, difícilmente pudo ser redactado en Galilea, aunque contenga tradiciones provenientes de esa región³⁵. Un documento griego presupone un *Sitz im Leben* y una comunidad que hable y domine el griego. Por consiguiente, hay que excluir que Q fuera escrito en algún lugar de la Baja Galilea (Tiberiades, Séforis, Cafarnaún), donde se pensaba que existía un nutrido sector de escribanos. Lejos de la realidad. La localización geográfica de Q ha de ser, por tanto, en un ambiente helenista, probablemente fuera de Palestina.

3. EL ESCENARIO HUMANO. EL GRUPO Q

Todo documento literario refleja de algún modo el contexto extraverbal, es decir, una serie de realidades y circunstancias no lingüísticas en las que surge un documento (espacio, tiempo, condición y situación de los autores y lectores). Por contexto histórico que un texto puede traslu-

³⁴ Véase J.-P. MICHAUD, «Quelle(s) communauté(s)», 577-606; N. H. TAYLOR, *Q and Galilee?*: Neotestamentica 37 (2003) 283-311; B. A. PEARSON, *A Q Community in Galilee?*: NTS 50 (2004) 467-494. D. ÁLVAREZ CINEIRA, *La localización geográfica de Q: Galilea, Jerusalén, Antioquía*: Estudios Eclesiásticos 318 (2006) 493-533.

³⁵ MARK A. CHANCEY, *Greco-Roman Culture*, 163s: «The probable association of Greek with urban elites also renders problematic reconstructions of Q that simultaneously argue for a Galilean provenance, a mid-first-century date for the earliest stratum, and a social context of poor, wandering charismatics. It is unlikely that literacy would have been widespread among such a group and unclear why the rare literate member would have chosen to compose such a text in Greek rather than Aramaic».

cir, se entiende el conjunto de circunstancias socio-económicas, políticas y religiosas, etc., a las que alude un texto o que condicionan su aparición. Es portador de algunos aspectos de la vida del grupo, su forma de pensar, su idiosincrasia. Por eso, los investigadores de nuestro documento han intentado encontrar huellas que puedan llevar a descubrir a sus autores, el contexto en que fue escrito, el lugar de composición y los destinatarios. Q no estaría escrito para un lector ideal o «modelo», sino para personas concretas con las que el autor o autores tienen alguna relación.

Sin embargo, hay que subrayar que no están escribiendo una autobiografía del grupo ni sus memorias, sino narrando y transmitiendo las tradiciones que han recibido sobre Jesús de Nazaret, quien vivió en unas coordenadas espacio-temporales concretas. Es verdad que elaboran los materiales desde su propia óptica e intereses, pero Q no es una radiografía nítida del grupo que la compila y transmite. Q, como texto y entidad social, no es la historia detallada de una comunidad cristiana primitiva en formación. La mayor parte del material de Q informa sobre el ministerio de Jesús, no sobre una comunidad cuya existencia ha sido inferida basándose en débiles argumentos³⁶. Aunque también es verdad, que si definimos Q como un documento concreto, éste tampoco surgió del aire, sino que presupone su propia comunidad.

Como bien indica Santiago Guijarro, el autor y sus destinatarios constituyen el escenario humano de este documento. Además, éstos se localizan en un lugar determinado, por tanto la identificación del autor y de los lectores está estrechamente relacionada con su localización. Como la mayor parte de las obras de la antigüedad, el anonimato del autor y de los destinatarios es una característica de Q. En ningún lugar del documento se deja entrever quién pudo ser la persona o personas encargadas de recoger, elaborar y redactar las tradiciones existentes sobre Jesús. Tampoco se menciona a quién o quiénes iba dirigida la obra. Diversas han sido las denominaciones que los críticos han dado a los creadores, transmisores y destinatarios de este documento. Creemos que la etiqueta más objetiva, dado nuestro desconocimiento, es el uso de un término genérico, como puede ser «grupo Q». Otros han optado por el término «círculo Q» (Q-Kreis), «gente Q», «mensajeros Q» (Q-Boten), «grupo transmisor de Q», el cual no incluye claramente a los destinatarios, o «comu-

³⁶ Cf. MAURICE CASEY, *An Aramaic Approach to Q* (SNTSMS 122), Cambridge University, Cambridge 2002, 42.

nidad Q». Esta última denominación, sin embargo, presupone una organización interna definida, unos rituales identificadores del grupo y el reconocimiento *ad intra* de sus miembros³⁷. Otros autores, por el contrario, consideran estas expresiones como etiquetas modernas que no hacen justicia a la realidad histórica, ya que no es necesario imaginar una comunidad detrás del Documento Q³⁸.

Las teorías de estratificación en el desarrollo de Q han llegado a jugar un papel importante a la hora de definir no sólo la naturaleza del mensaje del Jesús histórico, sino también la naturaleza del «grupo Q»; y el Documento Q se ha interpretado como si se tratara de su evangelio fundacional. Se afirma que esa comunidad residía en Galilea en las primeras décadas del movimiento de Jesús y, por tanto, representaba una forma distintiva galilea de cristianismo, la cual fue principalmente responsable de la orientación escatológica de la tradición de Jesús, tal y como nos ha llegado hasta nosotros³⁹. Esto sirve también para la colección escrita de dichos de Jesús. Es de suponer que tales colecciones variaran de comunidad a comunidad. Consecuentemente, es improbable que haya existido un único Documento Q usado por los escritos del NT. La versión de Lc probablemente difería de la de Mt. Incluso hay quien cree que Pablo tuvo acceso a esa colección de dichos⁴⁰, como pudiera dejar entrever el uso paulino de la venida del Hijo del hombre (1Tes 4,16-17 > Mt 24,30-31), tema que los estudiosos de Q atribuirían a la última etapa del desarrollo de la tradición de los dichos.

³⁷ SANTIAGO GUIJARRO, *Dichos*, 65. Ya P. HOFFMANN, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (NTA NF 8), Münster 1975, 10, utiliza normalmente el concepto de grupo Q, y evita el uso del término «comunidad», porque él «nicht ungeprüft diese oder jene Gemeindekonzeption in die Logienquelle eintragen möchte».

³⁸ Según JEAN-PAUL MICHAUD, «Quelle(s)», 605, no se puede deducir del texto la existencia de una comunidad formada esencialmente de itinerantes, sean éstos carismáticos o cínicos. Las otras propuestas, explotando o profundizando de manera privilegiada un texto o un tema, muestran la riqueza y la complejidad de las tradiciones recogidas en Q. Pero estas tradiciones se encuentran muy frecuentemente en la tradición evangélica y no exigen como *Sitz im Leben* una comunidad particular y singular.

³⁹ Para una buena crítica a esta visión, véase JENS SCHRÖTER, *Entscheidung für die Worte Jesu: Die Logienquelle in der Geschichte des frühen Christentums*: BK 54 (1999) 70-74; JEAN-PAUL MICHAUD, «Quelle(s)», 577-606; HAROLD ATTRIDGE, *Reflections on Research into Q*: Semeia 55 (1992) 223-34; MAURICE CASEY, *An Aramaic Approach*, 15-50.

⁴⁰ 1Cor 11,23-5; 7,10-11; 9,14; H. W. HOLLANDER, *The Words of Jesus: From Oral Traditions to Written Record in Paul and Q*: NovT 42 (2000) 340-357.

Los problemas que plantea la historia de la tradición de la fuente Q son complejos y difíciles, por lo que también será difícil encontrar un consenso sobre el grupo o grupos transmisores del Documento Q. Así, por ejemplo, D. Lührmann⁴¹ presupone que Q fue un documento único. Titula un capítulo «*die Gemeinde*», sugiriendo que existen dichos de Q que permiten inferir la autocomprensión de la comunidad que estaba detrás de la redacción de Q. Sin embargo, este estudioso no ha demostrado que existiera un único Documento Q, ni una única comunidad detrás de Q. Por su parte, S. Schulz⁴² distinguió en la fuente de los dichos un antiguo estrato palestino («*das Kerygma der judenchristlichen Q-Gemeinde*»), caracterizado por un entusiasmo profético y por una concepción apocalíptica de la parusía, a la cual se superpuso una tradición helenista («*das Kerygma der jüngeren Q-Gemeinde Syriens*»). El redactor recogió este material y lo organizó, pero sin ampliarlo. A. Polag⁴³ supone la existencia de un antiguo estrato de tradición relativamente unitario, que fue muy elaborado y completado a nivel literario por dos sucesivas redacciones. M. Sato afirma que el Documento Q fue «*nicht auf einmal redaktionell fixiert worden, sondern durch einen längeren Prozeß von Sammlungen, Addierungen, Redaktionen sowie Bearbeitungen zustande gekommen*»⁴⁴, aunque ese proceso de crecimiento no se pueda describir con detalle.

Es probable que una de las causas de esas opiniones divergentes se deba a la falta de relación de la tradición de los dichos con los acontecimientos históricos en los que sus transmisores estaban necesariamente involucrados durante el siglo I en Palestina y sus alrededores. Por eso algunos estudios han intentado esclarecer la coyuntura histórica en la que se movieron sus transmisores junto a la cuestión de la historia de la tradición de Q.

⁴¹ D. LÜHRMANN, *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 33), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1969.

⁴² S. SCHULZ, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, TVZ, Zürich 1971.

⁴³ ATHANASIOS POLAG, *Die Christologie der Logienquelle* (WMANT 45), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1977, 23, supone la existencia de: Primärtradition, sekundäre Traditionsstufe, Hauptsammlung, späte Redaktion.

⁴⁴ MIGAKU SATO, *Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditions-geschichte der Quelle Q* (WUNT II 29), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1988, 46.

3.1. DIVERSAS HIPÓTESIS

Las tentativas de descripción del grupo que se percibe en el Documento Q son numerosas. Algunas propuestas se basan en los silencios significativos de Q: la ausencia de la mención explícita de la muerte y de la resurrección de Jesús. La falta de referencias explícitas al kerigma pascual ha hecho pensar que Q proclamaba un kerigma diferente, una teología de segunda esfera⁴⁵ que no habría sido influida por la afirmación del valor salvífico de la muerte-resurrección de Jesús. Se trataría de un evangelio diferente, por el que un grupo de seguidores de Jesús se habrían definido. No habría necesidad de referirse al kerigma pascual para imaginar los orígenes del cristianismo. Pero esta hipótesis presupone a su vez que este grupo se definía únicamente por el Documento Q; como si este grupo hubiera estado separado del resto de las comunidades primitivas cristianas. Afirma igualmente que el Documento Q sería el texto ideal para trazar los orígenes cristianos⁴⁶. Sin lugar a dudas, Burton L. Mack es quien ha dado a estos silencios una interpretación más provocadora:

«Lo que tiene de notable el pueblo de Q es que no era cristiano. No veía a Jesús como un mesías o como el Cristo... No consideraba su muerte como un suceso divino, trágico o salvador. Y no imaginaba que se había levantado [resucitado] de entre los muertos para gobernar un mundo transformado. Pensaba en cambio que era un maestro cuyas enseñanzas le permitían vivir con entusiasmo en tiempos turbulentos. Por lo tanto no se reunía para rezar en su nombre, para reverenciarlo como dios o para cultivar su memoria mediante himnos, oraciones y rituales. No formó un culto del Cristo como el que surgió entre las comunidades cristianas con las que están familiarizados los lectores de las epístolas de Pablo. El pueblo de Q no era cristiano: era el pueblo de Jesús»⁴⁷.

⁴⁵ J. S. KLOPPENBORG - L. E. VAAGE, *Early Christianity, Q and Jesus: The Sayings Gospel and Method in the Study of Christian Origins*: Semeia 55 (1992) 1-14, consideran Q como «un segundo kerigma», «one which had no special place for the death of Jesus and which, unlike Paul, did not view the vindication of Jesus through the apocalyptic metaphor of resurrection... Q was also the verification of the active and experimental character of early Christian thinking» (p.6).

⁴⁶ Privilegio que rechaza H. W. ATTRIDGE, «Reflections» 233: «My overarching point is that a focus on Q, particularly Q¹, as the surest path to the origins of Christianity is methodologically flawed».

⁴⁷ B. L. MACK, *El Evangelio perdido*, 14-15.

Dejaremos a un lado esta hipótesis, ya que es ilegítimo argüir del silencio y concluir que lo que no se encuentra en Q no era conocido a sus editores. Dale C. Allison ha criticado correctamente las propuestas obtenidas del argumento del silencio⁴⁸, por lo que no nos detendremos en ellas. Expondremos, sin embargo, brevemente las tesis más significativas, que se basan en pasajes concretos de Q.

3.1.1. *Radicalismo itinerante*

Sin lugar a duda, G. Theißen ha defendido y popularizado la tesis que el radicalismo ético de la tradición de los dichos es un radicalismo itinerante⁴⁹. Ha presentado el cristianismo primitivo como un movimiento de carismáticos itinerantes que reconocen a Jesús como Hijo del hombre y portador de una revelación divina. Estos itinerantes dependían para su subsistencia de las comunidades locales de simpatizantes. Theißen se basa en la tradición sinóptica de los dichos de Jesús en general. Pero el modelo que propone se apoya singularmente en los pasajes de Q que implican o expresan radicalismo (Q 6,22-23; 9,57-60; 10,2-4; 11,47-51; 12,22-31; 14,26) y especialmente en el discurso de misión (10,2-4). Los predicadores carismáticos ambulantes proponen a los seguidores de Jesús una renuncia a la *stabilitas loci*, a la familia, a los bienes y la propia defensa. El radicalismo ético de la tradición de los dichos es un radicalismo trashumante, capaz de practicarse únicamente en condiciones extremas y en una vida marginada. Sólo podía practicar y transmitir ese *'ethos'* de modo fidedigno quien se hubiera liberado de las ataduras cotidianas de este mundo. Se trataba de una ética para un movimiento de marginados, para carismáticos vagabundos radicales. Entre los carismáticos ambulantes y las comunidades

⁴⁸ D. C. ALLISON, *The Jesus Tradition in Q*, 43-46.

⁴⁹ G. THEIßEN, «Radicalismo itinerante. Aspectos literario-sociológicos de la tradición de las palabras de Jesús en el cristianismo primitivo», en: *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (BEB 51), Sígueme, Salamanca 1985, 13-40. MARKUS TIWALD, «Der Wanderradikalismus als Brücke zum historischen Jesus», en: A. LINDEMANN (ed.), *The Saying*, 523-534, considera que no a todos los grupos de la iglesia primitiva que eran itinerantes se les puede considerar como «radicales itinerantes». El concepto de radicalismo itinerante se debe reservar para los misioneros del cristianismo primitivo, «die sich dem radikalen Programm der ursprünglichen Jesusnachfolge gemäß dem bedingungslosen Ethos der τρόποι κυρίου verschrieben hatten». Estos radicales itinerantes eran conscientes de continuar la herencia espiritual de Jesús, de seguir su palabra (Fuente de dichos) y su ejemplo (τρόποι κυρίου).

locales regía una relación complementaria: los carismáticos ambulantes eran las autoridades espirituales para las comunidades locales. Por su parte, las comunidades locales constituían la base social y material imprescindible de los carismáticos ambulantes. Éstas los exoneraron, hasta cierto punto, de las preocupaciones cotidianas. A su vez, las comunidades locales pudieron permitirse pactar con el ambiente gracias a que los carismáticos ambulantes diferían claramente del ambiente⁵⁰.

La tesis del radicalismo itinerante ha tenido un impacto considerable en el ámbito exegético, pero al mismo tiempo ha sido corregida⁵¹ y muy criticada por R. A. Horsley⁵², W. E. Arnal⁵³, entre otros. J. A. Draper, tras un examen de la base textual y de las presuposiciones metodológicas de la tesis que presenta los orígenes del cristianismo como un movimiento carismático itinerante, concluye que esta visión de las cosas es una quimera. Esta tesis es una «construcción de los estudiosos modernos, no un tipo de comportamiento históricamente identificable»⁵⁴. Analiza el con-

⁵⁰ G. THEISEN, *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del Cristianismo primitivo* (Presencia Teológica 1), Sal Terrae, Santander 1979, 20.24. Véase la nueva edición en la editorial Sígueme (Salamanca 2005).

⁵¹ THOMAS SCHMELLER, *Brechungen. Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese* (SBS 136), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1989, presenta una breve discusión de la teoría de Theißen (p.50-60) para aportar en otro capítulo aclaraciones a cuestiones concretas (61-113). Para este autor, Q es un documento de la comunidad, que en ocasiones enviaba misioneros, los cuales vivían como carismáticos itinerantes (Q 10,2-12). Q no es una compilación arbitraria de palabras de Jesús, sino una colección sistemática con una concepción teológica concreta. «Von vornherein ist ein durchgeformtes und reflektiertes Gebilde einem Kreis rastloser und unorganisierter Wandercharismatiker kaum zuzutrauen» (94).

⁵² Véase la primera parte de *Sociology and the Jesus Movement*, Crossroad, New York 1989, 13-64, y recientemente el libro en colaboración con J. A. DRAPER, *Whoever Hears You Hears Me. Prophets, Performance and Tradition in Q*, Trinity Press International, Harrisburg PA 1999, 29-45. Cf. J. D. CROSSAN, *El nacimiento del cristianismo. Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*, Santander, Sal Terrae 2002, 280-281.

⁵³ W. E. ARNAL, *Jesus*, describe en sus dos primeros capítulos los argumentos de Harnack, Theißen y de otros estudios recientes para apoyar la itinerancia, demostrando las carencias de los razonamientos y los subtextos ideológicos y culturales que hacen tan atractiva esta visión para sus autores y seguidores. Muestra la imposibilidad de la itinerancia en la Didagé y en Q. La itinerancia no es necesaria, ni siquiera es una explicación posible para la comunidad Q.

⁵⁴ J. A. DRAPER, «Wandering Charismatics and Scholarly Circularities», en: R. A. HORSLEY - J. A. DRAPER, *Whoever Hears*, 29-45: Ello «is a modern scholarly construct, not an identifiable historical type of behavior» (p.45).

cepto de carismático itinerante propuesto por Theißen, que a su vez lo ha tomado de la tesis de Max Weber sobre la «rutinización del carisma»⁵⁵, el cual se basa en la interpretación propuesta por Harnack del movimiento carismático de la Didajé. Draper expone su teoría sobre el papel del apóstol y de los profetas en la Didajé, afirmando que los profetas mencionados en la Didajé no provienen de los tiempos primitivos cristianos, sino del período de las comunidades. La itinerancia de estos profetas debe ser considerada como un fenómeno nuevo en un tiempo de crisis de autoridad, cuando los apóstoles ya no visitaban más esas comunidades. Estos profetas se erigían como los únicos y genuinos continuadores del primitivo movimiento de Jesús y representaban, por tanto, un desafío para el orden establecido de las comunidades. Draper concluye que los profetas itinerantes no pueden ser considerados como los transmisores de la tradición de Q.

Si existen grupos de carismáticos itinerantes (Q 10,2-16) y se les puede atribuir la conservación de los pasajes más radicales de Q, ellos no formarían una comunidad. No existen comunidades itinerantes. Se puede pensar que existían ciertos discípulos que tomaron las palabras de Jesús al pie de la letra y renunciaron a «todo domicilio, a los bienes, al derecho a la defensa». Pero esta concepción radical del seguimiento de Jesús no fue adoptada por todos los discípulos, ni siquiera por todos los miembros de una eventual comunidad de Q. Además, las instrucciones de los discursos de misión (Q 10,2; 10,5) suponen que existían dentro de la comunidad otras personas que ayudaban a los misioneros, personas que tenían casas y alimentaban a los itinerantes (Q 12,33-34; 16,13)⁵⁶.

W. Stegemann hace diversas matizaciones a la tesis propuesta por Theißen. El abandono de la familia no sería el resultado de una coacción social sino una consecuencia ética de la llamada al seguimiento. Por esta razón, Theißen compara justamente a los primeros carismáticos itinerantes cristianos con los filósofos cínicos itinerantes. Estos dos movimientos, tal y como los ve Theißen, no hicieron de la necesidad social (mendicidad) una virtud ética, sino que tomaron la mendicidad real como modelo de su conducta desviada. ¿Empezó la itinerancia como una forma de renuncia libremente escogida? ¿Era ascetismo? Stegemann sugiere una interpretación alternativa, que es mejor que el abandono *voluntario*

⁵⁵ «Veralltäglicung des Charisma».

⁵⁶ C. M. TUCKET, *Q* 360.

de la vida normal según Theißen o el abandono *temporal* de la vida normal según Horsley. Los primeros seguidores de Jesús, como su maestro, salieron de entre los pobres y hambrientos, no como resultado de una renuncia a los bienes sino porque, de hecho, no poseían nada⁵⁷.

J. D. Crossan⁵⁸ acepta la propuesta de Theißen y el énfasis de Stegemann en que el movimiento del reino de Dios empezó haciendo 'de la necesidad social una virtud ética', es decir, negándose a aceptar la injusticia que experimentaban como normal y aceptable para Dios. Considera que el concepto de carisma usado por Theißen como psicológico, debe ser entendido más bien en sentido sociológico. Lo que caracteriza al movimiento de Jesús es la co-dependencia y no la independencia. Aquellos primeros itinerantes eran, como el propio Jesús, principalmente propietarios, arrendatarios o aparceros campesinos desposeídos. No se les invitó a abandonarlo todo, sino a aceptar la pérdida de todo como juicio no de ellos, sino del sistema que les había desposeído. Era ético abandonar ese sistema y dejar de participar en sus estructuras explotadoras. El grupo propone una ética radical o escatológica, caracterizada por ser una resistencia no violenta a la violencia estructural. A partir de los textos Lc 10,4-11 = Mt 10,7.10b.12-14; Mc 6,7-13 = Lc 9,1-6 = Mt 10,1.8-10a.11, Crossan menciona los elementos comunes a los *itinerantes* y *sedentarios*. La antropología, la historia y la arqueología se unen para ofrecer una imagen de la comercialización en ámbito rural y de la urbanización romana contra la tradición judía y la resistencia campesina en la Baja Galilea. Este proceso significaba el cambio de un sistema de subsistencia basado en una pequeña propiedad familiar al *status* de campesino arrendatario, trabajador sin tierra, mendigo o bandido. Este proceso de comercialización colocaba a unos contra otros: los campesinos pobres que podían ser desposeídos mañana y los campesinos indigentes que habían sido desposeídos ayer. Son estos *indigentes sin tierra* y *pobres con tierra* los reuni-

⁵⁷ E. W. STEGEMANN - W. STEGEMANN, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christuskirchen in der mediterranen Welt*, W. Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln 1995, 181: «Allerdings ist der ökonomische Abstieg... kein bedeutender Besitzverzicht gewesen. Gehörten doch Jesus und seine Jünger ohnehin schon zu den Besitzlosen; und es waren zudem die Grenzen zwischen relativ Armen (*pénetes*) und absolut Armen (*ptochoi*) fließend».

⁵⁸ JOHN DOMINIC CROSSAN, *El nacimiento*, 281s.330s.357; Íd., «Itinerants and Householders in the Earliest Jesus Movement», en: WILLIAM E. ARNAL - MICHEL DESJARDINS (eds.), *Whose Historical Jesus?* (Studies in Christianity and Judaism 7), Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario 1997, 7-24.

dos por el movimiento del reino de Dios como *itinerantes* y *sedentarios*. El programa del reino fuerza a estos dos grupos a unirse entre sí e inicia la reconstrucción de la comunidad campesina desgarrada por la comercialización y la urbanización. Existen indicios de que los itinerantes se encontraban con la disidencia de los sedentarios cristianos (Q 6,36-45). Detrás de Q 6,36-45 hay que escuchar las críticas de los sedentarios contra los itinerantes, aun cuando leemos que los itinerantes rebaten a los sedentarios, en defensa propia. Los itinerantes han aceptado el mensaje de Jesús y lo han puesto en práctica, mientras que los sedentarios lo han aceptado pero no lo practican⁵⁹. El dicho Q 6,39 concentra esta crítica en una advertencia contra jefes y seguidores ciegos, lo que se especifica a continuación en Q 6,40.

Jean-Paul Michaud pone como dificultad a la tesis de la itinerancia el conocimiento de Galilea del siglo I: «Les villages y étaient nombreux et très rapprochés. Il ne fut pas imaginer les voyages des 'travailleurs' de Q 10,7-8, sur une grande échelle»⁶⁰. Solo se necesitaría una hora de camino para llegar a otro pueblo vecino, y algunas horas para llegar a un gran centro urbano. D. C. Duling ha analizado la red espacial del movimiento de Jesús: red de aldeas agrarias en la baja Galilea (Nazaret, Caná, Naín) y de los centros de la región del lago (Cafarnaún, Corazín, Betsaida, Genesaret, Magdala) así como la red de rutas y de comunicaciones sobre el lago. Este estudioso concluye que la itinerancia de Jesús y de sus discípulos fue bastante limitada. Cafarnaún fue el centro operativo, a no más de un día de camino desde las aldeas galileas al norte o al sur, o de viaje en barca al nordeste, este o sur. Esto hace suponer que si los itinerantes radicales sacudieron el polvo de sus sandalias (Q 10,11) y continuaron su camino, fácilmente podrían haber regresado a la casa de Pedro o de Jesús en Cafarnaún⁶¹.

Hay que tener en consideración la distinción propuesta por C. M. Tuckett⁶². Este autor distingue entre itinerancia y falta de domicilio (*homelessness*). La itinerancia es normal en tiempos de misión y no es negativa

⁵⁹ J. D. CROSSAN, «Itinerants» 15: «I propose that the crucible for the earliest tradition about the words of Jesus was the necessarily paradoxical tension between itinerant and householder with the former justifying their life-style with 'Jesus said' and the latter replaying, in effect, 'Yes, but'».

⁶⁰ JEAN-PAUL MICHAUD, «Quelle(s)», 583.

⁶¹ D. C. DULING, *The Jesus Movement and Spatial Network Analysis. Part 1: The Spatial Network*: BTB 29 (1999) 156-175, aquí 170.

⁶² C. M. TUCKETT, Q 367 y 182.

en sí. La falta de domicilio, por contra, (evoca por ejemplo Q 9,58 y 10,11) supone que no ha sido acogido (como en Q 10,7-8) y se convierte en símbolo de rechazo. A pesar de un texto como Q 9,58, la tradición evangélica en general no muestra a un Jesús obligado a dormir cada noche al raso o bajo las estrellas. Las referencias a Cafarnaún claramente sugieren que esta pequeña ciudad fue el centro estratégico de la actividad de Jesús (Lc 4,23.31; 7,1; 10,15) y puede ser mismamente el lugar de su casa (Mt 4,13; Mc 2,1; 9,33; Jn 2,12). Por tanto, se puede hablar de itinerancia para la misión, pero no de vagabundeo cotidiano y errante sin destino.

Luise Schottroff⁶³ cree que los responsables de Q eran itinerantes, predicadores de un final próximo del mundo, pero que este grupo estaba formado por hombres y mujeres, por profetisas y profetas. Para su tesis se basa en textos como Q 12,51-53; 17,22; 14,26, que evocan conflictos familiares. Luise concluye que habría profetisas itinerantes dentro del grupo Q. Del mismo modo, S. J. Patterson⁶⁴, estudiando el grupo cristiano representado por el Ev. Tomás, acepta la existencia de profetisas itinerantes tanto en Q como en el Ev. Tomás, y subraya los peligros que las mujeres deberían afrontar en esa situación de itinerancia⁶⁵.

La tesis de la itinerancia constante es poco verosímil en la Galilea del siglo I. Un análisis bastante detallado de la propuesta de Theißen sobre los predicadores itinerantes del cristianismo primitivo, así como las críticas recibidas la encontramos en W. E. Arnal. Este autor expone el uso y la crítica que han hecho algunos autores (E. Boring, Stephen Patterson, J. D. Crossan, L. Schottroff, Schüssler Fiorenza, entre otros) de dicha tesis, así como las aplicaciones de la tesis de la itinerancia a Q. La teoría de los predicadores itinerantes dejaría sin responder varias cuestiones: ¿Por qué y cómo habrían sido compuestos tales textos por los itinerantes? ¿Habrían llevado los itinerantes suficiente dinero en sus inexistentes bolsas (según Q 10,4) para comprar papel y alquilar los servicios de

⁶³ L. SCHOTTRUFF, *Wanderprophetinnen. Eine feministische Analyse der Logienquelle*: EVT 51 (1991) 332-344. «Trotz des Androzentrismus der Logienquelle ist aus ihren Texten über Familienkonflikte von Frauen auf die Existenz von Wanderprophetinnen zu schließen. In der Logienquelle wird wie in der übrigen synoptischen Tradition eine Jesusbewegung vorausgesetzt, in der Frauen eigenständig handelnd... anwesend sind» (p.344).

⁶⁴ S. J. PATTERSON, *The Gospel of Thomas and Jesus*, Polebridge Press, Sonoma, CA 1993, 155: «It would have been difficult for a woman to live the itinerant life unmolested by the various characters inhabiting highway and byway».

⁶⁵ Cf. las reflexiones de J. D. Crossan sobre la posibilidad de profetisas itinerantes dentro del movimiento de Jesús (*El nacimiento*, 376-382).

los escribas, cuando afirman que han abandonado toda riqueza y conexiones sociales?⁶⁶.

Así mismo, la importancia de la casa y de la familia como estructura básica del grupo pone en entredicho el modelo de itinerancia propuesto por Theißen para los transmisores de Q. Santiago Guijarro ha estudiado los espacios domésticos y las relaciones familiares en el Documento Q, ya que proporcionan información indirecta sobre la localización social del auditorio de Q⁶⁷. En tiempo de la redacción de Q, la casa y la familia se han convertido en la estructura básica social de los grupos de discípulos de Jesús que están detrás de este documento. Por una parte, el estilo de vida sin hogar de Jesús y sus seguidores pertenece a la historia pasada del grupo. Por otra parte, el uso de las metáforas domésticas y familiares es tan penetrante en Q, que es difícil imaginarse un contexto diferente para la vida cotidiana de sus transmisores. Las características o rasgos peculiares de algunos dichos sobre las casas (Q 10,5-7; 11,33) y las relaciones familiares (Q 12,53; 14,26) confirman esta observación. La gente de Q no era una combinación de radicales itinerantes y comunidades sedentarias, sino una red de grupos locales formada como resultado de la actividad misional de Jesús y de sus primeros discípulos galileos. Como ha demostrado D. Zeller⁶⁸, la actividad redaccional de Q revela que la tradición de los profetas itinerantes fue adaptada a la nueva situación de grupos sedentarios.

3.1.2. *La hipótesis cínica*

En 1972, Paul Hoffmann propuso que el estilo de vida de los misioneros de Q pudo asemejarse a esa de los filósofos cínicos. Theißen, en un

⁶⁶ WILLIAM E. ARNAL, *Jesus and the Village Scribes. Galilean Conflicts and the Setting of Q*, Fortress Press, Minneapolis 2001, 45. «The hypothesizing of so many written sources supposedly produced by the itinerants suggests that the grand unified itinerancy theory, at least in its more recent and comprehensive manifestations, is not as well thought through as it might be» (45). Véase el capítulo 3 dedicado al problema con los predicadores itinerantes (p.67-95). Los textos no muestran la existencia de la itinerancia, y ese estilo de vida no explicaría la retórica de Q: «Such a study has the potential to generate a sophisticated social description of the people responsible for Q, since it is precisely this inversionary language that is Q's most sociologically significant feature» (95).

⁶⁷ SANTIAGO GUIJARRO, *Domestic Space, Family Relationship and the Social Location of the Q people*: JSNT 27 (2004) 69-81.

⁶⁸ D. ZELLER, «Redaktionsprozesse und wechselnder "Sitz im Leben" beim Q-Material», en: J. DELOBEL - T. BAARDA *et al.* (eds.), *Logia: Les paroles de Jésus - The Sayings of Jesus: Memorial Joseph Coppens* (BETL 55), Peters, Leuven 1982, 359-409.

artículo sobre la itinerancia, retoma la idea y establece un paralelismo con los filósofos itinerantes cínicos: «El *ethos* de la tradición de dichos cristiana primitiva y el de la filosofía cínica son semejantes en estos tres rasgos más significativos: se trata de un tipo de *ethos* de carencia de patria, de familia y de posesiones. Puesto que el *ethos* cínico fue transmitido por filósofos ambulantes, podemos concluir *per analogiam* que los portadores de la tradición de Jesús pertenecen a un tipo sociológico semejante»⁶⁹.

Esta idea fue asumida por F. G. Downing⁷⁰ y defendida por un grupo de investigadores vinculados a la Claremont Graduate School de California, entre los que destacan R. Cameron, B. L. Mack y sobre todo L. Vaage, quien ha hecho de ella su caballo de batalla⁷¹. No es fácil saber si se trata de una simple comparación, de una simple puesta en paralelo o si estos autores ven verdaderamente en Q un documento cínico. Ellos subrayan con insistencia las semejanzas: «Q es “Cynic-like!”». El problema es determinar ese «like», pues la comparación no tiene nada de especial. Veamos qué dicen.

- BURTON L. MACK

En 1988 el Seminario de Q de la Sociedad de Literatura Bíblica dedicó su atención a la cuestión de la comunidad de Q. Un minucioso análisis de los estratos de la tradición en la composición de Q permitió pasar de los cambios de discurso del grupo a las etapas de historia social del

⁶⁹ G. THEIREN, *Estudios*, 24.

⁷⁰ *Quite like Q. A Genre for 'Q': The 'Lives' of Cynic Philosophers*: Bib 69 (1988) 196-225; *A Genre for Q and a Sociological Context for Q: Comparing Sets of Similarities with Sets of Differences*: JSNT 55 (1994) 3-26, y sus libros *Christ and the Cynics. Jesus and Other Radical Preachers in First-Century Tradition*, JSOT Press, Sheffield 1988; *Cynics and Christian Origins*, T & T Clark, Edinburgh 1992. A los argumentos de Downing ha respondido C. M. TUCKETT, *A Cynic Q?*: Bib 70 (1989) 349-376, así como R. HORSLEY, *Sociology and the Jesus Movement*, 116-119.

⁷¹ L. E. VAAGE, *Galilean Upstarts: Jesus' First Followers According to Q*, Trinity Press International, Valley Forge, PA 1994; R. CAMERON, *What have you come out to See? Characterisations of John and Jesus in the Gospels*: Semeia 49 (1990) 35-69; B. L. MACK, *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins*, Fortress Press, Philadelphia 1988, 67-69; 73-74, y sobre todo *El Evangelio perdido*. Una crítica muy dura contra Vaage, nos la ofrece un profesor de la misma universidad, J. M. ROBINSON, «Galilean Upstarts: A Sot's Cynical Disciples», en: W. L. PETERSEN - J. S. VOS - H. J. DE JONGE (eds.), *Saying of Jesus: Canonical and Non-Canonical. Essays in Honour of Tjitzje Baarda*, Brill, Leiden - New York - Köln 1997, 223-234.

grupo. En cada etapa se podían identificar indicios de ubicación, vestimenta, conducta y actitud hacia el mundo social más amplio que concordaban con el tipo de discurso característico de cada estrato. El análisis de la retórica de cada etapa también descubrió cambios de auditorio, lo cual indicaba que la gente Q había experimentado cambios en su ámbito social. Según Mack, la historia social del pueblo de Q empezó con un período de fervor, crítica social y experiencia de conductas y formas de vida contraculturales. Tras ese período, la gente Q intentó transformar ese estilo de vida «antisistema» en reglas que le permitiese reconocer a los compañeros de viaje y ejemplificar un sistema de valores propio del movimiento. Esos períodos tempranos y los primeros intentos de configurar una ética se documentan en Q¹. El público estaba compuesto en gran medida por miembros del movimiento. Pero entonces, el grupo experimentó un período de frustración a causa de las expectativas que no se cumplieron. Fue esa desilusión la que creó el lenguaje apocalíptico que estaba dirigido especialmente contra los diversos sectores que habían puesto obstáculos al movimiento. Esta etapa de la historia social se documenta en Q². En algún momento posterior se hicieron añadidos a la colección que indican una serie de adaptaciones, tanto a otras corrientes del movimiento de Jesús como a algunos valores judíos y helenísticos que antes no aparecían. Q³ muestra una relajación de las tensiones que habían acompañado anteriores etapas de formación social⁷². Mack considera que los dichos sapienciales había que considerarlos aforismos, con abundancia de imperativos, mandatos e instrucciones en detalles específicos de conducta. La cualidad aforística de los dichos de Q¹ tiene un notable parecido con el lenguaje característico de la tradición griega de la filosofía cínica. El estilo aforístico, la conducta poco convencional y la retórica encaminada a avergonzar convergían en una postura crítica hacia el mundo social que también se daban en la tradición cínica. Sin embargo, los paralelos cínicos parecen decrecer cuando se aborda el material de Q². Aquí se descubre un lenguaje profético junto con una apelación explícita a las tradiciones épicas conocidas ya por las escrituras hebreas. Según este autor, la imagen que Q transmite de Jesús es que fue primero recordado como un sabio cínico⁷³ y solo más tarde como un profeta

⁷² BURTON L. MACK, *El Evangelio*, 54-55.

⁷³ Ídem, 125: los cínicos eran conocidos por practicar la mendicidad, por la pobreza voluntaria, por renunciar a las necesidades, por cortar los lazos familiares, por acti-

que profería advertencias apocalípticas. La interpretación de Q apoya la sospecha de que «el pueblo de Q no era cristiano: la gente Q no pensaba en Jesús como un mesías, no reconocía a un grupo especial de discípulos adiestrados para ser sus conductores»⁷⁴. Los seguidores de Jesús se aprovecharon de la mezcla de pueblos para debilitar cualquier tradición cultural que se atreviese a imponer normas a los demás y desarrollaron un discurso que rezumaba espíritu cínico. Los aforismos de Q¹ dan el tono cínico, y los mandatos revelan un fuerte sentido de vocación que corresponde al modo de vida cínico. Por consiguiente, el movimiento de Jesús surgió como una variante del cinismo en las adversas circunstancias galileas previas a la guerra. Este grupo fue evolucionando ante las nuevas circunstancias, adquiriendo rasgos distintivos del movimiento de Jesús frente a los cínicos: los signos de formación social, la militancia de los miembros...; el escenario de la actividad pasó de la esfera pública al grupo doméstico donde tienen su sentido las reglas de acogida.

• LEIF E. VAAGE

Otro de los grandes promotores de la opinión cínica es E. Vaage. Partiendo de la estratigrafía de Kloppenborg, la cual modifica para sostener su tesis y de una forma que el mismo Kloppenborg encuentra injustificable, Vaage presenta directamente Q¹, el nivel más antiguo del documento, como «a Cynic Q»⁷⁵. Considera esencial el análisis de las instrucciones misioneras de Q 10,3-6.9-11.16⁷⁶. Varias de las características que aparecen en este texto, como son la conciencia de ser enviados y el temor a encontrar oposición, la prohibición del dinero y de sandalias, se encuentran asimismo en el estilo de vida de los cínicos. Algo semejante se podría decir de la renuncia a los bienes, de la hospitalidad. El mensaje del «reino

tudes audaces y despreocupadas y por la conducta pública molesta. Entre los temas típicos del discurso del cínico estaba la crítica de la riqueza, de la apariencia y de la hipocresía, exactamente como Q¹. El estilo del discurso cínico era claramente aforístico, como el de Q¹. La instrucción del cínico giraba en torno a temas como el reproche, la no represalia y la autenticidad a la hora de seguir su vocación, temas fundamentales de las instrucciones de Jesús en Q¹.

⁷⁴ Ídem, 58.

⁷⁵ L. E. VAAGE, «Q and Cynism: On Comparison and Social Identity», en: R. A. PIPER (ed.), *The Gospel Behind*, 199. Para el acuerdo y desacuerdo de este autor respecto al estrato formativo de Q propuesto J. S. KLOPPENBORG cf. *Galilean Upstarts*, 107-120.

⁷⁶ L. E. VAAGE, *Galilean Upstarts*, 17-39.

de Dios» propuesto por Q se equipararía a la *eudaimonía* cínica. El estilo de vida de ambos grupos sería semejante, aunque también existían diferencias, a saber, la prohibición de la alforja y el bastón, el no saludar a nadie por el camino y la realización de curaciones (Q 10,9). Vaage concluye diciendo: «el estrato formativo de Q era en sus intenciones y propósitos un documento ‘cínico’»⁷⁷. No obstante, esa afirmación tan rotunda y clara viene diluida por otras palabras más ambiguas: «Si los seguidores de Jesús en Galilea no eran ‘exactamente’ (*just*) cínicos, eran al menos muy semejantes a ellos»⁷⁸. Sus mismas palabras dejan entrever que la tesis cínica es bastante frágil.

J. S. Kloppenborg Verbin muestra una posición ambigua respecto a la hipótesis cínica⁷⁹. Considera que la comparación cínica gana al menos parte de su plausibilidad ante la imposibilidad de ofrecer analogías similares para varios dichos de Q, en especial Q 9,59-60; 10,4 y 12,22-31. Siguiendo a D. E. Aune, indica correctamente que puedan existir paralelos no solo a nivel de dichos individuales, sino incluso a nivel de modelos o pautas de pensamiento, especialmente las virtudes centrales del cínico: la *autarquía* y la *parresía*. Asimismo, el énfasis cínico en la *ascesis* también parece ser requerido en Q. Lo que sí parece faltar en Q es el fomento de la autosuficiencia como virtud, a pesar de que Q 12,22-31 argumenta de forma similar a los cínicos para apoyar la *autarquía*. Kloppenborg concluye su artículo afirmando de forma ambigua: «This does not make Q cynic, though it is perhaps cynic-like»⁸⁰.

⁷⁷ Ídem, 228.

⁷⁸ Ídem, 229. «In terms of ethos, the Q people looked very much like Cynics» (p.103). La tesis de Vaage ha sido criticada por C. M. TUCKETT, Q 368-391; J. M. ROBINSON, «A Sot's Cynical» 223-249.

⁷⁹ JOHN S. KLOPPENBORG VERBIN, «A Dog among the Pigeon. The “Cynich Hypothesis” as a Theological Problem», en: J. M. ASGEIRSSON - K. DE TOYER - M. W. MEYER (ed.), *From Quest to Q. Festschrift James M. Robinson* (BETL 141), Leuven University Press - Uitgeverij Peeters, Leuven 2000, 73-117, afirma claramente: «I do not regard myself as a defender of this hypothesis, although I am far from being an innocent bystander, insofar as Mack and Vaage have employed the compositional analysis of Q proposed in *The formation of Q* (with significant modifications) in their articulation of a cynic-like Q» (80). «I have not claimed that Q is either gnostic or cynic at any level. In fact, I expressly argued that Q was *not* cynic, despite the fact that my Q2 is a chriae collection, a genre used *inter alii* by Cynics» (87). Véase también su obra *Excavating Q* 420-444: «This does not make Q Cynic, though it is perhaps cynic-like» (432).

⁸⁰ J. S. KLOPPENBORG VERBIN, «A Dog» 108.

- CRÍTICAS

A primera vista, si se acepta la existencia de un grupo de itinerantes practicando al pie de la letra las directrices de Q 10,4, se piensa inmediatamente en el estilo de vida de los filósofos cínicos. Pero solamente a primera vista, ya que si lo consideramos con detenimiento, este mismo pasaje (que tiene un paralelo en la tradición sinóptica, más radical: Mt 10,10) contradice más bien la tesis cínica: «manto, alforja y bastón son las características de los filósofos cínicos ambulantes»⁸¹, mientras que aquí están prohibidos. Más que a un *ethos* cínico, esta reducción extrema del equipamiento misionero refleja la perspectiva escatológica de la llegada del reino de Dios: ligero de equipaje, se lleva el vestido mínimo de los últimos tiempos. Tuckett ha mostrado que el contenido escatológico de Q es primordial. La llegada del reino, esta escatología realizada, explica perfectamente el radicalismo de las exigencias de Q⁸². En consecuencia, si algunos miembros de la comunidad de Q, por ejemplo algunos misioneros, han podido tener un «aire cínico», la comunidad como tal, en su conjunto, no tendría ninguna relación con esos filósofos.

La tesis propuesta por F. G. Downing, Leif E. Vaage y Burton L. Mack, de que el Documento Q pueda ser descrito como «cynic-like» ha encontrado una gran oposición⁸³. Resumamos algunas objeciones que se plantean a esta hipótesis: 1) La diversidad dentro del cinismo, tanto a nivel sincrónico como diacrónico, hace que la comparación entre Q y el cinismo sea difícil. 2) La escasez de fuentes cínicas desde el tiempo de Cercidas (III a.C.) hasta Demetrio (mediados del I d.C.) plantea la posibilidad

⁸¹ G. THEIREN, *Estudios* 27.

⁸² C. M. TUCKETT, *Q* 389-391.

⁸³ Una amplia exposición de las teorías cínicas y su crítica se encuentra en Constantino Mielgo, Jesús y los cínicos, en: *EstAgus* 35 (2000) 5-47; 237-270. Cf. también RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO, *Nuevo Testamento y helenismo. La teoría de Jesús como un predicador cínico*: *EstB* 61 (2003) 3-25. JOHN DOMINIC CROSSAN, *El nacimiento* 334s: «Jamás consideré un Jesús *cínico* como una especie de sustituto para un Jesús *judío*; en realidad pienso que esa idea es poco menos que absurda. Mi respuesta a la hipótesis cínica era y sigue siendo: si alguien quiere imaginar a un Jesús cínico, adelante, pero es mejor que imagine a “un cínico judío de origen campesino”». JOHN W. MARSHALL, «The Gospel of Thomas and the Cynic Jesus», en: WILLIAM E. ARNAL - MICHEL DESJARDINS (eds.), *Whose Historical Jesus?* 37-60: «The reason Jesus is not explicitly described as a Cynic in the first century is that he was probably not seen as one in the first century» (60).

de que el cinismo no ejerciera una influencia real durante el período en cuestión⁸⁴. 3) La suposición que los cínicos estaban presentes en Galilea no puede ser considerada más que una conjetura extravagante y fantasmiosa. Extraña que Josefo no mencione a los cínicos galileos cuando describe la situación de Galilea. 4) El género y la estructura de Q no son suficientemente cercanos a las «vidas cínicas» como para poder realizar una comparación. 5) Los análisis estratigráficos de Q no apoyan la caracterización de Q como «cínica». 6) Algunos de los paralelos cínicos aducidos no son exclusivamente cínicos o ni siquiera cínicos. 7) Existe una superposición de los *topoi* estándar del cinismo y esos de Q, y a pesar de las similitudes entre los cínicos y la gente Q, sus respectivas presuposiciones y motivaciones eran muy diferentes. 8) El movimiento cínico constituía un fenómeno urbano, mientras que el contexto cultural de Galilea era fundamentalmente rural. Es posible que hubiera podido existir algún grupo reducido de cínicos en Séforis, en caso de que esta ciudad hubiera estado tan helenizada como algunos autores han pretendido⁸⁵. Pero según Tuckett, los evangelios y Q hacen referencia a las pequeñas ciudades y a los pueblos en Galilea, y no mencionan las ciudades de Séforis o Tiberíades. Ello, concluye este autor, haría que la teoría de una influencia cínica fuera menos probable⁸⁶. Sin embargo, Downing afirma, aunque de forma poco convincente, que es muy posible que el ideal fuera vivir en el campo o en las aldeas, afirmando la presencia de los cínicos fuera de las ciudades⁸⁷. Por el contrario, Seán Freyne reitera taxativamente que no existen ejemplos o testimonios de «cinismo rural». Pero sí

⁸⁴ Datando los paralelos cínicos, KLOPPENBORG, «A Dog» 95-98, aduce las fuentes para el cinismo. Presenta dos presupuestos: «Either that there were still *some* Cynics or persons who would be identified as cynic-like on the basis of their dress, behaviour, or teaching, or that the *literary* figure of the Cynic and the basic profile of Cynic behaviour and teaching were sufficiently well-known to be recognized when they were encountered in a *literary* presentation of Jesus, which is, after all, precisely what Q was» (98).

⁸⁵ M. HENGEL, *The «Hellenization» of Judaea in the First Century after Christ*, Philadelphia / London, TPI / SCM Press, 1989, 44. No obstante, la valoración de los hallazgos arqueológicos de la ciudad de Séforis realizada por Meyers y Chancey ha dado una imagen totalmente distinta de la que los expertos solían presentar: Séforis era una ciudad judía en tiempos de Jesús, cf. mi artículo, «La localización geográfica de Q».

⁸⁶ C. M. TUCKETT, *A Cynic Q?*: Bib 70 (1989) 358; Q 374s. P. R. EDDY, *Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus*: JBL 115 (1996) 449-469.

⁸⁷ F. G. DOWNING, *Cynics* 82s.

existe una tradición de sabiduría proverbial del antiguo Medio Oriente, que es mucho más antiguo que el cinismo y que intentó comprender y arreglárselas con las extravagancias de la vida, frecuentemente con esas de la vida en el campo. Siglos antes, la tradición religiosa judía se mostró suficientemente flexible para incorporar esta tradición sapiencial a su propio marco teocrático. Posiblemente este precedente se pudiera sugerir como un marco más adecuado para interpretar la presencia de los elementos sapienciales tanto de la enseñanza de Jesús como de Q, con lo cual se haría también mayor justicia a la «judaicidad» de Jesús y Galilea. En base a la analogía del carácter internacional de la sabiduría proverbial, esto no excluiría totalmente la inclusión de aforismos cínicos —si tal sabiduría estaba de hecho presente en Galilea—, sino que la situaría dentro de un marco teocrático judío más comprensivo. Sugerir que la cosmovisión cínica modeló la autocomprensión de Jesús sería, en opinión de Freyne, teológicamente cuestionable e históricamente improbable⁸⁸.

La cuestión del cinismo en Galilea está estrechamente vinculada a la pregunta hasta qué punto el proceso de helenización afectaba a la Galilea del siglo I. Es evidente que no era un territorio aislado, inmune a las corrientes ideológicas que recorrían el imperio, pero las excavaciones arqueológicas y los datos literarios, sobre todo de Flavio Josefo y de los evangelios, dan pie para interpretaciones distintas. Quienes más se han distinguido por emparentar a Jesús con los filósofos cínicos, defienden una visión de Galilea ampliamente helenizada. Los estudios más recientes sobre el grado de helenización de Galilea apoyan todo lo contrario. Galilea mantenía su fuerte idiosincrasia judía, por eso se habla de una «Galilea judía», donde el uso del griego era reducido, reservado a las clases sociales más elevadas. Las excavaciones realizadas en la Baja Galilea no han encontrado para la primera mitad del siglo I nada que pueda identificarse como pagano (templos, estatuas, altares, inscripciones). Por el contrario, sí son numerosos los baños rituales e instrumentos cotidianos que confirman la vinculación de Galilea a Jerusalén. En un contexto social, religioso y cultural predominantemente judío, difícilmente tenían cabida los grupos cínicos helenistas⁸⁹. Por tanto, creemos que los primeros

⁸⁸ SEÁN FREYNE, «Galilean Questions to Crossan's Mediterranean Jesus», en: WILLIAM E. ARNAL - MICHEL DESJARDINS (eds.), *Whose Historical* 73-74.

⁸⁹ D. ÁLVAREZ CINEIRA, *Galilea ¿judía, helenista o mediterránea? Si las piedras hablaran...*; Íd., «La localización geográfica de Q».

transmisores galileos de la tradición sobre Jesús de Nazaret no podían ser cínicos, sino galileos judíos.

3.1.3. *Comunidades locales de renovación en las aldeas galileas*

R. A. Horsley se ha opuesto con vehemencia tanto al radicalismo itinerante como a la tesis cínica. Ha subrayado el error metodológico de estas hipótesis al estudiar los textos separados de su contexto⁹⁰. Sin contexto, los textos no tienen sentido. A partir de ciertas analogías sacadas de contextos ajenos, Theißén y los intérpretes de la hipótesis cínica de Q se construyen contextos imaginarios de los que no se conoce ningún testimonio dentro del ambiente judeocristiano del siglo I. Contra estas hipótesis académicas, Horsley interpreta los textos de Q dentro de los contextos que aporta la tradición evangélica. Él pone el ejemplo de Mc 10,29-30. En los dos versículos no se subraya el radicalismo de abandonar la familia, sino el resurgir de la vida familiar y rural. Igualmente Q 10,4, visto en el contexto de Mc 10,2-12 no parece ser un texto antifamiliar, sino una consigna temporal para los tiempos de misión. Según Horsley, no hay que concebir Q como una colección de dichos independientes, sino como una serie de discursos que tratan de responder a las necesidades concretas de la comunidad.

Estos *logia* no se dirigen a individuos concretos, sino a grupos de personas. Un texto como Q 12,22-32, dirigido a un individuo, se podría entender como una exhortación a la pobreza voluntaria, una invitación a abrazar un estilo de vida de tipo cínico. Pero dirigido a un grupo de personas, la exhortación responde más bien a su situación real de pobreza. Horsley considera que las palabras de Jesús conservadas en el Documento Q intentan la renovación religiosa y social de las pequeñas gentes de las aldeas de Galilea⁹¹. Teniendo presente el recuerdo de Elías y Eliseo (1Rey 19,19-21), Q 9,57-62 presenta a Jesús como un profeta comprometido con

⁹⁰ R. A. HORSLEY, «Jesus, Itinerant Cynic or Israelite Prophet?», en: J. H. CHARLESWORTH - W. P. WEAVER, *Images of Jesus Today*, Trinity Press International, Valley Forge, PA 1994, 81.

⁹¹ «Far from an individualistic Cynic sage, therefore, Jesus must be understood as the prophetic leader of a movement of Israelite renewal based in the villages, the fundamental units of social life», R. A. Horsley, *Archaeology, History and Society in Galilee. The Social Context of Jesus and the Rabbis*, Trinity Press International, Valley Forge, PA 1996, 188-189.

la renovación del pueblo de Israel. Es en esta perspectiva en la que hay que leer asimismo Q 22,28-30, donde no se habla de «juzgar» a Israel, sino más bien de hacerle justicia, de liberarle⁹².

¿Qué comunidad estaría detrás de Q? Para responder a esta cuestión, tiene en cuenta el cuadro de relaciones socio-culturales de Palestina del siglo I. En la sociedad palestina sometida a los romanos, claramente se distinguen, por una parte los colaboradores del poder dominador (los herodianos y las grandes familias sacerdotales de Jerusalén), y por otra parte el pueblo llano de Judea y Galilea, que vive en las aldeas agrarias, agobiado por los impuestos de los poderes religiosos y civiles. Entre los dos grupos, como mediadores ante el pueblo, se encuentran los escribas y los fariseos, representantes del poder sacerdotal. Es en este contexto de gente sencilla, presumiblemente en Galilea, donde Q habría adquirido forma. Los textos se habrían leído regularmente dentro de una o más comunidades. No se trataba de una lectura de dichos sueltos e independientes, sino de pequeños discursos que respondían a las necesidades de los oyentes. De este modo, en el discurso Q 11,2-4.9-13, la segunda y tercera petición abogaban por la simple subsistencia de pan y la cancelación de las deudas, lo que sugiere que los destinatarios o peticionarios pasaban hambre y estaban endeudados. Se trataría de los típicos campesinos, económicamente marginales, quienes han caído en mayores aprietos y estaban desesperados. Estos textos dejan traslucir a las gentes sencillas que se encontraban en conflicto con las autoridades que las explotaban. El contexto de Q 12,22-31 es más difícil de determinar. Pero a la luz de 11,3-4 y 6,20-21 se podría interpretar desde la misma clave hermenéutica. No se trata de una exhortación a la pobreza voluntaria. El punto de analogía con los pájaros y los lirios no es que tengan que imitarles, cesando con ello toda actividad agrícola. Se trata de un pasaje consolatorio. Este discurso es una exhortación a los que ya son pobres, preocupados por las necesidades básicas, tales como la comida y el vestido. El texto Q 7,18-35 sugiere que los destinatarios son los campesinos de las aldeas u otros pobres.

⁹² Véanse los capítulos de Horsley, «Prophetic Envoys for the Renewal of Israel: Q 9:57-10:16», «The Kingdom of God as the Renewal of Israel», «The Renewal of Israel over against Its Rulers» y «The Renewal Movement and the Prophet Performers of Q», en: R. A. HORSLEY - J. A. DRAPER, *Whoever Hears You Hears Me. Prophets, Performance, and the Tradition in Q*, Trinity Press International, Harrisburg, PA 1999, 195-249; 260-310.

Esta conclusión también se confirma con el sermón inaugural de Jesús (Q 6,20-49)⁹³. El discurso de renovación de la alianza representa y pretende alcanzar una renovación de Israel. La aldea era el único contexto apropiado para tal renovación, ya que la comunidad de la aldea, una cooperativa de muchas familias, era la forma social fundamental de Israel. Asimismo, las instrucciones a los enviados en Q 10,8-12 indican que la renovación se centra en las comunidades de aldeas o villas. Los discursos de Q no están dirigidos y centrados fundamentalmente en la piedad y moralidad individual, sino con la vida económica y social de la comunidad.

El sentido de la identidad de la gente Q y de su misión como movimiento de renovación de Israel incluye su postura frente a las clases dirigentes de Jerusalén y sus representantes (escribas-fariseos). Esto está perfectamente articulado en el conjunto de «ayes» contra los escribas y fariseos en Q 11,39-52⁹⁴ y en los dichos proféticos de Q 13,28-29.34-35. En todo este material, la clave interpretativa es la condena profética de los dirigentes o de sus secuaces por la explotación y opresión del pueblo. Si tenemos en cuenta el contexto histórico, político y cultural de Galilea (conflicto fundamental entre los gobernantes poderosos y adinerados y sus colaboradores frente a la gente sencilla, fundamentalmente aldeanos, y las diferencias regionales histórico-culturales entre el norte de Israel y los poderes dominantes en Jerusalén) vemos que el conflicto dominante en Q es entre la gente de Israel, en particular la misma gente Q, por una parte, y los diri-

⁹³ R. A. HORSLEY - JONATHAN A. DRAPER, *Whoever Hears* 297: «These admonitions, hardly deliberative in tone, also set out illustrations basic to and typical of local village interaction governed by covenantal principles. This and other Q discourses not only are addressed to the poor but are also precisely about those 'rather mundane exchanges' such as small loans and small local conflicts that were the very stuff of village community life and interaction, aspects of village life that the Mosaic covenantal principles, ordinances and teachings had traditionally governed. Moreover, the multiple references to particular covenantal rulings and mechanisms [...] suggest that the hearers must have been villagers familiar with the Israelite tradition or living in situations where they could immediately relate to them».

⁹⁴ M. CASEY, *An Aramaic Approach*, dedica un capítulo a estudiar el sustrato arameo de Mt 23,23-26/Lc 11,39-51, y cree que la disputa se puede entender perfectamente como una disputa de Jesús con sus oponentes ortodoxos: «It follows that this passage does not provide evidence about a Q community, though it does show that Jesus' disputes with his orthodox opponents were of continuing interest to the early church» (186).

gentes de Jerusalén y sus representantes por otra⁹⁵. Se trata de un conflicto presentado como una renovación de Israel en proceso contra los dirigentes y sus colaboradores, quienes se encuentran bajo la condena de Dios por la explotación de la gente y la violencia contra los profetas. Para apoyar esta interpretación, Horsley aduce diversos pasajes (Q 13,34-35; 11,49-51; 11,39-52; 11,29-32; 7,31-32). Por ejemplo, Q 11,39-52 no es una crítica contra la ley o la pureza, sino contra las funciones sociales de los escribas y fariseos, ya que únicamente un dicho va en contra de la ley (Q 11,42: los diezmos). En estos «ayes», el punto central no es la Torá, sino el papel político, económico y religioso de los fariseos y escribas. El Jesús de Q les acusa por la forma en que están contribuyendo a la explotación de la gente, en cuanto interpretes oficiales de las leyes.

Es difícil detectar alguna indicación para inferir si los autores de los discursos de Q iban de comunidad en comunidad. Parece más probable que los líderes locales, residentes en las comunidades, fueran sus autores. Esta conjetura pudiera confirmarse mediante las analogías con las asambleas de comunidades de las aldeas en Galilea y en otros lugares, en las que quienes dirigían las oraciones en las reuniones locales y recogían los bienes para los pobres eran miembros estables de las comunidades y no fariseos o escribas procedentes de fuera. Los autores de Q adquirirían un papel profético cuando recitaban los discursos de Jesús. Es en este contexto profético donde hay que examinar toda la serie de discursos de Q a la luz de los movimientos de renovación encabezados por un líder profético. Jesús habla y es presentado en los discursos de Q no simplemente como un profeta de oráculos, sino como un profeta con un programa mucho más amplio y ambicioso de renovación de Israel.

⁹⁵ RICHARD HORSLEY, «Social Conflict in the Synoptic Sayings Source Q», en: JOHN S. KLOPPENBORG (ed.), *Conflict and Invention. Literary, rhetorical and social Studies on the Sayings Gospel Q*, Trinity Press International, Valley Forge, PA 1995, 37-52. Resulta patente de la imagen usada en Q 12,57-59, que la gente ordinaria y los miembros del movimiento de Jesús no confiaban en la «justicia» que recibirían en los tribunales de las ciudades y villas, dirigidos éstos por la burocracia o por funcionarios (45). El movimiento de Jesús detrás de Q, con su audaz idea de renovación de Israel, provocó una ruptura social, lo que desencadenó medidas represivas por parte de las autoridades. Por eso no extraña que tengamos ciertos discursos en Q que ataquen a los dirigentes o a sus representantes (Q 13,34-35a; 13,28-29 y 14,16-24). «The conflict here is not that of a resentful reform movement against Israel in general, an Israel that has supposedly rejected the movement's message; rather, the conflict is between an Israel renewal movement among the ordinary people of Galilee and the remote rulers in Jerusalem» (47).

«Q era la expresión de un movimiento popular galileo que pretendía la renovación de 'Israel' y que estaba en contraposición y en oposición a las instituciones dirigentes y a sus representantes. Esto es tal vez descrito más vivamente en la presentación de Jesús como el último en la línea de los profetas, que de una parte intentó catalizar una renovación de Israel en Galilea, mientras que, por otra parte, atacó a los dirigentes de Jerusalén y a sus representantes»⁹⁶. Asimismo, la gente Q interpretó su destino en la línea de los profetas perseguidos.

Q recoge el testigo de la proclamación de la llegada del reino de Dios anunciada por Jesús, y se considera un movimiento de reforma socio-religioso inaugurado por el profeta Jesús. Como grupo de resistencia, pretendía renovar las comunidades locales desde los valores tradicionales de los campesinos. Los transmisores de Q no sólo pronuncian la condena de los gobernantes por la opresión, sino que también infunden coraje y exhortan al auditorio para que cooperen y trabajen solidariamente, confiando en el proceso de renovación que Dios ha iniciado en el reino. Les exhorta a mantener sus compromisos y la solidaridad interna, incluso bajo la amenaza de persecución y muerte (Q 12,2-12.22-31). El estudio de Horsley intenta tener en cuenta cuatro factores analíticos: los autores de Q, los oyentes, la situación histórica y la tradición cultural en la que los transmisores y sus oyentes están interactuando cuando responden a la situación.

La reconstrucción es llamativa y seductora. Pero ¿es históricamente verificable?⁹⁷. R. Horsley tiene razón al considerar el anuncio de la llegada del reino de Dios como el mensaje central de Q y propone un programa de renovación basado en ese reinado. Jean-Paul Michaud⁹⁸, a quien seguimos en parte de esta exposición, cree que la descripción de la situación de Galilea que presenta Horsley es demasiado pesimista. ¿Existían una o varias comunidades donde se repetían regularmente estas actuaciones que se constatan en Q? ¿Cuáles son las diferencias entre este escrito compuesto oralmente y los otros escritos utilizados por Lucas? Cada uno de estos escritos ¿representa una comunidad particular? ¿Son los enunciados de Q aberrantes al exigir una comunidad diferente, marginal

⁹⁶ RICHARD HORSLEY, «Social Conflict» 51.

⁹⁷ WILLIAM E. ARNAL, *Jesus* 51, considera la hipótesis propuesta por Horsley más incierta y problemática que la reconstrucción de Theißen. «Some general views on the social history of the early Jesus movement are projected wholesale onto the text» (51).

⁹⁸ JEAN-PAUL MICHAUD, «Quelle(s)» 590.

en relación a las otras que han conservado el resto de las tradiciones evangélicas? Podemos estar de acuerdo con el conjunto del análisis que hace Horsley de los pasajes esenciales (Q 6,20-49 y 9,57-10,16), sin que sea necesario postular, detrás de estos textos, ese tipo de comunidad.

3.1.4. *Escribas y grupos locales frente a la hegemonía sacerdotal de Jerusalén*

Diversos autores consideran que Q sería producto de un grupo de escribas galileos organizados con el objeto de hacer frente a las influencias sacerdotales provenientes de Jerusalén. Esta tesis ha sido defendida por Kloppenborg y varios de sus discípulos.

- J. S. KLOPPENBORG⁹⁹

Este exegeta ofrece una imagen de lo que podría haber sido la comunidad Q. Piensa en una red de grupos locales en la Baja Galilea, donde los líderes eran posiblemente jefes de familia. Los seguidores de Jesús afrontan los problemas de la vida cotidiana, los problemas de las relaciones con los otros (Q 6,27-31)¹⁰⁰, de las deudas (Q 11,4), del divorcio (Q 16,18), de persecuciones judiciares (Q 12,57-59), y para ello sin apelar a Moisés o a la ley, sino a una presencia ya activa del reino de Dios entre ellos. Si se toman los dichos fuera del contexto indicado por el contenido de los discursos en los que han sido enmarcados, Q pudiera ser leído como antiguas instrucciones, aunque hay que excluir el topos de la instrucción paternal.

El factor principal para determinar la localización social de los autores de Q no es el contexto indicado en el contenido del material, sino los

⁹⁹ J. S. KLOPPENBORG, *Literary Convention, Self-Evidence and the Social History of the Q People*, *Semeia* 55 (1991) 77-102, y el capítulo «The Q Document and the Q People», en: *Íd.*, *Excavating* 166-213.

¹⁰⁰ R. A. PIPER, «The Language of Violence and the Apophoristic Sayings in Q. A Study of Q 6:27-36», en: JOHN S. KLOPPENBORG (ed.), *Conflict and Invention. Literary, rhetorical and social Studies on the Sayings Gospel Q*, Trinity Press International, Valley Forge, PA 1995, 53-72, considera que el temor a asistir a los tribunales, no se trata de un consejo legal a los pobres para evitar litigios, sino que la vulnerabilidad del grupo está relacionada con su ataque a la cultura en que viven: «If they sought the renewal of the socioeconomic structures of the society in which they lived, as revealed in the Q beatitudes, then surely it would make sense to show wariness toward those very structures in *all their aspects*» (64).

factores que operan en la selección del género instructivo, generalmente asociado a las escuelas de escribas. A pesar de la riqueza de imaginaria agrícola presente en Q, que sugiere para el estrato formativo un auditorio campesino o de trabajadores manuales itinerantes, la selección de un género instruido y característico de los escribas, exige una localización social diferente del contexto campesino para la confección del documento. Aunque los campesinos eran capaces de protestar de forma significativa contra las estructuras opresoras, pero el radicalismo social visible y manifiesto de Q parece atípico de las protestas campesinas. Es improbable que las idealizaciones de la pobreza y el despego de las riquezas hubieran tenido mucha acogida o hubieran interesado a los mendigos, a los jornaleros o a los pequeños propietarios. Por el contrario, éstos eran planteamientos de intelectuales que utilizaban tales idealizaciones como un contrapeso a lo que se consideraba una cultura fallida o en quiebra.

Se pregunta Kloppenborg ¿dónde se puede encontrar, en términos de localización social, un grupo suficiente de escribas entre el campesinado, por una parte, y la elite de los círculos de escribas, como eran los escribas y fariseos criticados en 11,39-52, por otra? Un contexto mucho más probable para esta etapa formativa de Q se encuentra entre los que anacrónicamente pudieran ser denominados los «*petit bourgeois*» dentro del sector administrativo de las villas y aldeas. Los testimonios egipcios evidencian que es precisamente dentro de estos sectores donde se cultivaba el género instructivo. No obstante, Kloppenborg tiene que responder dos cuestiones que plantea esa tesis. ¿Dónde se puede encontrar un grupo tal en una densidad suficiente para justificar o explicar el origen y transmisión de las instrucciones de Q? ¿Y qué factores sociales pudieran explicar el hecho de que personas de estos sectores optaran por el estilo de vida contracultural propuesto por Q?

Las villas de Galilea poseían unas infraestructuras administrativas o burocráticas para la recaudación de impuestos y la administración de justicia. Pero es improbable que una única villa pudiera mantener al grupo Q. La gente Q, sin embargo, pudo haber prosperado en una red de villas, quizás incluso en asociación con los sectores administrativos bajos de una gran ciudad. Mientras que no parece muy probable que el Evangelio de los Dichos refleje los intereses del sector elevado y dirigente, sí que pudo encontrar acogida en los niveles bajos de las clases administrativas y de escribanos.

El hecho de que algunos escribas hayan adoptado el *ethos* reflejado en Q, se puede entender si su identidad social había sido cuestionada o eliminada¹⁰¹. Existen buenas razones para suponer que los sectores bajos, administrativos y escribanos, junto con los campesinos, sufrieron dificultades económicas y sociales por las malas cosechas. Hay que añadir otro factor más importante: la concentración y reagrupación de varias jurisdicciones políticas provocó trastornos administrativos y hostilidades en y entre las ciudades. Es decir, la reestructuración administrativa de la zona, con el traslado del banco real y los archivos a la nueva capital (hostilidad entre Tiberiades y Séforis), afectó al sector administrativo. No es posible determinar si el desarraigo del grupo Q es literal o metafórico, o sea, si las dificultades económicas y la agitación social ya han destituido o privado a los miembros del grupo de su puesto en el sistema, o si todavía continúan activos en el sector escribano y administrativo, pero han comenzado a poner en tela de juicio la integridad y estabilidad del sistema. Lo que sí es más cierto es que estaban preparados para imaginarse un sistema alternativo.

¿Quién habría recogido sus tradiciones para hacer un documento? Kloppenborg no piensa en un proceso de composición oral, sino en los escribas o pequeños notarios de las aldeas, pues Q está lejos de ser una tradición oral irreflexiva y poco metódica. Es el producto de una actividad escribana¹⁰². Estos escribas, ¿estaban al servicio de los líderes? ¿O han tomado ellos mismos el lugar de los líderes? Kloppenborg no responde a esta cuestión. La comunidad Q, según él, sufrió un conflicto que se manifiesta en los acentos polémicos contra «esta generación» (Q 7,31-35; 11,29-32.49-51). En el plano de la crítica literaria, «esta generación» hace referencia a Israel en su conjunto. Pero socialmente, la expresión designa a los escribas y abogados influyentes que transmiten y defienden la ideología sacerdotal de Jerusalén: el largo discurso de Q 11,39-51, donde se ataca en primer lugar a los fariseos (11,39.42-43), después a los abogados (11,45-46.52), antes de pasar a esta generación (11,50-51), muestra que estos términos son más o menos intercambiables.

¹⁰¹ J. S. KLOPPENBORG, «Literary Convention» 87: «I assume that the persons to whom a countercultural and inversionary gospel might appeal are those whose confidence in the ordinary channels through which social identity is mediated has been shaken or destroyed».

¹⁰² *The Sayings Gospel Q: Recent Opinion on the People Behind the Document: Currents in Research: Biblical Studies 1* (1993) 9-34, aquí 25.

En su nuevo libro *Excavating Q* vuelve a exponer su teoría de forma semejante. El estrato Q² está compuesto con una medida de sofisticación, pero no parece que proceda de los niveles escribanos más elevados. Emplea imágenes urbanas, pero normalmente de forma negativa. En su conflicto con los fariseos y abogados, Q² no adopta la estrategia de argumentar desde la Torá contra sus oponentes. La estrategia consiste en ridiculizarlos y en burlarse de ellos, lo cual probablemente indica que la gente Q no se encontraba en posición para enfrentarse directamente a los fariseos. Los autores de Q son escribas, eso es seguro, pero sus intereses e inclinaciones no coinciden con los intereses de los escribas y literatos de Jerusalén. Tampoco parece que ocupen un lugar muy elevado en la escala social. Sin lugar a dudas, no se encuentran entre la clase colaboradora (*retainer*) urbana. Esto explicaría tanto la visión negativa de sus oponentes como el ataque oblicuo y burlesco. Pero no debemos imaginarnos que la gente Q provenía únicamente de los escalones más bajos de los escribas de las ciudades o aldeas galileas. Aunque Q refleja prácticas literarias y valores de los escribas, sin embargo no se dirige a escribas. Es difícil detectar a las personas a las que Q se dirige más allá de la probabilidad que no ocupen un nivel social más elevado que los escribas, autores de Q. Tal vez, lo mejor que se puede decir es que la gente Q incluía algunos *petit bourgeois* de las ciudades galileas y, posiblemente, personas marginadas de algunas aldeas o ciudades. En lugar de imaginarse como Theißen que el movimiento primitivo de Jesús representado por Q comprendía a itinerantes con algún tipo de apoyo, es más probable que existiera una red de grupos y líderes locales, quizás jefes de familia, y que los trabajadores itinerantes dependieran de estas familias tanto a nivel material como para la legitimación de sus funciones. Hay que tener en consideración que la región de la Baja Galilea con la que Q se asocia es muy pequeña. Las ciudades de la zona a lo largo de la costa occidental y noroccidental del lago Kinneret se encuentran todas ellas a un día de camino una de otra. Por consiguiente, las actividades de los trabajadores de Q les permitían la posibilidad de crear una red social que se extendiera a lo largo de diversas aldeas, y entre aldeas y ciudades. La itinerancia, por tanto, no habría que entenderla a gran escala, sino más bien como excursiones de un día¹⁰³.

¹⁰³ J. S. KLOPPENBORG VERBIN, *Excavating Q* 210-211.

Detrás de las tradiciones de Q, habría, por tanto, una comunidad judía, probablemente galilea, más o menos disidente. Ya no organizan su vida de acuerdo con la visión de las elites¹⁰⁴ de Israel, donde todos los asuntos humanos estaban polarizados por el santuario central, con sus sacerdotes y los escribas que los representan, sino en torno a la llegada del reino de Dios proclamado por Jesús. Q sería el reflejo de un conflicto entre escribas de aldeas y las sofisticadas formas¹⁰⁵ de escritura que tenían lugar en Jerusalén. Este grupo se habría distanciado de lo que podríamos denominar «religión oficial de Jerusalén».

• CRÍTICAS A LA TESIS DE J. S. KLOPPENBORG

A pesar de ser atractiva la tesis de los escribas «pequeño-burgueses» procedentes del sector administrativo de las villas y aldeas, ésta ha sido criticada y considerada como una fantasía. Para Richard A. Horsley¹⁰⁶, la tesis es pura conjetura y contiene una serie de afirmaciones cuestio-

¹⁰⁴ SANTIAGO GUILJARRO, «Domestic Space» 79-81, considera que Q refleja unas relaciones familiares y espacios domésticos característicos de una sociedad urbana y de clase no elitista. «Their domestic setting makes it difficult, for example, to imagine them as a group of Hellenistic cynic philosophers. This setting and their familiarity with the Jewish practices of marriage and divorce (Q 16,18; 17,27) suggest that they should be imagined as a group of traditional Galilean Jews». Otros autores creen que los textos de Q reflejan un ambiente más rural, que hacen referencia al mundo mismo de Jesús: CHRISTOPH HEIL, *Lukas und Q. Studien zur lukanischen Redaktion des Spruchevangeliums Q* (BZNW 111), Walter de Gruyter, Berlin - New York 2003, 252, aunque este cristianismo primitivo rural pasará en el transcurso de dos generaciones a un segundo plano para destacar las comunidades cristianas urbanas. Cf. J. S. KLOPPENBORG, *City and Wasteland: Narrative World and the Beginning of the Sayings Gospel (Q)*: Semeia 52 (1990) 145-160.

¹⁰⁵ A. KIRK, *The Compositions of the Sayings Source: Genre, Synchrony and Wisdom Redaction in Q* (NovTSup 91), Leiden, Brill 1998, estima que la redacción de Q se debe a la convención literaria y presupone un nivel social comparativamente elevado del escriba o escribas responsables de su composición. Concluye: «Q has no recoverable redaction history leading up to the redaction which gave its text itself the form it presently displays» (p.399).

¹⁰⁶ RICHARD A. HORSLEY - JONATHAN A. DRAPER, *Whoever Hears* 292-4, concluye afirmando: «The existence of a sufficient density of lower-level scribes who were in contact with but not embedded in peasant village life and who were somehow acquainted with the instructional genre is little more than an imaginative historical conjecture. There was apparently no such social location in and around Galilee that could have been responsible for the production of Q as a literary document in the instructional genre» (294).

nables. Es más, todos los indicios apuntan en contra de esa hipótesis. Los testimonios literarios ofrecidos por Josefo pertenecen todos ellos a los oficiales herodianos y a la elite de Tiberíades, y no a los «pequeño-burgueses», que supuestamente se habrían adherido al movimiento de Jesús. Según el relato de Josefo sobre la gran revuelta, estos hombres estaban en conflicto con los residentes de la ciudad y de las villas circundantes. En la Baja Galilea misma, bajo los reinados de Antipas y Agripa I, parte de los oficios administrativos independientes probablemente habrían sido suprimidos. Los oficiales de las ‘asambleas’ locales se habrían ocupado de las cuestiones locales de las villas, pero no existe ningún testimonio para afirmar que estas villas tuvieran una estructura burocrática. El mayor problema de esta hipótesis es que el testimonio de Egipto indica que incluso donde existían unos oficiales locales y/o de bajo estrato, con la designación de *escribas* (*grammateis*), su nivel de literalidad era mínimo, apenas funcional. Adolecemos prácticamente de evidencias para afirmar la existencia de escribas o infraestructuras administrativas en Galilea o en las regiones circundantes y no sabemos que los oficiales de las aldeas tuvieran una formación literaria. Incluso, si alguno pudo adquirir la «tecnología» de escribano, eso no significa que poseyera la «tecnología» o «competencia» literaria. Tampoco se puede demostrar que los hipotéticos sectores de escribanos y administrativos de bajo rango cultivaran la sabiduría «instructiva».

Alan Kirk estudia la composición de los discursos desde las convenciones literarias y llega a la siguiente conclusión: Tal vez sea correcto considerar que la misma mano o manos que produjeron los pequeños discursos organizaran y estructuran las composiciones más amplias, y de ahí se concluiría que el nivel social del escriba o escribas que redactaron el texto, poseían un nivel más elevado que los funcionarios de aldeas propuesto por Kloppenborg¹⁰⁷.

- SEGUIDORES DE KLOPPENBORG

Pero no cabe duda que Kloppenborg ha formado escuela tras de sí. Willi Braun¹⁰⁸ se adhiere a la hipótesis de Kloppenborg. Desde el punto

¹⁰⁷ ALAN KIRK, *The Composition* 398s.

¹⁰⁸ WILLI BRAUN, «The Schooling of a Galilean Jesus Association (The Sayings Gospel Q)», en: RON CAMERON - MERRILL P. MILLER (ed.), *Redescribing Christian Origins* (SBL Symposium Series 28), Society of Biblical Literature, Atlanta 2004, 43-65.

de vista literario, Q es un documento escrito bien estructurado. Es significativo el alto grado de competencia literaria¹⁰⁹ e instrumentalidad mostrado en la composición de Q, especialmente cuando se tiene en cuenta que el documento fue escrito en griego y en un lugar donde el dominio del griego no puede presuponerse para cualquiera. La competencia literaria en griego ha de ser considerada como característica reservada a un pequeño grupo de intelectuales pertenecientes a una escuela. El empleo de técnicas de escuela en la composición de Q a la hora de organizar y argumentar el material hace presuponer la capacidad de leer y escribir, propia de los escribas, más que la simple capacidad literaria de un artesano (*'craftsman's literacy'*). Se puede pensar en la pericia y competencia de un *grammaticus*, alguien con varias habilidades y la erudición de un rétor, aunque no de la clase social de éste. La competencia literaria mostrada en Q, junto con una mayor atención a los indicadores de localización social en el documento, sugieren una 'clara homología' entre la competencia literaria de Q¹ y un grupo social proveniente de una clase urbana colaboradora (*retainer*) de clase 'media'¹¹⁰. Estos intelectuales o escribas de las pequeñas ciudades galileas se caracterizan por sus afiliaciones sociales, competencias intelectuales y literarias y por un *status* ambiguo, de tal modo que se puede pensar en ellos como los autores textuales, retóricos y conceptuales de Q. El gramático o escriba era una figura bastan-

¹⁰⁹ Esta idea también viene defendida por THOMAS HIEKE, «Schriftgelehrsamkeit in der Logienquelle. Die alttestamentlichen Zitaten in der Versuchungsgeschichte Q 4,1-13», en: J. M. ASGEIRSSON - K. DE TOYER - M. W. MEYER (ed.), *From Quest to Q. Festschrift James M. Robinson* (BETL 141), Leuven University Press - Uitgeverij Peeters, Leuven 2000, 43-71: «Schriftgelehrsamkeit - Kenntnis und Vertrautheit sowie Fähigkeit zu einem kreativen Umgang mit dem heiligen Text sind daher nicht nur bei den Verfassern der Versuchungsgeschichte in Q vorauszusetzen, sondern auch bei den Rezipienten dieser Geschichte, allen voran Matthäus und Lukas, die diesen Text und mit ihm die alttestamentliche Botschaft vom einzigen Gott in ihre Evangelien übernommen haben» (71).

¹¹⁰ WILLI BRAUN, «Schooling» 57, n. 61: «Kloppenborg's suggestion of 'petit bourgeois' in the lower administrative sector in the cities and villages ('Literary Convention' 85) in the upper Galilee, suggested by Q's mapping of its geographical location, of course begged the question if one could postulate a sufficient number of people in the mid- to lower-level administrative and scribal class in the region. His own initial positive answer, based on examination of evidence concerning administrative infrastructures, receives further support from Arnal, though with a view toward describing their circumstance that could support plausible theorizing of real deracination as the motive for responding to those circumstances in the manner that Q does».

te extendida en la antigüedad, con una posición social intermedia, sin alcanzar la posición de los rétores, los filósofos o sofistas¹¹¹.

William E. Arnal¹¹² también considera que las personas responsables de Q¹ eran escribas de aldeas. En el análisis de la bienaventuranza, intenta tener en cuenta la retórica de Q¹ a la luz de una agenda social que no implica «formación de grupo», es decir que no implica un discurso social que surge en cada estadio de su desarrollo de sí mismo (*sui generis*) o del espíritu colectivo del grupo de individuos responsables de él, sino más bien de los esfuerzos de esos individuos para implicar al colectivo social de su alrededor y para modificar aspectos del discurso social del ambiente que les rodea. Tras la reconstrucción literaria, afirma que el contexto social para cada etapa de las bienaventuranzas es diferente e independiente de ese que le precede. Además, cada nuevo *Sitz im Leben* parece relacionarse con un grupo determinado.

La primera etapa identificable de las bienaventuranzas transmite una preocupación por la «privación o pérdida» de los índices dados de bienestar económico, incluyendo «pobreza» en general y hambruna, de forma más específica. La colección de las bienaventuranzas muestra un interés generalizado por la cuestión de la inversión económica, rechazando los índices diferenciales de *status* entre las aldeas y las ciudades pequeñas. Si, como alguien ha sugerido, las personas responsables de Q¹ eran escribas de aldeas, podemos asociar esta etapa del uso de las tradiciones de Q con un *Sitz* en el que esas personas han experimentado una relativa pérdida de *status*, aunque no han sido destituidas o despedidas. Estas personas se habían apropiado de un discurso ya existente y lo aplicaron a un nuevo problema personal. El proyecto Q¹ fracasó no porque sus estrategias argumentativas fueran erróneas o no convincentes, ni porque huyeran los miembros del grupo. Más bien falló porque esas personas ya habían perdido autoridad y poder cuando formularon estos discursos, de tal modo que fueron incapaces de ejercer el influjo necesario para dete-

¹¹¹ Ídem, 58: «The grammarian/scribe was one of antiquity's ubiquitous, yet largely anonymous and unsung 'middling' figures, ranking well below other public intellectuals, such as the rhetorician, the sophist, and the philosopher, on scales of public recognition, honour, income, and opportunities of upward advancement, even though the grammarian/scribe shared some of the competencies for which the latter are known, competencies that must be presupposed in relation to Q».

¹¹² WILLIAM E. ARNAL, «Why Q Failed: From Ideological Project to Group Formation», en: RON CAMERON - MERRILL P. MILLER (ed.), *Redescribing Christian Origins* 67-87.

ner una mayor pérdida de *status*. La situación simplemente empeoró. No empeoró a causa de la mitologización o por los pasos sociales internos dados por los individuos responsables de Q, sino incluso a pesar de estos pasos. El proceso social que se puede obtener de Q es extradiscursivo, y no discursivo como la mayor parte de los autores quieren ver.

Este mismo autor, en su tesis doctoral¹¹³ dirigida por J. S. Kloppenborg, expone más ampliamente su posición. Tras una pormenorizada crítica a la tesis de la itinerancia propuesta por Theissen, analiza los aspectos socioeconómicos de la Galilea romana y descubre, de forma similar a R. Horsley, que la economía de subsistencia autosuficiente de Galilea había sido gravemente alterada por la extracción de riqueza para las elites, que vivían en las ciudades de Séforis y Tiberíades. La única forma de identificar a los portadores de Q ha de provenir del documento mismo: su supuesto mundo de experiencias y su propia complexión, es decir, se presupone que eran personas instruidas para producir un documento complejo y cuidadosamente ordenado mediante técnicas argumentativas elaboradas. Q no es meramente un documento literario, sino es también literatura. Esto ya se constata en el primer estrato de Q¹¹⁴. La característica de la escritura es fundamental para este documento: esta gente comunicó y preservó sus ideas por escrito. Y lo que escribieron fue compuesto, no recordado, y compuesto según los dictados del estilo y la retórica que se pueden encontrar en la amplia categoría de escritos denominados literatura sapiencial. No eran meros copistas, sino aventajados compositores de textos literarios. Pero por otra parte, el género de texto y las técnicas retóricas que emplearon, aunque cultas y literarias, eran más o menos rudimentarias, especialmente si las comparamos con la calidad literaria elevada de algunas obras antiguas. Por tanto, se trata de personas instruidas y que piensan por sí mismas, pero tampoco ocupan la cima de la literatura antigua. Siguiendo a Kloppenborg, propone que los autores debieron ser los escribas locales, es decir, administradores de nivel medio o bajo, empleados en las estructuras administrativas locales. Esta hipótesis viene apoyada por indicaciones de Q, ya que muestra familiaridad con las situaciones de enseñanza (Q 6,39-49) y con los mecanismos y procesos de las cortes judi-

¹¹³ WILLIAM E. ARNAL, *Jesus*.

¹¹⁴ Ídem, 169: «The document produced at the level of Q¹ evidently came to serve as a kind of foundational or authoritative document for the group that produced it, as attested not only by its preservation (within that group) but by its continual emendation to suit the group's changing situations».

ciales (Q 6,29.37-38; 11,31a.32a; 12,11-12.57-59). Asimismo, se constata un cierto interés por el lenguaje y la imaginería de delegación, es decir, una persona que habla o actúa por otra, lo cual sirve como metáfora teológica primaria para las relaciones entre Dios, Jesús y la gente de Q (Q 7,8; 10,26.22; 12,8-9.42-46; 14,16-24; 19,12-26). Este lenguaje de delegación se corresponde a la cosmovisión del escriba local, un colaborador que habitualmente actúa en nombre de la ley, del estado o de patronos poderosos.

Arnal concluye que los escribas de las aldeas, colaboradores administrativos locales, que poseían ciertas habilidades literarias, habían sido totalmente desplazados de la posición social que poseían. El dominio económico de las ciudades, especialmente gracias al nuevo orden y a las estructuras promovidas por la fundación de Tiberíades por Antipas, hacían que los servicios de esta clase de escribas locales fueran superfluos y no tuvieran cabida dentro del nuevo sistema económico y social. La alienación y el descontento entre los escribas locales galileos fueron los catalizadores para la compilación de Q en este contexto¹¹⁵. Estos escribas habrían sido los compositores y redactores de Q, con el objetivo de luchar y reivindicar su antigua forma de vida. Arnal, en el último capítulo de su libro, explora cómo la retórica de Q tiene sentido dentro del programa de los escribas locales desplazados. Ese programa subraya los valores recíprocos y comunales, casi una súplica para retornar a los valores tradicionales en una situación cambiante.

Leyendo la situación social propuesta por Kloppenborg y ampliada por Arnal, uno tiene la impresión de encontrarse en plena era industrial. Nos describen una verdadera reconversión de un sector social-administrativo, mediante un recorte de plantilla para ahorrar costes de producción. Como reacción, los despedidos o damnificados, asociados en el sindicato, defienden sus derechos adquiridos y lo harían mediante octavillas y panfletos (Documento Q). Lógicamente, no se usa un lenguaje actual para describir ese supuesto fenómeno, pues sería demasiado anacrónico. En una sociedad basada fundamentalmente en la economía agraria, básicamente de subsistencia, los escribas locales, en caso de que hubieran existido en las aldeas, lógicamente no podrían haber vivido exclusivamente de sus ingresos de escribas, pues el trabajo tampoco habría sido excesivo. Por lo que tendrían que haberse dedicado a labrar la tierra o tener otros medios de subsistencia complementarios. Difícilmente ha-

¹¹⁵ Ídem, 168-172.

brían tenido la posibilidad de crear redes de escribas subalternos. El grado de asociación y comunicación en sociedades agrarias es más reducido que en las sociedades industriales, donde existe el concepto de derecho del trabajador, de conciencia de clase y de corporación.

Mientras que la premisa de Arnal de que las ideas frecuentemente surgen de las condiciones socio-económicas puede ser perfectamente razonable, su hipótesis de los escribas locales no se puede aceptar y es muy improbable que existieran escribas o administradores locales con la formación literaria que presupone en Galilea antes de la fundación de las ciudades romanas (Séforis y Tiberíades). Difícilmente se puede aceptar que estas ciudades estuvieran antes de la gran guerra del 66-70 d.C. tan helenizadas o romanizadas como presupone. Arnal subestima lo que la cultura no-letrada puede hacer y valora en exceso el nivel literario de un escriba local. Podemos considerar que en la Galilea prerromana prácticamente no habría habido necesidad de escribas en las aldeas. Los testimonios citados para la existencia de escribas locales provienen de Egipto, una zona que ya llevaba mucho tiempo urbanizada. En caso de haber existido en Galilea escribas locales versados en letras, éstos fácilmente hubieran podido dejar de ser colaboradores (*retainers*) de los caciques locales para convertirse en colaboradores de la elite de la ciudad, quien necesitaría escribas en las zonas rurales. Por tanto, creo que Arnal y su maestro parten de un presupuesto muy equivocado (Galilea totalmente helenizada y con estructuras administrativas romanas antes de la sublevación judía), por lo que la noción de escribas locales no funciona ni sirve para buscar un contexto donde situar Q. N. H. Taylor cree que la tesis propuesta por Arnal no explica por qué tal movimiento de escribas tendrían que producir un documento escrito en una sociedad de tradición oral, aunque inestable, cuando rechaza la itinerancia como factor relevante en este proceso de composición¹¹⁶.

A pesar de las críticas indicadas, la tesis de Kloppenborg y Arnal, adaptada y modificada, ha tenido cierta aceptación entre los estudiosos españoles. Así, Esther Miquel¹¹⁷ estudia el contexto social de las propuestas éticas que se expresan en el Documento Q. La perspectiva moral de la redacción final del Documento Q reflejaría la situación social de un grupo de tendencia sectaria mayoritariamente formado o dirigido por personas

¹¹⁶ NICHOLAS H. TAYLOR, *Q and Galilee?*: Neotestamentica 37 (2003) 294.

¹¹⁷ ESTHER MIQUEL, *Del movimiento de Jesús al grupo de Q*, ponencia tenida en Salamanca, junio 2005.

pertenecientes al sector de los servidores, mientras que la mayoría de los dichos tradicionales independientes no pertenecientes a la redacción final son mucho más coherentes con la perspectiva moral del campesinado. Esther diferencia, por tanto, dos niveles del Documento Q —el marco redaccional y los dichos tradicionales sueltos— que reflejan dos tipos de ética, que corresponden a su vez a diferentes grupos sociales. Los dichos sueltos transmiten la ética del movimiento campesino de Jesús y el marco redaccional sería el grupo postpascual Q. No es inverosímil que esta diferencia tenga sus raíces en el propio ministerio de Jesús. Existen indicios de que algunos de sus discípulos no procedían del medio rural aldeano, sino del nivel inferior de los funcionarios y mercaderes-cobradores de tasas, pequeños empresarios de pesca y el transporte lacustre. Tras la muerte de Jesús, éstos se habrían convertido en el grupo de seguidores postpascuales más influyentes, gracias a la reclutación de nuevos miembros a través de las redes de patronazgo y de amistad. Éstos adaptan los aspectos particulares del mensaje de Jesús que mejor se acomodaban a su perspectiva vital y se distancian progresivamente de la masa campesina hasta llegar a constituir un grupo aparte.

Difícilmente esta hipótesis explica que el marco redaccional y todo el documento se compusiera en griego y en Galilea. Es verdad que nunca hemos escuchado hablar a los discípulos más cercanos para cerciorarnos si hablaban griego o arameo. Los estudios modernos se inclinan por pensar que estamos en una Galilea judía, y el griego no era la lengua cotidiana ni de los pescadores ni de los comerciantes. Un supuesto bilingüismo en esas clases sociales bajas es difícil de aceptar y no se puede extrapolar la situación actual de determinados lugares con gran parte de su población bilingüe (con presencia de medios de comunicación social, sistemas educativos, mayor movimiento de personas y, por tanto, más contacto) para imaginarnos una sociedad galilea bilingüe. Es más, las fuentes antiguas parecen afirmar todo lo contrario. Independientemente de la veracidad de la información de Papías, que la atribuye a Juan el Presbítero, y nos la transmite Eusebio (Hist Eccl III 39,15), Pedro necesitaba los servicios de Marcos como traductor¹¹⁸ durante su estancia en

¹¹⁸ «Y el Presbítero decía esto: Marcos, intérprete [ἑρμηνευτής] que fue de Pedro, puso cuidadosamente por escrito, aunque no con orden, cuanto recordaba de lo que el Señor había dicho y hecho», traducción de ARGIMIRO VELASCO DELGADO, *Eusebio de Cesarea. Historia Eclesiástica*, t.I, BAC, Madrid 1973, 194.

Roma, suponiendo que Pedro ya había realizado anteriormente algún viaje misional fuera de Palestina (1Cor 9,5), por lo que habría estado en contacto anteriormente con la lengua griega. Este dato nos confirma que el bilingüismo no era común en la antigüedad, y menos aún entre las clases bajas de Galilea¹¹⁹. Discutible es igualmente la existencia de redes de patronazgo¹²⁰ en las aldeas rurales galileas, donde las estructuras sociales se basaban mayormente en las relaciones de parentesco y amistad.

3.1.5. *Movimiento de reforma dentro de Israel*

Christopher M. Tuckett se pregunta por las relaciones entre el autor de Q (o editor) y sus destinatarios o la comunidad cristiana que conservó el documento. Según la tesis de A. Malherbe y en relación con las observaciones histórico-sociales en los textos, se debe decir que los textos no se conservaban únicamente porque reflejaban las visiones de sus transmisores, sino que también se preservaban cuando los textos constituían un reto. «Así, puede suceder que, al menos en parte, la persona o personas responsables de la producción de Q tenían el propósito de que las ideas recogidas no sólo articularan las perspectivas o puntos de vista *de* la comunidad, sino que también hablara *a* la comunidad, tal vez para transformar o cambiar las ideas existentes»¹²¹. En cuanto que Q representa una tradición unificada de la enseñanza de Jesús, que es considerada como válida para algunos cristianos, tenemos que ser precavidos a la hora de suponer que Q se conservó porque reflejaba positivamente los puntos de vista de los cristianos a los que fue dirigido. Tuckett, examinando el *Sitz im Leben* del grupo que conservó Q, considera que este grupo de cristianos se sitúa siempre en el interior del perímetro que diseña la observancia de la ley.

C. M. Tuckett estudia en su libro el problema de la relación en Q entre el movimiento cristiano y el judaísmo¹²². En la discusión de Q y la ley

¹¹⁹ Según MARK A. CHANCEY, *Greco-Roman Culture* 164s, es muy difícil precisar el grado de bilingüismo o multilingüismo entre la elite de Galilea, e imposible entre las clases bajas: «If we are unable to do so for our hypothetical civic elite, then we are all the more unable to do so for common Galileans, both in the cities as well as in the villages».

¹²⁰ El patronazgo no es una característica de la «cultura popular», cf. JUSTIN J. MEGGITT, *Paul, Poverty and Survival* (Studies of the New Testament and Its World), T & T Clark, Edinburgh 1998, 167-169.

¹²¹ C. M. TUCKETT, Q 82.

¹²² Para ello, véase especialmente el capítulo 13: «Q and Israel», en C. M. TUCKETT, Q 425-450.

(cap. 12), cree descubrir una actitud conservadora por parte de Q ante la ley judía. Por tanto, los horizontes de los cristianos de Q parecen estar firmemente fijados dentro de las fronteras de la observancia de la Torá. Un cuadro similar surge de la discusión sobre la actitud ante los gentiles y una posible misión gentil. Del texto Q 7,1-10, este autor concluye que Q conocía la existencia de los paganocristianos, pero no participó en la misión a los paganos. Cualquier actividad misionera en Q parece quedar dentro del judaísmo. Los cristianos Q se consideraron a sí mismos fundamentalmente como judíos y como parte de Israel. Desde esta perspectiva tenemos que ver la polémica de Q contra Israel. El objetivo de los cristianos Q era transformar Israel, hacer conscientes a sus contemporáneos judíos del desastre que se ceñía sobre ellos si no se arrepentían. Intentaban salvarlos.

¿Cómo se vieron a sí mismos en relación con sus contemporáneos judíos? ¿Qué separación existía a nivel social e ideológico? La existencia de una polémica tan dura en Q contra los judíos no cristianos y la convicción de que los judíos están persiguiendo a los cristianos, indican en gran medida una coincidencia ideológica y social entre el grupo cristiano y sus vecinos no cristianos. Las divisiones entre los cristianos detrás de Q y la comunidad judía no eran tan profundas. Ciertamente que existía hostilidad, pero eso no significaba que se consideraran como una comunidad separada por prácticas sociales y cúlteras diferentes¹²³. Usando la jerga sociológica, se puede decir que el grupo cristiano reflejado en Q sería más un «movimiento de reforma» trabajando dentro del grupo principal (de Israel) que una «secta» separada de sus contemporáneos judíos mediante una línea rígida de demarcación. El grupo reflejado en Q todavía no ha alcanzado el estado de diferenciación autoconsciente sectaria¹²⁴.

Q presenta una actitud conservadora frente a la ley, y es posible que la comunidad que conservó Q tuviera relaciones positivas con el movimiento farisaico, experimentando al mismo tiempo una sospecha hostil

¹²³ Ídem, 436: «The Q supporters are 'Christians' sympathisers striving to stay within the boundaries of Judaism and with no apparent awareness yet that those boundaries might be too restrictive to contain both themselves and their Jewish contemporaries».

¹²⁴ Ídem, 438: «The aim of the Q Christians is to seek to bridge those differences, to stay within the broad Jewish community of which they are a part, and not to separate off into a separate conventicle or 'sectarian' ghetto».

hacia los fariseos no cristianos¹²⁵. Esta hostilidad puede reflejar la cercanía de las relaciones. ¿Por qué el movimiento cristiano levantó las sospechas y la oposición de los fariseos? Existen muchos elementos comunes entre ambos grupos. Pueden ser clasificados como «movimientos de renovación» o «grupos de reforma» dentro del judaísmo. Asimismo, intentaban expandir su radio de influencia (Mt 23,15). Q 11,39-42 sugiere que los cristianos Q y los fariseos compartían un gran número de coincidencias. Es posible que incluso el grupo cristiano estuviera reivindicando ser una parte genuina del movimiento farisaico. De no haber sido así, el grupo tal vez habría sido totalmente ignorado por los fariseos no cristianos. En Q encontramos una fase relativamente temprana de la historia de la separación de las comunidades cristianas de sus vecinos judíos. Estaríamos en presencia de galileos seguidores de Jesús que se esfuerzan por permanecer dentro de las fronteras del judaísmo. Q sería un movimiento de reforma judío dentro de Israel.

C. M. Tuckett se percató de los elementos de discontinuidad que pudieran debilitar su tesis. Como grupo, los primeros cristianos debieron aparecer muy pronto, a sus propios ojos como a los del exterior, diferentes de sus vecinos judíos, tanto en el plano social como en cuanto a sus convicciones o en su ideología. «Those who support the Christian cause are distinguished from those who do not - the non Christians are not Christian»¹²⁶. Parece que Tuckett minimiza las diferencias entre los grupos farisaico y cristiano, y no saca las conclusiones oportunas y lógicas de sus afirmaciones. Si es verdad que la separación con el judaísmo no acaecerá hasta finales del siglo I o a partir del 135 d.C.¹²⁷, sin embargo, existen elementos esenciales del mensaje cristiano (cristología y escatología) que debían distinguir a los cristianos religiosamente y socialmente de sus contemporáneos judíos.

La identificación de los cristianos de Q como una pretendida rama farisaica galilea es poco verosímil. La misma existencia de fariseos en Galilea es una cuestión muy discutida entre los eruditos. Se encuentran

¹²⁵ Ídem, 449: «Hostility, even 'persecution', presupposes a *joint* purpose and an awareness of solidarity, the 'persecution' itself being one means to try to reunite into a whole again what I perceived as threatening to fracture and disintegrate».

¹²⁶ Ídem, 434.

¹²⁷ Cf. JAMES D. G. DUNN, *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, SCM Press - Trinity Press International, London - Philadelphia 1991.

pocas pruebas de que los fariseos desarrollaran una amplia actividad en Galilea durante la primera mitad del siglo I d.C. Es muy probable que el fariseísmo, como fenómeno de grupo, estuviera en gran parte limitado a Jerusalén y a las principales poblaciones de Judea¹²⁸.

Denis Fricker¹²⁹ analizando los pasajes referentes a las mujeres, a la familia y a la comunidad en Q desde la antropología estructural, constata una situación de transición y precariedad, contexto adecuado para recibir y transmitir las tradiciones radicales de los carismáticos itinerantes. Considera que en el origen de Q se encuentra un grupo minoritario de judíos que tienden a marginalizarse dentro del seno de la sociedad judía. De ahí la evocación a las persecuciones y a las situaciones precarias, a las que el grupo no intenta remediar mediante la organización de la vida comunitaria. Prefiere confiar en la benevolencia divina y relativizar los males presentes, ya que sus miembros estaban convencidos de que el fin de todas las cosas estaba cercano. Tal comunidad no encontraría en sí misma razón de ser ni su finalidad, lo que explica la radicalidad en la presentación del mensaje cristiano, sin concesiones ni compromisos. Esa actitud es la que ha podido causar su desaparición de la escena oficial de la historia del cristianismo naciente.

3.1.6. *Movimiento profético*

En este apartado expondremos las hipótesis de dos autores, Migaku Sato y Walter Schmithals, quienes consideran al grupo Q como un movimiento profético, aunque con características diferentes. Lógicamente, estas visiones se pueden relacionar con los movimientos de reforma dentro de Israel, vistos en la sección precedente.

- MIGAKU SATO

El origen del círculo de Q habría que buscarlo entre el grupo prepasual de discípulos más cercanos a Jesús (aunque no se identificaría con el grupo de los Doce), quienes después de Pascua comenzaron a predicar el mensaje de su maestro. Identificaron a Jesús con el Hijo del hombre y juez del universo. Partiendo de la tesis de los carismáticos itinerantes de

¹²⁸ Cf. JOHN P. MEIER, *Un Judío Marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo III: Compañeros y competidores*, Verbo Divino, Estella 2003, 352ss.

¹²⁹ DENIS FRICKER, «La femme» 116.

Theißen, Migaku Sato¹³⁰ considera que el círculo de Q se compone de una doble estructura: carismáticos itinerantes y comunidades sedentarias. El estilo de vida de los misioneros itinerantes del cristianismo primitivo se remonta al Jesús histórico. Sin embargo, esta forma de vida fue acentuada, variada y continuada después de pascua. El círculo de carismáticos itinerantes representaba una rama «conservadora». Los carismáticos se consideraban seguidores radicales de Jesús, proclamador profético del final de los tiempos y enviado a Israel. Los grupos sedentarios constituirían la «reserva» para la reclutación de nuevos misioneros itinerantes y donde aprendían las distintas palabras del Señor. Si se considera que el movimiento Q continuó existiendo hasta los años 70 d.C., hay que presuponer al menos un cambio generacional. Para cumplir con las extremas condiciones exigidas en Lc 10,1-11, uno no puede ser muy anciano. Los miembros de las comunidades locales apoyaban a los misioneros itinerantes, pero ya no estaban en grado de llevar a cabo esa itinerancia radical, aunque hubieran tomado como patrón e ideal a los jóvenes itinerantes proféticos. Otra función de estos grupos sedentarios locales fue la *redacción* de Q. Una larga y consciente redacción artística necesita un trabajo de «oficina» en una comunidad sedentaria. De camino no se puede realizar este trabajo. La compilación de estas redacciones tendrían lugar presumiblemente en una comunidad local, donde dispusieran de otros ejemplares que les hubieran proporcionado misioneros itinerantes o personas de la comunidad que viajaran o mensajeros encargados de hacer llegar esos documentos. «Así se puede hablar del ‘círculo Q’ como un círculo de tradiciones o de portadores relativamente independiente»¹³¹.

M. Sato¹³² afirma que los mismos transmisores del Documento Q eran conscientes de que el movimiento Q era un fenómeno profético. Este autor considera la existencia de tres estratos en Q, provenientes de redactores distintos. Ya que el Documento Q era muy importante para el círculo, concluye que los redactores no eran simples amanuenses, sino que ellos mismos eran figuras autoritativas dentro del grupo. El redactor A del complejo Lc 3-7 poseía la autoridad para tomar una decisión defini-

¹³⁰ MIGAKU SATO, *Q und Prophetie: Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q*, Tübingen 1988.

¹³¹ Ídem, 388: «So kann man vom ‘Q-Kreis’ als einem *relativ eigenständigen Überlieferungs- bzw. Trägerkreis* sprechen».

¹³² Ídem, 380.

tiva en las confrontaciones con los simpatizantes del Bautista. El redactor B, si se trata de otra persona, sabía dar forma al envío de misioneros itinerantes (¿en una reunión comunitaria o eucaristía?). Respecto al juicio definitivo sobre Israel, el redactor C era de la misma opinión que los portavoces de los dichos proféticos Lc 11,49b-50; 13,34s. Él fue capaz de reforzar la identidad de todo el círculo mediante su redacción. Estos mismos redactores habían sido probablemente misioneros itinerantes, que por motivos de edad u otras razones se habían convertido en sedentarios. Así se puede explicar y aclarar la autoridad de la fuente Q en todas las comunidades sedentarias. Nuestro autor muestra diversos paralelismos del círculo Q y la tradición profética¹³³, para preguntarse posteriormente por el lugar que ocupa Q dentro del cristianismo primitivo.

No parece que el círculo de Q pueda identificarse con la comunidad de Jerusalén. Todo parece indicar que la localización del movimiento Q habría que situarlo en la mitad norte de Palestina (Lc 7,1; 10,13-15). El principal grupo de los Doce, que dirigía la comunidad de Jerusalén, no aparece por ninguna parte en Q. Dada la distinta teología de la comunidad de Jerusalén (la muerte redentora, Cristo, 1Cor 15) frente a la de Q, se infiere que no se pueden identificar los misioneros de la comunidad de Jerusalén con los radicales itinerantes del círculo de Q, como Theißen hace. Tampoco es posible equipararlos con la gente de Esteban, o los «Helenistas», quienes desde el inicio se dedicaron a predicar fuera de Palestina (Samaría). Los helenistas trabajan en ciudades y estaban abiertos a la misión de los gentiles, no así Q. ¿Tienen alguna relación con los oponentes de Pablo en 2Cor? G. Theißen acerca los enemigos de Pablo a los portadores de Q. Pero nuestro autor ve entre ellos muchas más diferencias que semejanzas.

Sato estima que el *Sitz im Leben* de Q es múltiple. El primer gran complejo de Q (Lc 3,2-7,28: redacción A) presumiblemente tendría como *Sitz im Leben* una confrontación propagandista con los simpatizantes o miembros del movimiento bautista, a causa del reclutamiento. En este marco se incluyó el «discurso programático». La colección de dichos sería una parénesis de la comunidad, pero también podía funcionar como catequesis de

¹³³ La ausencia del relato de la pasión en Q no indica que estemos ante un grupo especial dentro del cristianismo primitivo, sino que lo explica por el género del documento: «*Die Quelle Q, die wohl bewußt in Analogie zum Prophetenbuch gestaltet worden ist, hat also wahrscheinlich deswegen keine Passionserzählung enthalten, weil sie ein Prophetenbuch sein wollte*» (383).

la doctrina ética de Jesús para los nuevos convertidos del movimiento bautista. Al mismo tiempo, no se excluye que los macarismos del inicio (Lc 6,20s) hubieran podido ser utilizados fuera del círculo de Q para la proclamación de la salvación. Esto quiere decir, que ya la primera sección de Q (Lc 3,2-7,28) no se puede limitar a un único *Sitz im Leben*.

Respecto a Lc 9,57-10,24 (redacción B), es presumible como *Sitz im Leben* el envío de (nuevos) portadores carismáticos procedentes de la comunidad, pudiera situarse en el marco celebrativo de la eucaristía. Dentro de esta sección, Lc 10,3-11 constituye un bloque cerrado con el objetivo de una instrucción misional para los jóvenes itinerantes. El grupo de dichos Lc 11,2-13 parece que se anclan en la vivencia de la fe: la celebración eucarística y la exhortación a la oración. La colección de «ayes» Lc 11,39-48.52, por el contrario, sería usada en la polémica real contra los dirigentes religiosos. El texto de Lc 12,2-34 tuvo su contexto vital en una parénesis consoladora para los misioneros itinerantes o para una comunidad sedentaria. Lc 12,22-31 podría referirse a la hambruna acontecida en Palestina en el 47-49 d.C., mientras que las palabras de Lc 13,25-33 fueron dirigidas claramente contra Israel. La colección final de dichos de juicio, Lc 17,23-37, ha de considerarse como una exhortación doctrinal para la comunidad.

El *Sitz im Leben* de la redacción C tampoco es único. El anuncio de la ruina de Israel tiene un trasfondo histórico doble: la plena separación del círculo Q de la mayoría del judaísmo gracias al éxito de la misión (Lc 13,34) y la necesidad intrínseca de afirmar la identidad del círculo como minoría elegida por Dios¹³⁴.

- WALTER SCHMITHALS¹³⁵

Este estudioso intenta combinar el estudio de la historia de la tradición de Q con los eventos históricos en los que vivieron los transmisores de Q. Para ello estudia las maldiciones contra los fariseos y los maestros de la ley, las cuales tendrían un contenido específico que provienen de diversas situaciones históricas. Comienza su estudio analizando el complejo de tradiciones profético-apocalípticas, en las que se encuentran las imprecaciones contra los maestros de la ley (Q 11,52.46b.47). Esta anti-

¹³⁴ M. SATO, *Q* 389-390.

¹³⁵ WALTER SCHMITHALS, «Zur Geschichte» 472-297.

gua tradición de dichos permite constatar que sus transmisores perseveraron en el nivel prepasual y continuaron anunciando el mensaje apocalíptico de Jesús. No parece que entraran en contacto con la primitiva comunidad de Jerusalén, ni que conocieran la confesión pascual de Pedro y de los Doce, ni la doctrina soteriológica. Por consiguiente, después de la muerte de Jesús se formaron dos comunidades, una «comunidad cristiana» en Jerusalén y una «comunidad de Jesús», probablemente localizada en Galilea y que continuó transmitiendo el mensaje profético de Jesús. Posteriormente se añadiría la última maldición (Lc 11,48-51 par) que hace referencia a la destrucción de Jerusalén, lo que se ve confirmado por la mención de Zacarías, hijo de Baruc, quien fue asesinado por los celotes en los años 66 d.C. (cf. Josefo, *Bell* 4,334-44). Por tanto, esta palabra de sabiduría procede después del 66.

Las consecuencias que se puede obtener para la historia de la tradición de los dichos serían las siguientes. El autor de las palabras de sabiduría tuvo ante sí las maldiciones contra los maestros de la ley como una *tradición literaria*. Esta tradición anterior la formuló como actual e interpreta de forma sapiencial el asesinato de Zacarías como el origen de la catástrofe que está a punto de sobrevenir sobre esta generación y sobre Jerusalén. El compositor de las palabras de sabiduría se sitúa claramente en la tradición profética de su comunidad al interpretar la catástrofe judía como un castigo divino por la persecución de los profetas. Con el decaimiento del entusiasmo profético, los destinatarios de los «ayes» ya no serán los maestros de la ley, sino que se entona una denuncia contra «esta generación» del pueblo judío. Asimismo, el pensamiento apocalíptico pasa a un segundo plano. No se trata de un castigo apocalíptico, sino de un castigo divino intrahistórico. El compositor se distancia de esta generación, sin situarse por ello fuera del pueblo judío. Parece que su propia comunidad no estuvo implicada en la catástrofe.

Las maldiciones contra los fariseos fueron añadidas posteriormente a las tres maldiciones contra los maestros de la ley y construidas a su imagen: Lc 11,43.42.39.44. Los fariseos ya no ambicionan un lugar de honor, sino el poder. Les interesa la autoridad de la doctrina y el poder decisorio en cuestiones de derecho. Quieren decidir en las sinagogas. Schmithals supone que la situación histórica en que surgieron estas maldiciones contra los fariseos es la época en la que los fariseos organizan la supervivencia del judaísmo después del año 70. Las cuatro maldiciones contra los

fariseos muestran que los transmisores de los dichos no estaban dispuestos a someterse al rabinato farisaico¹³⁶.

Del texto añadido, Lc 11,42d/Mt 23,23c, se puede concluir que el círculo de transmisores ya se ha separado de la comunidad sinagoga y como comunidad autónoma depende de la aportación de su miembros. Este dicho, unido a Lc 6,22-23/Mt 5,11-12 (con el trasfondo de Jn 9,22; 12,42; 16,2) donde se constata una actualización histórica de las bienaventuranzas, refleja una etapa en la que los transmisores ya se han separado definitivamente de la sinagoga por convencimiento teológico, puesto que rechazan de autoridad doctrinal de los rabinos y su comprensión de la Torá. Posteriormente, se introdujeron dichos cristológicos (Lc 11,51b/Mt 23,36 y Lc 13,35b/Mt 23,30). Es el momento histórico en el que Mc intenta ganar a los transmisores de la tradición de los dichos para la comunidad cristiana¹³⁷. Schmithals atribuye a un mismo autor la redacción cristológica de la fuente de los dichos Q y la inclusión redaccional del secreto mesiánico en Mc. Ello acontecería en el último decenio de siglo I y, posiblemente, en la zona de Siria, donde se presupone que también tiene su origen Mc y donde los transmisores de la tradición de los dichos parecen haber vivido después de la guerra judía.

4. CONCLUSIÓN

Tras la exposición de diversas teorías e hipótesis, es el momento de hacer un breve balance. La datación del Documento Q nos ha permitido situarlo en unas coordenadas temporales amplias. *Grosso modo*, se puede afirmar que Q es coetáneo de las cartas de Pablo. Si las epístolas del apóstol llegaron hasta la misma Roma y a diversas ciudades de la cuenca medi-

¹³⁶ Ídem, 490: «Die Ablehnung der *Ansprüche*, die von den Pharisäern erhoben werden, und ihrer rituellen Gesetzlichkeit sowie die Mahnung, sich nicht mit ihnen einzulassen, lassen eher vermuten, daß der Prozeß der Ablösung aus dem Institut der sich pharisäisch reorganisierenden Synagoge noch im Gange als daß er bereits definitiv abgeschlossen ist, doch ist in dieser Hinsicht Sicheres nicht zu erkennen. Ob sich dieser Prozeß in Palästina oder in der Diaspora vollzieht, wie anzunehmen naheliegt, läßt sich gleichfalls nicht entscheiden».

¹³⁷ Cf. W. SCHMITHALS, *Das Evangelium nach Lukas* (ZBK III 1), Theologischer Verlag, Zürich 1980, véase el registro I 3. Íd., *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, de Gruyter, Berlin 1985, 396-9; 421-28.

terránea, no se puede negar la posibilidad de que Q hubiera podido alcanzar Asia Menor u otras comunidades cristianas. Conocida la actividad misionera y la movilidad de los propagadores del mensaje de Jesús después del Sínodo de Jerusalén (c. 48 d.C.), es muy probable que las tradiciones orales y unidades literarias menores que posteriormente formarían Q, pronto traspasaran los límites de Palestina. Esto viene corroborado por el hecho de que Lucas y Mateo utilizaron independientemente esta fuente, y Lucas no la usó en Palestina ni en Galilea. El espacio temporal que va desde la muerte de Jesús hasta que se plasmó Q por escrito, es decir unos 25-35 años, permite perfectamente la difusión espacial de las tradiciones contenidas en Q o del documento mismo.

En segundo lugar, hay que clarificar qué se entiende por Documento Q. Creemos que se puede aceptar su existencia, entendiendo por «Q» una elaboración de los estudiosos, postulada gracias a los acuerdos verbales entre los evangelios de Mateo y Lucas¹³⁸. En realidad es lo único que podemos reconstruir de Q: su forma final o el estadio escrito del desarrollo que alcanzó Q cuando fue usada por Mt y Lc. Hay que resaltar que se trata de un documento escrito en griego. Éste es el único elemento formal externo seguro, sin entrar en discusiones si el documento que utilizó Mt fue el mismo que el de Lucas, es decir, si existieron diferentes versiones de un mismo documento.

Frecuentemente, los estudios identifican inconscientemente las tradiciones contenidas en Q con el documento final. Las tradiciones recogidas en Q provienen lógicamente de Galilea, pero el documento en sí no tuvo por qué ser redactado de esa región. Es más, creemos que la localización geográfica del Documento Q se encuentra fuera de Palestina. La nueva visión de Galilea, no tan helenizada como se pensaba, y donde el conocimiento y uso de la lengua griega estaban reservados a las clases pudientes, nos hace postular para Q un ámbito helenista, como pudiera ser Siria.

Por el contrario, las reconstrucciones expuestas en la sección tercera de este artículo sitúan todas ellas al grupo Q en Galilea o Palestina. Y desde esa premisa, intentan identificar al autor/es y a sus destinatarios. Pero dado que el documento preserva el anonimato del escritor y de los

¹³⁸ C. M. TUCKETT, *Q 77*: «No doubt the tradition developed in various ways before reaching this point, and we may be able to identify stages in that development. But it may be worth preserving the siglum 'Q' for this 'final' stage» (78).

receptores, los exegetas han intentado reconocerlos prestando atención a los indicios del texto. Pero como sólo se trata de indicios especulativos, no se ha podido llegar a una opinión unánime entre los investigadores. No existe señal externa alguna para individuar con exactitud el grupo detrás de este documento. Cada hipótesis se basa en algún aspecto o grupo de dichos que considera más importante y de los cuales extrae sus conclusiones. Pero la transmisión de un contenido determinado tampoco es un argumento fiable del que se pueda extraer una conclusión segura al respecto. Aplicando esa misma lógica, se podría concluir que el evangelio de Lc sería el evangelio de los radicales itinerantes, de un grupo cínicco, de un grupo profético, de un movimiento de reforma dentro de Israel, de una escuela de escribas... Además, ya hemos indicado que los textos no se conservaron únicamente porque reflejaran las visiones de sus transmisores, sino que también se preservaron cuando los contenidos constituían un reto.

La mayor parte de las hipótesis presentadas acepta que Q nació dentro de un grupo especialmente dinámico al que le tocó vivir una situación inestable, tanto a nivel interno como externo. Se trata de un proceso de formación y configuración del grupo cristiano. Éste tuvo que dilucidar las relaciones entre los suyos. La relación con el ámbito externo era de conflicto, lo que contribuyó a desarrollar una mayor conciencia de grupo. Como pequeños grupos contraculturales en formación y con un mensaje novedoso, es de suponer que las experiencias de rechazo o de conflicto no fueran infrecuentes. Al mismo tiempo, urgía buscar razones para justificar a nivel personal la pertenencia al grupo.

Pero la supuesta existencia de un grupo con un estilo de vida contracultural, como poseedor y transmisor exclusivo de la mayor parte de las instrucciones de Q, creo que no es verificable. Dicho material no fue distintivo de un grupo específico, como lo demuestra el hecho de que dos evangelistas tuvieron acceso a él en diferentes lugares, lo recogieron y lo integraron en sus evangelios, a pesar de que el contexto y la misma configuración de la comunidad cristiana habían cambiado. Es muy probable que en Q tengamos recogida la experiencia de diversas personas, grupos y comunidades que fue transmitida de forma oral, recogida en unidades menores redactadas posteriormente en griego.

Frente a las diversas propuestas de individuar estratos redaccionales en Q y el intento de buscar un grupo determinado para cada estrato, creo que hay que ser cautos. Construir hipótesis sobre hipótesis equivale a edi-

ficar castillos en el aire. Tampoco hay que atribuir a un único grupo el uso exclusivo de un documento. Es de suponer la existencia de contactos entre las diversas facciones del cristianismo primitivo, posibilitando el intercambio de tradiciones y escritos. Al menos, esta es la idea que nos permite concluir el uso del Documento Q por dos autores cristianos posteriores, Mateo y Lucas, sin que ello haga suponer que pertenecieran a dos ramas diversas del grupo Q.

Por eso tenemos que distinguir claramente entre las tradiciones conservadas en el documento y la redacción final en griego. La redacción final presupone un grupo(s) cristiano(s) de lengua griega, el cual no es posible identificar mediante los contenidos que transmite. Las tradiciones provienen de Galilea y pudieron ser difundidas perfectamente por diversos seguidores de Jesús y en diversos *Sitz im Leben*. Al fin y al cabo, están narrando las tradiciones que han recibido sobre Jesús de Nazaret, aunque elaboren esos materiales desde sus propias perspectivas. Por eso, intentar buscar un único grupo responsable del Documento Q creo que no es posible. Q ya es un documento que se compone de diversos materiales de distintas procedencias, que fueron coleccionados, ampliados, elaborados y redactados, de la misma forma que lo fueron Mc, Mt o Lc. Fijarse exclusivamente en un grupo de dichos para determinar la proveniencia de todo el documento me parece erróneo. Y buscar un «grupo perdido» en Galilea portador del «evangelio Q», es tan fantasioso como la búsqueda del «arca perdida». Es una tarea con pocos visos de éxito.

