

DAVID ÁLVAREZ CINEIRA *

LA LOCALIZACIÓN GEOGRÁFICA DE Q: GALILEA, JERUSALÉN, ANTIOQUÍA...

Fecha de recepción: enero 2006.

Fecha de aceptación y versión final: febrero 2006.

RESUMEN: Las propuestas para determinar el lugar de composición del Documento Q son variadas. Se ha querido ubicar en Palestina, Jerusalén, Galilea, Siria... Las indicaciones geográficas, el contenido teológico o las inferencias externas no resuelven la cuestión. Los exegetas han mostrado especial interés por ubicarlo en Galilea con el objetivo de identificarlo como el «evangelio galileo». Pero esta hipótesis se basa en las premisas de una Galilea muy helenizada y del uso extendido del griego entre su población. Los recientes hallazgos arqueológicos y la nueva valoración de las fuentes, sin embargo, han puesto estas presuposiciones en tela de juicio. Si diferenciamos entre las tradiciones que contiene y la redacción del documento en griego, debemos concluir que Q se redactó en alguna comunidad cristiana de lengua griega, posiblemente en Siria. Pero no existe certeza alguna y solo cabe especular sobre su localización geográfica.

PALABRAS CLAVE: Documento Q, localización geográfica, Galilea, Jerusalén, Siria.

The Geographical location of Document Q: Galilee, Jerusalem, Syria...

ABSTRACT: There are various proposals to determine the place of composition of the Document Q. Different scholars locate it in Palestine, Jerusalem, Galilee, Syria, etc.

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

Geographical indications, theological content or external inferences do not resolve the question. The exegetes have shown special interest in locating it in Galilee, with the objective of identifying it as the «Galilean Gospel». But this hypothesis is based on the premises of a very Hellenized Galilee and of the extended use of Greek among its population. New archaeological findings and a new appraisal of sources, nevertheless, have recently placed this assumption in doubt. If we differentiate among the traditions the document refers to, and its editing in Greek, we should conclude that Q was edited in some Greek-speaking Christian communities, possibly in Syria. But no certainty exists and one can only speculate upon its geographical location..

KEY WORDS: Document Q, geographical location, Galilee, Jerusalem, Syria.

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas hemos asistido a un resurgir extraordinario en la investigación sobre el hipotético evangelio de los dichos Q. Diversos motivos han hecho que la fuente Q esté de «moda»¹. Podemos destacar dos razones. En primer lugar, es considerado el documento más antiguo del cristianismo primitivo referido a Jesús² y, por tanto, conservaría una visión del Jesús histórico más cercana a los hechos³, incluso una imagen bastante diferente de la que transmiten los evangelios canónicos. Asi-

¹ Para una visión general en castellano de los últimos estudios sobre la fuente Q, cf. S. GUIJARRO, *Dichos primitivos de Jesús. Una Introducción al «Proto-evangelio de dichos Q»*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2004; A. VARGAS-MACHUCA, *Origen, composición y redacción de la Fuente Q. Su función en el cristianismo primitivo*: EE 79 (2004) 171-215; B. VILLEGAS, *En busca de Q. La fuente común de Mt y Lc*: TyV 43 (2002) 602-683, presenta una reconstrucción hipotética de Q. Véase un juicio crítico sobre los trabajos más destacables de los últimos años en A. LINDEMANN, *Literatur zu den Synoptischen Evangelien 1992-2000 (II). Die Logienquelle Q*: ThR 69 (2004) 241-272.

² M. FRENSCHKOWSKI, «Galiläa oder Jerusalem? Die topographischen und politischen Hintergründe der Logienquelle», en: A. LINDEMANN (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BETHL 158), Leuven University Press-Peeters, Leuven 2001, 559: «Q ist das theologische Erbe der ältesten christlichen Gemeinde».

³ Frente a esta tendencia C. M. TUCKETT, «Q and the Historical Jesus», en: J. SCHRÖTER - R. BRUCKER (ed.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung* (BZNW 114), Walter de Gruyter, Berlin-New York 2002, 213-241, afirma que el estudio de Q y la investigación del Jesús histórico deben ser reconocidos y aceptados como empresas diferentes: «Earlier traditions which can be identified within Q cannot necessarily be taken as dominical without more ado... Equally Q, even "early Q", does not have a monopoly of authentic tradition» (238).

mismo, la hipotética fuente Q es considerada como un escrito representativo de una rama peculiar del cristianismo galileo, cuya teología y práctica religiosa estarían en marcado contraste con las de la comunidad de Jerusalén. Q representaría a un movimiento de seguidores de Jesús que por su teología todavía no se podrían denominar cristianos. Sería un eslabón que vincula a los primeros seguidores de Jesús y la posterior comunidad de Galilea.

1. DIFICULTAD DE LA EMPRESA

Pero la misma existencia de Q es hipotética y controvertida. Todas las dimensiones de Q están sometidas actualmente a investigación, desde la viabilidad de la hipótesis de la misma doble fuente⁴, hasta la reconstrucción de la secuencia y de las palabras de Q, el género literario, la historia de la composición y estructura intelectual del documento, su localización socio-histórica... Incluso su denominación entre los investigadores no es uniforme: fuente, documento(s)⁵, evangelio, proto-evangelio, colección de dichos, texto⁶, colección de hojas volantes en cuaderno de anillas, secuencia de discursos, tradición Alfa⁷, roca primitiva (*Urgestein*), etc. Hay quien habla de la fuente Q como si realmente la hubiera visto.

A pesar de todo ello, existe un amplio consenso entre los eruditos respecto a ciertas cuestiones. Esta fuente «perdida» no habría sido simplemente oral. Los acuerdos verbales de gran cantidad de palabras griegas entre Mt y Lc (cf. Q 3,7-9; 11,9-10) parecen exigir la existencia de un docu-

⁴ M. GOODACRE, *The Case Against Q. Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*, Trinity Press International, Harrisburg, PA 2002. Véase la crítica de J. S. KLOPPENBORG, *On Dispensing with Q?: NTS 49 (2003) 210-236*. M. GOODACRE - N. PERRIN (eds.), *Questioning Q. A Multidimensional Critique*, Inter Varsity Press, Downers Grove, Illinois 2004.

⁵ M. CASEY, *An Aramaic Approach to Q. Sources for the Gospels of Matthew and Luke (MSSNTS 122)*, University Press, Cambridge 2002, 189, postula la existencia de cinco documentos diversos de Q compuestos en griego y arameo.

⁶ Aunque es un tema hipotético, R. CAMERON, *The saying Gospel Q and the Quest of the Historical Jesus: A Response to John Kloppenborg: HTR 89 (1996) 352*, acepta la existencia del texto Q: «We do have a text of Q; what we do not have is a manuscript».

⁷ Cf. E. K. BROADHEAD, *On the (Mis)Definition of Q: JSNT 68 (1997) 11*: «The Alpha Tradition refers to the earliest available collection of the Sayings of Jesus».

mento escrito⁸. Los exegetas han propuesto diversas hipótesis, tanto para la reconstrucción del texto, como de los estratos de composición y del tipo de género literario. Tal y como la utilizaron Mt y Lc, se trataría de una fuente unificada, ordenada y escrita en griego⁹. Persisten, no obstante, otros muchos problemas que no tienen una solución sencilla: ¿Cuál era la extensión precisa de esta fuente? ¿Existen pasajes que Mt hubiera conservado y que Lc habría omitido, o viceversa? ¿Mt y Lc han utilizado la misma recensión o versión de Q? ¿Cuál es la historia de composición de este documento? Dentro de un documento al que llegamos hipotéticamente a reconstruir, ¿es posible discernir indicios de desarrollos literarios que permitan establecer estratos de épocas y contenidos diferentes? ¿Existe una teología o una cristología característica del documento global o cada estrato conlleva una orientación diferente, puede que incluso divergente? ¿Existe una o varias comunidades responsables y portadoras de este documento? ¿Se puede, a partir de este documento reconstruido, delinear la imagen completa de estos grupos o comunidades? ¿Estas comunidades no tendrían otros documentos, además de Q?

¿Qué tipo de género literario caracteriza a este documento? ¿Es una colección de dichos sapienciales (J. M. Robinson y J. S. Kloppenborg)? ¿Es un escrito profético (M. Sato)? ¿Es un *vademécum* para misioneros itinerantes? ¿Un manual de instrucción para una comunidad bien establecida? ¿O también un testamento donde el maestro enseña a los discípulos cómo se tienen que comportar durante su ausencia (Q 12,45)?¹⁰. La conclusión se impone: Q es un escrito heterogéneo y hay que ver en él, como dice H. D. Betz, una «colección de colecciones»¹¹. Ello compli-

⁸ Incluso R. A. Horsley, a pesar de su hipótesis de composición oral, debe reconocer que el texto final de Q utilizado por Mt y Lc ha sido un escrito: «That Matthew and Luke present so much of Q in verbatim parallels suggests that Q did indeed exist as a written document before it disappeared from historical view into their respective Gospels», en: R. A. HORSLEY - J.A.DRAPER, *Whoever Hears You Hears Me. Prophets, Performance, and Tradition in Q*, Trinity Press International, Harrisburg, PA 1999, 145.

⁹ Esto no excluye que las tradiciones transmitidas por Q hayan podido existir en un primer momento en arameo y mucho de este material pudiera remontarse a Jesús, quien predicó, sin lugar a dudas, en arameo, cf. CHRISTOPHER M. TUCKETT, *Q and the History of Early Christianity. Studies on Q*, Hendrickson Publishers, Edinburgh 1996, 451-476; MAURICE CASEY, *An Aramaic Approach*.

¹⁰ Hipótesis sugerida por D. A. ALLISON, *The Jesus Tradition in Q*, Trinity Press International, Harrisburg, PA 1997, 42.

¹¹ H. D. BETZ, «The Sermon on the Mount and Q», en: J. E. VON GOEHRING *et al.* (eds.), *Gospel Origins and Christian Beginnings*, Polebridge, Sonoma CA 1990, 34.

ca todavía más el intento de localizar la comunidad que estaría detrás de ese documento.

Estos y otros interrogantes hacen que el entusiasmo y la euforia sobre la revalorización de Q sean moderados. La aplicación de procedimientos semejantes es origen de diferentes imágenes de la comunidad Q y de diversas localizaciones geográficas. A pesar de ciertos acuerdos interesantes, las divergencias muestran bien los riesgos de la empresa. No es de extrañar que algunos autores consideren que la tentativa es especulativa. El estudioso J. P. Meier cree que cualquier estudio de Q debería comenzar con la rectificación y el reconocimiento que Q es solamente una hipótesis. Por este motivo se muestra escéptico sobre la investigación desarrollada en las últimas décadas acerca de la fuente Q: «My ability to believe in hypotheses is exhausted by my acceptance of the existence of Q. The further hypotheses about Q developed in recent years leave me a total sceptic»¹².

No obstante, pienso que la investigación realizada es muy positiva y ayuda a una mejor comprensión de los distintos temas relacionados con esta fuente. Este artículo tratará de analizar uno de los diversos puntos controvertidos: la localización geográfica de la fuente Q. Para ello, partimos de ciertos presupuestos que son asumidos por la mayoría de los estudiosos. Creemos que se puede aceptar su existencia, entendiendo «Q» como una elaboración de los estudiosos, postulada gracias a los acuerdos verbales entre los evangelios de Mateo y Lucas¹³. Algunos argumentos apoyan la existencia de un documento escrito en griego¹⁴: Las coin-

¹² J. P. MEIER, *Dividing Lines in Jesus' Research Today. Through Dialectical Negation to a Positive Sketch*, en J. D. KINGSBURY (ed.), *Gospel Interpretation. Narrative-Critical and Social-Scientific Approaches*, Trinity Press International, Harrisburg, PA 1997, 253-272, 258: «Any treatment of Q should begin with the disclaimer that Q is only a hypothesis».

¹³ C. M. TUCKETT, *Q, 77*, considera Q en su forma final, es decir, aquel estadio en el desarrollo de la tradición que alcanzó Q cuando fue usada por Mt y Lc. «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).

¹⁴ D. R. CATCHPOLE, *The Quest For Q*, T & T Clark, Edinburgh 1993, 1-59; M. GOODACRE, *Synoptic Problem* 106-121; J. S. KLOPPENBORG VERBIN, *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel*, T & T Clark, Edinburgh 2000, 11-111; C. M. TUCKETT, *Q* 1-39; P. VASSILIADIS, *LOGOI IHSOU. Studies in Q*, Scholars Press, Atlanta, GA 1980/1999, 1-38.

cidencias en el tenor de las palabras griegas de Lc 3,7-9; 11,19s.24-26.31s.; 13,34s. y los textos paralelos de Mt, así como las coincidencias en el orden relativo del material de Q en Lc y Mt, hacen presuponer que ambos evangelistas tuvieron ante sí la fuente Q como documento escrito. Además, determinadas construcciones lingüísticas en Q son sólo posibles en griego. Los semitismos no constituyen, por tanto, un motivo suficiente para afirmar que Q sea una traducción del arameo. Esto no excluye que hubieran existido unidades menores anteriores consignadas en arameo. No intentamos buscar las palabras de Jesús en arameo o hebreo, ni esa reconstrucción sería el documento Q.

En la investigación sobre la localización geográfica de Q han tenido mucha importancia tres temas íntimamente relacionados. *a)* El principal problema de la investigación actual de Q, que afecta a las reconstrucciones de los estudiosos tanto del mensaje del Jesús histórico como de la naturaleza e historia de la comunidad de Q, son las varias teorías propuestas respecto a los estratos del documento Q: es frecuente presuponer un estrato sapiencial recubierto por uno o más estratos apocalípticos en las sucesivas etapas de composición. *b)* El grado de helenización de la región donde apareció el documento, ya que al estar compuesto en griego es de suponer que ese idioma era accesible a los escribas, lectores y oyentes. *c)* Más interesante es intentar descubrir a los representantes y los destinatarios de tal documento. Es lo que se ha denominado el mapa social de Q. Por motivos obvios de espacio, limitaremos nuestro estudio a la localización.

2. LOCALIZACIÓN GEOGRÁFICA

La fuente de los dichos no aporta ningún indicio directo sobre el lugar topográfico de su composición. Sin embargo, su colorido local, especialmente los lugares mencionados, dicen algo sobre el trasfondo regional de la tradición recogida en Q. Son interesantes los lugares del norte de Palestina: Betsaida, Corazín (Q 10,13), Cafarnaún (Q 7,1; 10,15) y quizás Nazaret.

La proveniencia de Q es fundamental para la comprensión de su naturaleza y para entender el papel que juega en los orígenes del cristianismo. La opción por una localización geográfica específica para Q determina, en parte, la comprensión de los dichos: si hay que situarlos desde

un trasfondo religioso-cultural concreto o dentro de un contexto socio-económico específico. Pero su localización y la comunidad que está detrás de ella es objeto de debate entre los expertos. Desde que se iniciaron los estudios de la fuente Q, muchas han sido las propuestas realizadas para intentar determinar su lugar de composición. Algunos autores la han colocado genéricamente en Siria o Palestina sin mayores pretensiones, es decir, la comunidad no estaría ligada a un lugar concreto sino diseminada en el territorio de Palestina o Siria¹⁵. Otros ven la posibilidad de ubicarla en una región más específica, como en la Decápolis o en Galilea, y un grupo menor de estudiosos intenta ser más preciso colocándola en alguna ciudad concreta: en Tiberíades o Séforis, o en las aldeas de la costa norte del Lago de Galilea¹⁶. Los exegetas han otorgado especial importancia a estas últimas propuestas, en parte por el deseo que querer descubrir en este documento el «evangelio galileo». Q sería el escrito representativo del cristianismo galileo, del cual no teníamos conocimiento de su existencia. Estaríamos, por tanto, ante el mensaje de los seguidores de Jesús en Galilea.

2.1. LA SUPUESTA PROCEDENCIA GALILEA DE Q

¿Existía una iglesia en Galilea? El ministerio de Jesús se desarrolló fundamentalmente en Galilea, pero según Q 10,12-15 y 11,29-32 no tuvo

¹⁵ D. FRICKER, *La femme, la famille et la communauté dans la source des «logia»*: RevSR 79 (2005) 115, siguiendo la teoría de los radicales itinerantes, afirma que la comunidad estaría repartida en un territorio. C. M. TUCKETT, Q 102s, considera Galilea/Siria como lugar de composición de Q por su uso en Mt y por su relación con el EvTom.

¹⁶ La zona de Transjordania o la Decápolis fue sugerida, entre otros, por S. SCHULZ, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, Theologischer Verlag, Zürich 1972, 481. J. KLOPPENBORG, *Literary Convention, Self-Evidence and the Social History of the Q People*: Semeia 55 (1992) 96, propuso áreas urbanas en Galilea o tal vez en la Decápolis: «Q found its home in either Galilee or perhaps an adjacent area such as the Decapolis». Tiberíades fue propuesto por W. SCHENK, «Die Verwünschung der Küstenorte Q 10,13-15: Zur Funktion der Konkrete Ortsangaben und zur Lokalisierung von Q», en: C. FOCANT (ed.), *The Synoptic Gospels: Source Criticism and the New Literary Criticism* (BETHL 110), Leuven University Press, Leuven 1993, 477-490. Otros han considerado las villas de la costa norte del mar de Galilea como lugar geográfico de Q, I. HAEVNER, *Q: The Sayings of Jesus*, Michael Glazier, Wilmington, Delaware 1987, 42-45; D. ALLISON, *The Jesus Tradition in Q*, Trinity Press International, Harrisburg, PA 1997, 53.

mucho éxito en su patria. Sólo un pequeño grupo de galileos le siguió hasta Jerusalén. Después de la muerte, ¿regresaron éstos a Galilea para encontrarse con sus familias? Eso se podría pensar teniendo presentes textos de las apariciones (Mc 16,7; Jn 21,1). En Hechos de los Apóstoles, Lucas prácticamente no hace mención de la expansión del cristianismo en Galilea (Hech 9,31). Este silencio es sospechoso para algunos estudiosos.

En los últimos años ha existido un consenso tácito entre los exegetas, convertido casi en axioma, por el que se asume y acepta que Q fue escrito y redactado en algún lugar de la Baja Galilea. Esto es lo que presupone la tesis defendida por F. G. Downing, Leif E. Vaage y Burton L. Mack¹⁷. Estos autores defienden que el grupo Q era «como» un movimiento cínicco. El movimiento de Jesús empezaría como una variante propia del cinismo en las duras circunstancias galileas previas a la guerra. Quienes se han empeñado en emparentar a Jesús y al movimiento cristiano galileo con los filósofos cínicos han presentado una visión de Galilea ampliamente helenizada. Pero se sabe que Galilea mantenía su fuerte idiosincrasia judía. Es más, suponer que los cínicos estaban presentes en Galilea es una conjetura fantasiosa.

Otros estudiosos consideran a las personas que estaban detrás de Q como un movimiento de renovación en las aldeas galileas o como un grupo disidente de escribas galileos frente a la hegemonía sacerdotal de Jerusalén. Todos ellos presuponen la composición de Q en Galilea.

2.1.1. *En la región de Galilea*

Para Horsley, los discursos de Q tratan de responder a las necesidades de la comunidad y por eso estudia los dichos dentro del cuadro de las relaciones socio-culturales de Palestina del siglo I. En la sociedad palestina encontramos, por una parte, los colaboradores del poder romano

¹⁷ 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*, Martínez Roca, Barcelona 1994. 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.), *Sayings of Jesus: Canonical and Non-Canonical. Essays in Honour of Tjitzje Baarda*, Brill, Leiden-New York-Köln 1997, 223-234.

(los herodianos y las grandes familias sacerdotales de Jerusalén) y, por otra parte, el pueblo llano de Judea y Galilea, que vivía en las aldeas rurales, agobiado por los impuestos de los poderes religiosos y civiles. Entre estos dos extremos habría que situar a los escribas y fariseos, representantes del poder sacerdotal, como mediadores ante el pueblo. La situación del pueblo era cada vez más paupérrima. Es en este contexto de aldeas galileas donde Q aparecerá como un movimiento de renovación en contra de las clases dirigentes de Jerusalén y sus representantes. Si tenemos en cuenta el contexto histórico, político y cultural de Galilea (la tensión entre los gobernantes poderosos y sus colaboradores frente a la gente sencilla, fundamentalmente aldeanos, y las diferencias regionales históricas y culturales entre el norte de Israel y los poderes fácticos de 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 dirigentes de Jerusalén y sus representantes por otra¹⁸. Se trata de un conflicto presentado como una renovación de Israel, que estaba en marcha contra los dirigentes y sus colaboradores. Éstos se encontraban bajo la amenaza de la condena divina por la explotación del pueblo y la violencia ejercida contra los profetas.

Horsley sitúa Q en un contexto de una sociedad agraria tradicional, profundamente dividida entre una elite urbana y un campesinado explotado, invocando la distinción antropológica realizada entre «la gran tradición» y la «pequeña tradición»¹⁹. Existiría una gran separación entre la tradición oficial de Jerusalén y la tradición popular de las aldeas de

¹⁸ R. A. HORSLEY, «Social Conflict in the Synoptic Sayings Source Q», en: J. S. KLOPPENBORG (ed.), *Conflict and Invention. Literary, rhetorical and social Studies on the Sayings Gospel Q*, Trinity Press International, Valley Forge 1995, 37-52. De la imagen usada en Q 12,57-59, es claro que la gente ordinaria y los miembros del movimiento de Jesús no confiaban en la «justicia» que recibían en los tribunales de las ciudades y villas dirigidos por la burocracia o funcionarios (45). El movimiento de Jesús reflejado en Q, con su audaz idea de renovación de Israel, provocó suficiente 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).

¹⁹ R. A. HORSLEY, «Israelite Traditions in Q», en R. A. HORSLEY - J. A. DRAPER, *Whoever Hears You* 98-122, y el capítulo dedicado a «The Historical Context of Q», pp. 56-57.

Judea y Galilea. La versión galilea de la «pequeña tradición» reflejaría una heredad israelita del norte. La mayoría de la población galilea sería descendiente de los antiguos campesinos israelitas del norte²⁰. Según R. Horsley, los galileos no eran auténticos judíos, es decir, no eran fieles al tipo de judaísmo jerosolimitano, representado éste por la ley de Moisés y el templo.

«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 su representación de Jesús como el último en la línea de los grandes profetas, quien, por 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»²¹. La gente Q se identificaba con los profetas perseguidos y exhortaba a los oyentes a cooperar y a ser solidarios, confiando en el proceso de renovación que Dios había iniciado en la reino y a mantener su compromiso en el movimiento, incluso bajo al amenaza de persecución y de muerte (Q 12,2-12.22-31).

Pero la distinción que realiza Horsley entre las tradiciones del norte de Israel y las de Judea/Jerusalén ha sido cuestionada en base a los descubrimientos arqueológicos en Galilea. Existe una ruptura en la continuidad de la población entre la edad de hierro y el período romano-helenista de Galilea. Durante el período helenístico tardío hubo un incremento en el número de asentamientos judíos en Galilea y éstos fueron portadores de sus materiales culturales y religiosos. Los hallazgos culturales, p.e. *miqvaoth*, vasijas o vasos de piedra, huesos de animales, enterramientos, sólo pueden ser relacionados o vinculados a una colonización de Galilea proveniente de Judea durante el período helenístico tardío, promovida e impulsada por los asmoneos como parte de su política de anexión de la región. Ello significa que ya no se puede legítimamente subrayar y resaltar la fuerte distinción entre las creencias y prácticas religiosas de Galilea y las de Jerusalén. Si se puede realizar una distinción entre una «gran tradición» y una «pequeña tradición» en el judaísmo del segundo templo, esas tradiciones serían esencialmente las mismas en Galilea y en Judea. Contraponer galileos y judíos, y remarcar sus diferencias geográficas

²⁰ R. A. HORSLEY, *Galilee. History, Politics, People*, Trinity Press International, Valley Forge 1995, 40.

²¹ R. A. HORSLEY, *Social Conflict*, 51.

ficas a expensas de su etnia común desvirtúa su herencia común y oscurece sus conexiones y relaciones históricas. Los «judíos galileos» tenían una diferente matriz social, económica y política de la que tenían los judíos que vivían en Judea o en la diáspora, e incluso entre ellos mismos existían diversas actitudes, prácticas y objetivos, pero todos ellos eran judíos.

2.1.2. *En Cafarnaún*

La fuente Q fue escrita o compuesta en Cafarnaún. Uno de los grandes promotores de esta teoría es Jonathan L. Reed, quien en un estudio interesante de los lugares nombrados en Q, intenta combinar aspectos de las investigaciones precedentes para mostrar que el documento y la comunidad de Q pueden ser localizados en Galilea y, más concretamente, en alguna de las grandes aldeas o ciudades de la zona costera del mar de Galilea²². Los nombres geográficos mencionados en Q apuntan a Cafarnaún como un lugar importante para la comunidad. Además, la combinación de la imagería agrícola, rural y urbana tiene sentido en un ambiente galileo. Sugiere, por consiguiente, que la región alrededor de Cafarnaún, al norte de la costa del mar de Galilea, sería la ubicación de la comunidad de Q.

Este autor considera que gracias a la mención de nombres geográficos y descripciones topográficas junto con la evocación de lugares reales e imaginarios se puede reconstruir el *mapa social*²³ de la comunidad que está detrás de Q. La configuración de los nombres de lugares y las imágenes espaciales de Q no deben ser consideradas como un mundo narrativo literario sino como reflejo del mapa social de la comunidad de Q. Las pocas secciones narrativas de Q son producto de la comunidad y, por inferencia, indican la localización de la fuente Q. La distribución de los nombres topográficos de Q en el material de los dichos confirma la importancia de Cafarnaún como *Sitz im Leben* de esa comunidad. Si localizamos en un mapa los nueve diferentes nombres topográficos del material de los dichos, veremos que forman un conjunto de tres círculos concén-

²² J. L. REED, «The Social Map of Q», en: J. S. KLOPPENBORG (ed.), *Conflict and Invention. Literary, rhetorical and social Studies on the Sayings Gospel Q*, Trinity Press International, Valley Forge 1995, 17-36.

²³ Bajo el concepto de *mapa social*, Reed entiende «a community's shared symbolic system of spatial and social orientation» (Idem, 19).

tricos que convergen en Cafarnaún (Q 10,15). Dentro de un corto radio desde Cafarnaún, se encuentran Corazín y Betsaida (Q 10,13). Otro círculo concéntrico está formado por las ciudades de Tiro y Sidón en el norte (Q 12,12) y Jerusalén en el sur (Q 13,34). A pesar de sus diferencias, estas ciudades representan un mundo a distancia, es decir, metrópolis económicas y religiosas, las cuales no ofrecen ningún tipo de identificación para la tradición de Q. El último círculo concéntrico configura los límites o fronteras mitológicas del mapa social de la comunidad de Q: la ciudad épica de Sodoma en el extremo sur (Q 10,12) y la ciudad épica de Nínive en el extremo norte (Q 11,32). En este contexto hay que distinguir entre la geografía «real» de la tradición Q y el mundo narrativo («story world»), es decir, la geografía con connotaciones simbólicas y mitológicas. La metafórica de Q, que deja entrever un enfrentamiento entre la naturaleza, vista como idílica y bucólica, y las ciudades consideradas como causantes de conflicto, apuntaría a Séforis o Tiberíades como lugares de su composición escrita, pero el grupo transmisor de Q habría que colocarlo más bien en Cafarnaún, como se explicita a continuación.

La amalgama de imágenes y metáforas del mundo agrícola, rural, natural (especialmente el ejemplo positivo de la naturaleza) y del mundo urbano tiene sentido en la urbanizada Galilea. Cuando describe las prácticas agrícolas, Q usa el plural impersonal (Q 6,44) en lugar de la segunda persona, lo que implica que los portavoces de Q no tienen experiencia de primera mano de las labores del campo. Asimismo, las imágenes urbanas usadas por Q tienen una carga negativa significativa. El contacto con las ciudades de Séforis y Tiberíades (innominadas en Q) está sugerido indirectamente en logia que tratan de las imágenes del mercado y del ámbito judicial. Pero la comunidad de Q miraba a las grandes ciudades de Galilea con recelo, por tanto se percibe una cierta tensión y rechazo hacia la vida urbana. Esa comunidad estaría mejor localizarla en aldeas grandes galileas, como pudiera ser Cafarnaún. Reed presumiblemente asume que Cafarnaún cumple el importante criterio del lenguaje: «Q... debe ser localizada en un área donde, al menos en algún grado, tuvieran la capacidad de leer y escribir en griego»²⁴. Lo cual es más que cuestionable, como se verá.

²⁴ J. L. REED, *Archaeology and the Galilean Jesus: A Re-examination of the Evidence*, Trinity Press International, Harrisburg, PA. 2000, 179; 182-196. W. E. ARNAL, *Jesus and the Village Scribes: Galilean Conflicts and the Setting of Q*, Fortress Press, Minneapolis 2001, atribuye a sus «village scribes» un grado mucho más elevado de sofisticación literaria en el uso del griego de lo que es creíble para los escribas de las aldeas galileas.

Recientemente, J. S. Kloppenborg Verbin²⁵ dedica en su excelente libro gran espacio a tratar el tema que nos ocupa. En primer lugar, usa un método socio-retórico para estudiar «el documento Q y la gente Q» y sitúa Q en el contexto amplio de la historia de Galilea del primer siglo d.C. Este autor cree que los elementos sapienciales de Q¹ surgieron como parte de una experiencia social y del diálogo entre numerosos escribas, por lo que la localización más probable para Q sería en un lugar urbano como las ciudades de Tiberíades o Séforis o en algunas ciudades grandes como Cafarnaún o Betsaida, donde existía un nutrido sector de escribanos.

J. S. Kloppenborg Verbin²⁶ considera especulativo identificar Cafarnaún como el centro del mapa de Q en base a construcciones concéntricas, especialmente cuando Q no presta demasiada atención a su mapa. Q 10,12-15 yuxtapone las ciudades «reales» de Tiro y Sidón (segundo círculo de Reed) con Sodoma (tercer círculo) sin que aparentemente haga ninguna distinción entre ellas. Kloppenborg reconoce, sin embargo, que existe una focalización especial hacia Cafarnaún en la forma final del documento Q, en cuanto que los marcadores geográficos de Q se mueven desde el «circuito del Jordán» (3,3), hacia el desierto [¿de Judea?] (4,1), hacia Nazaret (4,16), y desde 7,1 hasta al menos 10,15, donde se dirige directamente a la ciudad («y tú»), se centra en Cafarnaún. A partir de 10,15, Q tiene una sola referencia geográfica, Jerusalén (13,34), pero la visión que tiene Q de Jerusalén hace improbable que Q provenga de esa ciudad. Kloppenborg concluye que la improbable proveniencia de Q de Jerusalén, combinada con la focalización del mapa de Q en la Baja Galilea y el conocimiento local, que Q presupone de parte de sus destinatarios, indican que la mejor hipótesis es Galilea. Otros lugares pudieran ser teóricamente posibles, pero cuanto más se distancie uno de centros donde se detecte la presencia de fariseos anterior a la primera revuelta judía, más complicado será explicar el conocimiento local por parte de Q.

²⁵ J. S. KLOPPENBORG VERBIN, *Excavating Q*, cap. 4: «The Q Document and the Q People», 166-213, y cap. 6: «Reading Q in the Galilee», 214-261. No es el espacio adecuado para presentar ni criticar la tesis que tanto eco está teniendo en el ámbito intelectual sobre los autores de Q. Según Kloppenborg se trataría de escribas «pequeño burgueses», procedentes del sector administrativo de las villas y aldeas. Entre los seguidores de esta hipótesis destacan W. E. Arnal y W. Braun. Para una crítica, cf. R. A. HORSLEY - J. A. DRAPER, *Whoever Hears*, 292-294.

²⁶ *Excavating Q*, 174-175.

Siguiendo a Reed, Kloppenborg afirma que la gente Q está relacionada con ciudades suficientemente grandes para tener mercados y un pequeño sector de escribanos. Además han de estar situadas relativamente cerca de los grandes centros de Tiberíades y Séforis para entrar en contacto periódico con los fariseos y con otros representantes de la hierocracia de Judea. Pero la lealtad cultural de Q es hacia el área rural de Galilea y en contra de la ciudad²⁷, ya que ésta es valorada con suspicacia. En defensa del movimiento de Jesús, los autores de Q construyeron una noción de Israel y de sus héroes épicos que está en oposición a Jerusalén, a la dinastía herodiana, a los fariseos y los jueces, y contra los incrédulos que pululan en los mercados públicos. Este estrato de Q² revela una lucha por conseguir influencia y un «lugar» en la sociedad galilea. Por el contrario, los adversarios (fariseos y jueces) ya gozan de influencia en la sociedad. Éstos presumiblemente apelaban a Moisés para defender y justificar su actitud, por lo que Q omite la figura de Moisés. También ignora al rey David, claramente asociado con los intereses reales y con Judea. La selección, por parte de Q, de las figuras provenientes de la historia épica deliberadamente excluye a Jerusalén. En contraposición, Q² invoca y recuerda la memoria de los profetas. Siguiendo la opinión de Saldarini, los fariseos representaban la influencia de Jerusalén y de las clases dominantes, por lo que nuestro autor concluye que «el conflicto de Q con los fariseos y sus prácticas hieráticas (pureza y diezmo) representa una lucha entre la piedad autóctona galilea y la influencia intrusa de la clase sacerdotal procedente de Judea»²⁸.

Posteriormente intenta determinar si la retórica de Q pudo haber sido compuesta y comprendida dentro del horizonte de la Galilea del siglo I. Llega a la conclusión que Q es coherente con lo que nosotros conocemos de Galilea. En todos los tres estratos, el documento presupone una audiencia amplia y exclusivamente israelita. Aunque en Q¹ no existan referen-

²⁷ M. C. MORELAND, «Q and the Economics of early Roman Galilee», en: A. LINDEMANN (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BETHL 158), Leuven University Press-Peeters, Leuven 2001, 561-575, estudiando los «ayes» contra los fariseos considera que no existe una crítica a la vida urbana de Galilea. «Más que representar de forma negativa los centros urbanos, las maldiciones revelan cierta familiaridad con las actividades de esos nuevos centros urbanos, particularmente en referencia a los oponentes que buscan los saludos en el ágora (Q 11,43). Los adversarios tienen cierta autoridad y reconocimiento en la sociedad y especialmente en el ámbito público, pero eso no es una crítica al contexto urbano» (574).

²⁸ *Excavating Q*, 203ss.

cias a las figuras o instituciones israelitas, pero se presupone que el auditorio conoce la riqueza proverbial de Salomón (12,27). Q emplea las palabras arameas *gehenna* (12,5) y *mammon* (16,13) sin necesidad de traducción o explicación. Q 6,33 y 12,30 invocan el comportamiento gentil de forma estereotipada («otro»). En el estrato Q² se menciona y apela frecuentemente a las tradiciones épicas de Israel y al mundo espacial de Q con tres ciudades Galileas en el centro (Cafarnaún, Corazín y Betsaida). Jerusalén y Tiro son vistas de forma negativa. La ausencia de la mención de Séforis y Tiberíades (así como de otras ciudades: Yodefat, Caná, Kefar Nahum, Magdala) se debe a la actitud negativa de Q frente a las ciudades: implican referencias económicas y políticas negativas²⁹. Además, Q se refiere de forma negativa a las instituciones presentes en esas ciudades: el agorav (el mercado: 7,31; 11,43), los tribunales de justicia (12,58-59), y posiblemente una plateia (plaza: ¿10,10?; 13,26; 14,21). Los gentiles aparecen en este estrato, pero su función en la retórica de Q era avergonzar al auditorio israelita (cf. Q 7,1-10; 10,12-25; 11,31-32; 13,28-29). El último estrato de Q parece dar por supuesto una audiencia ampliamente israelita, apelando a la Torá como base para la argumentación (4,1-13) y afirmando la validez de la Torá (11,42c; 16,17)³⁰. La actitud ambivalente hacia el templo y la Torá de Judea indica que aceptaban las principales marcas de identidad israelítica —la circuncisión, algún tipo de observancia del sábadó y la dieta alimenticia—. Pero la gente de Q cuestiona las distinciones de pureza (11,39-41), los diezmos (11,42), el papel de Jerusalén y del templo en la economía social y en la religión del norte (11,49-51; 13,34-35).

Al mismo tiempo, Q refleja los problemas que conllevan la monetización y la urbanización para la población (Q 7,24-26; 14,16-24; 16,13; 19,12-26). Como reacción a esta situación, los escribas, autores del evangelio de los dichos, proponen un modelo de cooperación local basado en estrategias de reducción de la tensión y en la condonación de las deudas, apelando para ello a una imagen de Dios como patrón generoso y padre, de quien depende la subsistencia. Además, estos escribas evitaron imponer

²⁹ Idem, 258: «These cities and towns were the domiciles of the political kin of Herod and of the Judaeen elite and the points of extractions of taxes and tolls». Por lo que su ausencia se puede ver como parte de la tensión entre las zonas rurales y los lugares de almacenamiento de los recursos en la ciudad. La urbanización trajo consigo numerosos elementos negativos para los campesinos de Galilea en el siglo I (cf. 239).

³⁰ Idem, 256.

una visión de Israel hierocrática, proveniente del sur, en la que los asuntos humanos estaban centrados en el santuario central y en sus sacerdotes. No hay una oposición al templo³¹ como tal, pero no se acepta la cosmovisión hierocrática de la aristocracia sacerdotal o de los fariseos. Por tanto, Q tiene que afrontar dos desafíos: apoyar la cultura rural y de las aldeas frente al abuso de las ciudades, y al mismo tiempo defender las formas locales de religión israelita frente a las presiones de la cosmovisión hierocrática de Judea.

William E. Arnal³², discípulo de Kloppenborg, secunda la tesis de su maestro basándose en evidencias internas y afirma que las dos primeras

³¹ Cf. KYU SAM HAN, *Jerusalem and the Early Jesus Movement. The Q Community's Attitude Toward the Temple* (JSNTS 207), Sheffield Academic Press, London 2002. Catchpole y quienes afirman una actitud positiva de Q hacia el templo se basan en dos argumentos: 1) La crítica al templo o del diezmo refleja un conflicto comunitario interno. 2) La gente Q espera un final esperanzador después del abandono temporal del templo. Para su argumento primero, es importante el texto de Q 11,42, especialmente v. 42c, donde expresamente se afirma que la gente Q practicaba la ley del diezmo como los fariseos. Además, el hecho de que Q conociera la práctica farisaica del diezmo (11,42a), que era una visión sectaria, muestra que la gente Q era farisea o un grupo cercano a los fariseos. Un segundo argumento se basa en la interpretación de Q 13,34-35. Esta interpretación se alinea con la visión de que la alianza no permite a ningún grupo romper radicalmente con el sistema del templo: ninguno de los documentos contemporáneos a Q rechazó completamente el significado del templo. Por el contrario, Kloppenborg y quienes ven la actitud negativa de Q frente al templo, consideran el contexto literario completo de Q en sus investigaciones. Sugieren que: 1) la ley no es la norma autoritativa para el establecimiento de argumentos, y 2) el mapa social de la comunidad de Q la coloca fuera de Jerusalén. Además, interpretan la naturaleza del conflicto en Q 11,42a,b como «retórico» en lugar de «histórico». Sam Han propone cuatro posibles tipos de lealtad hacia el templo: «devoted allegiance», «critical allegiance», «impe-riated allegiance» y «lost or ambivalent allegiance». Además, señala otros tres indicadores (el apoyo financiero al templo, la idea de la protección del templo como *domus dei*, y el rechazo del templo como centro del mundo simbólico) que pueden ser combinados y coordinados con la localización social y la situación de los autores. Aplicando estos indicadores distintivos a los pasajes importantes de Q (Q 4,9; 11,42; 11,49-51; 13,34-35), concluye que Q generalmente representa la «lealtad perdida o ambivalente», aunque no todos los textos expresan exactamente el mismo grado de lealtad. Q 11,49-51 y Q 13,34-35 claramente indican el rechazo del templo como el centro del universo simbólico: la comunidad Q se opone al liderazgo del templo. La crítica al templo en Q 11,42 y 4,9-12 no es tan dura como la de Q 11,49-51 y 13,34-35. La exhortación a pagar el diezmo no significa que el pago fuera enviado a Jerusalén. Es más plausible que el diezmo fuera utilizado para los gastos del propio sistema religioso de Q. En Q 4,9-12, el templo no es considerado como el centro del sistema simbólico.

³² W. E. ARNAL, *Jesus*, 168-172.

grandes redacciones o estratos tuvieron lugar en Galilea y posiblemente en la misma Cafarnaún, que tendría una densidad suficiente de burócratas para llevar a cabo tales desarrollos y ampliaciones. La gente Q había podido florecer en una red de villas, tal vez incluso en una asociación con los sectores administrativos inferiores de una gran ciudad. Siguiendo a Kloppenborg, propone que los autores debieron ser los escribas locales, es decir, administradores de nivel medio o bajo, empleados en las infraestructuras administrativas locales. Esta hipótesis viene apoyada por indicaciones de la misma Q, ya que muestra familiaridad con las situaciones de enseñanza (Q 6,39-49) y con los procesos y mecanismos de las cortes judiciales (Q 6,29.37-38; 11,31a.32a; 12,11-12.57-59). Así mismo, se constata un cierto interés por el lenguaje de delegación, es decir, una persona que habla o actúa por otra. Este lenguaje de delegación corresponde a la cosmovisión del escriba local —un colaborador que habitualmente actúa en nombre de la ley, del estado y de patronos poderosos—. Estos escribas de aldeas, colaboradores administrativos locales, que poseían ciertas habilidades literarias, habían sido desplazados totalmente de su posición, y eran considerados superfluos por el dominio económico de las ciudades, especialmente por el nuevo orden promovido mediante la fundación de Tiberíades por Antipas. La alienación y el descontento entre los escribas locales galileos fueron los catalizadores para la compilación de Q en este contexto. Estos escribas habrían sido los compositores y redactores de Q, con el objetivo de luchar por su antigua forma de vida.

Milton C. Moreland³³ cree que en algún momento de la historia del grupo Q, sus miembros se imaginaron que estaban en conflicto con otros grupos. Junto con los «ayes», comenzaron a usar el tema épico hebreo de la persecución de los profetas. Asimismo, utilizaron la retórica del discurso apocalíptico para describir la derrota final de sus enemigos y su acceso al poder. Los diversos temas de los dichos sugieren que el grupo Q se debe localizar dentro de los confines de una comunidad que se entendía a sí misma como oprimida por los líderes de los nuevos centros urbanos. Los adversarios pudieron ser un grupo o grupos que eran capaces de operar con éxito en el ámbito socio-económico gracias a las nuevas condiciones de mercado surgidas con la aparición de las ciudades de Séforis y Tiberíades. Posiblemente estos antagonistas lograron maniobrar los

³³ M. C. MORELAND, *Q and the Economics*, 574.

hilos de los que pendía el futuro de la comunidad cristiana a través del laberinto del sistema del mercado central y estaban en una posición de poder determinar el destino del grupo Q.

Pero no todos los estudiosos apoyan la teoría de Cafarnaún como lugar de composición de Q. Para Nicholas H. Taylor, la centralidad de Cafarnaún, en particular para las tradiciones de Jesús contenidas en Q, es suficientemente clara. Pero es necesario responder si Betsaida, Corazín y Cafarnaún son relevantes para determinar la procedencia de Q, o más bien para localizar el ministerio histórico de Jesús, o incluso, tal vez, algún estadio en el proceso de transmisión entre ambos (ministerio y Q). Este autor, comparando Q con Mc 2,1-3,6, llega a la siguiente conclusión: la centralidad de Cafarnaún para Q se debe y refleja la localización histórica del ministerio de Jesús, la cual pasó a la esfera de las tradiciones de Jesús durante el período del cristianismo primitivo. La tradición de su enseñanza se originó en esa parte de Palestina. Pero eso no exige, sin embargo, que todas las etapas en la transmisión de la tradición, incluida la transcripción de Q, tuvieran lugar en Galilea. Las alusiones geográficas en Q no implican que la traducción de la tradición en griego o su transcripción aconteciera en los lugares donde la enseñanza de Jesús fue transmitida en un primer término³⁴.

2.1.3. *Tiberíades*

Para otros expertos, Tiberíades debería ser el lugar más apropiado para localizar Q. Esta gran ciudad construida por Antipas, sin embargo, no viene mencionada en la tradición sinóptica y es probable que el mismo Jesús nunca la pisara. Wolfgang Schenk intenta localizar Q en Tiberíades. Obtiene su tesis del énfasis peculiar y del ángulo visual de Q 10,13-15. Tras una detallada y cuidadosa investigación de la pragmática y semántica textual, llega a la conclusión: Cafarnaún es el único lugar geográfico concreto que viene mencionado Q 7,1; 10,15. En 10,15 se trata del objetivo y el punto culminante del anuncio del desastre, el cual viene preparado ya en 10,13. Es difícilmente imaginable que se mencionara en primer lugar una localidad noroccidental por encima de Cafarnaún, y después otra al este de ésta en la Gaulanitis, para que Cafarnaún pudiera aparecer en el medio, como centro. Es más probable que se nombren sucesi-

³⁴ N. N. TAYLOR, *Q and Galilee?*: Neotestamentica 37 (2003) 296.

vamente los lugares costeros siguiendo las coordenadas de este a norte: 1) en la costa oriental, *kwrzj*; 2) en la costa nororiental, Betsaida; 3) en la costa norte, Cafarnaún. Si trazamos el punto visual hacia los destinatarios del discurso más allá del mar, entonces el lugar del hablante es ciertamente el punto neurálgico de ese radio. Se trataría de un lugar de la costa occidental. El eje convergería en Tiberíades. La maldición contra las ciudades de Galilea (Q 10,13-15) después del discurso de misión y de la respuesta al rechazo de una ciudad (Q 10, 5-9; 10-12) indica más bien que la maldición del lugar costero es obra de la redacción Q y no tanto del mismo Jesús. El punto de partida de la acción hay que imaginárselo en Tiberíades³⁵.

Marco Frenschkowski³⁶ considera que esta teoría tiene pocos visos de probabilidad. Es más, piensa que toda la argumentación es pura fantasía. Lo que aquí se exige de una imprecación según la lógica actual, es considerado como fantástico, sobre todo cuando se trata de localidades que se encuentran distanciadas a unas horas de camino unas de otras. ¿Por qué ha de ser más probable una sucesión de lugares del este al norte y no de otra forma?, eso no lo explica Schenk. Frenschkowski se ha tomado lo molestia de trazar el eje de los radios de las ciudades o el punto neurálgico, y éste no convergería en Tiberíades, sino en medio del mar de Galilea. El lugar del hablante se ha confundido aquí con el lugar de una amenazante figura profética sobre las colinas de Galilea. Q 10,13-16, sin embargo, es un *texto*. No existen indicios para la existencia de una comunidad cristiana en Tiberíades, menos aún para conjeturar y situar allí un grupo con su propia orientación teológica.

2.2. CRÍTICAS A LA TESIS GALILEA

Ante la diversidad de argumentos aducidos para una posible proveniencia de Q de Galilea propuestos por Reed y seguido por Kloppenborg y Arnal, parece que existe un consenso entre los estudiosos para afirmar el origen galileo de la fuente Q³⁷. No obstante, en los últimos años han

³⁵ W. SCHENK, «Die Verwünschung der Küstenorte Q 10,13-15. Zur Funktion der konkreten Ortsangaben und zur Lokalisierung von Q», en: C. FOCANT (ed.), *The Synoptic Gospels: Source Criticism and the New Literary Criticism* (BETHL 110), Leuven UP-Peeters, Leuven 1993, 477-490, aquí 489s.

³⁶ M. FRENCHKOWSKI, *Galiläa*, 539.

³⁷ Cf. R. HORSLEY, B. L. MACK; C. M. TUCKETT, *Q*: 102-103.

aparecido voces discordantes que cuestionan ese axioma, como veremos a continuación.

El problema fundamental para aceptar la existencia de la comunidad cristiana pospascual de Galilea es la ausencia de fuentes. No existe ningún documento cristiano de la época 70-200 d.C. que aporte indicios para afirmar que Q proceda de Galilea, ni siquiera la Didajé. Ni los padres apostólicos ni los apologetas mencionan la existencia de cristianos en Galilea. Algunos investigadores han querido ver en Julio Africano y su epístola a Arístides (en Eusebio, *his ecc* I, 7,14) donde se menciona a los familiares de Jesús que éstos vivieran en Galilea³⁸. Pero en sentido estricto, cuando se escribe esta carta en el siglo III, no se dice que los familiares de Jesús vivieran en Galilea, pues el «resto del país o tierra restante» (τῆ λοιπῆ γῆ) se refiere a toda Palestina y tampoco se habla allí de comunidades. Incluso en el año 325, Galilea apenas había entrado en contacto con el cristianismo. Epifanio, quien nació en Palestina, testimonia en *pan* 30,11,9s., que cuando se convirtió el judío José de Tiberíades a mediados del siglo IV, inició su programa de construcción de iglesias, ya que no existían *cristianos* en las grandes ciudades de Tiberíades y Diocaesarea (Séforis). Pero más sorprendente es que tampoco había comunidades en lugares tan significativos para el cristianismo como *Nazaret* o *Cafarnaún*. La supuesta formación de comunidades en estas poblaciones (especialmente en Cafarnaún) no se apoya en hechos o datos fidedignos. Al contrario, tienen todos los testimonios y vestigios en contra³⁹. En los textos rabínicos se mencionan en esa zona algunos judeocristianos, pero son personas individuales y no grupos ni comunidades⁴⁰.

La arqueología⁴¹ tampoco permite decir mucho más al respecto, ya que los hallazgos conservados son posteriores al siglo III d.C. Fue en los

³⁸ «Ocurrió que de éstos eran los que dijimos antes, llamados *despósinoi* por causa de su parentesco con la familia del Salvador y que, desde las aldeas judías de Nazaret y Cacaba, visitaron el resto del país y explicaron la precedente genealogía...».

³⁹ M. FRENSCHKOWSKI, *Galiläa*: 547.

⁴⁰ S. S. MILLER, *The minim of Sepphoris Reconsidered*: HTR 86 (1993) 377-402, muestra que los *minim* en Séforis no son representantes de ningún grupo concreto, sino judíos no conformistas, a los que por supuesto podían pertenecer los judeocristianos. Contra la presencia masiva de judeocristianos en Galilea durante los siglos II y III, véase M. GOODMAN, *State and Society in Roman Galilee, A.D. 132-312*, Rowman & Allanheld, Totowa, NJ, 1983, 104-107.

⁴¹ Cf. M. AVIAM, *Jews, Pagans and Christians in the Galilee. 25 Years of Archaeological Excavations and Surveys: Hellenistic to Byzantine periods* (Land of Galilee 1), Uni-

primeros días del cristianismo como religión oficial del imperio romano, cuando Palestina pasó de ser una provincia rebelde e inestable a convertirse en «Tierra Santa». Galilea, en general, y la Baja Galilea, en particular, se transformó en un lugar importante en el mapa de santos lugares y de peregrinaciones⁴². Al inicio del período bizantino emergieron tres lugares de culto en la Baja Galilea: Nazaret, Mt. Tabor y los lugares alrededor del Mar de Galilea. Estos centros, como destinos de peregrinación, son mencionados por primera vez por peregrinos cristianos del siglo iv. Las dos primeras iglesias en Galilea estaban localizadas en la costa norte del Mar de Galilea. La primera, la «*domus-ecclesia*» en Cafarnaún, fue erigida, según los arqueólogos franciscanos⁴³, en el siglo iv sobre los restos de la «Casa de San Pedro», y estuvo en funcionamiento hasta que fue construida la iglesia octogonal del siglo v. La segunda iglesia es la capilla de Tabga (*Heptapegon*), situada bajo la basílica del siglo v y que podría datarse a finales del siglo iv o principios del v. Los restos de las iglesias descubiertas en Nazaret o en el Mt Tabor no se pueden fechar antes del siglo v, aunque ya existía culto en estos lugares durante el siglo iv.

Además de la falta de fuentes literarias y arqueológicas para afirmar la existencia de comunidades galileas organizadas, lo cual no excluiría necesariamente su existencia, hay que poner de relieve una serie de presupuestos que silencian quienes defienden la tesis galilea de Q. La primera premisa consiste en considerar Galilea como región profundamente helenizada y suponer el uso generalizado del griego entre sus habitantes, incluso entre las clases bajas⁴⁴. La visión de una Galilea helenizada ha dominado la exégesis de las últimas décadas, especialmente en ámbito americano. Sin embargo, la nueva valoración de los hallazgos arqueológicos junto con la información de las fuentes literarias deja entrever una Galilea judía. El elemento básico de las creencias y prácticas era similar al existente en Judea, aunque no por ello se puede considerar a los gali-

versity of Rochester Press, Rochester NY 2004, véase cap. 17: «Churches and Monasteries from the Byzantine Period in Western Galilee», 181-204.

⁴² J. WILKINSON, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*, Ariel Publ. House, Jerusalem 1977.

⁴³ V. C. CORBO, «The Church of the House of St. Peter at Capharnaum», en: Y. TSAFRIR (ed.), *Ancient Churches Revealed*, Israel Exploration Society, Jerusalem 1993, 71-76.

⁴⁴ Cf. mi artículo de próxima aparición: *Galilea ¿judía, helenizada o mediterránea? Si las piedras hablaran...*

leos como fanáticos religiosos. El griego tampoco estaba tan extendido en Galilea a mediados del siglo I d.C. Si consideramos Q como un documento compuesto en griego, tal vez tengamos que buscar para el estrato redaccional un *Sitz im Leben* acorde con un lugar donde el griego fuera el lenguaje de la comunidad.

Otra de las premisas más importantes se refiere a la nominación de las localidades geográficas. «Las localidades de la tradición de Jesús recogidas en Q son las localidades de la misma Q». Los temas provenientes de la historia del movimiento de Jesús en Galilea no tienen por qué corresponder a un interés actual galileo, sino que pudieran haber sido utilizados para otras motivaciones. Es decir, por ejemplo Marcos construyó una confrontación teológica entre Galilea y Jerusalén en su evangelio, por eso se pregunta Marco Frenschkowski por qué no pudo haber sucedido algo semejante en Q.

Hemos de dejar bien claro que los redactores de Q no están escribiendo una autobiografía del grupo, ni sus memorias, sino que narran y transmiten las tradiciones que han recibido sobre Jesús de Nazaret, quien vivió en un espacio concreto y en una época determinada. Es verdad que elaboran los materiales desde su propia óptica y desde sus 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 nos informa sobre el ministerio de Jesús, no sobre una comunidad cuya existencia ha sido inferida basándose en débiles argumentos⁴⁵. Aunque también es verdad, que si definimos Q como un documento concreto, éste tampoco surgió del aire, sino que presupone su propia comunidad.

En un reciente artículo, Birger A. Pearson⁴⁶ se pregunta cuánto tiene Q de galilea. Según él, se pueden obtener dos respuestas a esta pregunta: 1) Q es *completamente galilea* en términos de contenido, ya que Q consiste y se compone de tradiciones de la enseñanza de Jesús, cuya actividad pública tuvo lugar principalmente en las villas y aldeas rurales de la Baja Galilea. Esas enseñanzas fueron conservadas en arameo original por sus seguidores galileos. 2) Q, tal y como la conocemos hoy en día, no puede ser localizada en un contexto galileo por la sencilla razón de que

⁴⁵ Cf. M. CASEY, *An Aramaic Approach*, 42.

⁴⁶ B. A. PEARSON, *A Q Community in Galilee?: NTS* 50 (2004) 467-494.

sólo la conocemos en griego. Aunque se puede asumir y aceptar que el movimiento de Jesús presumiblemente persistió y continuó después de la muerte de Jesús, también se supone que sus miembros transmitieron las tradiciones sobre la enseñanza de Jesús en arameo, la lengua franca de los judíos en Palestina durante el siglo I⁴⁷. Los argumentos de que esas tradiciones habrían circulado también en griego en las comunidades urbanas de Tiberíades o Séforis no se basan en ninguna evidencia fiable. El nivel de sofisticación en el uso del griego por parte del editor Q es tal, que difícilmente se puede atribuir a los escribas de las villas de Galilea, cuya primera lengua era el arameo. Además, nuestro autor considera que los creyentes en Jesús existentes en Galilea estaban en estrecho contacto con los de Jerusalén. Es muy probable que los líderes galileos de la iglesia de Jerusalén (Pedro, Santiago) tuvieran buenas relaciones con las comunidades de Galilea.

También Nicholas H. Taylor⁴⁸ ha cuestionado recientemente la procedencia galilea de la colección de dichos Q. Su estudio acepta la hipótesis de una fuente común a Mt y a Lc, no solamente escrita en griego, sino que refleja asimismo una tradición oral transmitida en griego. Considera que muchas tradiciones conservadas en Q se originaron en el ministerio histórico de Jesús y, por tanto, en Galilea. Pero no se puede suponer que estas tradiciones evolucionaran en la forma en que se conservan y que fueran ordenadas en un documento único en la misma región. Este autor cuestiona la procedencia Galilea a la luz de ocho factores que expon-dremos brevemente:

- 1) La naturaleza y definición de Q, y su relación con otras tradiciones de Jesús.
- 2) El lenguaje de Q: Jesús enseñó en arameo. Si existió un documento arameo detrás de Q, también existió una interpretación de ese documento arameo en griego y una subsiguiente transcripción de esa interpretación más que una simple traducción del documento. Esto requiere localizar Q en un área geográfica donde el griego fuera la lengua de instrucción para la comunidad y, por tanto, con toda probabilidad la lengua vernácula y cultural. Pero el griego no pudo ser la lengua en la que los judíos

⁴⁷ S. FREYNE, *Galilee, Jesus and the Gospel: Literary Approaches and Historical Investigation*, Fortress Press, Philadelphia 1988, 171.

⁴⁸ N. H. TAYLOR, *Q*: 283-311.

galileos habrían desarrollado sus actividades culturales ni culturales⁴⁹.

- 3) Las habilidades de los escribas en la Galilea rural: En caso de haber existido escribas locales en Galilea con ciertos conocimientos rudimentarios de escritura, sin embargo no habrían sido capaces de producir un documento de la longitud y complejidad de Q, ni en griego ni en arameo. Ese hipotético escriba, a parte de su dudosa competencia en griego y de los límites de sus habilidades creativas para componer, habría tenido la dificultad de acceder a los materiales de escritura a la escala requerida para un documento tan amplio. En todo caso, un funcionario local habría escrito en arameo y no en griego.
- 4) El objetivo de consignar Q por escrito tratándose de una cultura oral: El motivo de escribir Q fue facilitar la expansión de la enseñanza de Jesús de forma más rápida y amplia. La transformación de la tradición oral a un medio escrito representa a su vez un cambio de un contexto social a otro. La transmisión oral es más natural dentro de comunidades estables en las que el material puede ser interiorizado y repetido oralmente en ocasiones propicias. Cuando ese material se cambia y es llevado a un ambiente ajeno, donde no se ha interiorizado ni se transmite de forma oral, entonces se requieren otros medios de transmisión y conservación de la tradición. Ése es el caso del movimiento cristiano, que se extendió amplia y rápidamente y cuya dirección-autoridad era altamente itinerante, por lo que se necesitaba la transcripción de las tradiciones orales⁵⁰. La transcripción de las tradiciones orales contenidas en Q tuvo lugar en un contexto de rápida propagación del material a contextos donde no existían exponentes orales competentes y autoritativos.

⁴⁹ N. H. TAYLOR, *Q: 290*: «While Q was almost certainly received in Greek by Matthew and Luke, and compiled in a place in which Greek was the vernacular language, Aramaic was the language of Jewish rural Galilee, the setting of Jesus' historical ministry. The transmission from Aramaic oral traditions to a Greek text is a process of fundamental importance to the neglected area of reconstructing the trajectory from the historical Jesus to Q».

⁵⁰ N. H. TAYLOR, *Q: 295*: «I would argue that a written document transmitting the teaching of Jesus was a substitute for extempore oral rendition by a cultic functionary, and an aid to internalising the material for authoritative delivery in nascent Christian communities».

- 5) Las alusiones geográficas en el documento reconstruido: No hay duda que Galilea fue el lugar donde Jesús desarrolló la mayor parte de su ministerio, donde predicó su mensaje a la gente, y donde se conservó y transmitió lo que posteriormente configuraría Q. En este sentido Galilea sería el origen de Q. Tampoco hay duda que las tradiciones continuaron en Galilea después de su muerte. Desde Galilea, la enseñanza de Jesús se propagó a otros lugares, particularmente siguiendo las rutas de comunicación hacia Fenicia y Siria, así como hacia otras partes de Palestina. Según se fueron extendiendo las tradiciones sobre Jesús, éstas se fueron diversificando y Q representa una de esas trayectorias. Aunque las tradiciones de la enseñanza de Jesús se originaron en Galilea, de ello no se sigue que cada etapa en el desarrollo del documento tuviera lugar en Galilea.
- 6) La naturaleza de la itinerancia en la tarea de la misión (Q 10,1-10): Este texto ha sido crucial para reconstruir el contexto social de Q. Mientras que el encargo de la misión en su contexto canónico muestra a los discípulos de Jesús comprometidos en el ministerio itinerante en Galilea durante el período del ministerio del Jesús histórico, los estudiosos han creído que este pasaje reflejaría las condiciones del ministerio de las comunidades de Q durante el período subsiguiente. No obstante, las instrucciones detalladas en el encargo de misión sugieren viajes más allá de los confines familiares, de los confines de la Galilea rural y de Palestina.
- 7) Las tradiciones e instituciones israelitas en Q: Tanto la situación étnica y religiosa en la Galilea del siglo I como la actitud hacia las instituciones y tradiciones judías reflejadas en Q son cuestiones ampliamente candentes en la investigación actual, por lo que es muy difícil llegar a alguna conclusión sobre la localización de Q basándose en este criterio. Q no está exenta de una polémica intrajudía, como se ve en la polémica contra los fariseos. El acento de este conflicto interno sugiere que Q está informada por experiencia propia del enfrentamiento con las autoridades de Jerusalén y de Galilea. Mientras que las polémicas intrajudías en Q reflejan una denuncia a las instituciones ubicadas en Jerusalén, esto no exige que las tradiciones se originaran en Galilea. Las alusiones a los gentiles (3,8; 13,28-30) tampoco aportan una indicación fiable

para situar los orígenes geográficos, históricos o el lugar de la transcripción de la tradición.

- 8) Q y el kerigma primitivo cristiano: Según algunos autores, Q conservaría las tradiciones de un movimiento en Galilea, seguidor de Jesús durante las décadas posteriores al ministerio de Jesús y aislado del desarrollo de la cristiandad eclesial de Jerusalén y de los centros de misión de la diáspora⁵¹. A la luz de las consideraciones kerigmáticas y teológicas, Q no puede ser atribuible a un movimiento hipotético de Jesús que persistió en Galilea después de su ministerio público, sin adoptar alguna de las doctrinas cristológicas emergentes en la primitiva iglesia. La teología implícita de Q no exige, por tanto, una proveniencia de Galilea.

Otra de las objeciones que se puede plantear a la proveniencia galilea es el papel que juegan los fariseos en ese documento. La existencia de fariseos en Galilea es una cuestión muy discutida entre los estudiosos. Los sinópticos colocan a los fariseos en Galilea, mientras que el resto de las tradiciones (Jn, fuentes prerrabínicas) en Jerusalén. No es improbable la presencia de fariseos en Galilea en tiempos de Jesús, y que la oposición de Jesús incluyera a los fariseos⁵². Afirmar su presencia en Galilea no significa que gozaran de poder o fueran una fuerza dominante. J. P. Meier resume muy bien la cuestión⁵³: Por lo que respecta a los fariseos

⁵¹ Según A. D. JACOBSON, *The First Gospel. An introduction to Q*, Polebrigde Press, Sonoma, Ca. 1992, 260, Q era una comunidad relativamente aislada, que no desarrollaba una misión a los gentiles y continuaba observando la ley. Dado que la misión a los gentiles se desarrolló rápidamente dentro del cristianismo, no se explican estas características de Q, a menos que sea muy antigua y estuviera aislada.

⁵² A. J. SALDARINI, *Pharisees, Scribes and Sudducees in Palestinian Society. A Sociological Approach*, William B. Eerdmans-Dove Booksellers, Grand Rapids, Michigan / Cambridge U.K.-Livonia, Michigan 2001, 292. Este autor se expresa con cautela al respecto: «The evidence is too ambiguous to permit a certain conclusion concerning the Pharisees' presence in Galilee. If they were there, they were a minor and probably relatively new social force, struggling to influence people toward their way of life. This would explain why they were in constant conflict with Jesus and other proponents of traditional piety different from their own» (295). En caso de haber existido fariseos en Galilea, habrían sido los «retainers of the Jerusalem authorities».

⁵³ J. P. MEIER, *Un Judío Marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo III: Compañeros y competidores*, Vebo Divino, Estella 2003, 352ss. En su artículo, J. P. MEIER, *The Quest for the Historical Pharisee: A Review Essay on Roland Deines*, *Die Pharisäer*: CBQ 61 (1999) 713-722, se muestra muy escéptico: «One is almost tempted to conclude that the historical Jesus is easier to reconstruct than the historical Pharisee» (714).

en Galilea, poco se puede decir. De hecho, algunos autores opinan que la presencia de los fariseos durante el gobierno de Antipas (y, por tanto, durante el ministerio público de Jesús) era mínima o inexistente. Pero en cualquier caso, no hay razón para pensar que los fariseos controlasen en Galilea la escena política ni la religiosa en tiempos de Jesús⁵⁴.

Los estudiosos encuentran pocas pruebas⁵⁵ o ninguna de que los fariseos desarrollaran una amplia y exitosa actividad en Galilea durante la primera parte del siglo I d.C. Es muy posible que, a comienzos del siglo I d.C. el fariseísmo⁵⁶ como fenómeno de grupo estuviera en gran parte limitado a Jerusalén y a las principales poblaciones de Judea. En general, parece haber sido un movimiento más urbano que rural, dado que exigía cierto nivel de instrucción, aparte de tiempo libre (¿y recursos materiales?) para dedicarse a un estudio regular y a una minuciosa práctica de la ley.

Creemos que Q fue transcrito para facilitar una propagación más amplia y eficiente de la tradición de las enseñanzas de Jesús en lengua

⁵⁴ Idem, 368, n. 33: Todavía es objeto de debate la medida de la presencia farisaica (si es que la hubo) en Galilea. S. FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian: 323 B.C.E. to 135 C.E.*, T & T Clark, Edinburgh, 1998, 304-334, acepta en parte la descripción evangélica de algunos fariseos (de un tipo no estricto) presentes y activos en Galilea, mientras que R. HORSLEY, *Archeology, History and Society in Galilee*, Trinity Press International, Valley Forge 1996, 151-153, rechaza casi por completo, como una invención cristiana, la idea de los fariseos activos en las sinagogas de Galilea anterior al año 70. Para la tesis de que la actividad de los fariseos en la Palestina del período pre-70 no fue nada notable, véase M. SMITH, *Jesus the Magician*, Harper & Row, San Francisco 1978, 157. Cf. A. J. SALDARINI, *Pharisees*, 291-297. Sobre la opinión de que los habitantes instruidos de las ciudades eran en la época helenística la «cantera» de la que las antiguas sectas judías extraían sus miembros, cf. A. I. BAUMGARTEN, *He Knew that He Knew that He Knew that He was an Essene?*: JJS 48 (1997) 53-61, esp. 59.

⁵⁵ R. DEINES, *Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit* (WUNT II 52), Tübingen 1993, 161-165, al contrario, cree que los hallazgos arqueológicos reflejan un influjo farisaico en Galilea. Cf. A. I. BAUMGARTEN, «Literary Evidence for Jewish Christianity in the Galilee», en: L. I. LEVINE (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, New York-Jerusalem 1992, 39-50.

⁵⁶ E. P. SANDERS, *Jewish Law from Jesus to the Mishna*, London, SCM 1990, 97-254; Íd., *Judaism: Practice & Belief 63 BCE - 66 CE*, London, SCM 1992, 380-451; J. NEUSNER, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, 3 vols., Brill, Leiden 1971; S. MASON, *Flavius Josephus on the Pharisees* (SPB 39), Brill, Leiden 1991; GÜNTER STEMBERGER, *Jewish Contemporaries of Jesus: Pharisees, Sadducees, Essenes*, Fortress Press, Minneapolis 1995. Una amplia bibliografía sobre los fariseos en J. P. MEIER, *Un judío marginal*, III, 359-362.

griega, y que el impulso y la ocasión para esto no tuvo lugar en Galilea, por lo que la proveniencia de Q hay que buscarla en otro lugar. Q tuvo que ser compuesto en un ámbito donde el griego era el lenguaje de instrucción para la comunidad. Esto sugiere un contexto en la expansión misionera del cristianismo más allá de Galilea y posiblemente de Palestina durante las décadas de mediados del siglo I d.C.

3.1. PALESTINA

Centrándose en la redacción última de la fuente Q, G. Theißen estudia los temas que tuvieron que ser importantes en el mundo histórico de Q. Su combinación tuvo que estar en correspondencia con la situación real. En un primer momento investiga el «marco» de Q: la contextura del comienzo y del fin de este escrito; y en un segundo momento diseña la imagen de los diversos grupos presentes en Q (Israel, paganos y fariseos) con el objetivo de definir la situación histórica donde resulta plausible esta imagen. Para ello analiza el relato de las tentaciones, que contendría referencias a la crisis de Calígula ya superada (39/40 d.C.). La imagen de los fariseos como perseguidores de los cristianos y lo indicado en Q respecto a la predicación y misión orientadas a Israel, hacen pensar que Q apareció probablemente en Palestina⁵⁷. Es verosímil la existencia, a la sazón, de una misión centrada en Israel que se distinguía posiblemente de una misión inicial a los paganos. Es posible que los oficiales paganos gozaran de una buena reputación, ya que contribuyeron decisivamente a la resolución de la crisis de Calígula. Y, sobre todo, la imagen de los fariseos como perseguidores puede ser más plausible en este contexto de los años 40 que en décadas posteriores. La conclusión lógica a la que llega Theißen, es que si la historia palestina influyó tanto en Q, este escrito tuvo que surgir en Palestina. «Siempre que nos encontramos con una perspectiva local en los *logia* de Q, podemos entenderla sin dificultad

⁵⁷ G. THEIßEN, *Colorido local y contexto histórico de los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica* (BEB 95), Sígueme, Salamanca 1997, 225-258: «La fuente de los *logia* pertenece así, en el contenido y en el tiempo, a la segunda fase de la génesis de la tradición sinóptica, cuando a mediados del siglo I se recogieron por escrito los primeros materiales de la tradición jesuánica en Palestina» (258). Véase también, G. THEIßEN - A. MERZ, *El Jesús histórico. Manual* (BEB 100), Sígueme, Salamanca 1999, 48.

como expresión de una perspectiva centrada en Palestina». Pero consciente de la dificultad de precisar más su localización, afirma que «la fuente de los *logia*, en efecto, recogió sobre todo tradiciones de carismáticos itinerantes del cristianismo primitivo, tradiciones por tanto que no están ligadas a una determinada comunidad local»⁵⁸.

Lo que no explica esta tesis es el hecho de estar escrita en griego, cuando la mayor parte de la población de Judea era de lengua aramea y pocos podían hablar griego en Palestina. El predominio del arameo en la vida cotidiana de la población judía en Palestina es claro por el número y la variedad de documentos y *graffiti* recuperados⁵⁹. El amplio uso del arameo es evidente incluso entre las altas esferas de la población judía. Por el contrario, el griego usado en las inscripciones⁶⁰ o en libros de literatura judeo-palestina (Jasón de Cirene en 2 Mac) era producto de los «intelectuales» de la época. El conocimiento y la valoración del griego está implícito en la esfera de la gente adinerada judía⁶¹.

3.2. JERUSALÉN

M. Hengel y A. M. Schwemer⁶² consideraron que Q provendría del grupo de los «helenistas» (Hechos 6,1) y, por consiguiente, es muy probable que Jerusalén fuera el lugar donde se fijó la colección de Q (cf. Lc 13,34s = Mt 23,37-39). Los helenistas, de lengua griega, no habrían sido discípulos de Jesús y habrían tenido que abandonar Jerusalén por la persecución desatada por Pablo, el fariseo, y sus correligionarios. Estos he-

⁵⁸ G. THEIßEN, *Colorido local*, 257.

⁵⁹ A. MILLARD, *Reading and Writing in the Time of Jesus* (The Biblical Seminar 69), Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, 91.

⁶⁰ Bajo el dominio romano, el griego fue la lengua común para los textos oficiales. La mayor parte de las inscripciones griegas de los emperadores romanos conocidas de Palestina fueron erigidas después de la caída de Jerusalén.

⁶¹ A. MILLARD, *Reading*, 117, cree que el uso del griego estaba mucho más difundido: «The attested presence of Greek in Palestine from the third century BC onwards and the variety of texts available from the Herodian period implies that there were few parts of the country where some knowledge of the language could not be found. The land is small and there was a lot of travel so Aramaic-speaking Jews easily met and mixed with people who used Greek».

⁶² M. HENGEL - A. M. SCHWEMER, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntten Jahre des Apostels* (WUNT 108), Mohr Siebeck, Tübingen 1998, 59 con la n. 210.

nistas habrían sido los primeros en fijar *por escrito* las tradiciones sobre Jesús a causa de la ruptura de la tradición lingüística. La fuente de los dichos, en sus inicios todavía abierta y no totalmente unitaria (en un primer momento probablemente en la forma de un cuaderno de notas), pudo originarse en este círculo y es probable que existiera en diferentes versiones. Precisamente, la traducción y transmisión en otro idioma hizo necesaria su fijación por escrito.

Marco Frenschkowski también ha apoyado la teoría del origen de Q en Jerusalén. Este autor señala que los nombres de lugares galileos no son indicadores del lugar de redacción de Q, ni de los lugares donde la «gente Q» pudo haber vivido. Tras exponer varios argumentos aducidos por otros autores para fijar la composición de Q en Galilea, se pregunta qué es lo que se ha conseguido con la propuesta de Galilea. La respuesta es clara. Únicamente tenemos un documento de una tradición que es consciente de sus raíces galileas y que no las ha suprimido. Todas las teorías referidas hasta ahora parten del supuesto de que la localización galilea o en lugares citados en el material transmitido por los dichos de la tradición Q, indican o dicen algo sobre el lugar de la misma composición. Pero, ¿por qué tiene que ser así? Nuestro autor quiere partir de otro presupuesto y preguntar, ¿dónde es plausible *a priori* la composición de un documento como Q? Es decir, intenta investigar otras informaciones referentes al contexto sobre la topografía cristiana palestina. Especialmente se preguntará qué comunidad cristiana primitiva tiene una historia que permite mencionar analogías en los procesos teológicos históricos que podemos presuponer en Q.

En la investigación se ha considerado Q como el testigo principal de un cristianismo galileo independiente. Justamente el silencio de Q sobre muchos temas del kerigma del cristianismo primitivo fue utilizado como clave heurística para afirmar una espiritualidad independiente de Q (J. D. Crossan y B. L. Mack). ¿Pero qué evidencias tenemos para un cristianismo galileo con su propio perfil, cuya teología podríamos agradecer a este documento? No existen argumentos sólidos para afirmar la existencia de grupos cristianos primitivos en Galilea que hubieran podido existir de forma paralela a la primitiva comunidad de Jerusalén.

Lo que sabemos de la tradición sobre los carismáticos itinerantes, tampoco apunta precisamente hacia Galilea. El círculo más cercano de los seguidores de Jesús, el de los Doce, pertenece en los años posteriores a la muerte y resurrección de Jesús a las tradiciones de Jerusalén. Los pro-

fetas itinerantes de Hechos actúan en Jerusalén, Samaria, Antioquía o Cesarea, pero no en Galilea. Con ello, lógicamente no se indica ni se niega que después de la muerte de Jesús no existiera algún predicador itinerante en Galilea, partidarios individuales, pero faltan indicios para afirmar la consolidación de una tradición teológica en Galilea.

Pablo evoca en 1Tes 2,14 las persecuciones en *Judea*. Para el Apóstol, el origen de la iglesia cristiana parece que hay que situarlo en Judea (Gal 1,22; Rom 15,31; 2Cor 1,16). Nunca nombra Galilea. Ni siquiera presupone que haya en Galilea un grupo directivo de la iglesia. A pesar de que Jerónimo menciona la población galilea de Giscala como procedencia de la familia de Pablo⁶³, el Apóstol mismo nunca menciona dicha zona. El valor histórico de Hechos es discutible en cada detalle. Sin embargo, es llamativo que a pesar de la gran cantidad de noticias relacionadas con localidades y a pesar de la importancia autoritativa que Q tenía para Lucas, nunca vengan mencionadas las comunidades de Galilea. Es verdad que el concepto de Judea no es consecuente en Lucas, y no siempre significa lo mismo. Según M. Hengel, el hecho de no mencionar Galilea, indica la falta de interés de Lucas⁶⁴. Pero esta respuesta no es totalmente satisfactoria, pues el redactor, Lucas, se centra en otras zonas de Palestina para explicar la expansión del cristianismo.

No se trata sólo del conocimiento por parte de Mt y Lc de Q, sino de cómo se puede explicar el lugar autoritativo de Q para dos teólogos totalmente diferentes, como son Mt y Lc. Esto no encaja bien con la idea de Q como producto de un cristianismo galileo paralelo al cristianismo jerosolimitano y aislado de él.

Otro argumento que aduce M. Frenschkowi a favor de su tesis se refiere a los principales enemigos ideológicos de Q, los *fariseos* (Q 11,42.39b.43.46.52). Se puede decir que Q tiene fijación contra los fariseos. Pero en Galilea apenas sabemos nada de los fariseos antes del año 70. En esa época, el fariseísmo habría que colocarlo más bien en Jerusalén. De forma

⁶³ JERÓNIMO, *De viris illustribus* 5 (Migne PL 23,616); *Comm in Phlm* (Migne PL 26,617s.). La información de Jerónimo es discutible y controvertida, cf. D. ÁLVAREZ CINEIRA, *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission* (HBS 19), Herder, Freiburg 1999, 350.

⁶⁴ M. HENGEL, «The Geography of Palestine in Acts», en: R. BAUCKHAM (ed.), *The Book of Acts in Its First Century Setting. Vol. 4. The Book of Acts in Its Palestine Setting*, The Paternoster Press, Grand Rapids, MI, Eerdmans/Carlisle 1995, 33, n. 23: «For him Galilee is interesting only as the place where it all began».

semejante, casi todas las noticias localizables referentes a los fariseos procedentes de Josefo nos conducen a Jerusalén. Conocemos sólo un fariseo de Galilea, Sadoc, quien junto con Judas fundan el cuarto partido (Ant 18,4,9). Los estudios más recientes sobre el fariseísmo parece que convergen en fijar el centro del movimiento farisaico en Jerusalén, mientras que su presencia en Galilea es muy discutida y, como mucho, sería mínima⁶⁵. Los descubrimientos arqueológicos, como son los *miqvaoth* o las vasijas de piedra, no indican necesariamente la recepción especial de las prescripciones halakicas farisaicas sobre la pureza.

Nuestro autor cree que hay que localizar Q en un lugar central del cristianismo primitivo, donde se fijó la tradición. ¿Jerusalén? Q contiene una crítica dura contra Jerusalén, lo cual se puede explicar fácilmente mediante la tensa situación de la primitiva comunidad de Jerusalén, teniendo en cuenta que Q se podría datar poco antes de la destrucción de Jerusalén. Con ello, cree que su tesis adquiere forma: *Q es un documento, incluso tal vez el documento decisivo de la primitiva comunidad de Jerusalén*. Q habría sido confeccionado en Jerusalén, aunque con material tradicional galileo. La historia de la tradición de Q hay que entenderla relacionándola con la historia de la comunidad de Jerusalén: «*Q es la herencia teológica de la comunidad cristiana más primitiva*»⁶⁶. Con ello, este autor intenta fundamentar nuevamente la teoría de J. M. C. Crum propuesta ya en 1927⁶⁷.

Frenschkowski considera que los pasajes nomísticos (Q 11,42d; 16,17) reflejan la misión antipaulina después del acuerdo de Jerusalén, cuyas autoridades quieren fijar lo que amenazaba con escarpárseles de las manos. Estos textos pertenecerían a la última fase de la composición de Q. La actitud positiva de Q frente a los romanos reflejaría el talante pro-romano de los cristianos jerosolimitanos. «Q era un documento pro-romano decisivo». La primitiva comunidad de Jerusalén tuvo problemas con

⁶⁵ E. P. SANDERS, *Judaism*, 388s.394.471s. Otra presentación distinta ofrece S. FREYNE, *Galilee*, 305-343. Cf. *supra* notas 52-56.

⁶⁶ M. FRENSCHKOWSKI, *Galiläa*: 535-559. «*Q ist ein, vielleicht sogar das entscheidende Dokument der Jerusalemer Urgemeinde*. Anders gesagt: Q wurde in Jerusalem gesammelt und zusammengestellt - wenn auch aus galiläischem Traditionsgut» (549). «*Q ist das theologische Erbe der ältesten christlichen Gemeinde*» (559). Data Q poco antes de la destrucción de Jerusalén.

⁶⁷ J. M. C. CRUM, *The Original Jerusalem Gospel. Being Essays on the Document Q*, Constable, London 1927, 82-85. Este autor cree que Q fue escrito en Jerusalén entorno al año 40, pero esa fecha es muy temprana.

los judíos, pero no con los romanos. Q 7,27s.35 sería, junto con Q/Mt 5,41, un testimonio del apoyo a la presencia militar romana, lo que se vería también confirmado con el texto Q 7,1-10 (el centurión de Cafarnaún). Incluso nuestro autor quiere ver la relación de la emigración de la primitiva comunidad de Jerusalén a Pella (lado romano) con la última redacción de Q⁶⁸.

Por desgracia, esta última hipótesis, aunque sugerente y llamativa, tampoco explica el hecho de que Q haya sido compuesta en lengua griega, pues los cristianos jerosolimitanos no escribirían su «documento teológico más decisivo» en una lengua que no dominaban, a no ser que se tratara de los helenistas, lo cual Frenschkowski parece excluir, o que la redacción final de Q tuviera lugar en Transjordania, como parece dejar entrever.

Birger A. Pearson⁶⁹ apoya igualmente la tesis que Q fue compuesta en Jerusalén. No se sabe si los seguidores galileos de Jesús trajeron sus tradiciones con ellos a Jerusalén. Pero Pearson sugiere que las tradiciones de Jesús de los «hebreos», que hablaban arameo y dirigidos por los doce «apóstoles», fueron traducidas en Jerusalén para beneficio de los helenistas, grecoparlantes, dirigidos éstos por el grupo de los siete, según Hechos 6,5. Este bien pudiera ser el origen de lo que denominamos Q. El mismo autor, sin embargo, tampoco excluye la eventualidad de que Q fuera compuesta en Antioquía, aunque en estrecha vinculación con Jerusalén. Pearson aventura la posibilidad de que el núcleo de Q hubiera podido ser una colección de dichos dominicales en griego llevados desde Jerusalén a Antioquía. No obstante, no aporta ninguna prueba para realizar esta afirmación.

Vistas las dificultades que plantea la localización de Q en Galilea o en Palestina, no es de extrañar que se haya buscado su origen en otras zonas vecinas donde la presencia cristiana fue importante.

4. EN SIRIA

Ciertos aspectos de la cultura de Siria son dignos de ser mencionados brevemente. En primer lugar, el área de Siria era fundamentalmente bilin-

⁶⁸ Sobre dicha emigración, véase J. WEHNERT, *Die Auswanderung der Jerusalemer Christen nach Pella. Historisches Faktum oder theologische Konstruktion?: ZKG* 102 (1991) 231-255.

⁶⁹ BIRGER A. PEARSON, *Q*: 492s.

güe. El griego estaba bastante extendido, especialmente en centros urbanos como Antioquía, pero también el arameo era una lengua hablada y escrita, tal y como se desprende de las inscripciones bilingües arameo-griegas de Palmira. El siríaco, el dialecto aramaico del lugar, se convirtió en la lengua más popular de Edesa y sus entornos cuando se expandió el cristianismo. Otra característica a tener en cuenta era la gran mezcla de población de diferentes culturas: nativos, persas, judíos y un amplio grupo de lo que podíamos denominar «minorías». El grupo mejor definido con una identidad específica eran los judíos, «pero estaban tan helenizados como el resto de la población»⁷⁰. El cristianismo se extendió en primer lugar cerca de Antioquía, el mayor centro administrativo y cultural. Se supone que se propagó desde Antioquía hacia el este y alcanzó las ciudades del norte de Mesopotamia, Edesa y Nisibis, durante el siglo II. Sin embargo, los detalles de la misión cristiana en la región de Siria son completamente desconocidos⁷¹.

Vistas estas breves pinceladas sobre la región, varios autores se inclinan por buscar el lugar de composición de Q en Siria⁷². Si el documento Q fue escrito en griego, se necesita de hecho pensar en una comunidad de cristianos que hablen griego. Aunque algunos cristianos de Galilea o Judea, hubieran podido hablar algo de griego, el conjunto de la población cristiana de esas regiones hablaba fundamentalmente arameo. Un documento griego no se podría dirigir a una comunidad judeocristiana de Galilea. Ello obliga a pensar que su origen tendría lugar en Siria, y posiblemente en Antioquía, por ser esta ciudad uno de los grandes centros del cristianismo «helenista» de las primeras décadas. Esto es lo que defiende H. Koester, aunque tiene que distinguir entre la comunidad de

⁷⁰ H. DRIJVERS, «Syrian Christianity and Judaism», en: J. LIEU - J. NORTH - T. RAJAK (eds.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, Routledge, London 1992, 124-146, 127.

⁷¹ Cf. M. SLEE, *The Church in Antioch in the First Century CE. Communion and Conflict* (JSNT.S 224), T & T Clark International, London-New York 2003, se centra en la presentación del cristianismo en tiempos del conflicto de Antioquía, de la Didajé y del Ev. de Mateo. M. ZETTERHOLM, *The Formation of Christianity in Antioch. A Social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity*, Routledge, London 2003.

⁷² J.-P. 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: «La Syrie de Damas, où l'on aimerait situer le groupe responsable de la Source Q» (603).

Q y la iglesia de Antioquia abierta a los gentiles⁷³. La actitud de Q ante los paganos es una cuestión discutida entre los estudiosos.

G. Bornkamm estudiando Q 10,2, llega a la conclusión de que Q presupone la misión a los gentiles⁷⁴. También su alumno D. Lührmann defiende la misma posición⁷⁵. Según S. Schulz, el grupo Q comprendió la conversión de los paganos como un signo del tiempo final y confiaba que los paganos, con la llegada del hijo del hombre, crearían de forma masiva en Yahvé⁷⁶. Este sería el juicio contra Israel (Cf. Q 13,29.28). R. W. Funk y el *Jesus Seminar* suponen que la perícopa sobre la fe del centurión pagano en la palabra de Jesús (Q 7,1-9) pretendía justificar la misión cristiana a los paganos⁷⁷. Contra la tesis de una actitud positiva frente a los paganos y a la misión pagana hay que indicar, sin embargo, que la palabra *ethnos* en Q sólo aparece en Q 12,30. Las ciudades paganas de Tiro y Sidón están como ejemplo positivo frente a Corazín y Betsaida, donde Jesús ha obrado milagros sin que se hayan convertido. Los paganos, por tanto, son utilizados en Q más bien como «ejemplo positivo», para poder describir de forma más drástica el rechazo experimentado por el grupo Q de parte de los judíos (cf. Q 11,31s). Christoph Heil⁷⁸ se adhiere a la *opinio communis* expresada también por C. M. Tuckett, según la cual el grupo Q no desarrolló una misión activa entre los paganos ni adoptó una actitud positiva frente a los paganos⁷⁹.

Para Helmut Koester, la polémica contra los fariseos tampoco confirma su proveniencia galilea o jerosolimitana, dado que fariseos greco-

⁷³ H. KOESTER, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, SCM Press-Trinity Press International, London-Philadelphia, 1990, 164-171.

⁷⁴ TH. SCHMELLER, *Brechungen. Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese* (SBS 136), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1989, 97.

⁷⁵ D. LÜHRMANN, *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 33), Neukirchen 1969, 60.86-88.

⁷⁶ S. SCHULZ, Q: 230ss.

⁷⁷ R. W. FUNK - THE JESUS SEMINAR, *The Acts of Jesus. Search for the authentic Deeds of Jesus*, Harper San Francisco, New York 1998, 45.

⁷⁸ CH. HEIL, *Lukas und Q. Studien zur lukanischen Redaktion des Spruchevangeliums Q* (BZNW 111), Walter de Gruyter, Berlin-New York 2003, 333s.

⁷⁹ C. M. TUCKETT, Q: 393-404; Id., *Disciples* 138, n. 14: «There is little that tells positively in favour of a Gentile mission in Q, but equally no sign of clear opposition to such a mission. Perhaps then Q was aware of the Gentile mission, but Q Christians were not actively engaged in it: their prime concern was to address their fellow-Jews». Véase también J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium. I. Teil: Kommentar zu Kap. 1, 1-13, 58* (HThKNT I), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1986, 352s.

parlantes también se pueden encontrar en la diáspora⁸⁰, por ejemplo, Pablo. Éste persiguió a la iglesia en las sinagogas grecoparlantes, probablemente en Siria o Cilicia. Incluso los dichos usados para la composición original de Q eran conocidos y usados en otros lugares en una época muy temprana: Pablo conocía algunos logia, que eran usados en Corinto por sus oponentes y que fueron empleados tal vez en Siria oriental para la composición del Evangelio de Tomás e insinuados por 1Clemente en Roma a finales del siglo I. El documento mismo, en su forma final, fue utilizado para la composición de dos evangelios escritos (Mt y Lc), ambos escritos en comunidades grecohablantes fuera de Palestina⁸¹. Además, la teología de Q sin relación al kerigma de la cruz y resurrección viene compartida por los oponentes de Pablo en 1Cor 1-4, el Evangelio de Tomás, el Diálogo del Salvador y los oponentes al evangelio de Juan en las comunidades joánicas. El empleo por parte de Q del título *hijo del hombre* es común a las tradiciones apocalípticas de Mc y Jn, y no aparece en la literatura cristiana primitiva, por lo que es probable un origen común para su aparición. Concluye con la indicación de que los tres documentos —Mc, Jn y Q en su redacción final— surgieron en la misma área geográfica, a saber, Siria occidental o Palestina. Asimismo, un ambiente grecohablante es más probable que en Galilea, donde el arameo constituía el lenguaje común. Otra razón que aduce es que la historia reflejada en el desarrollo de esta fuente es análoga a la historia de las primeras comu-

⁸⁰ A. J. SALDARINI, *Pharisees*, 138. Del contexto social de Pablo, afirma que los fariseos y su influencia se extendió a Palestina y a áreas adyacentes de Siria y Cilicia. En Josefo, los fariseos únicamente aparecen en Jerusalén. Pablo nunca menciona dónde entró en contacto con los fariseos, si en Tarso, en Siria o en Jerusalén. Ya que Pablo vivió y trabajó en las grandes zonas de Siria como un fariseo, es probable que el fariseísmo ejerciera allí alguna influencia y que algunos fariseos vivieran fuera de Jerusalén y de Judea. Sin embargo, los testimonios de que la enseñanza farisaica y su influencia traspasaran los límites de Palestina son muy tenues, pero la autopresentación de Pablo como fariseo a los filipenses en Macedonia, implica que los fariseos eran conocidos y probablemente actuaban fuera de Judea y Jerusalén.

⁸¹ Contra esta posible localización del evangelio de Mt se expresa J. A. OVERMAN, *Matthew's Gospel and Formative Judaism. The Social World of the Matthean Community*, Fortress Press, Minneapolis 1990. Considera que es imposible localizarlo, pero si se tiene en consideración la batalla con el judaísmo en formación, entonces una proveniencia palestina está asegurada. Dentro de Palestina, la posibilidad de Galilea es atractiva debido al papel central que jugó en la zona el primitivo judaísmo rabínico. «We would posit then a Galilean city, either Tiberias or Sepphoris, as the most plausible location for the Matthean community» (159), optando más por Séforis.

nidades de lengua griega en la diáspora de Siria, como la de Antioquía⁸². En esta ciudad existió un conflicto entre pro-helenistas y más conservadores. Los cristianos de Antioquía tuvieron que debatir la cuestión del cumplimiento de la ley con sus hermanos de Jerusalén (concilio de Jerusalén) y decidieron que no se obligara a la iglesia gentil a aceptar la ley judía. La comunidad de Q refleja el mismo estadio de desarrollo. Esta comunidad comienza aparentemente con una apertura hacia los gentiles y experimenta el ataque de los fariseos⁸³. Entonces toma una decisión distinta a la adoptada en Antioquía, en cuanto que permanece dentro de los límites de la ley judía. H. Koester cree que esta tradición de Q refleja la tradición petrina.

Christoph Heil⁸⁴ considera que Q contiene una antigua tradición galilea de los seguidores de Jesús. Al estudiar la datación de Q 13,34s, supone que este texto tuvo su redacción final después de la guerra judía. Dado que los seguidores de Jesús, transmisores de Q, no participaron en la guerra y después de la invasión romana (67 d.C.) huyeron de Galilea, la redacción final de Q habría acontecido en la zona sur de Siria⁸⁵.

⁸² A. F. SEGAL, «Matthew's Jewish Voice»: en D. L. BALCH (ed.), *Social History of the Matthean Community. Cross-Disciplinary Approaches*, Fortress Press, Minneapolis 1991, 3-37, considera posible tanto Galilea como Siria, dado que éstas se pueden considerar como una única área geográfica: «The community that produced Mt must have lived for some time in close association with rabbinic Judaism, which was centred in Galilee. It must also have lived in a place where Greek was spoken and where there was a significant number of Gentiles as well as Jews. These factors virtually uniquely imply northern Palestine and Syria, but it is not clear where. Furthermore, the Q statements implying a peripatetic existence for the earliest Christian apostles imply that the cities in which Christian communities took place were many and that they encompassed the entire area» (29).

⁸³ P. J. HARTIN, «The Woes against the Pharisees (Matthew 23,1-39). The Reception and Development of Q 11,39-52 within the Matthean Community», en: J. M. ASGEIRSSON - K. DE TOYER - M.W. MEYER (ed.), *From Quest to Q. Festschrift James M. Robinson* (BETHL 141), Leuven University Press-Uitgeverij Peeters, Leuven 2000, 265-283. «The passage from the Sayings Gospel Q to the Matthean Gospel is one passage that is marked clearly by a Gentile mission and an openness of the hitherto inward looking community of Judaism to the wider world. The attacks of the Pharisees upon Matthew's community made in opening up to the Gentile world» (p. 282). El ataque contra esta generación se refiere no a Israel, sino contra quien detenta la autoridad, los líderes religiosos, los fariseos.

⁸⁴ CH. HEIL, *Lukas*, 9-12.

⁸⁵ Cf. P. HOFFMANN, *QR*, 278; de forma semejante D. ZELLER, *Logienquelle*, 658 («vermutlich in Syrien»). En contra, U. SCHNELLE, *Einleitung*, 226 (presumiblemente

Es probable, por tanto, que esto sucediera en alguna región gobernada por el tetrarca Filipo (34 d.C.) y que desde el año 53 d.C. fueron integradas en el territorio de Agripa II: Galaunitis, Batanea, Traconítide y Auranítide. Si se constata que la redacción final de Q (Q^R) tuvo lugar en alguna ciudad, ya que el ambiente rural ha pasado a un segundo plano, entonces se puede pensar que habría podido tener lugar en Cesarea de Filipo, en Damasco o en Betsaida-Julia. En estas ciudades existían fuertes minorías judías y la tradición rabínica consideraba estos territorios como pertenecientes a la tierra de Israel. En estos territorios del sur de Siria, el grupo Q no se vería exento de persecuciones tanto, por parte de los romanos como de los judíos, quienes en tiempo de represión exigían conformidad y lealtad.

Es en Siria, igualmente, donde un buen número de autores sitúan la composición del Ev. Tomás. El hecho de que Mt, y tal vez el Ev. Tomás, hubieran utilizado Q, se explicaría muy bien si situamos Q en esta zona sirio-griega, en alguna parte al nordeste de Galilea⁸⁶.

No obstante, la localización de Q en Siria plantea otros problemas difíciles de solucionar. Marco Frenschkowski⁸⁷ no considera oportuno ubicarla en Siria, dado que no parece existir ningún contacto de Q con el campo misional paulino. Temas tan importantes para Pablo, como la misión a los gentiles libres de la ley y de la circuncisión, no parece que sean tema de Q, e incluso la misma misión gentil es discutida. Nada indica en Q la existencia de una competencia con otros grupos que defendieran otra teología. Estas características diferencian a Q de Pablo y de Mc (9,38-41). En algunos pasajes nomísticos, procedentes de un estrato tardío (Q 11,42d; 16,17) según Kloppenborg, se puede observar un ligero acento contra otra concepción divergente, pero ya que no encontramos una polémica, seguramente no se trate de una confrontación con el grupo Q.

en [Nord-]Palestina»); G. THEISEN, *Lokalkolorit*, 232-245. D. Lührmann se decide como lugar de composición de Q por un «syrischen Raum» (*Redaktion*, 88), argumenta su decisión con el pasaje Q 10,21s., un texto que procede de una «griechisch sprechende hellenistische Gemeinde» (85), así como con la misión a los paganos, presupuesta en Q (86). Para S. Schulz (Q, 481), el material judeocristiano-helenista más reciente de Q procedería de «Transjordanien-Dekapolis».

⁸⁶ Esto que no explicaría, sin embargo, su utilización por parte de Lc.

⁸⁷ M. FRENSCHKOWSKI, *Galiläa*, 536s.

5. CONCLUSIÓN

Si al inicio del artículo indicábamos la dificultad de la empresa, tras la exposición de las diversas teorías, creo que la cuestión de la localización geográfica de la Fuente Q está lejos de estar resuelta, si es que alguna vez puede llegarse a determinar con precisión. No obstante, algunas tesis propuestas tienen pocos visos de probabilidad.

En primer lugar, debe quedar claro que el documento Q no es una autobiografía del grupo que la compone o la transmite, sino que intenta difundir una visión de la tradición de Jesús de Nazaret, quien vivió en Galilea en una época concreta y determinada. Los compiladores y transmisores de Q elaboran los materiales desde su propia óptica e intereses, pero Q no es una radiografía nítida del «grupo Q». Por eso podemos afirmar que las tradiciones recogidas en Q lógicamente provienen de Galilea, pero el documento no tiene porqué provenir de esa región. Una cosa es el origen de las tradiciones que contiene y otra muy distinta dónde se pusieron éstas por escrito en un documento denominado Q. De ello se puede concluir que las indicaciones o nombres geográficos mencionados en el documento no son un indicio para inferir el lugar de su composición. Los argumentos de contenido teológico tampoco ayudan a solucionar el problema.

Las inferencias externas al documento no nos permiten llegar muy lejos. El hecho de que Q fuera usado por Mt, cuya posible proveniencia fuera Siria, y que tenga alguna relación con el Evangelio de Tomás, pudiera llevar a concluir que Q fue compuesto en un lugar adyacente a Siria. Este tipo de argumentación, sin embargo, depende de un presupuesto: Q, compuesto en los años 50 o 60, no se extendió más allá de Palestina o Siria antes de la composición de Mt y del evangelio de Tomás. Como C. M. Tuckett⁸⁸ señala, la misma argumentación nos llevaría a pensar que Lucas tuvo que ser compuesto también en Siria, hipótesis que pocos aceptarían.

Lo único que tenemos es su hipotética reconstrucción en *griego* a partir de Mt y Lc. Si definimos Q como un documento escrito en griego, creo que no pudo ser compuesto en Galilea. A pesar de lo sugerente o atractivas que pudieran ser las hipótesis de su composición en las ciudades de Cafarnaún, Tiberíades o Séforis y lo relevante que hubiera sido poseer

⁸⁸ C. M. TUCKETT, *Q*, 102-3.

un evangelio galileo, sin embargo, las dificultades que plantean tales teorías son irresolubles. Las premisas en las que se basan, la visión de una Galilea profundamente helenizada y el uso generalizado del griego entre sus habitantes, han sido puestas recientemente en tela de juicio y rechazadas ante los nuevos hallazgos arqueológicos y la nueva valoración de las fuentes. Si consideramos Q como un documento escrito en griego, es necesario buscar para su estrato redaccional un *Sitz im Leben* acorde, es decir, una localización donde el griego fuera el lenguaje común de la comunidad. Galilea no cumple ese requisito.

Es verdad que algunos escribas galileos, escritores profesionales dedicados a redactar cartas o documentos legales, burocráticos y religiosos, estaban capacitados para componer un documento de tales características en griego. Asimismo, sabemos por las monedas encontradas⁸⁹ y el comercio, que Galilea no era una región aislada. Pero no es lógico componer un documento en griego que tiene como objetivo ser leído a un público que no comprende esa lengua. Teniendo en cuenta que la producción de libros era costosa y su posesión reservada al estrato adinerado de la sociedad, y que la capacidad de escribir y leer estaba en manos de una elite de la población educada e instruida (5%)⁹⁰, es de suponer que

⁸⁹ Hay que ser cautelosos a la hora de valorar los hallazgos numismáticos para afirmar la extensión o aceptación del griego, o la posibilidad de leer. Supongo que actualmente la mayor parte de los palestinos en Gaza tienen en sus casas monedas judías y nadie llegaría a la conclusión de que se trata de palestinos judaizados. Shaddam Hussein tenía millones de dólares en diversos bancos, incluso de su propia nación, y nadie considerará que era pro-americano. Y ¿cuántos turistas españoles que han ido a Israel y han traído a su vuelta algún shekel? Y no por eso concluimos que conozcan el hebreo. Es decir, el uso de una moneda no presupone la capacidad de lectura de las inscripciones que contenga. Uno puede guiarse para reconocer su valor por el color, el tamaño, la imagen...

⁹⁰ C. HEZSER, *Jewish Literacy in Roman Palestine* (Text and Studies in Ancient Judaism 81), Mohr-Siebeck, Tübingen 2001; W. H. KELBER, *The Oral and Written Gospel. The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul and Q*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1997, 17. A. MILLARD, *Reading and Writing in the Time of Jesus* (The Biblical Seminar 69), Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, 157-168, considera que la situación en la sociedad judía difería de la sociedad greco-romana, en cuanto que existía una gran tradición de educación, de tal manera que al menos los hombres estuvieran preparados para leer las escrituras en las sinagogas, por lo que supone que esa era también la situación en Galilea (p.157ss). Este autor considera que existían sinagogas en todo el país, lo cual difícilmente es aceptable desde la arqueología. Es más, cree que algunos de los seguidos-

de componer un documento en tales circunstancias, lo lógico es hacerlo en el idioma comprensible para el auditorio. No tiene sentido traducir las tradiciones del arameo al griego para componer un documento griego que posteriormente debe ser leído ante un público galileo, que hablaba arameo y difícilmente comprendía el griego.

La hipótesis de que los autores de Q fueran los helenistas de Jerusalén es llamativa y atractiva. Es cuestionable si en los años en que se compuso Q todavía existían cristianos helenistas en Jerusalén en número suficiente e importancia como para componer un documento de tales características.

Más probable es que el Documento Q fuera compuesto en algún lugar donde el griego era la lengua común de la comunidad y la presencia cristiana fuera importante en los años 50-60. Pudiera ser el caso de Antioquía (Siria). Certeza, sin embargo, no existe ninguna. Sólo cabe especular, pero Galilea está excluida como posible lugar de composición de Q.

res de Jesús tomaron notas de sus palabras en algún «cuaderno» que llevaban para sus negocios diarios (algo anacrónico).

