

Daniel Iglesias Grèzes

Tres Evangelios

Una revisión de la cuestión sinóptica
y de la datación del Nuevo Testamento

Serie *Aportes para una contracultura cristiana*
Volumen 9

Quinta edición
2026

© 2026 Daniel Iglesias Grèzes. Algunos derechos reservados.

Tres Evangelios (5.^a edición) está bajo una Licencia *Creative Commons*
Atribución/Reconocimiento-NoComercial-SinDerivados 4.0
Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

Para ver una copia de esta licencia,
visite creativecommons.org de forma digital
o envíe una carta a *Creative Commons*,
PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

Los permisos más allá del alcance de esta licencia pueden ser
solicitados escribiendo al autor a: daniel_iglesias_grezes@proton.me

Tabla de Contenidos

	<u>Dedicatoria</u>	4
	<u>Bibliografía</u>	5
	<u>Prólogo a la quinta edición</u>	7
1	<u>Un cambio radical de la visión de los Evangelios</u>	11
2	<u>De la prioridad de Mateo a la prioridad de Marcos</u>	21
3	<u>¿Se está regresando a las cronologías tempranas?</u>	31
4	<u>Datación de los Sinópticos y los Hechos</u>	41
5	<u>Datación del resto del Nuevo Testamento</u>	53
6	<u>La cuestión sinóptica</u>	73
7	<u>Descubrimientos papirológicos y arqueológicos</u>	87
8	<u>La revalorización de la tradición oral</u>	99
9	<u>El idioma de los Sinópticos</u>	111
10	<u>Comparaciones de las soluciones principales</u>	129
11	<u>La evidencia a favor de la hipótesis agustiniana</u>	139
12	<u>La crítica de la hipótesis clementina</u>	153
13	<u>La crítica de la teoría de las dos fuentes</u>	161
14	<u>La crítica de la prioridad de Marcos</u>	171
15	<u>Conclusiones</u>	185
A1	<u>Un cuadro sinóptico</u>	189
A2	<u>Una propuesta de datación lingüística</u>	197
A3	<u>De la historicidad de los Evangelios</u>	203
A4	<u>¿Profecías fallidas?</u>	211
A5	<u>Pablo no inventó el cristianismo</u>	213
A6	<u>Los 50 días posteriores a la Pascua</u>	217
	<u>Acerca del autor</u>	219
	<u>Colofones</u>	220

Dedico esta obra a los lectores,
cristianos o no cristianos,
que quieran conocer más
sobre la verdadera historia
de Jesús de Nazaret.

Vuelve a la Tabla de Contenidos

BIBLIOGRAFÍA

- BARTON, Dennis: *La tradición clementina de los Evangelios*, 2017; en: <https://danieliglesiasgrezes.files.wordpress.com/2021/11/barton-tcgt.pdf>
- BERNIER, Jonathan: *Rethinking the dates of the New Testament: The evidence for early composition*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2022.
- BETZ, Otto y RIESNER, Rainer: *Jesús, Qumrán y el Vaticano: Puntualizaciones*, Editorial Herder, Barcelona, 1994.
- CARMIGNAC, Jean: *La naissance des Évangiles synoptiques*, François-Xavier de Guibert, *Quatrième édition*, Paris 2007.
- EEChO (*Enjeux de l'Étude du Christianisme des Origines*); en: <https://www.eecho.fr>
- EUSEBIO DE CESAREA: *Church History* [Historia Eclesiástica], traducción al inglés de Arthur Cushman McGiffert, 1890; en: https://en.wikisource.org/wiki/Nicene_and_Post-Nicene_Fathers: Series II/Volume I/Church History of Eusebius
- FARMER, William Reuben: *Bismarck y los cuatro Evangelios: 1870-1914*, 2022; en: <https://danieliglesiasgrezes.files.wordpress.com/2022/11/farmer-bismarck.pdf>
- GALLEZ, Édouard-Marie: *Le christianisme face aux autres religions: Jésus Christ est le "centre de l'histoire"*, Artège, Paris, 2025.
- GERHARDSSON, Birger: *Prehistoria de los Evangelios: Los orígenes de las tradiciones evangélicas*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1980.
- GOODACRE, Mark: *Ten Reasons to Question Q*, 2003; en: <http://www.markgoodacre.org/Q/ten.htm>
- IGLESIAS GRÉZES, Daniel: *Y el Logos se hizo carne: Apologética católica en diálogo con los no cristianos*, 2017; en: <https://danieliglesiasgrezes.wordpress.com/wp-content/uploads/2022/01/dig-y-el-logos-se-hizo-carne.pdf>
- KIRBY, Peter: *Early Christian Writings*, 2001; en: <https://www.earlychristianwritings.com>
- LAWRENCE, Kearlan: *Synoptic Problem: Markan Priority Defies Logic*, 2022; en: <https://medium.com/the-illogic-of-markan-priority>
- MESSORI, Vittorio: *Hipótesis sobre Jesús*, Ediciones Mensajero, Bilbao 1978.
- ORCHARD, Bernard: *La Dei Verbum y los Evangelios sinópticos*, 1990; en: <https://danieliglesiasgrezes.wordpress.com/wp-content/uploads/2025/01/orchard-dei-verbum.pdf>
- ORCHARD, Bernard: *El origen y la evolución de los Evangelios*, 1993; en: <https://danieliglesiasgrezes.wordpress.com/wp-content/uploads/2025/02/orchard-oeg.pdf>

ORCHARD, Bernard: *La producción y publicación del Evangelio de Marcos*, 1993; en: <https://danieliglesiasgrezes.wordpress.com/wp-content/uploads/2025/02/orchard-marcos.pdf>

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Autor, tiempo de composición y verdad histórica del Evangelio según Mateo*, Roma, 1911; en: <https://www.infocatolica.com/blog/razones.php/2307201209-el-documento-de-la-pontificia-1911>

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Autor, tiempo de composición y verdad histórica de los Evangelios según Marcos y según Lucas*, Roma, 1912; en: <https://www.infocatolica.com/blog/razones.php/2307211258-el-documento-de-la-pcb-sobre-1912>

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La cuestión sinóptica y las relaciones mutuas entre los primeros tres Evangelios*, Roma, 1912; en: <https://www.infocatolica.com/blog/razones.php/2307220116-el-documento-de-la-pontificia-1912>

PORTER, Stanley E. y DYER, Bryan R. (editores), *The Synoptic Problem: Four Views*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2016.

ROBINSON, John A. T.: *Redating the New Testament*, Wipf and Stock Publishers, Eugene-Oregon, 2000. Edición original (SCM Press, 1976) en: <https://archive.org/details/redatingnewtesta0000robi/page/n7/mode/2up>

RUIZ BUENO, Daniel: *Padres Apostólicos, Edición bilingüe completa*, Quinta edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1985.

THIEDE, Carsten Peter y D'ANCONA, Matthew: *The Jesus Papyrus. The Most Sensational Evidence on the Origin of the Gospels Since the Discovery of the Dead Sea Scrolls*, Galilee Doubleday, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland, 2011.

TRESMONTANT, Claude: *Le Christ hébreu: La langue et l'âge des Évangiles*, O.E.I.L., Paris, 1983; en: <https://archive.org/details/lechristhbreulal0000tres/page/n5/mode/2up?view=theater>

WENHAM, John: *Redating Matthew, Mark & Luke: A Fresh Assault on the Synoptic Problem*, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 1992.

Notas

1) Todas las citas de textos en otros idiomas fueron traducidas al español por mí.

2) A menos que se indique lo contrario, todas las citas bíblicas están tomadas de la *Biblia de Jerusalén*.

Vuelve a la Tabla de Contenidos

Prólogo a la quinta edición

El cristianismo es una religión histórica, porque su centro es la Revelación de Dios en la historia, por medio de Jesucristo; y los cuatro Evangelios canónicos (según San Mateo, San Marcos, San Lucas y San Juan) son las fuentes principales, aunque no únicas, para estudiar a Jesucristo desde el punto de vista histórico. De estas dos premisas evidentes surge la siguiente cuestión capital para la credibilidad de la fe cristiana: ¿cuál es el valor histórico de los Evangelios canónicos? Esta cuestión abarca innumerables aspectos. En este libro me he concentrado sobre todo en dos de ellos: la cuestión sinóptica y la datación de los libros del Nuevo Testamento (NT).

En esos dos aspectos cruciales, en mi opinión, los teólogos cristianos han hecho concesiones innecesarias a los enemigos de la fe cristiana, debilitando los argumentos que sustentan la credibilidad de dicha fe. Lamentablemente, esto ha contribuido a alimentar una crisis de fe en Cristo y en la Iglesia.

La cuestión sinóptica es el problema más debatido del estudio histórico-crítico de los Evangelios. En la actualidad la solución más popular a la cuestión sinóptica es la teoría de las dos fuentes, que hoy se da casi por sentada en la mayoría de los ámbitos académicos cristianos, incluso católicos. Esta teoría se basa en la hipótesis de la prioridad del Evangelio de Marcos, contra la visión católica tradicional de la prioridad del Evangelio de Mateo. Por lo común, aunque no siempre, la teoría de las dos fuentes va unida a un rechazo de las tradicionales cronologías tempranas de los libros del NT.

Mi vocación por la apologética cristiana me condujo a una reconsideración de la cuestión sinóptica y de las cronologías del NT, lo que dio como resultado mi libro *Tres Evangelios*, publicado como Volumen 9 de mi Serie *Aportes para una contracultura cristiana*. Las distintas ediciones de ese libro fueron apareciendo y creciendo a medida que fui asimilando los aportes de nuevas lecturas sobre los temas en cuestión.

Así pues, la primera edición de *Tres Evangelios* (2023, 75 pp.) respondió sobre todo a mis lecturas de obras de Robinson, Carmignac, Thiede y d'Ancona, Barton y Farmer¹.

La segunda edición de *Tres Evangelios* (2024, 133 pp.) se vio beneficiada por mis lecturas de un libro de Bernier, una serie de trece artículos de Lawrence y tres documentos de la Pontificia Comisión Bíblica¹.

La tercera edición de *Tres Evangelios* (2025, 151 pp.) tomó en cuenta esencialmente dos fuentes de información adicionales: tres artículos de Orchard y un libro de Wenham¹.

La cuarta edición de *Tres Evangelios* (2025, 169 pp.) fue impulsada principalmente por mi lectura de un libro de Porter y Dyer¹ (editores).

Esta quinta edición de *Tres Evangelios* (2026, 220 pp.) proviene sobre todo de mi acercamiento a la sociedad académica católica francesa EEChO - *Enjeux de l'Étude du Christianisme des Origines*, que subraya la gran importancia

de la tradición oral de los Evangelios y defiende la tesis del primado de la lengua aramea en la redacción original de los Evangelios. También toma en cuenta libros de Gerhardsson y de Betz y Riesner y un libro mío de 2017 (*Y el Logos se hizo carne*)¹.

En las cinco ediciones de *Tres Evangelios* defiendiendo la opinión de que es necesario y urgente dejar de lado la teoría de las dos fuentes y volver a la prioridad de Mateo y a una cronología temprana del NT. Ahora bien, en las dos primeras ediciones yo dudaba entre las dos soluciones básicas al problema sinóptico en la línea de la prioridad de Mateo: la hipótesis agustiniana, que defiende el orden de composición Mateo-Marcos-Lucas, y la hipótesis clementina, que defiende el orden de composición Mateo-Lucas-Marcos. Más aún, yo me inclinaba más por la hipótesis clementina, pese a parecerme muy compleja. Sin embargo, la argumentación de Wenham me pareció convincente, por lo que a partir de la tercera edición de *Tres Evangelios* me inclino por la hipótesis agustiniana, sin descartar del todo la clementina, que hoy tiene más defensores que la agustiniana entre los exégetas.

En esta última edición sigo defendiendo la solución agustiniana al problema sinóptico, pero ahora modificada por una revalorización de la tradición oral, siguiendo los aportes de las escuelas escandinava y francesa. En realidad, Wenham había propuesto una solución agustiniana modificada en esa misma línea, pero yo no había reflexionado suficientemente sobre esto.

Pienso que las posturas aquí planteadas, además de ser más consistentes con las evidencias históricas y literarias, tienen la consecuencia positiva de que permiten fundamentar mejor la apostolicidad y la historicidad de los Evangelios.

Al igual que en las ediciones anteriores, también en esta nueva edición revisé y reordené todo el contenido; y en esta ocasión lo hice especialmente a fondo. Creo que la división del material de la presente edición en quince capítulos y seis anexos es más clara y completa que las de las ediciones anteriores.

Una reseña favorable

En diciembre de 2025 publiqué la primera edición de esta obra en inglés: *Three Gospels: A Review of the Synoptic Problem and the New Testament Dating*.

En agosto de 2026 apareció en el sitio web *A Trustworthy Gospel* [una reseña](#) favorable de esa edición. Dicho sitio está dedicado a defender la historicidad de los Evangelios y a proponer que el Evangelio de Mateo fue el primer Evangelio escrito y que fue publicado durante el período 30-40 DC.

La reseña citada fue escrita por Daniel B. Moore, un teólogo evangélico, autor del libro *A Trustworthy Gospel: Arguments for an Early Date for Matthew's Gospel* (Un Evangelio fidedigno: Argumentos a favor de una fecha temprana para el Evangelio de Mateo), Eugene, Oregon (EEUU), Wipf and Stock, 2024. Citaré tres extractos (traducidos por mí) de la reseña de Moore.

“Sumándose a la lista de quienes defienden un Mateo temprano, Daniel Iglesias Grèzes ha traducido recientemente al inglés su evaluación del problema sinóptico, publicada previamente en español. A pesar del enfoque de muchos eruditos críticos que sostienen que los evangelios “fueron escritos después del 70 DC”, con posterioridad a la Guerra Judía, con “Marcos alrededor del 70 DC”, seguido por “Mateo y Lucas alrededor del 80-90 DC” ..., Iglesias se alinea en gran medida con John Wenham... al sostener (1) que Lucas fue publicado antes de mediados de los años 50 DC (...); (2) que Marcos fue publicado antes que Lucas, alrededor del año 45 DC (...); y (3) que Mateo fue publicado antes del año 42 DC, en consonancia con el testimonio de los Padres de la Iglesia de que Mateo fue el primer Evangelio (...).”

“Aparte de mis limitadas objeciones, encontré que *Tres Evangelios* es un libro bien escrito y más legible que el volumen de Wenham. Wenham defendió una postura que no se había defendido seriamente desde el volumen de John Chapman medio siglo antes. La obra de Chapman fue compilada y publicada póstumamente; y, lamentablemente, fue defendida de forma inadecuada por sus sucesores. Además, por necesidad, tanto Chapman como Wenham se adentraron sustancialmente en comparaciones del texto griego de los Evangelios a fin de demostrar la legitimidad de sus afirmaciones frente a comparaciones similares realizadas por quienes defendían otras teorías sinópticas. Sin necesidad de repetir estas incursiones comparativas, Iglesias ha podido aprovechar eficazmente las obras anteriores, al tiempo que dialoga con otras voces; por ejemplo, cuestionando la disposición de Bernier a adoptar la prioridad de Marcos..., explorando la visión de Carmignac sobre el idioma original de los Evangelios... y relatando la valoración que Carmignac hace de pasajes de *2 Corintios* 3 que podrían sugerir que Pablo ya pensaba en términos de una colección de libros de la Nueva Alianza, lo que también podría sugerir la existencia de ‘al menos un Evangelio’”

“En suma, recomiendo encarecidamente *Tres Evangelios: Una revisión del problema sinóptico y de la datación del Nuevo Testamento*.”

Daniel Iglesias Grèzes

Montevideo, 2 de octubre de 2026

1) Para las referencias exactas de las obras mencionadas, véase la Bibliografía.

Vuelve a la Tabla de Contenidos

1. Un cambio radical de la visión de los Evangelios

Inicialmente el estudio histórico-crítico tendió a debilitar los fundamentos de la fe cristiana en la historicidad de los Evangelios.

La visión cristiana tradicional de los Evangelios

Desde la época apostólica (siglo I) hasta hoy la Iglesia Católica ha sostenido siempre con total confianza la visión cristiana tradicional de los Evangelios, que incluye los siguientes siete puntos fundamentales.

Inspiración: los Evangelios de Mateo, de Marcos, de Lucas y de Juan forman parte del canon de la Biblia, lo que implica que están inspirados por Dios y gozan de la inerrancia bíblica.

Autenticidad: los autores de los cuatro Evangelios canónicos fueron aquellos a quienes se les atribuyen tradicionalmente (San Mateo, San Marcos, San Lucas y San Juan).

Apostolicidad: los autores de los cuatro Evangelios canónicos fueron apóstoles (Mateo y Juan, integrantes del grupo de los Doce) o varones apostólicos (Marcos, discípulo del Apóstol San Pedro, y Lucas, discípulo del Apóstol San Pablo).

Redacción temprana: los cuatro Evangelios canónicos fueron escritos no mucho después de la muerte y resurrección de Cristo, ocurrida en torno al año 30 DC. Al menos los tres Evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas) fueron escritos en el período 30-70.

Fiabilidad: los cuatro Evangelios canónicos se basan en el testimonio de testigos oculares de la vida pública de Jesús (Pedro, Juan, Mateo, otros Apóstoles o discípulos de Jesús y la familia de Jesús, especialmente su Madre, la Virgen María). Éste es uno de los motivos principales de la multiseccular confianza de la Iglesia Católica en el valor histórico de los Evangelios.

Veracidad o historicidad: los cuatro Evangelios canónicos narran con fidelidad lo que Jesús hizo y dijo realmente.

Integridad: los textos de los cuatro Evangelios canónicos han sido transmitidos desde su composición hasta hoy sin alteraciones sustanciales.

Además, la Iglesia Católica sostuvo tradicionalmente también los siguientes dos puntos, que ocupaban un grado inferior a los siete puntos anteriores en la jerarquía de las doctrinas cristianas.

Orden de composición: el orden cronológico de composición de los Evangelios fue Mateo-Marcos-Lucas-Juan.

Idioma original: San Mateo redactó originalmente su Evangelio en un idioma semítico (hebreo o arameo).

Algo análogo puede decirse sobre los restantes escritos del Nuevo Testamento (NT). Desde la antigüedad, la Iglesia Católica afirma que también ellos gozan de la inspiración o canonicidad, de autenticidad y apostolicidad, de una redacción temprana, de fiabilidad y veracidad en cuanto a las palabras

y hechos que narran, y de una transmisión íntegra.

Hasta el siglo XVII los estudiosos del NT sostuvieron de un modo casi unánime estas nueve doctrinas católicas.

Pruebas irrefutables de la antigüedad y la integridad del NT

La novela de Dan Brown *El Código Da Vinci* (un *best seller* de 2003) difundió popularmente la absurda idea de que los Evangelios canónicos fueron escritos por orden del emperador Constantino con motivo del Concilio de Nicea (año 325).

A continuación, expondré dos pruebas de que el NT fue compuesto mucho antes de esa fecha: la prueba basada en las citas patrísticas y la prueba basada en los manuscritos antiguos.

Las citas patrísticas. Se conocen más de 32.000 citas del NT incluidas en las obras de los Padres de la Iglesia y otros escritores eclesiásticos anteriores al Concilio de Nicea. El NT entero, exceptuando sólo once versículos, podría ser reconstruido a partir de esas fuentes. Esas 32.000 citas están distribuidas en muchas obras de muchos autores de los siglos I, II, III y IV, escritas en varios idiomas diferentes, y conservadas en millares de copias dispersas por todo el territorio del Imperio Romano y más allá de sus límites.

Los manuscritos antiguos. Se conocen más de 5.300 manuscritos griegos antiguos del NT. Además, han sobrevivido hasta hoy unos 10.000 manuscritos antiguos con copias del NT en latín y otros 9.300 con versiones en siríaco, copto, armenio, gótico y etíope. En total hay más de 24.000 manuscritos antiguos del NT, una cantidad mucho mayor que la correspondiente a cualquier otra obra literaria de la Antigüedad, excepto el Antiguo Testamento (AT). Las variaciones del texto encontradas en esos manuscritos son relativamente pequeñas y no afectan a la sustancia de la doctrina cristiana.

En cuanto al canon del NT, Tertuliano afirma que hacia el año 150 la Iglesia de Roma había compilado una lista de libros del NT idéntica a la actual. Se conserva un fragmento casi completo de esta lista en el Canon Muratoriano, del año 170.

Las Biblias completas más antiguas son el *Códice Vaticano* (circa 300) y el *Códice Sináítico* (circa 350), conservados en el Museo Vaticano y el Museo Británico, respectivamente.

Los manuscritos del NT de los tres primeros siglos son fragmentarios: contienen desde unos pocos versículos hasta varios libros completos. Los manuscritos más antiguos son los papiros. Los 96 papiros numerados oficialmente (desde P1 hasta P96) contienen partes de cada libro del NT excepto las dos cartas a Timoteo.

Las traducciones y copias de la Biblia

La traducción de un texto puede alterar su significado y volverlo maleable o ambiguo. Además, la Biblia fue escrita mucho antes de que se creara la

impresión y por ende la transmisión de su texto estuvo sujeta a errores y modificaciones, tanto involuntarias como voluntarias. ¿Cómo es posible entonces basar dogmas de fe en nuestros textos de la Biblia?

La fe cristiana afirma que Dios se ha revelado a Sí mismo a los hombres en la historia y que la autorrevelación y la autocomunicación de Dios al hombre tiene su momento culminante en Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre para nuestra salvación. No tendría sentido creer que Dios se reveló a los hombres en tiempos de Jesucristo, pero no previó ninguna forma de transmisión auténtica de la Divina Revelación a las generaciones subsiguientes. El católico cree que la Biblia es un libro escrito por hombres y a la vez un libro inspirado por Dios. También cree que el Espíritu Santo convoca a la Iglesia, Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo, y la guía hacia la verdad completa mediante la guía del Magisterio de la Iglesia, el que interpreta la Divina Revelación con la autoridad del mismo Cristo.

El texto de la Biblia fue transmitido antes de la invención de la imprenta, de manuscrito en manuscrito, con tanta fidelidad, por judíos (AT) y cristianos (AT y NT), que las diferencias entre el texto actual (el “texto recibido”) y los numerosísimos manuscritos antiguos de la Biblia que se conservan son relativamente pocas y de menor importancia.

Es cierto que los traductores de la Biblia pueden cometer errores y que de hecho han cometido algunos errores. Sin embargo, la gran multiplicidad de las traducciones, la pericia de los traductores y la gracia de Dios han hecho que esos errores no tuvieran consecuencias graves y no afectarían la esencia del cristianismo.

La visión crítica moderna de los Evangelios

A partir del siglo XVIII se empezó a practicar el estudio histórico-crítico de la Biblia en general, y de los Evangelios y el NT en particular. Muchos de los exégetas de esa época fueron racionalistas o liberales que desafiaron la visión cristiana tradicional de los Evangelios y de los demás libros del NT, negando o cuestionando su inspiración, su autenticidad, su apostolicidad, su fiabilidad, su redacción temprana y su historicidad.

Muchos de ellos propusieron cronologías tardías o muy tardías de los Evangelios y otros libros del NT: todo o casi todo el NT habría sido compuesto después del año 100, o incluso en la segunda mitad del siglo II o más tarde. Empero, posteriormente, incluso entre los mismos exégetas críticos, predominaron las cronologías medias, que implican la redacción de los Evangelios y del grueso del NT en el período 70-100.

Las cronologías tardías o medias de estos exégetas tienden a contradecir la visión tradicional de los Evangelios y del NT. Sobre todo, tienden a negar que los Evangelios son relatos históricamente fidedignos de la vida de Jesús, basados en testimonios de testigos oculares y redactados por apóstoles o colaboradores directos de apóstoles. En cambio, tienden a sostener tesis

sobre el origen de la fe cristiana a partir de mitos, fraudes o creaciones de las comunidades cristianas primitivas.

Uno de los principales problemas abordados por el estudio histórico-crítico del NT fue la célebre *cuestión sinóptica* (o problema sinóptico): los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas tienen grandes semejanzas entre sí en cuanto a su contenido, orden y redacción. Se los llama Evangelios sinópticos porque, debido a esas grandes semejanzas, se los puede colocar fácilmente en tres columnas paralelas para obtener una visión de conjunto o sinopsis. Ahora bien, esos tres Evangelios tienen también muchas diferencias de detalle entre sí en contenido, orden y redacción. La cuestión sinóptica es la siguiente: ¿cómo explicar a la vez las semejanzas y las diferencias de los Evangelios sinópticos?

La cuestión sinóptica abarca a su vez muchas otras cuestiones: ¿cuál fue el orden de composición de los Evangelios sinópticos?; ¿cuáles son las relaciones de dependencia literaria entre ellos?; ¿cuál fue el idioma original de cada uno de ellos?; etc. En el presente libro me interesa la cuestión sinóptica principalmente porque influye mucho en las visiones sobre la datación, la apostolicidad y la historicidad de los Evangelios.

A partir del siglo XIX la gran mayoría de los exégetas racionalistas o liberales rechazó también la visión cristiana tradicional sobre el orden cronológico de los Evangelios. Concretamente, rechazó la afirmación tradicional de la *prioridad de Mateo*, sustituyéndola por la *prioridad de Marcos*. Además, esos mismos exégetas propusieron la *teoría de las dos fuentes* (Marcos y el documento hipotético Q como fuentes de Mateo y de Lucas) como la mejor solución del problema sinóptico; y afirmaron que todos los Evangelios (incluso Mateo) y todos los demás libros del NT fueron escritos originalmente en griego.

La datación del Nuevo Testamento

La cuestión de las fechas de composición de los escritos del NT es muy compleja porque incluye una gran cantidad de cuestiones disputadas relacionadas entre sí. Las teorías de los biblistas al respecto son numerosísimas, pero pueden ser clasificadas en tres grandes corrientes que, con Bernier, denominaré cronologías tempranas, cronologías medias y cronologías tardías.

Las *cronologías tempranas* sostienen que la totalidad o la mayor parte del NT fue escrita entre los años 30 y 70.

Las *cronologías medias* sostienen que la mayor parte del NT fue escrita entre los años 70 y 100.

Las *cronologías tardías* sostienen que la mayor parte del NT fue escrita en el siglo II¹.

Una síntesis de la historia de la datación del NT? John A. T. Robinson presenta una síntesis de la historia de la cronología del NT, indicando las posiciones predominantes a intervalos de 50 años.

En general, hacia 1800 se consideraba que la composición del NT había abarcado un período de 50 años: del año 50 al año 100.

Hacia 1850 ese período se había más que duplicado, extendiéndose entre los años 50 y 170.

Hacia 1900, aunque el período considerado seguía siendo aproximadamente el mismo, cambió la datación de los distintos libros del NT, quedando con dataciones tardías sólo unos pocos, generalmente algunas de las cartas.

Hacia 1950 la brecha entre las posiciones radicales y las conservadoras se había achicado bastante, alcanzándose un grado notable de consenso. El período de composición se redujo a unos 60 años (50-110), con la excepción de *2 Pedro* (circa 150).

Las tres etapas principales de la historia de la datación del NT

Hasta ahora la historia de la cuestión de las fechas de composición de los escritos del NT ha tenido tres etapas principales³.

Desde la Antigüedad hasta el siglo XVIII se sostuvieron de forma casi unánime *cronologías tempranas*, según la posición cristiana tradicional.

En el siglo XIX, debido a los trabajos de muchos exégetas racionalistas y liberales, pasaron a predominar entre los expertos las *cronologías tardías*, con intención antidogmática. En esa misma época se produjo la sustitución de la prioridad de Mateo por la prioridad de Marcos. Los historiadores cristianos más antiguos habían afirmado que el primer Evangelio escrito fue el de Mateo, pero a partir de la segunda mitad del siglo XIX, por medio del estudio histórico-crítico de los Evangelios sinópticos, se impuso ampliamente la teoría de la prioridad de Marcos.

La corriente de pensamiento racionalista o liberal que impulsó las cronologías tardías del NT impulsó también la teoría de las dos fuentes como solución de la cuestión sinóptica. Con base en esa teoría, muchos teólogos buscaron “desmitologizar” los Evangelios, abriendo una gran fosa entre “el Jesús de la historia” y “el Cristo de la fe”. Según ellos, los Evangelios no nos permiten acceder con certeza al Jesús histórico. Serían productos de teólogos creativos o comunidades cristianas creativas, y guardarían una relación compleja y dudosa con el Jesús histórico. Esos teólogos o comunidades habrían transformado por su cuenta al Jesús histórico en el Cristo de la fe, un personaje legendario o mítico. Esta clase de estudios bíblicos causó mucho daño a la fe cristiana.

La teoría de las dos fuentes desestimó los testimonios de los escritores cristianos antiguos que sostienen la prioridad de Mateo, y desfavoreció la datación temprana de los Evangelios. La principal consecuencia de esa teoría, si se la acepta, es el retraso de las fechas de composición de Mateo y Lucas. Con base en ella, la gran mayoría de los exégetas actuales considera que Marcos fue escrito en torno al año 70, y que Mateo y Lucas fueron escritos entre los años 80 y 95. Por otra parte, se considera que Juan fue el último

Evangelio en ser escrito y que habría sido redactado en el período 95-100. Por lo tanto, todos los Evangelios habrían sido compuestos dos o tres generaciones después de Cristo.

Este consenso mayoritario debilita –sin destruirlos– los argumentos apologeticos a favor de la apostolicidad y la historicidad del NT. Es menos favorable para la fe cristiana que la visión tradicional de los Evangelios. Sin embargo, pese a adherir a la teoría de las dos fuentes, muchos teólogos siguen defendiendo la historicidad de los Evangelios: como siempre sostuvo la Iglesia Católica, los Evangelios canónicos son narraciones fidedignas de las palabras y hechos de Jesús basadas en el testimonio de testigos oculares de su vida pública.

A partir de fines del siglo XIX, gracias a los estudios de J. B. Lightfoot, Harnack y otros, se produjo una reacción saludable pero parcial contra las cronologías tardías y se tendió hacia *cronologías medias*, tendencia que se acentuó en el siglo siguiente. En el siglo XX el estudio histórico-crítico del NT descartó las críticas más radicales y revirtió parcialmente la tendencia anterior, regresando a dataciones más tempranas, pero en general sin volver del todo a la visión tradicional de los Evangelios. La mayoría de los autores críticos se vio obligada a reconocer que los cuatro Evangelios fueron compuestos en el siglo I, pero siguió manteniendo que eran posteriores al 70 DC, año de la captura de Jerusalén por parte de los romanos tras un largo sitio.

Hoy las tesis críticas más radicales están desacreditadas. Hay muchas razones que hacen imposible una redacción muy tardía del NT. Entre otras, la existencia de muchos papiros de los siglos I, II y III con textos del NT; y la existencia de una cantidad innumerable de citas del NT en las obras de los Padres antenicanos, tal que a partir de esas citas se podría reconstruir casi todo el NT, como vimos.

Actualmente las cronologías medias son sostenidas por la gran mayoría de los estudiosos del NT, incluso entre los católicos². Hay un consenso, no unánime pero bastante amplio, entre expertos de distintas tendencias religiosas y filosóficas acerca de que el NT fue escrito sustancialmente en el siglo I: o sea, que hacia el año 100 se habría completado la redacción de los cuatro Evangelios canónicos, los Hechos de los Apóstoles, el Apocalipsis y la gran mayoría de las Epístolas. Algunos estudiosos postergan hasta principios del siglo II la redacción de algunas Epístolas. No obstante, concuerdan en que alrededor del año 120 el proceso de redacción del NT habría concluido. Las razones que fundamentan ese consenso son muchas y muy sólidas.

A continuación, citaré dos ejemplos actuales de cronologías de los Evangelios, una de una fuente liberal y otra de una fuente católica.

Primer ejemplo. Las fechas de composición de los Evangelios propuestas en el sitio *Early Christian Writings*⁴ (Escritos cristianos primitivos) corresponden

más bien a una cronología media, pero con un matiz de cronología tardía: Q (40-80), Marcos (65-80), Mateo (80-100) y Lucas (80-130). Esa cronología es compatible con la teoría de las dos fuentes: Marcos y Q habrían sido compuestos antes del año 80; en cambio, Mateo y Lucas, dependientes de Marcos y de Q, habrían sido escritos después del año 80. El matiz de cronología tardía es que Lucas podría ser del siglo II.

Segundo ejemplo. También la edición de 1975 de la *Biblia de Jerusalén* se adhiere a la teoría de las dos fuentes, aunque en una versión extremadamente compleja y con una cronología más bien temprana, pero con un matiz de cronología media: Q o colección complementaria alrededor del 50, Marcos hacia el 64, Mateo y Lucas antes del 70 o bien hacia el 80. El matiz de cronología media es que Mateo y Lucas podrían ser posteriores al año 70.

La investigación histórica sobre Jesús

Para situar los problemas tratados por este libro en una perspectiva más amplia, en esta sección presentaré brevemente el estado actual de la investigación histórica sobre Jesús.

Existe cierta cultura popular anticristiana, difundida sobre todo a través de *internet*, que divulga toda clase de argumentos contra la fe cristiana, la mayoría de ellos de muy escaso valor intelectual, incluyendo los que pretenden reducir a Jesucristo a la categoría del mito. En ese ámbito enrarecido aún se suele sostener que la existencia histórica de Jesús de Nazaret sigue siendo un tema discutido entre los expertos.

Nada más lejos de la verdad. Para la cultura académica, la cuestión de la historicidad de Jesús es cosa juzgada. No hay ninguna incertidumbre acerca de la existencia histórica de Jesús. Al contrario, entre estudiosos de distintas tendencias religiosas y filosóficas, a pesar de sus distintas opiniones sobre el valor histórico de los Evangelios, existe un amplísimo consenso acerca de que ellos permiten conocer al menos varias verdades sobre Jesucristo, entre ellas su existencia real.

Se puede decir que los estudios histórico-críticos sobre Jesús han pasado por cuatro fases principales.

Desde el siglo XVIII hasta principios del siglo XX se extendió la etapa de la llamada *First Quest* u *Old Quest* (Primera Búsqueda o Antigua Búsqueda), marcada sobre todo por la filosofía racionalista y el liberalismo teológico. Muchos críticos de los Evangelios separaron al “Jesús de la historia” del “Cristo de la fe”, despojando a los Evangelios de sus elementos sobrenaturales. Intentaron redescubrir a Jesús, construyendo imágenes de un Jesús meramente humano: maestro de sabiduría, profesor de moral, renovador social, profeta apocalíptico, etc.

Aproximadamente de 1921 a 1953 se extendió la etapa que algunos llaman *No Quest* (Ninguna Búsqueda). En esta etapa predominó el influjo de Rudolf Bultmann y su desmitologización de los Evangelios. En pocas palabras,

Bultmann sostuvo que sobre el Jesús histórico no se podía saber nada con certeza; pero tampoco se necesitaba saber nada, ya que la fe cristiana estaba basada únicamente en el mito de Cristo.

Aproximadamente de 1953 a 1982 se extendió la etapa de la *Second Quest* o *New Quest* (Segunda Búsqueda o Nueva Búsqueda), marcada por una fuerte reacción contra el nihilismo histórico de Bultmann y sus seguidores. Se volvió a investigar al Jesús histórico, aunque prevaleció una perspectiva de minimalismo histórico: muchos autores pensaban que los Evangelios sólo permitían conocer unas pocas cosas ciertas sobre Jesús, entre ellas su existencia real. En los años '80 prácticamente sólo los expertos soviéticos seguían negando la historicidad de Jesús, y lo hacían por disciplina partidaria. Poco después, el Partido Comunista de la Unión Soviética sucumbió junto con la URSS.

Aproximadamente desde 1982 y hasta el presente se extiende la etapa de la *Third Quest* (Tercera Búsqueda), en la que se ha superado decididamente el minimalismo histórico. Al haber aumentado mucho el conocimiento histórico y multidisciplinario sobre el Israel de los tiempos de Jesús, hoy predomina la idea de que es posible conocer muchas cosas históricamente ciertas sobre Jesús. Abundan las obras de autores que intentan volver a presentar o reinterpretar la imagen de Jesús, destacando sobre todo su relación con la cultura judía de su época.

En resumen, la postura nihilista sobre la historicidad de los Evangelios pasó de moda hace muchas décadas. Se ha producido un claro regreso a la sensatez y en cierto modo también a los preámbulos de la fe.

La postura de la Iglesia Católica

En todos los tiempos la Iglesia Católica ha sostenido firmemente el valor histórico de los Evangelios. La gran mayoría de los autores católicos se ha mantenido en esa línea, pese a los vaivenes experimentados por la búsqueda del Jesús de la historia, en las distintas etapas antes señaladas.

Sin embargo, la doctrina católica sobre la historicidad de los Evangelios no equivale a afirmar que éstos son biografías de Jesús, en el sentido moderno de esta expresión. Conocer la crónica periodísticamente completa y exacta de la vida y las obras de Jesús de Nazaret no es necesario para nuestra salvación. Por eso no debe preocuparnos mayormente el hecho de que los Evangelios no nos permitan reconstruir con plena certeza la cronología y la topografía de las andanzas de Jesús.

Los Evangelios narran la historia de una persona determinada en un lugar y una época determinados. La concordancia de las narraciones evangélicas con la geografía, la historia, la lengua y la cultura de la Palestina de comienzos del siglo I es tan perfecta y completa que sitúa a los Evangelios a una distancia abismal de cualquier mito. Los Evangelios nos transmiten la doctrina de Jesús sin deformaciones y la imagen que nos ofrecen de Jesús es la de un personaje singularísimo, inmediatamente reconocible.

TRES EVANGELIOS

Los Evangelios nos ofrecen un testimonio de fe sobre Jesús de Nazaret. Fueron escritos por cristianos con la intención de transmitir a otros la Buena Noticia de Jesucristo, el Hijo de Dios. Pero esto no quita nada del valor histórico de dicho testimonio. Los Evangelios en general, y los relatos de la pasión, muerte y resurrección de Cristo en particular, son testimonios sustancialmente fidedignos desde el punto de vista histórico. Esto se puede demostrar aplicándoles los mismos criterios de historicidad utilizados para juzgar los documentos de la historia profana.

- 1) Cf. BERNIER, p. 3.
- 2) Cf. ROBINSON, pp. 3-7.
- 3) Cf. BERNIER, pp. 3-6.
- 4) <https://www.earlychristianwritings.com/index.html>

Vuelve a la Tabla de Contenidos

2. De la prioridad de Mateo a la prioridad de Marcos

Un proceso gradual que comenzó en la Reforma protestante

La prioridad de Mateo se mantuvo como una opinión unánime de los biblistas cristianos desde la Antigüedad hasta casi el final del siglo XVIII. Sin embargo, el proceso que llevó gradualmente hasta el abandono casi generalizado de la prioridad de Mateo en el siglo XX comenzó en el siglo XVI. En este capítulo analizaré tres aspectos de ese proceso:

- 1) la desvalorización o el rechazo del Mateo hebreo;
- 2) la sustitución de la prioridad de Mateo por la prioridad de Marcos en ambientes protestantes; y
- 3) la difusión de la tesis de la prioridad de Marcos entre los teólogos católicos.

Tres ataques sucesivos al Mateo hebreo

La tesis cristiana tradicional de que el Evangelio de Mateo fue redactado originalmente en hebreo generó el estudio de los semitismos, es decir de las influencias de las lenguas semíticas que a veces afectan y deforman el griego del Nuevo Testamento (NT). Ya Orígenes y San Jerónimo explicaron muchas veces el griego del NT mediante el hebreo.

El estudio de los semitismos del NT recibió un fuerte impulso en 1518 gracias a una obra de Erasmo. Su trabajo fue continuado por excelentes filólogos de las principales universidades de Alemania y Holanda. Los tratados y las tesis consagrados a este problema entre 1550 y 1750 superan la centena. Muchos humanistas de esa época tenían una cultura prodigiosa: no sólo conocían el griego, sino también el hebreo, el siríaco e incluso el árabe. En cambio, hoy muchos expertos en el NT están tan especializados en griego que han descuidado el hebreo.

Carmignac menciona a 16 autores del período 1550-1750 que contribuyeron a elaborar una teoría de los semitismos cada vez más completa: los españoles Juan de Maldonado (1533-1583), Benito Arias Montano (1527-1598) y Juan de Alba, el flamenco Johannes Drusius (1550-1616), los holandeses Louis de Dieu (1590-1642), Hugo Grotius (1583-1645) y Johann Leusden (1624-1699), los alemanes Conrad Vorstius (1569-1622), Georg Pasor (1570-1637), Salomon Glass (1593-1656) y Johann Christian Schöttgen (1687-1751), los ingleses Thomas Gataker (1574-1654), Henry Hammond (1605-1660), Brian Walton (1600-1661) y John Lightfoot (1602-1675), y el francés Jacques Gousset (1635-1704)¹. Sin embargo, hoy todo eso ha sido casi totalmente olvidado. A pesar de su valor científico, sus obras son muy difíciles de encontrar.

En el siglo XVI se comenzó a hablar del Mateo arameo, como alternativa a la tesis tradicional del Mateo hebreo. Carmignac, partidario del origen

hebreo de los sinópticos, dice que el Mateo arameo fue inventado en 1555 por el teólogo alemán Johann Albrecht Widmanstadt, quien habría imaginado que el hebreo ya no era utilizado en tiempos de Jesús. Por el contrario, los manuscritos del Mar Muerto, descubiertos en 1947, probaron de manera incontestable que en tiempos de Jesús el hebreo era todavía una lengua muy viva. De todos modos, en este tema lo más importante para la exégesis es saber si los Evangelios sinópticos fueron redactados en griego o en una lengua semita. Que esa lengua semita haya sido el hebreo o el arameo es secundario².

A partir del siglo XVI el estudio de los semitismos del NT recibió tres fuertes ataques sucesivos que lo debilitaron mucho.

El primer ataque fue lanzado en 1556 por el teólogo protestante Teodoro de Beza, sucesor de Calvino en Ginebra. Según Teodoro de Beza y sus discípulos, Dios dictó a los escritores inspirados las palabras que debían usar; por lo tanto, admitir los semitismos del NT equivalía a acusar al Espíritu Santo de utilizar barbarismos en la lengua griega. Hoy esa objeción nos resulta ridícula, porque sabemos que la inspiración divina de la Biblia no es un dictado palabra por palabra, sino una acción de Dios en la inteligencia y la voluntad del hagiógrafo que respeta su personalidad, su cultura y su estilo literario. Empero, en los siglos XVI y XVII la objeción de Teodoro de Beza pareció irrefutable a muchos, que en consecuencia negaron los semitismos o los explicaron inventando una lengua especial del Espíritu Santo, la “lengua helenística”. Así se podía afirmar que en el NT el Espíritu Santo empleó a la perfección esa lengua, forjada por Él mismo.

Hacia fines del siglo XVIII los semitismos sufrieron un segundo ataque, esta vez de parte de la naciente crítica racionalista de la Biblia. Para explicar el origen del cristianismo por medio de leyendas o mitos, sin apelar a ningún elemento sobrenatural, los racionalistas debían suponer un cierto tiempo de fermentación entre la vida de Jesús y los relatos evangélicos. Así, Baur y la escuela de Tubinga retardaron la composición de los Evangelios al siglo II; pero cuanto mayor era ese retardo, más molestaba la presencia de los semitismos. “Entonces se estableció la moda, sea de descuidar este problema, sea de descartarlo por un vago recurso a la lengua materna de los evangelistas o a su deseo de imitar a los Setenta³.”

“Hacia el fin del siglo XIX, quizás bajo la influencia de Franz Delitzsch, el viento cambia y se vuelve a estudiar seriamente los semitismos⁴.” Entonces sobrevino el tercer ataque, esta vez de parte de la filología. El descubrimiento en Egipto de una gran cantidad de papiros contemporáneos de los comienzos de la era cristiana permitió a los filólogos estudiar más a fondo el griego bíblico y explicar algunos supuestos semitismos sin recurrir a las lenguas semíticas. Aunque este estudio tenía sólidas bases científicas, muchos filólogos hicieron una generalización indebida y concluyeron que los semitismos no existían, o eran demasiado pocos y sin mucha importancia⁵.

Esto indujo a muchos biblistas a afirmar con plena certeza que el Evangelio de Mateo que llegó hasta nosotros fue escrito originalmente en griego. Si acaso, como dice la antigua tradición eclesial, existió un Mateo hebreo (o arameo, según una interpretación moderna), no fue, según ellos, la fuente original del Mateo griego. La gran mayoría de los expertos se adhirió a estas opiniones.

El “triumfo” de la prioridad de Marcos

La teoría de la prioridad de Marcos fue propuesta por primera vez en 1786 por el teólogo protestante alemán Gottlob Christian Storr (1746-1805), pero al principio atrajo poca atención. Sin embargo, el estudio histórico-crítico de los Evangelios hizo que esa teoría ganara cada vez más influencia durante el siglo XIX. Los dos hitos principales de ese proceso se debieron a una obra de 1835 del filólogo alemán Karl Lachmann (1793-1851) y a una obra de 1863 del teólogo protestante alemán Heinrich Holtzmann (1832-1910).

En el período 1870-1914 Alemania fue el epicentro del estudio histórico-crítico de la Biblia. Ese estudio era realizado principalmente por exégetas no creyentes (racionalistas) y, sobre todo, teólogos protestantes liberales. Para ese entonces ya había surgido en Alemania la teoría de las dos fuentes (T2F), que dice que los Evangelios de Mateo y Lucas dependen de dos fuentes independientes más antiguas: el Evangelio de Marcos y una fuente hipotética llamada Q. La T2F depende principalmente de la premisa de la prioridad cronológica y literaria de Marcos. En el período señalado la T2F se impuso entre los biblistas protestantes alemanes como la solución comúnmente aceptada de la cuestión sinóptica.

A principios del siglo XX el amplio consenso de los académicos protestantes alemanes sobre la T2F se extendió primero a los estudiosos protestantes de los países anglosajones y más tarde a los del resto del mundo. Luego, en la segunda mitad del siglo XX, fue adoptada también por la gran mayoría de los académicos católicos.

Ahora bien, desde los primeros siglos de la era cristiana la tradición de la Iglesia había sostenido firmemente que Mateo fue el primer Evangelio escrito. El Evangelio de Mateo es el único que presenta muy explícitamente el primado de Pedro, en el episodio en que Jesús promete a Pedro que le dará las llaves de Su Reino y el poder de "atar y desatar" (o sea, de prohibir y permitir) con la autoridad del mismo Cristo⁶. Además, *Mateo* 18 contiene el "discurso eclesiástico", en el que Jesús, entre otras cosas, dispone cómo sus apóstoles y discípulos han de tratar a los miembros descarriados de la Iglesia. Así Jesús sentó las bases del derecho canónico y de las penas eclesiásticas, incluso la excomunión.

La teoría de la prioridad de Marcos no destruyó los argumentos apologeticos favorables a la fe en Cristo y en la Iglesia Católica, pero los debilitó.

El “triunfo” de la prioridad de Marcos debilitó la fe en la Iglesia Católica, principalmente porque:

1) el primado petrino pasó a ser visto por muchos teólogos como un desarrollo tardío y no esencial, no proveniente del mismo Cristo;

2) muchos concluyeron que, si la Tradición de la Iglesia pudo errar en una cuestión tan fundamental como la de cuál fue el primer Evangelio escrito, entonces pudo haber errado también en muchas otras cosas importantes.

El “triunfo” de la prioridad de Marcos también debilitó la fe en Cristo, principalmente porque debilitó la fe en la apostolicidad y la historicidad de los Evangelios. Si Marcos fue el primer Evangelio y, como también sostuvieron los primeros propulsores de la T2F, ese Evangelio fue escrito después del año 70, entonces se facilita la adopción de las siguientes ideas:

a) los demás Evangelios son más o mucho más tardíos;

b) ninguno de los Evangelios fue escrito por ningún apóstol ni se basa directamente en informes de testigos oculares de la vida de Jesús;

c) los Evangelios son productos de comunidades cristianas primitivas que crearon narraciones para expresar su fe en un Cristo que guarda una relación escasa o nula con el Jesús histórico.

La crisis de fe en Cristo y en la Iglesia contribuye a causar una crisis moral y esta última crisis realimenta a la primera. Es conveniente, e incluso necesario, reexaminar críticamente la teoría de la prioridad de Marcos.

Bismarck y la prioridad de Marcos

En su artículo *Bismarck y los cuatro Evangelios: 1870-1914*, William R. Farmer⁷ hizo dos aportes principales:

1) Subrayó que, dado que no hay argumentos teológicos, históricos o literarios que demuestren de un modo convincente la teoría de la prioridad de Marcos, es muy razonable pensar que el triunfo de esa teoría se debió más bien a factores sociológicos.

2) Identificó la *Kulturkampf* [Lucha cultural], la política del Canciller Bismarck de persecución de la Iglesia Católica en Alemania, como el contexto político, social y religioso fundamental que hizo posible el triunfo de la prioridad de Marcos, primero en Alemania y luego en el mundo entero.

Podría decirse, como en las novelas policiales, que la evidencia presentada por Farmer contra Bismarck es circunstancial; pero es una evidencia muy fuerte. Bismarck tuvo el motivo, los medios y la oportunidad para favorecer la adopción de la teoría de la prioridad de Marcos por parte de los teólogos protestantes alemanes. Lo hizo indirectamente, por medio de la difusión de un clima político-cultural anticatólico y de sus nombramientos de catedráticos de teología protestantes en las muy influyentes universidades estatales de Alemania.

La *Kulturkampf* fue en esencia un choque de dos grandes figuras: Otto von Bismarck (1815-1898), el Canciller de hierro del Segundo *Reich* alemán en el

período 1871-1890, y el Beato Pío IX (1792-1878), un Papa con un pontificado larguísimo (1846-1878). Bismarck quería obligar a los obispos y sacerdotes católicos alemanes a dar prioridad a la ley alemana por sobre el derecho canónico incluso en los asuntos eclesiásticos, como por ejemplo la formación de los candidatos al sacerdocio. Bismarck buscó debilitar la autoridad papal sobre los católicos alemanes, para que éstos ofrecieran su lealtad suprema y fundamental al Imperio alemán y su Káiser protestante.

Frente a este ataque de Bismarck contra la libertad de la Iglesia, que, pese a ser incruento, recuerda por su dureza las persecuciones de la Revolución Francesa, Pío IX apeló a los dogmas de la infalibilidad papal y del primado de jurisdicción del Papa sobre la Iglesia universal, proclamados en 1870 por el Concilio Vaticano I. Esos dogmas se apoyan muy especialmente en el pasaje de Mateo sobre el primado de Pedro. De ahí que Bismarck tuviera un motivo fortísimo para favorecer la teoría de la prioridad de Marcos, a fin de debilitar la consideración de Mateo como el Evangelio fundacional de la Iglesia cristiana.

De hecho, en 1874 Bismarck concedió la cátedra de Nuevo Testamento de la Universidad de Estrasburgo a Heinrich Holtzmann, cuya obra logró finalmente el triunfo de la teoría de las dos fuentes en Alemania. Así Bismarck dio un espaldarazo fundamental a Holtzmann y a la prioridad de Marcos. La correspondencia de Bismarck sobre este asunto se centró en la política eclesiástica de Holtzmann.

Muchos protestantes apoyaron la prioridad de Marcos con fines anticatólicos sin darse cuenta de que a la larga esa teoría tendería a socavar, no sólo la fe católica en particular, sino también la fe cristiana en general, en cualquiera de sus “denominaciones”. Éste fue un caso particular de un fenómeno histórico más general: el frecuente apoyo protestante a las políticas liberales anticatólicas, sin reparar en que esas políticas eran en el fondo anticristianas o incluso antirreligiosas.

Los documentos de 1911-1912 de la Pontificia Comisión Bíblica

Entre 1911 y 1912, durante el pontificado del Papa San Pío X (1903-1914), la Pontificia Comisión Bíblica (PCB), que en ese entonces estaba dotada de autoridad magisterial, emitió tres documentos que dieron respuestas oficiales a dudas doctrinales relacionadas con el problema sinóptico.

En el documento denominado *Autor, tiempo de composición y verdad histórica del Evangelio según Mateo*, de fecha 19/06/1911, la PCB presentó como parte de la doctrina católica las siguientes afirmaciones, entre otras:

I. Mateo, apóstol de Cristo, es verdaderamente el autor del Evangelio divulgado con su nombre.

II. Mateo precedió en la escritura a los otros evangelistas, y escribió el primer Evangelio en la lengua nativa usada entonces por los judíos palestinos [hebreo o arameo], a quienes estaba dirigida esa obra.

III. La redacción de este texto original no puede ser aplazada hasta después de la destrucción de Jerusalén [año 70].

IV. Se debe rechazar la opinión según la cual Mateo no habría compuesto, en sentido propio y estricto, un Evangelio como el que nos ha sido transmitido, sino sólo una colección de algunos dichos o discursos de Cristo [Q] que luego habrían servido como fuente a otro autor, que sería el redactor anónimo del mismo Evangelio.

V. El texto griego del Evangelio de Mateo utilizado como canónico es sustancialmente idéntico al escrito por el mismo apóstol en la lengua nacional.

En el documento denominado *Autor, tiempo de composición y verdad histórica de los Evangelios según Marcos y según Lucas*, de fecha 26/06/1912, la PCB presentó como parte de la doctrina católica las siguientes afirmaciones, entre otras:

I. Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, y Lucas, médico, ayudante y compañero de Pablo, son verdaderamente autores de los Evangelios que se les atribuyen respectivamente.

II. Después de Mateo, que escribió en primer lugar su Evangelio en su lengua materna, Marcos escribió segundo y Lucas tercero; pero esto no impide que el segundo y el tercer Evangelios puedan haber sido escritos antes que la versión griega del primer Evangelio.

III. No es lícito posponer la fecha de composición de los Evangelios de Marcos y Lucas hasta la destrucción de la ciudad de Jerusalén.

IV. El Evangelio de Lucas es anterior al libro de los Hechos de los Apóstoles, cuyo autor es el mismo Lucas, quien lo terminó al final del cautiverio romano del apóstol Pablo [hacia el año 62].

V. Marcos escribió según la predicación de Pedro y Lucas según la predicación de Pablo, y estos evangelistas tuvieron a su disposición otras fuentes dignas de fe, tanto orales como escritas.

VI. Las palabras y los hechos relatados con exactitud y casi gráficamente por Marcos según la predicación de Pedro, y expuestos con mucha sinceridad por Lucas, reclaman con derecho para sí la plena fidelidad histórica que la Iglesia siempre les ha otorgado.

En el documento titulado *La cuestión sinóptica y las relaciones mutuas entre los primeros tres Evangelios*, también fechado el 26/06/1912, la PCB presentó como parte de la doctrina católica las siguientes dos afirmaciones:

I. Observando cuanto debe ser observado, particularmente respecto a la autenticidad y la integridad de los tres Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas, al orden de las fechas de composición de éstos y a la identidad sustancial del Evangelio griego de Mateo con su texto original primitivo, es lícito para los exégetas discutir libremente, en medio de tantas opiniones diferentes y opuestas de los autores, y recurrir a la hipótesis de la tradición escrita u oral o incluso de la dependencia de uno de ellos de aquel o aquellos que lo preceden, para explicar sus semejanzas o diferencias recíprocas.

II. Quienes, sin basarse en ningún testimonio de la tradición ni en ninguna prueba histórica, abrazan fácilmente la hipótesis llamada comúnmente de las dos fuentes, que pretende explicar la composición del Evangelio griego de Mateo y del Evangelio de Lucas principalmente por su dependencia del Evangelio de Marcos y de una colección llamada "de los discursos del Señor" [Q], no cumplen lo establecido en el punto anterior y por lo tanto no pueden sostener libremente esa hipótesis.

La evolución posterior en el ámbito de la teología católica

A pesar de estos documentos de la PCB, la teoría de las dos fuentes se difundió en el ámbito de la teología católica, lentamente hasta 1943 (cuando Pío XII, mediante su encíclica *Divino afflante Spiritu* sobre los estudios bíblicos, alentó el estudio histórico-crítico de la Biblia) y rápidamente después, alcanzando un predominio muy grande en la segunda mitad del siglo XX.

“Entre 1911 y 1943 en los círculos académicos católicos la discusión en su mayor parte siguió la línea de tratar de encontrar formas y medios de reconciliar la hipótesis de los dos documentos [o sea, de las dos fuentes] con los requisitos de la Pontificia Comisión Bíblica⁸.”

“La prohibición de la hipótesis de los dos documentos se mantuvo oficialmente en los círculos universitarios católicos hasta la aparición de la encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943) del Papa Pío XII, que fue interpretada inmediatamente por los exégetas católicos como una señal para que anularan la prohibición si estaban convencidos de lo contrario, y no perdieron tiempo en hacerlo⁹.”

Con fecha 21/04/1964, en medio del Concilio Vaticano II, la PCB emitió la Instrucción *Sancta Mater Ecclesia* sobre la verdad histórica de los Evangelios, que reafirmó la doctrina católica tradicional sobre la historicidad de los Evangelios, pero guardó silencio sobre su autoría apostólica y sobre su orden de composición según la tradición.

El numeral 2 de esa instrucción planteó que la redacción de los Evangelios fue un proceso con tres etapas:

- 1) la predicación de Jesucristo;
- 2) la predicación postpascual de los Apóstoles;
- 3) la puesta por escrito de esa enseñanza apostólica, transmitida primero oralmente y luego por escrito, por parte de los “autores sagrados” en los cuatro Evangelios canónicos.

En principio este planteo era correcto, pero tenía dos debilidades: se prestaba a una separación excesiva entre las etapas 2 y 3 y a una interpretación de la expresión “autores sagrados” que excluyera su identificación con Mateo, Marcos, Lucas y Juan.

Con fecha 18/11/1965, el Concilio Vaticano II emitió la constitución dogmática sobre la divina revelación *Dei Verbum*, que, en sus numerales 18 y 19, confirmó con fuerza las doctrinas católicas sobre la apostolicidad y la

historicidad de los Evangelios. Sin embargo, la constitución *Dei Verbum* mantuvo esencialmente la idea de la instrucción *Sancta Mater Ecclesia* sobre las tres etapas de la transmisión del Evangelio de Cristo y volvió a usar la expresión “autores sagrados” de un modo que podría considerarse ambiguo.

Es claro, en ambos documentos eclesiales, que el Magisterio de la Iglesia no quiso decidir la controversia académica sobre el problema sinóptico en general y sobre la teoría de las dos fuentes en particular.

En 1990, Bernard Orchard describió la situación de la siguiente manera:

“Dado que la adopción de la prioridad de Marcos sobre Mateo y Lucas ha sido la base generalmente aceptada de la mayor parte de la exégesis desde el Vaticano II, esta hipótesis tiene que asumir la responsabilidad primaria por la adopción por parte de académicos católicos de posiciones aparentemente contrarias a la tradición de la apostolicidad e historicidad de los Evangelios. De hecho, hoy es notorio que la tradición de la autoría de Mateo es rechazada en casi todas las universidades y seminarios católicos, y como corolario la historicidad completa de Mateo ha sido abandonada en gran medida en la práctica, aunque no en la teoría¹⁰.”

Orchard llega a las siguientes dos conclusiones:

“1. A la exégesis moderna le resulta extremadamente difícil cumplir honestamente con la insistencia de la *Dei Verbum* sobre la historicidad plena de los Evangelios sinópticos, siendo la causa fundamental del conflicto el uso de la hipótesis de la prioridad de Marcos.

2. Este conflicto deja ahora al mundo académico católico en una necesidad extrema de una hipótesis de fuentes más realista. Por lo tanto, no tiene otra opción que considerar seriamente y sin prejuicios la única alternativa viable, la hipótesis de los dos Evangelios¹¹.”

Concuerdo con Orchard en cuanto a la conclusión 1 y la primera parte de la conclusión 2. No concuerdo, en cambio, con su afirmación de que la hipótesis de los dos Evangelios (o sea, la hipótesis clementina) es la única alternativa viable a la prioridad de Marcos. Siguiendo a Wenham, pienso que la hipótesis agustiniana es una alternativa más sólida que la hipótesis clementina.

Una evaluación teológica de la situación actual

¿Cómo explicar teológicamente el hecho de que hoy la gran mayoría de los teólogos católicos sostenga la prioridad de Marcos y la teoría de las dos fuentes, y, por lo tanto, con la tolerancia o el beneplácito tácito del Magisterio vivo de la Iglesia, niegue muchas cosas que los tres documentos de la PCB de 1911-1912 citados enseñaron como parte de la doctrina católica?

Las doctrinas expuestas en esos documentos y luego cuestionadas por tantos teólogos católicos no son dogmas de fe ni doctrinas irreformables. La gran mayoría piensa que esas doctrinas eran reformables y fueron de hecho reformadas porque se reconoció que eran erróneas. Empero, cabe también

otra interpretación: las doctrinas en cuestión siguen vigentes porque la Iglesia Católica nunca las derogó explícitamente, y deberían ser tenidas en cuenta en un necesario reexamen de teorías modernas que, pese a su enorme difusión, no están comprobadas y probablemente hayan contribuido mucho a la actual crisis de fe. Me inclino hacia esa segunda posición.

Opino que en varios aspectos de la cuestión bíblica (sobre todo la cuestión sinóptica y la datación de los libros del NT) los cristianos hicieron innecesariamente concesiones excesivas a sus adversarios, lo que contribuyó a que muchos creyentes perdieran la fe. Gracias a Dios, parece estar tomando impulso un retorno a las cronologías tempranas de los libros del NT; y, aunque en la cuestión sinóptica la correlación de fuerzas parezca casi incambiada, hay varios signos de que se están sentando las bases para un regreso a la prioridad de Mateo.

Pienso que sería conveniente que el Magisterio de la Iglesia volviera a afirmar la prioridad de Mateo, quizás dejando librado a la discusión de los expertos el tema del orden de composición de los restantes tres Evangelios, o al menos la cuestión de si el Evangelio de Marcos fue el segundo (después de Mateo) o el tercero (después de Mateo y de Lucas).

Perspectiva actual

La teoría de las dos fuentes y las cronologías medias del NT se impusieron pese a la gran fuerza de los argumentos apologeticos tradicionales que las contradicen. Por ejemplo, siempre hubo muy buenas razones para pensar que los Hechos de los Apóstoles fueron escritos en torno al año 62, que el Evangelio de Lucas fue escrito antes que los Hechos de los Apóstoles, y que el Evangelio de Mateo fue escrito antes que el de Lucas.

Entre los biblistas recientes que hicieron aportes importantes en la línea de un regreso a las cronologías tempranas del NT destacaré aquí a dos ingleses y dos franceses:

John A. T. Robinson (1919-1983), quien, pese a ser un teólogo anglicano ultraliberal, escribió un libro brillante para demostrar que todo el NT fue compuesto antes del año 70;

Bernard Orchard (1910-2006), monje benedictino que reflató la vieja tradición “clementina” de que los dos primeros Evangelios escritos fueron Mateo y Lucas;

Claude Tresmontant (1925-1997), filósofo que estudió a fondo el pensamiento hebreo antiguo y su manifestación en los Evangelios; y

Jean Carmignac (1914-1986), sacerdote católico experto en los manuscritos del Mar Muerto, que, con base en un estudio de los semitismos en los Evangelios sinópticos, revivió la antigua tesis de que éstos fueron escritos originalmente en hebreo o arameo y luego traducidos al griego.

Los aportes de estos y otros grandes estudiosos del siglo XX convergen en una dirección favorable a la visión cristiana tradicional de los Evangelios.

Además, nuevas generaciones de estudiosos (como los de EEChO) están haciendo ahora sus propios aportes valiosos en esa línea. Cabe pues esperar con confianza que más pronto que tarde triunfe una nueva síntesis, más acorde con la evidencia histórica y literaria y más favorable a la fe cristiana.

1) Cf. CARMIGNAC, p. 27. No he podido identificar a Juan de Alba.

2) CARMIGNAC, pp. 75-76.

3) *Ibidem*, p. 28.

4) *Ídem*.

5) Para los tres párrafos anteriores, cf. CARMIGNAC, pp. 27-29.

6) Cf. *Mateo* 16,17-19.

7) William Reuben Farmer (1921-2000) fue un académico estadounidense, experto en el Nuevo Testamento, profesor universitario de teología y defensor del ecumenismo. Estudió en la Universidad de Cambridge en Inglaterra, y en el *Union Theological Seminary* de Nueva York, institución protestante donde se graduó en 1952. Luego fue ordenado ministro de la Iglesia Metodista Unida. En 1990 se convirtió al catolicismo como un miembro laico. Fue editor de *A New Catholic Bible Commentary* (Un nuevo comentario bíblico católico). En 1992, año de publicación de su artículo *Bismarck y los cuatro Evangelios*, estaba vinculado a la Universidad de Dallas (Texas). El área principal de investigación de Farmer fue la cuestión sinóptica. Defendió la prioridad de Mateo contra la prioridad de Marcos, y optó por la tradición clementina: Marcos como tercer Evangelio, dependiente de Mateo y Lucas.

8) ORCHARD (1990), p. 2

9) *Ibidem*, pp. 2-3.

10) *Ibidem*, p. 6.

11) *Ibidem*, p. 8.

Vuelve a la Tabla de Contenidos

3. ¿Se está regresando a las cronologías tempranas?

Las obras pioneras de Robinson y de Bernier

Un período negativo seguido por un período promisorio

Combinando lo expuesto en los primeros dos capítulos de este libro, se puede apreciar que el balance del período 1900-1975 en cuanto a la visión de los Evangelios fue bastante negativo. Hubo un aspecto positivo: el fuerte retroceso de las cronologías tardías del Nuevo Testamento (NT); pero éste fue más que contrarrestado por dos aspectos negativos: la consolidación de la teoría de las dos fuentes y de las cronologías medias del NT, que fueron adoptadas por la gran mayoría de los teólogos cristianos, e incluso, a partir de 1950, por la gran mayoría de los católicos. A raíz de esto muchos teólogos católicos y no católicos dejaron de defender con firmeza la apostolicidad y la historicidad de los Evangelios, con consecuencias negativas para la fe.

Pese a la situación general recién expuesta, a partir del último cuarto del siglo XX ocurrió algo bastante inesperado. Muchos estudios históricos, filológicos y papirológicos sólidos, desarrollados independientemente unos de otros, han coincidido en un fuerte cuestionamiento del consenso mayoritario de los biblistas sobre las cronologías medias del NT. Parece haberse iniciado un proceso, aún no consolidado, de regreso a las tesis de la antigua tradición cristiana: sobre todo a la datación temprana del NT, pero también, con menor fuerza, a la prioridad de Mateo. Esto está contribuyendo a un lento regreso a la visión cristiana tradicional sobre la antigüedad, la apostolicidad y la historicidad de los Evangelios.

En este capítulo analizaré sólo dos estudios históricos, dejando para más adelante los demás estudios referidos.

El primer paso de una restauración

El primer hito de ese proceso fue dado en 1976 con la publicación de *Redating the New Testament* del teólogo inglés John Arthur Thomas Robinson, exobispo anglicano de Woolwich, Inglaterra¹. Allí Robinson defendió de un modo brillante y sorpresivo una cronología temprana del NT. Concretamente, propuso la tesis de que todo el NT fue escrito antes del 70 DC, año de la toma de Jerusalén por parte de los romanos. Lo que contribuyó a hacer sorprendente esta tesis fue que Robinson era un teólogo ultraliberal, que se había hecho famoso en 1963 mediante su libro *Honest to God* (Sincero para con Dios), donde expuso una teología afín al secularismo: el rechazo de la noción de un Dios trascendente, la propuesta de un cristianismo sin Iglesia, etc. Paradójicamente, después de la publicación de *Redating the New Testament* muchos pasaron a considerar a Robinson como un teólogo ultraconservador. Él tuvo la honestidad y el coraje de superar sus prejuicios acerca del importante tema de la datación del NT y la lucidez de reutilizar observaciones

hechas por estudiosos anteriores para formar un argumento nuevo y poderoso a favor de una cronología temprana.

Al comienzo del capítulo I del libro referido, el autor explica que, como en la arqueología, la cronología del NT está basada en una combinación de fechas absolutas y relativas. Hay un número limitado de puntos más o menos fijos, y los fenómenos restantes son fechados de acuerdo con los supuestos requerimientos de dependencia, difusión y desarrollo. Las nuevas fechas absolutas obligan a reconsiderar las fechas relativas. Eventualmente las antiguas hipótesis sobre los patrones de dependencia, difusión y desarrollo pueden ser perturbadas o incluso radicalmente cuestionadas.

Robinson afirma:

“La cronología del Nuevo Testamento depende más de supuestos que de hechos. No se trata de que en este caso hayan aparecido nuevos hechos, nuevas fechas absolutas que no puedan ser cuestionadas —ellas aún son extraordinariamente escasas. Se trata de que ciertos cuestionamientos obstinados me han llevado a preguntar simplemente qué base hay en verdad para ciertas hipótesis cuyo cuestionamiento parecería haberse vuelto arriesgado o incluso impertinente, según el consenso predominante de la ortodoxia crítica. Sin embargo, uno toma coraje al ver cómo, en su propio campo o en otro cualquiera, las posiciones establecidas, súbita o sutilmente, pueden llegar a ser vistas como las precarias construcciones que son. Las que parecían ser dataciones firmes basadas en la evidencia científica se revelan como deducciones que se apoyan sobre otras deducciones. El patrón es coherente pero circular. Si se cuestiona alguna de las hipótesis incorporadas, el edificio entero parece mucho menos seguro².”

Continúa Robinson:

“Lo que uno busca en vano en gran parte de los estudios recientes es cualquier lucha seria con la evidencia interna o externa para la datación de los libros individuales... más que un patrón apriorístico del desarrollo teológico dentro del cual luego se los hace encajar³.”

Para Robinson, la pieza clave fue el Evangelio de Juan. Por diversas razones, poco a poco él se convenció de que ese Evangelio fue escrito en Palestina y antes del año 70, lo que contradice la tesis predominante de que fue escrito en Asia Menor y hacia fines del siglo I. La nueva datación de Juan lleva necesariamente a replantear la cronología de todo el NT.

“Fue en este punto —explica Robinson— que comencé a preguntarme simplemente por qué cualquiera de los libros del Nuevo Testamento debía ser ubicado después de la caída de Jerusalén en el 70. Al comenzar a considerarlos, y en particular la epístola a los Hebreos, los Hechos y el Apocalipsis, ¿no era extraño que este cataclismo no fuera mencionado o aludido ni una sola vez? ¿Y qué acerca de las predicciones de éste en los Evangelios? ¿Eran realmente las profecías después del evento que nuestra educación crítica nos había enseñado a creer? Así, como poco más que una broma teológica, pensé

ver hasta dónde se podía llegar con la hipótesis de que todo el Nuevo Testamento fue escrito antes del 70. (...) Pero lo que comenzó como una broma se convirtió durante el proceso en una preocupación seria⁴.”

El autor enumera las limitaciones de su obra: no se introdujo en las bases teóricas de la cronología, ni en cálculos astronómicos, ni en las complejas relaciones entre los sistemas cronológicos antiguos; tampoco entró en la cronología del nacimiento, el ministerio y la muerte de Jesús, ni en la historia del canon del Nuevo Testamento, ni en el vasto campo de la literatura no canónica, salvo cuando ésta es directamente relevante al tema analizado. Pese a esas limitaciones, la obra de Robinson causó un impacto importante.

Conclusiones y corolarios de Robinson

Robinson comienza el capítulo XI de *Redating the New Testament* presentando diez observaciones generales⁵:

1) Hay poca evidencia interna para la datación de cualquiera de los libros del NT.

2) Con respecto a la evidencia externa en el testimonio de la Iglesia primitiva, la situación no es muy diferente.

3) La pequeña cantidad de literatura cristiana primitiva y su carácter ocasional hacen que el argumento del silencio (que tal o cual libro del NT no existía o no era conocido por no ser citado o atestiguado) sea extremadamente precario.

4) Con respecto al uso corriente, conviene apelar a un mucho mayor rigor y reserva en el uso del argumento de las citas como un indicador para la datación.

5) Parece apropiada una crítica similar de la seguridad con que muchos académicos se han pronunciado sobre las supuestas profecías después del evento.

6) También es aleccionador descubrir cuán poca base existe para muchas de las fechas asignadas confiadamente por expertos modernos a los documentos del NT.

7) Hay una ceguera en apariencia casi voluntaria de los investigadores a cosas que parecen obvias (por ejemplo, por qué *Hechos* termina donde termina).

8) Muchas dataciones de libros del NT han sido determinadas más por un proceso de eliminación que por indicaciones positivas.

9) Se observa subjetividad en la evaluación de los intervalos requeridos para el desarrollo, la distribución y la difusión.

10) Por último, cabe señalar la multiforme tiranía de los supuestos no examinados, debidos muchas veces a las modas o a la pereza académica.

Pasando a las conclusiones, Robinson enumera los libros del NT en el que él cree que ha sido su orden aproximado de composición final. Sin embargo, indica que se debe tener en cuenta que algunos libros (principal-

mente los Evangelios) deben ser vistos como el producto de un período de gestación mucho más largo. No es posible decir que Marcos fue escrito en el año ‘x’ del mismo modo en que, con bastante precisión, podemos decir que 1 Corintios fue escrita en el año ‘y’.

A continuación, reproduzco la lista de libros del NT y sus fechas según Robinson. Las estaciones corresponden al hemisferio norte. El símbolo “c.” significa *circa* (=aproximadamente). El símbolo “+” al final significa “o algo después”. El símbolo “-” al principio significa “o algo antes”.

Texto	Fecha
Santiago	c. 47-48
1 Tesalonicenses	principios del 50
2 Tesalonicenses	50-51
1 Corintios	primavera del 55
1 Timoteo	otoño del 55
2 Corintios	principios del 56
Gálatas	más tarde en el 56
Romanos	principios del 57
Tito	finés de la primavera del 57
Filipenses	primavera del 58
Filemón	verano del 58
Colosenses	verano del 58
Efesios	más tarde en el verano del 58
2 Timoteo	otoño del 58
Marcos	c. 45-60
Mateo	c. 40-60+
Lucas	-57-60+
Judas	61-62
2 Pedro	61-62
Hechos	-57-62+
2, 3 y 1 Juan	c. 60-65
1 Pedro	primavera del 65
Juan	c. -40-65+
Hebreos	c. 67
Apocalipsis	finés del 68 (-70)

Robinson extrae tres corolarios de sus conclusiones.

1) Todos los varios tipos de literatura de la Iglesia primitiva estaban naciendo más o menos concurrentemente en el período 40-70. Es lo que cabría esperar naturalmente.

2) El patrón de la historia de la Iglesia primitiva sugerido por los documentos del NT ahora refuerza el que se deduce independientemente de los Hechos de los Apóstoles.

3) Así como la reducción de la datación del NT de 50-150+ a 50-100+ desacreditó algunas formas extremas de escepticismo acerca de la tradición cristiana, así también una ulterior reducción de las dataciones finales en más de la mitad, desde -50 a -70 debe tender a reforzar un mayor conservadurismo. El autor, que no ha dejado de ser un teólogo ultraliberal, insiste en que sus conclusiones no vuelven inútil el estudio crítico del NT de los últimos 200 años y que él no quiere apoyar una aproximación oscurantista o literalista al NT; pero admite que las dataciones más tempranas vuelven menos probables las distorsiones entre los eventos de la vida, muerte y resurrección de Jesús y los escritos eclesiásticos.

Otro hito del mismo proceso

En 2022 Jonathan Bernier publicó *Rethinking the Dates of the New Testament: The Evidence for Early Composition* (Repensar las fechas del Nuevo Testamento: Las pruebas de su composición temprana), donde analiza las pruebas de la redacción temprana de los 27 libros del NT y de cuatro libros extracanónicos: la Primera Carta de Clemente, la Didaché, la Epístola de Bernabé y el Pastor de Hermas.

Bernier es un biblista doctorado en la Universidad McMaster de Hamilton, Ontario. Actualmente es profesor asistente de Nuevo Testamento y el director ejecutivo del Instituto de Investigación Lonergan del *Regis College*, la escuela de teología de la Compañía de Jesús en Canadá, afiliada a la Universidad de Toronto a través de la Escuela de Teología de Toronto.

La obra en cuestión de Bernier es el primer libro del siglo XXI dedicado monográficamente al tema de la fecha de composición de los escritos del NT. Más aún, desde la publicación de la célebre *Cronología* de Harnack en 1897 (al parecer disponible sólo en alemán), la obra de Bernier es apenas el segundo libro dedicado monográficamente a ese tema, después del libro de 1976 de Robinson ya mencionado.

Bernier afirma que en la situación actual se necesitarían tres libros dedicados al tema de las fechas de composición del NT. Cada uno debería exponer y defender detalladamente una de las tres cronologías: temprana, media y tardía. La cronología media, pese a ser la teoría ampliamente mayoritaria, o quizás por esa misma razón, no tiene desde 1897 ningún libro dedicado a analizarla y defenderla. Más aún, después de 1897 el mismo Harnack cambió de opinión sobre una cuestión particular de importancia capital (el final de los *Hechos de los Apóstoles*), por lo que su última posición se inclinó hacia la cronología temprana. La cronología tardía es propuesta en un libro de 2007: J. V. M. Sturdy, *Redrawing the boundaries* (Redibujar las fronteras). Sin embargo, ese libro fue publicado tras la muerte del autor, quien no tuvo tiempo para desarrollar plenamente sus ideas, por lo que se trata sólo de un esbozo de defensa de la cronología tardía. Por lo tanto, dice Bernier:

“[Hasta que se escriban nuevos libros en defensa de las cronologías media y tardía], la cronología temprana ocupará una posición intelectualmente privilegiada, en la medida en que seguirá siendo el único marco general para las fechas de los textos del Nuevo Testamento en haber recibido, desde la era victoriana, la defensa sintética requerida de longitud monográfica. En verdad, habrá recibido dos de tales defensas durante ese tiempo, mientras que las cronologías media y tardía no habrán recibido ninguna⁶.”

Bernier utiliza tres criterios, que él llama sincronización, contextualización y biografía del autor, para tratar de determinar la fecha de composición de cada uno de los textos analizados.

“La sincronización abarca el trabajo clásico de establecer la relación temporal del texto con otros eventos o situaciones, incluyendo la composición de otros textos⁷.”

Para aplicar este criterio, Bernier se plantea dos preguntas:

A) ¿Hay material en el libro que es más plenamente inteligible sólo si fue escrito después de un evento dado?

B) ¿Hay material en el libro que es más plenamente inteligible sólo si fue escrito antes de un evento dado [el mismo evento]?

Según Bernier, las conclusiones posibles son cuatro:

1) Si la respuesta a ambas preguntas es afirmativa, lo más probable es que el libro sea posterior al evento dado, a la vez que preserva material que lo precede.

2) Si la pregunta A tiene una respuesta afirmativa y la B una negativa, lo más probable es que el libro sea posterior al evento dado, aunque podría preservar material que lo precede.

3) Si la pregunta A tiene una respuesta negativa y la B una afirmativa, lo más probable es que el libro preceda al evento dado.

4) Si tanto A como B reciben respuestas negativas, hay igual probabilidad de que el libro sea anterior o posterior al evento dado⁸.

Opino que esta última conclusión está mal expresada. Lo que habría que concluir en ese caso es que el evento dado no arroja ninguna luz para determinar la fecha de composición del texto en cuestión.

“El trabajo de contextualización... busca establecer la relación probable del texto con el curso general del desarrollo cristiano primitivo en áreas tales como la eclesiología, la cristología, la inclusión de los gentiles, etc⁹.”

“En contraste con los relativos vaivenes de la contextualización, en principio ningún procedimiento permite una mayor precisión que el de la biografía del autor, que parte de lo que sabemos sobre el autor y nos impulsa a preguntar cuándo en su vida está mejor situado un texto dado¹⁰.”

Aplicando de un modo muy sistemático los tres criterios referidos, Bernier obtiene como resultado las siguientes fechas probables de composición de los textos analizados¹¹.

TRES EVANGELIOS

Texto	Fecha
Evangelio de Marcos	42-45
Evangelio de Mateo	45-59
Didaché	45-125
Gálatas	47-52
1 y 2 Tesalonicenses	50-52
Hebreos	50-70
1 Corintios	Principios del 56
2 Corintios	Fines del 56
Romanos	Invierno del 56/57
Efesios, Colosenses, Filemón y Filipenses	57-59
Evangelio de Lucas	59
1 Pedro	60-69
2 Pedro	60-69 si es petrina 60-125 si es pseudopetrina
Evangelio de Juan	60-70
1 y 2 Juan	60-100
Pastor de Hermas	60-125
Santiago	Antes del 62
Hechos de los Apóstoles	62
1 Timoteo	63-64 si es paulina 60-150 si es pseudopaulina
Tito	63-64 si es paulina 60-175 si es pseudopaulina
2 Timoteo	64-68 si es paulina 60-150 si es pseudopaulina
1 Clemente	64-70
Apocalipsis	68-70
Epístola de Bernabé	70-132
Judas	Antes del 96
3 Juan	Antes del 100

El capítulo llamado *Conclusión* incluye un cuadro que compara detalladamente cuatro cronologías: la temprana de Bernier, la temprana de Robinson, la media de Harnack y la tardía de Sturdy¹².

El libro de Bernier es un estudio disruptivo con respecto a la cronología media del NT, que ejerce un dominio complaciente pero injustificado. Bernier expone y analiza muy ordenadamente los principales factores a tener en cuenta para fechar los textos analizados y presenta sus argumentos y conclusiones (generalmente compartibles, aunque no siempre) de una manera muy clara y razonada. Además, suministra una gran cantidad (tal vez excesiva) de resúmenes y cuadros útiles para captar y recordar lo más esencial de cada sección o capítulo. Todo esto hace que, en mi opinión, su libro sea muy adecuado como libro de texto.

En cuanto a los defectos de la obra de Bernier, creo que están bien señalados en un artículo de Ralph Allan Smith de 2023¹³. Subrayo la crítica demoledora de Smith a la opinión de Bernier de que Mateo y Leví no son la misma persona. Además, al igual que Smith, lamento que Bernier siga apoyando la teoría de la prioridad de Marcos, en lugar de volver a la teoría tradicional de la prioridad de Mateo.

La predicación cristiana a judíos y a paganos

Jean Carmignac extrajo del libro de Robinson *Redating the New Testament* un argumento muy fuerte a favor de la datación temprana del NT, y lo expuso más claramente que el propio Robinson. Ese argumento se basa en las situaciones diferentes de los paganos y los judíos que se convertían al cristianismo y lleva a concluir que los libros del NT fueron escritos en primer término principalmente para lectores judíos.

Los paganos convertidos necesitaban aceptar principalmente seis verdades religiosas nuevas para ellos: 1) que existe Dios; 2) que Dios creó el mundo; 3) que Dios habló en el Antiguo Testamento; 4) que Dios ha querido salvar a su pueblo y le ha prometido un Mesías; 5) que este Mesías es Jesús; y 6) que Jesús es el Hijo de Dios. Todas estas verdades religiosas eran totalmente desconocidas en el paganismo. Los paganos eran politeístas; creían en dioses, no en un Dios único y personal. Además, las nociones de la creación del universo, de la revelación divina en la historia y del mesianismo eran desconocidas fuera del judaísmo; y, por supuesto, los paganos en general no sabían nada de Jesús.

En cambio, los judíos ya creían en las primeras cuatro verdades citadas; por lo tanto, para hacerse cristianos, sólo tenían que añadir a su fe las últimas dos verdades: que Jesús es el Mesías y que es el Hijo de Dios.

Ahora bien, en casi todo el NT se dan por supuestas la existencia de Dios, la creación del mundo por parte de Dios, la inspiración divina de la Biblia y la promesa divina del Mesías, pero en cambio a menudo se intenta probar que Jesús es el Mesías y el Hijo de Dios. Hay una sola excepción: el discurso de San Pablo en el Areópago de Atenas¹⁴, donde Pablo, hablando ante un auditorio puramente pagano, aborda de modo apologético los temas de la existencia de Dios, la creación y el envío de un salvador de parte de Dios.

De aquí Carmignac deduce que, cuando fue escrito el NT, la misión cristiana tenía todavía como destinatarios principales a los judíos y los prosélitos (los paganos convertidos al judaísmo, que ya tenían la fe judía). Esta situación se dio sólo en las primeras décadas de la historia de la Iglesia. A pesar de la concentración inicial de la misión cristiana en las comunidades judías, el cristianismo se expandió tanto entre los paganos que ya hacia el año 70 en varios sitios las comunidades cristianas estaban formadas en su mayoría por personas venidas directamente del paganismo. Este fenómeno se acentuó mucho más aún después del 70 y la posterior expulsión de los judeocristianos

TRES EVANGELIOS

de la Sinagoga. De aquí se puede concluir que todo el NT fue escrito antes del 70¹⁵.

- 1) Véase la Bibliografía.
- 2) ROBINSON, pp. 2-3.
- 3) *Ibidem*, pp. 8-9.
- 4) *Ibidem*, p. 10.
- 5) Cf. *Ibidem*, pp. 336-348.
- 6) BERNIER, p. 8.
- 7) *Ibidem*, p. 23.
- 8) Cf. *Ídem*.
- 9) *Ibidem*, p. 26.
- 10) *Ibidem*, p. 27.
- 11) Cf. *Ibidem*, pp. 274-275.
- 12) Cf. *Ibidem*, pp. 277-278.
- 13) SMITH, Ralph Allan: *Rethinking the dates of the New Testament*, 2023, en: <https://theopolisinstitute.com/conversations/rethinking-the-dates-of-the-new-testament/>
- 14) *Hechos* 17,22-31.
- 15) Cf. Jean Carmignac, *Juifs et païens face à la conversion au Christ et date du Nouveau Testament selon Robinson –Conférence de Septembre 1978*, en: *Les Nouvelles de l'Association Jean Carmignac*, n° 1 –Enero 1999, pp. 2-4; disponible en: <https://www.abbe-carmignac.org/?Bulletins>

Vuelve a la Tabla de Contenidos

4. Datación de los Sinópticos y los Hechos

Hay muchos argumentos fuertes a favor de su redacción temprana.

El silencio sobre el cumplimiento de una profecía de Jesús

Una de las razones principales por las que muchos exégetas propusieron dataciones tardías de los Evangelios sinópticos se basa en un mero prejuicio racionalista. En los tres sinópticos Jesús profetiza la destrucción del templo de Jerusalén, y efectivamente ese templo fue destruido en el año 70. Ahora bien, los racionalistas, por su rechazo *a priori* de todo lo sobrenatural, descartan de plano la posibilidad de que Jesús haya hecho una profecía en sentido estricto. Por ende, prefieren explicar este acierto de Jesús como una “profecía posterior al evento”; es decir, como algo que los evangelistas, después del 70, pusieron en boca de Jesús para tratar de acreditarlo como el Salvador absoluto enviado por Dios.

Robinson, por el contrario, sostiene lo siguiente:

“Uno de los hechos más extraños acerca del Nuevo Testamento es que lo que en cualquier proyección parecería ser el evento singular más fechable y culminante del período —la caída de Jerusalén en 70 DC, y con ella el colapso del judaísmo institucional basado en el Templo— no es mencionado ni una sola vez como un hecho pasado. Es, por supuesto, predicho; y, al menos en algunos casos, se asume que esas predicciones fueron escritas... después del evento. Pero el silencio es de todos modos tan significativo como, para Sherlock Holmes, el silencio del perro que no ladró¹.”

Siguiendo a Robinson, podemos ante todo descartar la interpretación de ese silencio como un intento deliberado de ocultar la simpatía de Jesús y de los primeros cristianos por los celotes, rebeldes judíos cuya revolución fue aplastada por los romanos. Esa interpretación fantasiosa recibió críticas devastadoras de parte de Hengel, Cullmann y muchos otros académicos.

Prosigue Robinson:

“Por supuesto se han intentado explicaciones de este silencio. Sin embargo, la explicación más simple de todas, que quizás... hay extremadamente poco en el Nuevo Testamento posterior al año 70 y que sus eventos no son mencionados porque todavía no habían ocurrido, a mi juicio exige más atención que la que ha recibido en círculos críticos².”

Hay varios textos que conviene examinar para analizar la relación de los Evangelios sinópticos con los eventos del año 70. Consideremos en primer lugar el discurso escatológico de *Marcos* 13, que comienza así:

“Al salir del Templo, le dice uno de sus discípulos: —Maestro, mira qué piedras y qué construcciones. Jesús le dijo: —¿Ves estas grandiosas construcciones? No quedará piedra sobre piedra que no sea derruida. Estando luego sentado en el monte de los Olivos, frente al Templo, le preguntaron en privado Pedro, Santiago, Juan y Andrés: —Dinos cuándo sucederá eso y cuál

será la señal de que todas estas cosas están para cumplirse³.”

La larga respuesta de Jesús no hace ninguna referencia a la destrucción del Templo. La única referencia subsiguiente al Templo es la siguiente alusión implícita:

“Cuando veáis la abominación de la desolación erigida donde no debe – el que lea, que entienda–, entonces, los que estén en Judea, huyan a los montes; el que esté en el terrado, no baje ni entre a recoger algo de su casa; y el que esté por el campo, no regrese en busca de su manto⁴.”

Robinson comenta que, si se tratara de una profecía posterior al evento, “la abominación de la desolación” no podría referirse a la profanación y destrucción del Templo en el 70, porque en ese momento habría sido demasiado tarde para huir a los montes de Judea, ya que éstos estaban en poder de los romanos desde el 67. Se sabe que los cristianos de Jerusalén huyeron hacia Pella, una ciudad griega de la Decápolis, hacia el 65, antes del comienzo del sitio de Jerusalén.

Robinson muestra que el discurso de *Marcos* 13 está influenciado por *1 Macabeos* y *Daniel*, y también que, en ese discurso, en el que Jesús exhorta a sus discípulos a estar vigilantes durante los tiempos de persecución que sobrevendrán, no hay nada que no pueda encontrar un paralelo en el período de la historia de la Iglesia cubierto por los *Hechos de los Apóstoles*.

Pasemos al Evangelio de Mateo. Éste, en la parábola de los invitados a las bodas, contiene el único pasaje evangélico que ha sido considerado casi unánimemente por los exégetas como una profecía retrospectiva sobre la destrucción de Jerusalén en el 70:

“Los demás agarraron a los siervos, los escarnecieron y los mataron. Se airó el rey y, enviando sus tropas, dio muerte a aquellos homicidas y prendió fuego a su ciudad⁵.”

Apoyándose en estudios anteriores, Robinson sostiene que *Mateo* 22,7 representa una descripción fija de las antiguas expediciones militares de castigo y que es un lugar común en la literatura del Cercano Oriente, del Antiguo Testamento y rabínica, por lo que no se puede inferir que refleje un acontecimiento en particular. Además, muestra que las verdaderas profecías posteriores al evento de la destrucción de Jerusalén, como las del apocalipsis judío *II Baruc* y los *Oráculos Sibílicos*, describen varios detalles históricos característicos. Uno buscaría en vano esa clase de detalles en el NT.

El discurso escatológico de Mateo (*Mateo* 24) es paralelo al de Marcos. Robinson destaca que *Mateo* 24,20 (“Orad para que vuestra huida no suceda en invierno ni en día de sábado”) denota un ambiente palestinese primitivo y un apego a la ley del sábado más estricto que el recomendado a los cristianos en el mismo Evangelio⁶; por ende, tiende a apoyar la hipótesis de una redacción temprana de Mateo.

Además, Robinson sostiene que, en la hipótesis de una redacción tardía de Mateo, no ve ninguna razón para que el evangelista conservara (ni mucho

menos inventara) profecías de Jesús aparentemente no cumplidas (como las de *Mateo* 10,23; 16,28 y 24,34), sin hacer ningún intento de explicar la aparente discordancia entre esas profecías y los hechos posteriores. Aunque esa discordancia es sólo aparente, este argumento de Robinson a favor de una redacción temprana es muy fuerte. Por su parte, Bernier considera que esas profecías favorecen fechas tempranas o medias.

Posteriormente, Robinson afirma que la referencia de Jesús al asesinato de “Zacarías, hijo de Baraquías, a quien matasteis entre el Santuario y el altar”⁷ puede interpretarse razonablemente como una referencia a 2 *Crónicas* 24,21: “Mas ellos conspiraron contra él [Zacarías], y por mandato del rey lo apedrearon en el atrio de la Casa de Yahveh”.

Finalmente pasemos al Evangelio de Lucas. Hay dos pasajes de Lucas que podrían describir detalles del sitio de Jerusalén de los años 67-70:

“Al acercarse y ver la ciudad, lloró por ella, diciendo: —¡Si también tú conocieras en este día el mensaje de paz! Pero ahora ha quedado oculto a tus ojos. Porque vendrán días sobre ti, en que tus enemigos te rodearán de empalizadas, te cercarán y te apretarán por todas partes, y te estrellarán contra el suelo a ti y a tus hijos que estén dentro de ti, y no dejarán en ti piedra sobre piedra, porque no has conocido el tiempo de tu visita⁸.”

“Cuando veáis a Jerusalén cercada por ejércitos, sabed entonces que se acerca su desolación. Entonces, los que estén en Judea, huyan a los montes; y los que estén en medio de la ciudad, que se alejen; y los que estén en los campos, que no entren en ella; porque éstos son días de venganza, y se cumplirá todo cuanto está escrito. ¡Ay de las que estén encinta o criando en aquellos días! Habrá, en efecto, una gran calamidad sobre la tierra, y Cólera contra este pueblo; y caerán a filo de espada, y serán llevados cautivos a todas las naciones, y Jerusalén será pisoteada por los gentiles, hasta que se cumpla el tiempo de los gentiles⁹.”

Robinson, citando a C. H. Dodd, afirma que estos textos no proveen más que descripciones estereotipadas de operaciones militares de la Antigüedad:

“En la narración de Josefo sobre la captura romana de Jerusalén hay algunas características que son más distintivas; tales como la fantástica lucha de facciones que continuó a lo largo de todo el sitio, los horrores de la pestilencia y la hambruna (incluyendo el canibalismo), y finalmente el incendio en el cual el Templo y una gran parte de la ciudad perecieron. Son éstas las que cautivaron la imaginación de Josefo y, podemos suponer, de todos los demás testigos de estos eventos. Nada se dice de ellas aquí. Por otra parte, entre todas las barbaridades que Josefo reporta, no dice que los conquistadores aplastaran niños contra el suelo. [Robinson explica en nota que los menores de 17 años fueron vendidos como esclavos]. La expresión [de Jesús]... no está basada en nada que ocurriera en 66-70: es un lugar común de la profecía hebrea¹⁰.”

Apoyándose en los estudios de Dodd, Robinson afirma que las descripciones de Jesús no se ajustan a la toma de Jerusalén por Tito en el año 70 DC, sino a la de Nabucodonosor en el año 586 AC.

Aporto otras dos consideraciones:

1) Si los Evangelios sinópticos hubieran sido escritos después del 70 y las profecías de Jesús sobre la destrucción de Jerusalén fueran posteriores al evento, sería inexplicable por qué en este caso (a diferencia de otros), los evangelistas no explicitaron que las profecías de Jesús se habían cumplido.

2) En cuanto a la profecía de Jesús acerca de que del Templo de Jerusalén no quedaría piedra sobre piedra, ella comenzó a cumplirse en el 70, pero su cumplimiento pleno ocurrió en 363, cuando una serie de acontecimientos extraordinarios hizo fracasar un intento de reconstrucción del Templo apadrinado por el emperador romano Juliano el Apóstata¹¹.

Bernier concuerda con Robinson en este punto, al considerar que los “textos de desolación” de *Mateo* 24,15-31 y de *Marcos* 13,14-27 son más plenamente inteligibles antes del 70 que después de esa fecha¹².

También Wenham llega a una conclusión semejante:

“Bien mirado, el apocalipsis sinóptico hace probable una fecha anterior al 70 para los tres Evangelios: no hay ninguna sugerencia de que la importante profecía de Jesús se haya cumplido. Dodd argumenta que la versión de Lucas del apocalipsis refleja profecías del Antiguo Testamento más que la historia reciente¹³.”

La fecha de redacción de los *Hechos de los Apóstoles*

El final abrupto de los *Hechos de los Apóstoles* proporciona una evidencia muy importante para su datación temprana. En efecto, *Hechos*, después de relatar con gran cantidad de detalles de menor importancia el viaje de San Pablo entre Cesarea y Roma, termina bruscamente, sin decir nada sobre el resultado final del proceso judicial por el que Pablo había sido llevado a Roma¹⁴. Hay una sola explicación convincente de este extraño final del libro: que Lucas haya compuesto *Hechos* durante el cautiverio romano de Pablo, entre los años 61 y 63. Este fuerte argumento llevó a Harnack, el principal exégeta del protestantismo liberal, a retractarse de su opinión sobre la fecha de redacción de *Hechos*, que él había supuesto no anterior al año 78.

“Las palabras finales de *Hechos* son: ‘Pablo permaneció dos años enteros en una casa que había alquilado y recibía a todos los que acudían a él; predicaba el Reino de Dios y enseñaba lo referente al Señor Jesucristo con toda valentía, sin estorbo alguno.’ (*Hechos* 28,30-31). La pregunta es: ¿por qué la narración termina en este punto? Como dijo Harnack: ‘A lo largo de ocho capítulos enteros [*Hechos* 21-28] San Lucas mantiene a sus lectores intensamente interesados en el progreso del juicio de San Pablo, hasta que, simplemente, al final él los desilusiona por completo: ¡no se enteran de nada sobre el resultado final del juicio! Tal procedimiento es escasamente más

defendible que el de uno que relatara la historia de nuestro Señor y terminara la narración con su entrega a Pilato, porque Jesús había sido traído ahora hasta Jerusalén y había hecho su aparición ante el principal magistrado de la ciudad capital' (*La fecha de Hechos*, 95s¹⁵)."

Se han propuesto varias explicaciones de este final, pero ninguna de ellas parece satisfactoria, salvo la más simple (a la que los críticos, después de Harnack, no han prestado suficiente atención): el relato de *Hechos* termina en ese punto porque Lucas terminó de escribir *Hechos* poco después.

Nótese que *Hechos* no menciona ninguno de los siguientes eventos:

1) la muerte de Santiago, "el hermano del Señor", cabeza de la comunidad cristiana de Jerusalén, en el año 62 a manos del Sanedrín (éste aprovechó un interregno, después de la muerte del procurador Festo, para aplicar la pena capital, desafiando la autoridad de Roma);

2) la persecución de los cristianos por parte del emperador Nerón a partir del año 64;

3) el violento enfrentamiento entre judíos y romanos que ocurrió poco después (años 66-70).

Si *Hechos* fue escrito en la etapa en que termina su narración (es decir, a principios de los años 60), esto implica que el Evangelio de Lucas (obviamente anterior; cf. *Lucas* 1,1-4 y *Hechos* 1,1-5) fue escrito alrededor de unos 30 años antes que lo que generalmente se supone. Y si, además, como la gran mayoría de los expertos del Nuevo Testamento, supusiéramos la prioridad de Marcos (o de Mateo), esto implicaría que Marcos (o Mateo) fue escrito tempranamente, quizás alrededor del año 50 o antes.

Wenham es de la misma opinión:

"La obra de Hemer *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* [El libro de los Hechos en el marco de la historia helenística] vuelve necesaria una reconsideración de la fecha del 62 para los Hechos. Harnack se movió de una fecha posterior al 70 al 62; Bruce se ha movido en la dirección opuesta por razones insuficientes. Una razón para desacreditar los Hechos como historia ha sido la supuesta inconsistencia de su retrato de Pablo cuando se lo compara con el derivado de sus epístolas, y algunos han visto esto como una razón para dar una fecha tardía al libro. Ha sido mucho más decisiva la supuesta necesidad de datar al Evangelio de Lucas (y al de Marcos antes de él) mucho después del 62¹⁶."

La fecha de redacción del Evangelio de Lucas

Tras una simple comparación de los prólogos de *Lucas* (1,1-4) y de *Hechos* (1,1-5) no cabe la menor duda de que *Lucas* y *Hechos* son dos obras del mismo autor y que *Lucas* precedió a *Hechos*. En efecto, ambos libros están dedicados a Teófilo, y en *Hechos* 1,1 el autor (Lucas, según la unánime tradición eclesial) dice: "El primer libro [o sea, su Evangelio] lo escribí, Teófilo, sobre todo lo que Jesús hizo y enseñó desde un principio hasta el día en que, después de

haber dado instrucciones por medio del Espíritu Santo a los apóstoles que había elegido, fue llevado al cielo.”

En la sección anterior vimos que hay excelentes razones para adjudicar a *Hechos* una fecha en el entorno del año 62. Por lo tanto, como, según acabamos de ver, *Lucas* es anterior a *Hechos*, la composición de *Lucas* debe situarse a más tardar en los años 58-60.

A continuación, mostraré que 2 *Corintios* 8,18 contiene un fuerte indicio de que la fecha de redacción de *Lucas* fue incluso algo anterior. Carmignac traduce así las palabras clave de ese versículo: “*le frère dont la louange au sujet de l’Évangile à travers toutes les Églises* (el hermano cuya alabanza a propósito del Evangelio atraviesa todas las iglesias¹⁷).” Veamos cómo traducen ese versículo al español cuatro versiones de la Biblia que consulté.

Biblia de Jerusalén: “Con él enviamos al hermano cuyo renombre a causa del Evangelio se ha extendido por todas las Iglesias.”

Biblia de Navarra: “Y con él enviamos al hermano cuya alabanza por la predicación del Evangelio se extiende a todas las iglesias”.

El Libro del Pueblo de Dios: “Con él les enviamos al hermano que ha merecido el elogio de todas las Iglesias, por el servicio que ha prestado al Evangelio.”

Biblia Latinoamericana: “Con él enviamos a ese hermano que se ganó el aprecio de todas las Iglesias en la labor del Evangelio”.

Sólo la Biblia de Jerusalén concuerda totalmente con la traducción de Carmignac. Éste subraya que el servicio prestado por “el hermano” a la causa del Evangelio y que lo ha hecho famoso en todas las iglesias no puede ser la predicación oral del Evangelio, ya que en ese sentido todos los colaboradores de San Pablo estaban más o menos en el mismo nivel. La única interpretación verosímil de este renombre especial de un colaborador de San Pablo en todas las iglesias es la que atribuye el motivo de ese renombre a la redacción de un Evangelio. En este caso, “el hermano” en cuestión tiene que ser San Lucas. Por lo tanto, cuando Pablo escribió 2 *Corintios* (hacia el 56), el Evangelio de Lucas ya existía y se había difundido bastante.

En este punto, Wenham es de la misma opinión que Carmignac:

“Lucas y Hechos son obras separadas. La primera pudo haber sido escrita durante la prisión de Pablo en Cesarea, pero 2 *Corintios* 8,18 sugiere una fecha aún más temprana. El ‘hermano cuya fama en el evangelio está en todas las iglesias’ es evidentemente Lucas, y su fama deriva de su libro evangélico. (Este uso de *euaggélion* era de esperarse en cualquier momento después que *Marcos* 1,1 había sido escrito). Hace del 55 la fecha más tardía posible para Lucas¹⁸.”

Carmignac analiza además otros dos versículos de 2 *Corintios* (3,6 y 3,14) que ofrecen indicios sugestivos de que la redacción del Nuevo Testamento fue muy anterior a lo que supone la mayoría de los exégetas actuales¹⁹.

Consideremos primero 2 *Corintios* 3,14. Allí San Pablo habla de “la lectura de la antigua *diathékē*”. La expresión “antigua *diathékē*” corresponde tanto a la Antigua Alianza como al Antiguo Testamento. Sin embargo, la palabra “lectura” induce a pensar que se trata de una obra escrita, y por lo tanto del Antiguo Testamento. Ahora bien, cuando sólo existía el Antiguo Testamento no se lo llamaba así. Se comenzó a hablar de Antiguo Testamento cuando se lo tuvo que distinguir del Nuevo Testamento. Por lo tanto, cuando San Pablo escribió 2 *Corintios* (entre los años 54 y 57) ya existía un conjunto de obras escritas que eran llamadas colectivamente “Nuevo Testamento”. ¿Cuáles podían ser esas obras? Si nos atenemos al consenso mayoritario de los exégetas, en ese momento San Pablo ya había escrito sus dos epístolas a los Tesalonicenses, su epístola a los Romanos, sus dos epístolas a los Corintios y su epístola a los Gálatas. Pero es muy inverosímil que San Pablo llamara “Nuevo Testamento” sólo a ese conjunto de seis cartas suyas. Para englobar un grupo de obras bajo el título de “Nuevo Testamento”, ese grupo debía de ser ya más numeroso y variado. Parece muy difícil que no incluyera al menos un Evangelio.

Tres de las versiones de la Biblia que consulté (la Biblia de Jerusalén, la Biblia de Navarra y El Libro del Pueblo de Dios) concuerdan con Carmignac en traducir la expresión citada de 2 *Corintios* 3,14 como “la lectura del Antiguo Testamento”. En cambio, la Biblia Latinoamericana ofrece una traducción discordante de ese versículo, que parece una mala traducción o una paráfrasis del texto sagrado original: “Con todo, los israelitas se volvieron ciegos. El mismo velo les oculta el sentido de la antigua Alianza hasta el día de hoy, y nadie les hace ver que con Cristo ya no tiene valor.”

Consideremos por último 2 *Corintios* 3,6. Según Carmignac, este versículo refuerza las conclusiones extraídas de 2 *Corintios* 3,14, porque habla explícitamente de “una nueva *diathékē*, no según la letra, sino según el espíritu”. Carmignac sostiene que la expresión “según la letra” deja entender que también esta “nueva *diathékē*” debe entenderse como una obra escrita, es decir como el Nuevo Testamento. Empero, ninguna de las cuatro versiones de la Biblia consultadas por mí coincide con la traducción de Carmignac de 2 *Corintios* 3,6. Todas traducen la expresión citada como “una nueva alianza”.

Carmignac concluye su análisis así: “Estos tres textos de S. Pablo, lamentablemente, no son lo bastante explícitos para permitir una argumentación decisiva, pero constituyen por lo menos indicaciones que no debemos olvidar²⁰.”

Testimonios antiguos del Evangelio de Lucas

“Hay un testimonio virtualmente universal de que el autor del tercer Evangelio fue Lucas, el querido médico y compañero de Pablo. El Prólogo Antimarcionita dice que era un sirio de Antioquía, discípulo de los apóstoles, soltero, que murió a la edad de 84, habiendo escrito su Evangelio en Acaya.

Teófilo debe de haber conocido el nombre del autor y es improbable que haya sido olvidado. El libro de Hobart *El lenguaje médico de San Lucas* (1882) de hecho no demuestra que el autor fuera un médico. Hay una evidencia débil, pero no despreciable, a favor de las tradiciones tardías acerca de que Lucas fue uno de los 70, de que fue el discípulo anónimo del camino de Emaús y de que fue Lucio de Cirene, un pariente de Pablo²¹.”

La fecha de redacción del Evangelio de Marcos

“Durante muchos siglos la Iglesia de Roma sostuvo que Pedro llegó allí después de su escape de la prisión en el 42. Una gran parte de las autoridades modernas ha estado en contra de esto, pero sin embargo ha habido voces del otro lado, entre las que se destaca Edmundson, cuyas Conferencias Bampton de 1913 (*The Church in Rome in the First Century* –La Iglesia de Roma en el siglo I) pasaron casi inadvertidas. Hay un argumento cuádruple: 1) Había una iglesia de fama mundial en Roma en el 57 con la que Pablo había tenido contacto durante algunos años. 2) Una tradición bien fundada dice que sus cimientos fueron puestos por Pedro en el segundo año de Claudio. Esto concuerda con la tradición de que los apóstoles fueron dispersados a partir de Jerusalén doce años después de la Ascensión. También explica el notable interés por Simón el mago en *Hechos* [8,9-25]. Justino Mártir cuenta cómo también Simón fue a Roma en el reinado de Claudio y tuvo allí un gran conflicto con Pedro. 3) Esta tradición encaja sin dificultad en la narración sobre Pedro en *Hechos*. 4) La reivindicación de Roma de una fundación petrina fue indiscutida en toda la Iglesia²⁴.”

Robinson destaca que son muy numerosos (Papías, Ireneo, Clemente de Alejandría, Jerónimo, *Prólogo Antimarcionita*) los testimonios antiguos que relacionan el Evangelio de Marcos con la predicación de Pedro, de quien Marcos fue asistente e intérprete. Varios de esos testimonios dicen que Marcos redactó su Evangelio en Roma. Robinson concluye:

“Por lo tanto, creo que uno debe estar preparado para tomar en serio la tradición de que Marcos, en cuya casa en Jerusalén Pedro buscó refugio antes de su apresurada huida (*Hechos* 12,12-17) y a quien más tarde en Roma él iba a referirse con afecto como su ‘hijo’ (*1 Pedro* 5,13), acompañó a Pedro a Roma en 42 como su intérprete y catequista, y después de la partida de Pedro de la capital accedió al reiterado pedido de un registro de la predicación del apóstol, quizás alrededor del 45²⁵.”

“Consideraciones externas adicionales. La tradición copta hace del poco distinguido Marcos el fundador de la Iglesia de Alejandría. Esto es afirmado claramente por Eusebio, quien da los nombres de los obispos que lo sucedieron; también por *Las Constituciones Apostólicas* y por Epifanio. [El papiro] P52 ofrece una evidencia directa de una iglesia en Egipto a principios del siglo II. Hay una década completa en los años 50 en la que Marcos podría haber estado evangelizando Egipto y la [Libia] Cirenaica. (...)

Una consideración interna adicional es el argumento de H. D. A. Major que ve en Marcos *Recuerdos de Jesús de parte de un testigo ocular*. Esto suministra una explicación más fácil de las características de Marcos que la postulación de un genio literario²⁶.”

La conclusión de Wenham es la siguiente:

“Marcos ha de ser fechado c. 45, después de la primera visita de Pedro a Roma en 42-44²⁷.”

La fecha de redacción del Evangelio de Mateo

En esta sección presentaré el análisis del Evangelio de Mateo que realizó Claude Tresmontant en el capítulo 1 de su libro *Le Christ hébreu: La langue et l'âge des Évangiles* [El Cristo hebreo: La lengua y la edad de los Evangelios].

Comenzaré indicando las conclusiones del autor en dicho capítulo:

“1. Nuestro Mateo griego es una traducción hecha a partir de un texto hebreo o a partir de varios documentos hebreos.

2. Esta traducción es muy antigua porque:

a) ignora el hecho enorme que ha sido la captura y la destrucción de Jerusalén y del Templo;

b) ignora las persecuciones horribles y las masacres de cristianos a partir de Nerón, [en el año] 64 o 65;

c) no conoce la ejecución de Santiago, obispo de Jerusalén, el hermano [primo] del Señor, en el 62;

d) ignora el paso de la palabra de Dios y de la buena noticia, *besorah* [hebreo], *euaggelion* [griego], a los paganos, a los incircuncisos, a las naciones. Todo sucede como si la traducción griega de Mateo hubiese sido efectuada o realizada antes de este paso a los paganos, y por lo tanto antes de los años 40;

e) su modo de traducción y sus métodos de traducción parecen indicar que esta traducción se dirige a los hermanos y hermanas provenientes del judaísmo, que no tenían necesidad de muchas explicaciones para comprender las innumerables expresiones ininteligibles para los hermanos y hermanas provenientes del paganismo.

No vemos pues ninguna razón positiva para retrasar arbitrariamente esta traducción al griego del Evangelio de Mateo al final del primer siglo. Seguimos esperando [de los partidarios de esa datación] un argumento de carácter científico²⁸.”

Según Tresmontant, los innumerables semitismos de Mateo prueban que Mateo fue escrito originalmente en hebreo; mientras que, según Carmignac, prueban que fue escrito en una lengua semítica (hebreo o arameo), más probablemente el hebreo. Tresmontant recurre a dos argumentos principales para descartar el arameo:

A) En tiempos de Jesús, el arameo era la lengua hablada normalmente de modo cotidiano por los judíos de Palestina, mientras que el hebreo era su lengua culta y su lengua sagrada. Seguramente Jesús y varios de sus apóstoles

conocían el hebreo además del arameo. Ambas lenguas eran habladas y escritas, pero era mucho más lógico usar el hebreo que el arameo para la puesta por escrito de la predicación profética de Jesús, considerada por los cristianos como un texto religioso sagrado²⁹.

B) Muchos Padres de la Iglesia (Papías, Ireneo, Orígenes, Eusebio de Cesarea, Jerónimo, Epifanio de Salamina, etc.) atestiguan que el Evangelio de Mateo fue escrito en hebreo. Ninguno dice que fue escrito en arameo. Los Padres sabían distinguir el hebreo del arameo; especialmente Jerónimo y Epifanio, que dominaban ambos idiomas³⁰.

Citaré sólo uno de los muchísimos ejemplos de semitismos de Mateo indicados por Tresmontant. Según la clasificación de Carmignac, se trata de un semitismo de composición, y por lo tanto probaría la redacción original de Mateo en hebreo.

“Dará a luz un hijo, y tú le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados³¹.”

Tresmontant subraya que este “porque” es totalmente ininteligible en el texto griego y en sus traducciones al francés [o al español] y en cambio es inteligible en un original hebreo, ya que en hebreo el nombre Jesús significa “Salvador”. Por lo tanto, el texto original era un juego de palabras intraducible al griego³²: “Le pondrás por nombre Salvador, porque él salvará a su pueblo”.

La conclusión de Wenham en cuanto a la datación de Mateo es similar a la de Tresmontant.

“Mateo ha de ser fechado antes de la dispersión de los apóstoles en el 42. Ireneo es a menudo malinterpretado a favor de una fecha posterior a la llegada de Pablo a Roma³³.”

La tradición de Jesús oral y escrita

“Si los Evangelios fueron escritos muy tempranamente, ¿por qué no hay referencias a ellos en el resto del Nuevo Testamento? Éste es un problema para todos los que mantienen la confiabilidad sustancial de la tradición de Jesús en los Evangelios sinópticos. M. B. Thompson piensa que Pablo podía asumir algún conocimiento de ella de parte de los miembros comunes de la Iglesia. Bultmann pensaba que tal conocimiento era mínimo. Resch vio más de mil alusiones a los Evangelios en las cartas paulinas. Sin embargo, las apelaciones implícitas a dichos del Señor eran raras. Esta escasez de apelaciones a los Evangelios persiste en la era subapostólica, cuando la existencia de los Evangelios ya no es discutible. Lucas en los Hechos, teniendo en mente al menos 24 capítulos de tradición de Jesús, no se refiere a ella. Hebreos, Santiago, 1 y 2 Pedro, 1 Juan y el Apocalipsis presuponen, todos ellos, el conocimiento de la tradición. *1 Timoteo* 5,18 parece ser una verdadera cita de *Lucas* 10,7.

Los factores que militaron contra el establecimiento de normas escritas incluyen: 1) Mientras los apóstoles pudieran ser *oídos*, habría pocos incentivos para referirse a sus escritos. 2) Los cristianos no tenían escuelas sinagogales en las que enseñar sus escrituras. 3) La verificación de las citas, tanto para el escritor como para el lector, sería difícil. 4) Pasó algún tiempo antes de que la lectura regular de la 'Epístola' y el 'Evangelio' echara raíces, y con ella la idea de la escritura del Nuevo Testamento. 5) No había una autoridad central [operando eficazmente en la práctica sobre toda la Iglesia] para definir la canonicidad, un concepto que se desarrolló gradualmente.

De c. 40 a c. 160 las tradiciones escrita y oral circularon una al lado de la otra. La autoridad especial de la primera, estando menos sujeta a cambios, fue reconocida a medida que pasó la era apostólica³⁴.”

- 1) ROBINSON, p. 13.
- 2) *Ibidem*, p. 14.
- 3) *Marcos* 13,1-4.
- 4) *Marcos* 13,14-16.
- 5) *Mateo* 22,6-7.
- 6) Cf. *Mateo* 12,1-14.
- 7) *Mateo* 23,35.
- 8) *Lucas* 19,41-44.
- 9) *Lucas* 21,20-24.
- 10) ROBINSON, p. 27.
- 11) Cf. Stanley Jaki, *To Rebuild Or Not To Try?*, Real View Books, Royal Oak-Michigan, 1999.
- 12) Cf. BERNIER, pp. 35-67.
- 13) WENHAM, p. 223.
- 14) Cf. *Hechos* 27-28.
- 15) ROBINSON, p. 89.
- 16) WENHAM, p. 223.
- 17) CARMIGNAC, p. 60.
- 18) WENHAM, p. 223.
- 19) Cf. CARMIGNAC, pp. 59-61.
- 20) CARMIGNAC, p. 61.
- 21) WENHAM, p. 183.
- 24) *Ibidem*, p. 146.
- 25) ROBINSON, p. 114.
- 26) WENHAM, p. 173.
- 27) *Ibidem*, p. 223.
- 28) TRESMONTANT, pp. 90-91.
- 29) Cf. TRESMONTANT, p. 19.
- 30) Cf. *Ibidem*, pp. 91-92.
- 31) *Mateo* 1,21.
- 32) Cf. TRESMONTANT, pp. 43-44.
- 33) WENHAM, p. 223.
- 34) *Ibidem*, p. 217.

Vuelve a la Tabla de Contenidos

5. Datación del resto del Nuevo Testamento

***Las cartas de San Pablo pueden ser fechadas con bastante precisión.
Las cartas católicas son los escritos del NT más difíciles de fechar.***

La fecha del Evangelio de Juan, según Robinson

Con respecto a la cuestión de la autoría de la literatura joánica (*Juan, 1 Juan, 2 Juan, 3 Juan y Apocalipsis*) las posturas de los académicos varían mucho: desde la de quienes sostienen que el Apóstol San Juan, hijo de Zebedeo, es el autor de los cinco libros, hasta la de quienes sostienen que él no es el autor de ninguno de los cinco libros, pasando por casi todas las posiciones intermedias posibles. Sin embargo, a pesar de sus grandes diferencias sobre la cuestión de la autoría, la mayoría de los estudiosos concuerda en fechar esos cinco libros más o menos en los años 90-100.

Robinson se inclina a pensar que el cuarto Evangelio y las tres epístolas joánicas fueron escritos por la misma persona y que esa persona es el Apóstol Juan. También, aunque muchos los distinguen, piensa que el Apóstol Juan es “el discípulo amado”, tan mencionado en el cuarto Evangelio, donde ese Apóstol no es mencionado nunca por su nombre. En cambio, piensa que el *Apocalipsis* puede haber sido escrito por otro Juan, aunque perteneciente al mismo círculo joánico.

Las fuentes más antiguas (Ireneo de Lyon, hacia el año 180; Canon Muratoriano, fin del siglo II; Clemente de Alejandría, hacia el 210; Eusebio de Cesarea, hacia el 325; etc.) dicen que el cuarto Evangelio fue compuesto por el Apóstol Juan y que el Apóstol Juan murió viejo, pero no dicen que fue en su vejez que él compuso el cuarto Evangelio. Ese dato aparece tardíamente: hacia el 375, en una obra de Epifanio.

Los críticos radicales como Baur comenzaron datando el Evangelio de Juan hacia fines del siglo II, pero desde entonces se han visto obligados a reconocer fechas cada vez más tempranas. Después del descubrimiento del Papiro Rylands, la hipótesis de que Juan fue escrito hacia la última década del siglo I fue casi universalmente aceptada. En las recientes introducciones al NT o al Evangelio de Juan, la cuestión de la fecha de composición de este último se suele despachar en pocas palabras y muchas veces sin dar ningún argumento. A veces se ofrece el argumento de que Juan conoció y utilizó a uno o más de los Evangelios sinópticos. Ahora bien, dado que Robinson ya ha probado que la tesis tradicional de la redacción temprana de Mateo, Marcos y Lucas es no sólo defendible sino muy plausible, ese argumento no prueba que Juan haya sido escrito tan tardíamente.

Los trabajos del teólogo protestante inglés Charles Harold Dodd (1884-1973), especialmente *Historical Tradition in the Fourth Gospel* [Tradición histórica en el cuarto Evangelio] (1963), demostraron que la tradición que está detrás del Evangelio de Juan está tan cerca de la fuente palestinese como las

que están detrás de los otros tres Evangelios canónicos. Juan presenta con exactitud (a veces más que los sinópticos) la topografía de Jerusalén, la situación política y las divisiones geográficas y psicológicas de Palestina anteriores a la “guerra judía”. Además:

“[Juan usa] metáforas y argumentos que serían ‘apenas inteligibles’ fuera de un contexto puramente judío en el período más temprano¹.”

Esto plantea la siguiente cuestión capital: ¿cuál fue la relación del evangelista con esa tradición antigua? O, en otras palabras, ¿cómo cubrir la brecha temporal existente entre ambos (fuente y Evangelio)? Robinson analiza las tres formas posibles de resolver este problema: 1) negar que la tradición esté tan cerca a los eventos en el espacio o el tiempo como se afirma; 2) llenar la brecha estableciendo una cadena continua de enlaces entre sus dos extremos; 3) negar que el evangelista esté tan alejado o aislado de su tradición como se afirma.

Robinson piensa que el primer enfoque ha sido superado por Dodd y otros:

“No es necesario repetir aquí la masa de evidencia que en los años recientes ha llevado a una revaloración importante de la tradición histórica que está detrás del cuarto Evangelio, reforzando la conclusión, sostenida todo el tiempo por académicos conservadores, de que refleja un contacto íntimo con un mundo palestinese borrado del mapa en el 70 DC².”

Robinson toma a Raymond Edward Brown (1928-1998), sacerdote y exégeta católico estadounidense, como representante típico del segundo enfoque. Brown postula un mínimo de cinco etapas en la composición del cuarto Evangelio:

- a) entre los años 40 y 60, el Apóstol Juan conserva un cuerpo de material tradicional sobre las palabras y obras de Jesús;
- b) hasta el año 75, los discípulos de Juan desarrollan este material en estilo joánico;
- c) hacia el año 80, uno de esos discípulos (el evangelista) organiza el material en un Evangelio escrito en griego;
- d) hacia el año 90, el evangelista produce una segunda edición de ese Evangelio;
- e) hacia el año 100, otro discípulo (el redactor) produce la tercera y última edición del cuarto Evangelio.

Robinson rechaza algunos de los argumentos de Brown (por ejemplo, no considera que la crítica moderna haya demostrado que la historia de la unción en *Juan* 12,1-7 sea una amalgama de dos historias diferentes) y termina insinuando que, dado que Brown supuso un desarrollo más o menos paralelo de los cuatro Evangelios, si (como Robinson ha querido mostrar) los Evangelios sinópticos son anteriores al 70, no habría buenas razones para postular un período de composición del Evangelio de Juan que duplica con creces al de los otros tres Evangelios.

Para apoyar el tercer enfoque, el autor comienza rechazando el argumento de que Juan presupone la expulsión formal de los cristianos de la Sinagoga. Anatematizar a los herejes ya era una disciplina regular en Qumrán; y las palabras que designan ese tipo de exclusión de la comunidad religiosa son utilizadas en muchos otros libros del Nuevo Testamento.

El Evangelio de Juan está lleno de polémicas contra “los judíos” (se sobreentiende que esta expresión se refiere a los judíos que rechazan a Cristo, no a todos los judíos), pero no tiene una sola alusión a la destrucción ni a la ruina del Templo, ni a la caída de Jerusalén. Algunos creen ver una alusión a ese hecho histórico en las palabras de los líderes judíos en *Juan* 11,47-50. Pero el propio evangelista dice enseguida que lo que Caifás profetizó fue la muerte redentora de Jesús (cf. *Juan* 11,51-52).

Robinson concluye que no es verosímil que el cuarto Evangelio haya sido escrito después del 70; incluso ha debido ser escrito un poco antes. Piensa que el horizonte histórico que corresponde al cuarto Evangelio es el del año 65. Además, argumenta que Juan está dirigido primariamente a los judíos, no a los gentiles. De hecho, ni siquiera menciona a los gentiles, exceptuando a Pilato y sus soldados.

Según Robinson, no hay duda de que *Juan* 21 es un epílogo agregado posteriormente al cuarto Evangelio, que originalmente tenía un “final redondo” en *Juan* 20,31. También asume como casi seguro que *Juan* 21,18-23 presupone la muerte de Pedro, lo que ubica *Juan* 21 algún tiempo después del año 65. En cuanto al prólogo del cuarto Evangelio (*Juan* 1,1-18), Robinson afirma lo siguiente:

“No veo ninguna razón para suponer que era no cristiano en su origen o para atribuirlo a otra mano, aunque creo que es probable que, como el epílogo, fuera añadido a la primera edición del Evangelio después de un intervalo. Cuán largo fue ese intervalo puede ser estimado sólo después de tomar en cuenta la evidencia de las epístolas, dado que el comienzo de la primera epístola (1 *Juan* 1,1-3) muestra una cantidad de semejanzas obvias con él [el prólogo de Juan] y se lee en verdad como si pudiera ser un primer borrador de éste... El material de Qumrán... ha matado todo dogmatismo acerca de que las categorías joánicas fundamentales deben ser helenísticas y tardías. De igual manera el estudio del nuevo material gnóstico ha servido para demostrar el abismo más que las semejanzas entre el cuarto Evangelio y los sistemas gnósticos del siglo II³.”

Como resultado de sus análisis, Robinson propone el siguiente cronograma tentativo:

- 30-50, formación de la tradición joánica y del protoevangelio en Jerusalén;
- 50-55, primera edición de nuestro Evangelio actual en Asia Menor;
- 60-65, 2, 3 y 1 Juan;
- 65+, la forma final del Evangelio, con prólogo y epílogo⁴.

La fecha de *Apocalipsis*, según Robinson

“El libro del *Apocalipsis* es el único entre los escritos del Nuevo Testamento que fue fechado en la tradición temprana⁵.”

La fecha de composición del *Apocalipsis* manejada en forma prevalente por la tradición (en torno al año 95, al final del reinado de Domiciano) tiene su primer apoyo en un escrito del año 180 (aproximadamente) de Ireneo de Lyon, nativo de Asia Menor, quien conoció a Policarpo, obispo de Esmirna, quien a su vez conoció al Apóstol Juan. Carmignac sostiene que esa datación tradicional es el producto de una confusión de dos datos de la más antigua tradición cristiana: Juan murió muy viejo y su Evangelio fue el último en ser escrito; pero eso no implica, como luego se creyó, que Juan escribió su Evangelio (y luego el *Apocalipsis*) cuando ya era muy viejo.

“Es difícil creer que una obra tan vigorosa como el *Apocalipsis* pueda ser verdaderamente el producto de un nonagenario, como Juan el hijo de Zebedeo debe de haber sido para entonces, incluso si él fuera tanto como diez años más joven que Jesús⁶.”

Curiosamente, en el siglo XIX en general los exégetas, incluso los racionalistas, tendían a asignar al *Apocalipsis* una fecha de redacción temprana (entre los años 68 y 70), contra la fecha tardía tradicional. En el siglo XX esa situación se revirtió a tal punto que casi no quedaron defensores de la datación temprana.

Los capítulos 1-3 del *Apocalipsis* contienen cartas a siete iglesias del Asia Menor. Esta primera parte del *Apocalipsis* corresponde a una situación muy similar a la observada en *1 Pedro*.

“Ambos [escritos] están dominados por una situación política que requiere el pseudónimo simbólico de ‘Babilonia’ y por una situación escatológica que obliga a la esperanza de que ahora la consumación no puede demorarse mucho. Ambos también presuponen que la persecución ha llegado bastante más lejos en Roma que en Asia⁷.”

También hay importantes paralelos entre *Apocalipsis* 1-3, *Judas* y *2 Pedro* en cuanto a la denuncia de los falsos maestros, que en *Apocalipsis* 2,6 y 2,15 son identificados como nicolaítas. Al parecer los nicolaítas pretendían combinar la vida cristiana con el culto a los ídolos.

Por otra parte, parece presuponerse que la separación final de cristianos y judíos aún no había tenido lugar⁸.

Robinson refuta dos objeciones habituales contra la datación temprana.

Muchos autores repiten que Policarpo, en su *Carta a los Filipenses*, afirma que su propia iglesia de Esmirna fue fundada después de la muerte de Pablo, por lo que *Apocalipsis* 2,8-11 no pudo ser escrito en 68-70. Sin embargo, todo lo que Policarpo dice es que los filipenses se convirtieron al Evangelio antes que los esmirneanos.

También se objeta que Laodicea fue destruida por un terremoto en el año 60 o 61, por lo que su iglesia no podía ser rica en 68-70.

“Pero la ciudad se enorgullecía de haberse reconstruido a sí misma sin esperar la ayuda de fondos imperiales, y hacia el final de la década bien puede haberse jactado, ‘soy rico; me he enriquecido; nada me falta’ (*Apocalipsis* 3,17)⁹.”

Dos de los temas principales de la segunda parte del *Apocalipsis* (capítulos 4-22) son la persecución y el culto imperial. *Apocalipsis* 4-22 presupone claramente una gran persecución de los cristianos de parte del Imperio Romano. De la lista tradicional de diez grandes persecuciones romanas a la Iglesia, sólo las primeras dos (la de Nerón en torno al año 64 y la de Domiciano en torno al 95) pueden ser las aludidas en el *Apocalipsis*. Robinson se inclina por la persecución de Nerón, entre otras razones porque fue más grande y sangrienta que la de Domiciano. Además, por lejos la solución más extendida a la adivinanza de *Apocalipsis* 13,18 es la que afirma que 666 (“el número de la bestia”) representa el nombre “Nerón César”. Nerón, que se suicidó con su propia espada, bien puede ser la bestia que tenía una herida mortal de espada y sobrevivió —en sus sucesores tiránicos—¹⁰.

En cuanto a la objeción de que el decreto de adorar al emperador o su estatua no puede haber sido mencionado en 68-70, porque sería muy posterior, Robinson responde:

“Todo lo que uno puede decir es que, aunque la evidencia del culto imperial no excluye una fecha domiciánica, tampoco la establece. El lenguaje de adoración obligatoria del emperador alrededor del mundo bajo pena de muerte en todo caso no está destinado a ser tomado literalmente. El rol del vidente es divisar, no describir. Lo que él ve en la visión no sucedió más en el tiempo de Domiciano que en el tiempo de Nerón: él está proyectando sobre el fin —la era de Nerón redivivo— el resultado inevitable de una tiranía totalitaria¹¹.”

Robinson analiza este pasaje clave para la datación del libro:

“Las siete cabezas son siete colinas sobre las que se asienta la mujer. Son también siete reyes: cinco han caído, uno es, y el otro no ha llegado aún. Y cuando llegue, habrá de durar poco tiempo. Y la Bestia, que era y ya no es, hace el octavo, pero es uno de los siete; y camina hacia su destrucción¹².”

Roma es la ciudad de las siete colinas. Los siete reyes son evidentemente siete emperadores de Roma. Si se lee este pasaje sin la idea preconcebida de que el sexto rey tiene que ser Domiciano, su interpretación es muy simple. Los primeros cinco reyes, que ya han caído, son Augusto, Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón. El sexto rey, que subsiste, es Galba, que reinó del 8 de junio del 68 al 15 de enero del 69. El séptimo rey, que aún no ha llegado y cuando llegue debe permanecer un poco de tiempo, es Otón, que reinó del 15 de enero al 16 de abril del 69. La Bestia, el octavo rey, es también simbólicamente Nerón (uno de los siete) redivivo. Por lo tanto, el *Apocalipsis* mismo dice que él fue escrito en el 68 o 69.

Robinson piensa que el autor del *Apocalipsis* compartió los sufrimientos de los cristianos en Roma durante y después de la persecución de Nerón y replantea una tesis de Edmundson que reconcilia el dato de la tradición (Juan fue exiliado por Domiciano y restaurado por Nerva) con la datación temprana del *Apocalipsis*. Domiciano, futuro emperador, habría enviado a Juan al exilio en el año 70, siendo cónsul imperial en Roma, y Nerva, otro futuro emperador, su colega en el consulado, habría anulado la orden de Domiciano al año siguiente.

Por último, tampoco el *Apocalipsis* contiene ninguna referencia explícita a la destrucción de Jerusalén y su Templo por los romanos, lo cual sería muy extraño si hubiera sido escrito después del año 70.

Las fechas de *Juan* y de *Apocalipsis*, según Bernier

Bernier sostiene que lo más probable es que el Evangelio de Juan haya sido escrito a más tardar en el 70, basándose en la descripción de la piscina de Betesda por parte del redactor como una realidad presente en *Juan* 5,2:

“Hay en Jerusalén, junto a la [piscina] Probática, una piscina que se llama en hebreo Betesda [casa de misericordia], que tiene cinco pórticos.”

Difícilmente el redactor habría escrito esto después de la caída de Jerusalén, que trajo consigo una devastación de la ciudad.

Por otra parte, Bernier subraya lo siguiente:

“La cristología del Evangelio de Juan es aproximadamente tan alta como la articulada por Pablo¹³.”

Según muchos académicos, la “cristología descendente” (el Hijo de Dios preexistente que se hace carne en Jesús de Nazaret) de Juan exige una fecha tardía. Pero las cartas de Pablo, que no son tardías, enseñan esencialmente la misma cristología que Juan.

En cuanto a la fecha de composición del *Apocalipsis*, Bernier se basa sobre todo en el texto de *Apocalipsis* 13 sobre las dos Bestias, una que surge del mar y otra que surge de la tierra, y en el siguiente texto:

“Luego me fue dada una caña de medir parecida a una vara, diciéndome: ‘Levántate y mide el santuario de Dios y el altar, y a los que adoran en él. El patio exterior del Santuario, déjalo aparte, no lo midas, porque ha sido entregado a los gentiles, que pisotearán la Ciudad Santa cuarenta y dos meses...’ (...) En aquella hora se produjo un violento terremoto, y la décima parte de la ciudad se derrumbó, y con el terremoto perecieron siete mil personas. Los supervivientes, presa de espanto, dieron gloria al Dios del cielo¹⁴.”

Según Bernier:

“*Apocalipsis* 13,1-18 es más inteligible después de la muerte de Nerón que antes; y *Apocalipsis* 11,1-2 y en mayor medida 11,13 son significativamente más inteligibles antes que después del 70. Concluimos que *Apocalipsis* fue escrito no antes de julio del 68 y no después del 70¹⁵.”

Bernier ratifica este juicio al considerar que la preocupación expresada en *Apocalipsis* 2,14 y 2,20 por la carne inmolada a los ídolos es “más consistente con una fecha hacia mediados del siglo I que con una en la década de los 90 o posterior¹⁶.”

Las fechas de las cartas de Pablo, según Robinson

Robinson afirma lo siguiente:

“Si ignoramos las soluciones excéntricas y la penumbra de las epístolas disputadas, se puede decir que hay un consenso muy general sobre la datación de la sección central del ministerio y de la carrera literaria de San Pablo, con un margen de diferencia de poco más de dos años en ambos sentidos. Esto está lejos de ser el caso en cualquier otra parte del Nuevo Testamento –los Evangelios, los Hechos, las otras Epístolas y el Apocalipsis. Las Epístolas paulinas constituyen por lo tanto un importante punto fijo y un criterio, no sólo de cronología absoluta, sino también de extensión relativa, contra el cual medir otros desarrollos¹⁷.”

No obstante, por varias razones que el autor explica, es imposible determinar con absoluta certeza las fechas exactas de los hechos de la vida de San Pablo¹⁸. Robinson sostiene que se debe dar prioridad a los datos cronológicos aportados por los escritos de Pablo por sobre los de los *Hechos de los Apóstoles*; pero a la vez afirma que ambas fuentes pueden ser reconciliadas bastante bien.

Después de estas y otras observaciones preliminares, el autor dedica 20 páginas¹⁹ a un intento de esbozar una cronología de la vida de Pablo, como marco de trabajo para el estudio de la cronología de sus cartas. Parte del dato que considera más confiable: una inscripción descubierta en Delfos y publicada en 1905 permite fechar con bastante exactitud el proconsulado de Galión en Acaya (cf. *Hechos* 18,12).

“Con certeza creciente podemos decir que Galión asumió su cargo a comienzos del verano del 51 y que Pablo apareció ante él poco después, probablemente en mayo o junio²⁰.”

Salteando muchas páginas de argumentación erudita, que me es imposible resumir brevemente, indicaré el resultado al que llega el autor:

“En este punto podemos resumir nuestras conclusiones acerca del esbozo de la carrera de Pablo, recordando que las fechas absolutas no pueden ser más que aproximadas: 33 –Conversión, 35 –Primera visita a Jerusalén, 46 –Segunda visita a Jerusalén (alivio de la hambruna), 47-48 –Primer viaje misionero, 48 –Concilio de Jerusalén, 49-51 –Segundo viaje misionero, 52-57 –Tercer viaje misionero, 57 –Llegada a Jerusalén, 57-59 –Prisión en Cesarea, 60-62 –Prisión en Roma²¹.”

Luego Robinson intenta ubicar cada una de las cartas de San Pablo dentro del marco general antes delineado. Tras muchas páginas llenas de argumentos, el autor resume así sus conclusiones:

“Si nuestras conclusiones son correctas, la totalidad de la literatura existente de Pablo (sin olvidar que tan temprano como 2 *Tesalonicenses* 3,17 él habló de ‘todas mis cartas’) parece caer dentro de un período de nueve años –en verdad, aparte de sus cartas tempranas a los *Tesalonicenses*, dentro del asombrosamente corto espacio de cuatro años y medio. Para clarificar esto podemos terminar con un resumen de las fechas resultantes: 50 (principios) –1 *Tesalonicenses*, 50 (o principios del 51) –2 *Tesalonicenses*, 55 (primavera) –1 *Corintios*, 55 (otoño) –1 *Timoteo*, 56 (principios) –2 *Corintios*, 56 (fines) –*Gálatas*, 57 (principios) –*Romanos*, 57 (fines de la primavera) –*Tito*, 58 (primavera) –*Filipenses*, 58 (verano) –*Filemón*, *Colosenses* y *Efesios*, 58 (otoño) –2 *Timoteo*.”

Se debe enfatizar otra vez que las dataciones absolutas se podrían mover más o menos un año en cualquiera de los dos sentidos y que el esquema es más tentativo de lo que parece. Pero la importancia de estas conclusiones, las que, excepto para las epístolas pastorales, no son particularmente polémicas, es triple:

(a) Proveen un criterio o escala de tiempo razonablemente fijo contra el cual comparar otras evidencias.

(b) Si de hecho la totalidad de la extremadamente diversa carrera literaria de Pablo ocupó un lapso tan breve, esto nos da un criterio objetivo sobre cuánto tiempo se necesita conceder para los desarrollos en la teología y en la práctica. Aunque pueda parecer a primera vista extraordinariamente corto, no deberíamos olvidar otros dos cánones de medida. La totalidad de la enseñanza y el ministerio de Jesús... ocupó a lo sumo tres o cuatro años. Y todo el desarrollo del pensamiento y la práctica del cristianismo primitivo hasta la muerte de Esteban y la conversión de Pablo, incluyendo la primera exposición helenística del Evangelio, tuvo lugar dentro de un período de duración semejante. En realidad, Hengel, en su importante artículo *Christologie und neutestamentliche Chronologie* [Cristología y cronología neotestamentaria], argumenta con fuerza que la etapa crucial del entendimiento básico de la Iglesia acerca de Cristo y su significado estuvo representada por los cuatro o cinco años ‘explosivos’ entre el 30 y el 35... Los argumentos *a priori* de la cristología a la cronología, y en realidad de cualquier ‘desarrollo’ al tiempo requerido por él, son casi totalmente no confiables.

(c) La hipótesis de trabajo que hicimos de confiar en *Hechos* hasta que se probara lo contrario ha sido muy sustancialmente reivindicada. No hay prácticamente nada en el reporte de Lucas que choque con la evidencia paulina, y en la última mitad de *Hechos* las correspondencias son notablemente cercanas. Incluso en los discursos atribuidos a Pablo, y especialmente aquellos en los que se puede presumir que Lucas estuvo presente (*Hechos* 20 y 22-25), hay paralelos que sugieren que están lejos de ser composiciones puramente libres²².”

A modo de muestras, indicaré algunos de los muchos argumentos expuestos por Robinson para llegar a estas conclusiones.

“Ahora no hay casi nadie que niegue la autenticidad de *Filemón*. Hay algunos, especialmente en Alemania, que cuestionan *Colosenses* por razones estilísticas y teológicas. Pero la cercana y compleja interrelación de nombres con *Filemón* apunta con fuerza al hecho de que las dos epístolas fueron dictadas por la misma persona al mismo tiempo y enviadas a Colosas por Tíquico, en compañía con Onésimo (*Colosenses* 4,7-9; *Filemón* 12)²³.”

La autenticidad de *Efesios* es bastante más discutida que la de *Colosenses*. Las dos tesis principales sobre esta cuestión son la tradicional (que atribuye la autoría a Pablo) y la de que un discípulo de la segunda generación imitó a Pablo y expuso su teología después de su muerte. Robinson piensa que es mucho más probable que el propio Pablo haya escrito una carta como *Efesios*, que coincide en un 90 o 95% con su estilo habitual. La tesis contraria enfrenta graves dificultades. El autor debería haber combinado una imitación servil del estilo de Pablo con una profunda originalidad teológica (yo agregó que su genio teológico se muestra por ejemplo en la profunda doctrina de *Efesios* 5,21-33 sobre el matrimonio cristiano). Los genios de esa magnitud no suelen pasar por la historia sin dejar más rastros. Además, sería inexplicable por qué el imitador habría reproducido sólo la nota personal de *Efesios* 6,21-22 (cf. *Colosenses* 4,7-9) para agregar verosimilitud.

Robinson confiesa que durante su estudio del tema cambió de opinión sobre las cartas pastorales (*1 Timoteo*, *2 Timoteo* y *Tito*). Inicialmente él, como la mayoría de los críticos protestantes, pensaba que esas tres cartas habían sido escritas en el siglo II, porque manifiestan señales de lo que esos críticos suelen denominar “protocatolicismo” (énfasis en la sana doctrina, en la jerarquía de la Iglesia, en los sacramentos, etc.). Sin embargo, después de analizar el asunto detenidamente, se convenció de que en esas tres cartas no hay nada que no pueda haber sido escrito por el mismo Pablo y de que las numerosas referencias personales que contienen permiten ubicarlas con bastante seguridad dentro del marco cronológico de la vida de Pablo.

La fecha de la Carta a los Hebreos, según Robinson

“Aparte de las profecías de la caída de Jerusalén en los evangelios sinópticos, no hay ninguna otra pieza de literatura del Nuevo Testamento que plantee tan agudamente como lo hace la epístola a los Hebreos la cuestión de su relación con los eventos del 70. (...) Todo el tema de *Hebreos* es la superación final por Cristo del sistema levítico, su sacerdocio y sus sacrificios. La destrucción del santuario, que llevó este sistema físicamente a su fin, debería seguramente, si hubiera ocurrido, haber dejado su marca en algún lugar. Es generalmente aceptado que no existe tal referencia o alusión; y sin embargo la epístola a los Hebreos está entre aquellos libros del Nuevo Testamento regularmente ubicados... ‘bajo Domiciano’²⁴.”

Robinson señala irónicamente que muchos exégetas ubican la composición de los Evangelios sinópticos después del 70 debido a sus profecías sobre

la caída de Jerusalén, mientras que en el caso de *Hebreos* lo hacen debido a su silencio sobre esa caída. Cara, yo gano; cruz, tú pierdes...

Con respecto a este punto, consideremos solamente un texto de *Hebreos*:

“No conteniendo, en efecto, la Ley más que una sombra de los bienes futuros, no la realidad de las cosas, no puede nunca, mediante unos mismos sacrificios que se ofrecen sin cesar año tras año, dar la perfección a los que se acercan. De otro modo, ¿no habrían cesado de ofrecerlos, al no tener ya conciencia de pecado los que ofrecen ese culto, una vez purificados? Al contrario, con ellos se renueva cada año el recuerdo de los pecados, pues es imposible que sangre de toros y machos cabríos borre pecados²⁵.”

Si los sacrificios del Templo de Jerusalén hubieran cesado antes de escribirse estas palabras, ellas muy difícilmente habrían quedado como están, sin modificación ni comentario, porque el fin del antiguo culto habría evidenciado todo lo que el autor de *Hebreos* intentó probar. En cambio, la *Epístola de Bernabé*, también centrada en el tema de la relación entre el cristianismo y los ritos judíos, afirma explícitamente que el Templo fue destruido por los romanos como consecuencia de la rebelión judía (16,4).

A diferencia de otros estudiosos, Robinson se pronuncia a favor de la integridad de la carta a los Hebreos:

“En el caso de *Hebreos* 13 no hay la menor señal en la tradición manuscrita de que originalmente no perteneciera al resto. Y aunque el nivel de escritura es, naturalmente, diferente al moverse de sermón a correspondencia, no hay evidencia de un cambio de estilo. Kümmel dice sumariamente: ‘Nada sugiere la adición de una conclusión por otra mano’²⁶.”

Hebreos 13,24 da una clave de la localización de los destinatarios de la epístola: “Os saludan los [hermanos] de Italia”. Algunos interpretan esto como un saludo desde Italia. Robinson rechaza esa interpretación:

“En una carta, digamos, de Londres a una congregación en el exterior difícilmente sería natural escribir ‘los de Inglaterra’ (es decir, todos los ingleses) envían sus saludos. Sería más natural que en una carta a Londres los ingleses que están con el escritor se le unieran al expresar su amor a los que permanecen en la patria²⁷.”

Ésta es una de las razones que hacen pensar a Robinson que la epístola fue dirigida a un grupo de judeocristianos dentro de la iglesia de Roma a fines de los años 60. Se trataría de personas más bien pudientes²⁸ y con un fuerte sentido empresarial. Probablemente por eso, *Hebreos* utiliza ampliamente metáforas tomadas del lenguaje del comercio.

La gran severidad de algunos pasajes²⁹ es explicable sólo en circunstancias de persecución que involucraron la traición o apostasía de algunos cristianos. Según Robinson, la única situación anterior al 70 que encaja con esta evidencia es la persecución de Nerón a los cristianos de Roma.

Hebreos 13,7 (“Acordaos de vuestros dirigentes, que os anunciaron la Palabra de Dios, y, considerando el final de su vida, imitad su fe”) puede ser

una referencia a los martirios de San Pedro y San Pablo bajo el reinado de Nerón.

Hebreos 12,4 (“No habéis resistido todavía hasta llegar a la sangre en vuestra lucha contra el pecado”) lleva a pensar que el grupo al que se dirige la carta aún no ha tenido mártires. Probablemente ese grupo se ha mantenido al margen mientras otros cristianos eran perseguidos. Por eso el autor de *Hebreos* les recuerda su deber de solidaridad:

“Acordaos de los presos, como si estuvierais con ellos encarcelados, y de los maltratados, pensando que también vosotros tenéis un cuerpo³⁰.”

En cuanto a *Hebreos* 10,32-34 (“Traed a la memoria los días pasados, en que después de ser iluminados, hubisteis de soportar un duro y doloroso combate, unas veces expuestos públicamente a ultrajes y tribulaciones; otras, haciéndoos solidarios de los que así eran tratados. Pues compartisteis los sufrimientos de los encarcelados; y os dejasteis despojar con alegría de vuestros bienes, conscientes de que poseáis una riqueza mejor y más duradera”), Robinson piensa que bien podría describir la expulsión de los judíos de Roma en el año 49.

Por otra parte, Robinson piensa que *Hebreos* 6,4-6 (“Porque es imposible que cuantos fueron una vez iluminados... y a pesar de todo cayeron, se renueven otra vez mediante la penitencia, pues crucifican por su parte de nuevo al Hijo de Dios y lo exponen a pública infamia”), al igual que *Juan* 13,36 y 21,18, podría reflejar la conocida tradición del *Quo Vadis*?

Como, según Robinson, *Hebreos* refleja las muertes de Pedro y Pablo, pero no el alivio traído por el suicidio de Nerón en junio del 68, él fija tentativamente la fecha de composición de *Hebreos* en el año 67.

Con respecto a la cuestión de la autoría, Robinson se inclina por dar crédito a Tertuliano, quien atribuyó *Hebreos* a Bernabé. Esta hipótesis tiene muchos puntos a favor: Bernabé era un judío levita nacido en Chipre llamado originalmente José; perteneció al círculo paulino; era un apóstol, suficientemente conocido por los judeocristianos de Roma como para no necesitar una presentación personal; no era uno de los Doce Apóstoles, pero fue de su generación, convivió con ellos y recibió sus enseñanzas; y se destacó en el género de la exhortación moral, al que corresponde *Hebreos*. En *Hebreos* 13,22 el autor se refiere a su epístola como “estas palabras de exhortación”; mientras que en *Hechos* 4,36 se nos dice que Bernabé, que significa “hijo de la exhortación”, fue el sobrenombre dado por los Apóstoles a José. De todos modos, la fecha y la ocasión de *Hebreos* son independientes de las hipótesis sobre su autoría.

Las fechas de las cartas de Pablo y de *Hebreos*, según Bernier

“De las trece cartas paulinas canónicas, los académicos están de acuerdo en que Pablo ciertamente contribuyó a *Romanos*, *1 y 2 Corintios*, *Gálatas*, *Filipenses*, *1 Tesalonicenses* y *Filemón*. Los académicos del Nuevo Testamento están

probablemente divididos de un modo más o menos parejo entre los que afirman [y los que niegan] que Pablo contribuyó a *Efesios*, *Colosenses* y 2 *Tesalonicenses*. Probablemente sólo una minoría afirma que contribuyó a una o más de las así llamadas epístolas pastorales (*1 y 2 Timoteo* y *Tito*³¹).”

Por mi parte, asumo que esas trece cartas son auténticamente paulinas, dado que los argumentos en contra no me parecen convincentes. A continuación, indicaré las fechas de composición más probables de cada una de esas trece cartas (más la carta a los Hebreos) según Bernier.

*1 y 2 Tesalonicenses*³². Lo más probable es que estas dos cartas hayan sido escritas durante la estadía de Pablo en Corinto, es decir entre los años 50 y 52. Esto se deduce de un pasaje de los *Hechos de los Apóstoles*:

“Y [Pablo] permaneció allí [en Corinto] un año y seis meses, enseñando entre ellos la Palabra de Dios. Siendo Galión procónsul de Acaya se echaron los judíos de común acuerdo sobre Pablo y lo condujeron ante el tribunal³³”.

Se sabe por una carta del emperador Claudio que el proconsulado de Galión en Acaya, con sede en Corinto, se extendió un año, del 51 al 52.

*1 Corintios*³⁴. Lo más probable es que esta carta haya sido escrita cerca del final de la estadía de Pablo en Éfeso, que se habría extendido entre los años 54 y 56. A partir de un dato incluido en la propia carta, se puede deducir que ésta fue escrita a principios del 56:

“De todos modos, seguiré en Éfeso hasta Pentecostés³⁵”.

*2 Corintios*³⁶. Lo más probable es que esta carta haya sido escrita justo antes del viaje de Pablo de Macedonia a Grecia a fines del 56.

*Romanos*³⁷. Lo más probable es que esta carta haya sido escrita desde Corinto, justo antes del último viaje registrado de Pablo a Jerusalén, o sea en el invierno de 56/57.

*Gálatas*³⁸. La correlación entre los dos viajes de Pablo a Jerusalén mencionados en *Gálatas*³⁹ y las cuatro o cinco visitas de Pablo a Jerusalén mencionadas en *Hechos*⁴⁰ permiten deducir que *Gálatas* fue escrita entre los años 47 y 52.

Efesios, *Filipenses*, *Colosenses* y *Filemón*⁴¹. Lo más probable es que estas cuatro cartas hayan sido escritas durante la prisión de Pablo en Cesarea, entre los años 57 y 59. Por eso se las llama “epístolas de la prisión”. Este período de prisión terminó poco después que el procurador Félix fue sucedido por Festo⁴², lo que se sabe que ocurrió en el año 59.

1 y 2 Timoteo y *Tito*⁴³. Lo más probable es que estas tres cartas (las “epístolas pastorales”) hayan sido escritas en una carrera misionera de Pablo posterior a las registradas en *Hechos*, en 63-64 para *1 y 2 Timoteo* y 63-68 para *Tito*. Probablemente, después de su primer cautiverio en Roma (60-62), Pablo visitó España en 62-63 y luego regresó al Mediterráneo oriental, viajando a Creta, Éfeso y Macedonia en 63-64, y volviendo luego a Roma, donde, tras un segundo cautiverio, fue ejecutado.

*Hebreos*⁴⁴. Según Bernier:

“[En la medida en que...] la retórica de *Hebreos* 10,1-3 es más inteligible si el templo estaba todavía en pie; y la referencia a Timoteo en *Hebreos* 13,23 es más inteligible después que él entró al ministerio cristiano *circa* 50, podemos con confianza razonable fechar *Hebreos* no antes del 50 y no después del 70⁴⁵.”

Las fechas de las cartas de Juan, según Robinson

Según Robinson, las epístolas de Juan fueron destinadas originalmente a comunidades judeocristianas del Asia Menor y presentan características muy semejantes a las de *Judas* y *2 Pedro*: total ausencia de referencias a la persecución y énfasis en la denuncia de los falsos maestros. Es pues razonable suponer que todas esas epístolas fueron compuestas más o menos al mismo tiempo. 1, 2 y 3 *Juan* presuponen que el Apóstol Juan ha orientado a las comunidades en cuestión durante unos cuantos años. Como ya vimos, Robinson propone que las tres cartas de Juan fueron compuestas en el período 60-65⁴⁶.

La fecha de la carta de Santiago, según Robinson

“La epístola de Santiago es uno de esos documentos aparentemente intemporales que podrían ser datados casi en cualquier momento y en verdad ha sido colocado en prácticamente todos los puntos en la lista de escritos del Nuevo Testamento. Así Zahn y Harnack, escribiendo el mismo año, 1897, la ponen primera y penúltima –¡en un intervalo de casi cien años! No contiene referencias a eventos públicos, movimientos o catástrofes. ‘Las guerras y las contiendas’ de las que habla son las perennes de la agresividad personal (4,1s), no las fechables guerras y rumores de guerra entre naciones o grupos. Su calendario está determinado por el ciclo natural de la agricultura del tiempo de paz (5,7) y el círculo social de la sociedad pequeñoburguesa (4,11-5,6). No hay nombres de lugares, ni indicaciones de destino o de despacho, ya sea en forma de título o de saludos. De hecho, no hay nombres propios de ningún tipo excepto el del propio Santiago en el versículo inicial y los de personajes comunes del Antiguo Testamento... También como forma de literatura se encuentra en esa tradición casi no fechable de sabiduría práctica judeocristiana que incluye *Proverbios*, *Eclesiástico*, la *Sabiduría de Salomón*, los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, el *Manual de Disciplina de Qumrán*, la *Epístola de Bernabé*, el *Pastor de Hermas* y la *Didaché*. Sin embargo, aunque las relaciones, hacia atrás y hacia adelante, son evidentes, no hay evidencia decisiva de una dependencia literaria en cualquiera de ambas direcciones que pudiera fijar la epístola de Santiago en el tiempo o el espacio. La única frontera clara que cruza esta corriente de la tradición es la que existe entre el judaísmo y el cristianismo – e incluso esta frontera es menos marcada aquí que en cualquier otro género de literatura⁴⁷.”

El autor subraya que la falta de polémica contra el judaísmo es un indicio importante de una redacción temprana. Los pecados que Santiago señala son

los mismos que Jesús y los profetas reprocharon a sus compatriotas. La oposición que enfrentan los cristianos no es una persecución sistemática y continua desde el gobierno sino más bien la opresión y el desprecio de los ricos. No hay nada en *Santiago* que vaya más allá de lo que está descrito en la primera mitad de los *Hechos de los Apóstoles*. La carta de Santiago tampoco contiene signos de grandes desarrollos doctrinales, litúrgicos o jerárquicos. La doctrina de Santiago sobre la justificación por la fe y las obras no parece ser una polémica contra la doctrina de Pablo sobre la justificación por la fe. Más bien parece que Pablo hubiera profundizado la reflexión planteada por Santiago, sin rechazarla.

Acerca de la autoría de la carta, Robinson piensa que la gran simplicidad con que se presenta el autor (*Santiago* 1,1: “Santiago, siervo de Dios y del Señor Jesucristo”) es un fuerte argumento contra la hipótesis de la pseudonimia, porque en esa hipótesis difícilmente se habría dejado de aludir a Santiago como “hermano del Señor”; y si, además, la redacción de la carta hubiera sido tardía, muy probablemente se habría añadido una referencia a Santiago como “obispo de Jerusalén”.

Robinson refuta los principales argumentos contra la autenticidad de la epístola de Santiago.

1) La doctrina de esta epístola sobre la Ley no concuerda con la de los judaizantes adversarios de Pablo; según *Hechos*, Santiago mismo no era un judaizante, y en el Concilio de Jerusalén su posición se pudo armonizar bastante fácilmente con la de Pablo.

2) La escasa evidencia externa de la aceptación de la epístola en la Iglesia primitiva no es muy significativa, ya que las citas y los testimonios escritos (y su conservación) son fenómenos bastante fortuitos.

3) El hecho de que la lengua de la epístola sea un griego elegante no prueba que Santiago no pudo ser el autor. Las investigaciones recientes demuestran que el conocimiento de la lengua griega entre los judíos de Palestina del siglo I era muy generalizado.

Robinson señala varios paralelos notables entre la Epístola de Santiago y el discurso de Santiago y la carta apostólica de *Hechos* 15.

En cuanto a la cuestión de la datación de la carta, el autor señala que Santiago fue asesinado en el año 62, por lo que esa fecha señala un límite superior. Además, *Santiago* no alude en ningún momento a la misión entre los gentiles, lo cual no implica que ésta no existiera, pero sugiere fuertemente que aún no se había convertido en causa de conflicto entre los cristianos. Este factor apunta claramente a una redacción temprana. Robinson se inclina por la hipótesis de una redacción algo anterior al Concilio de Jerusalén (hacia 47-48). Esta datación temprana ha tenido el apoyo, sorprendentemente persistente, de muchos expertos. *Santiago* podría ser así uno de los primeros documentos terminados y sobrevivientes de la Iglesia.

La fecha de las cartas de Pedro y de Judas, según Robinson

Robinson dedica diez páginas⁴⁸ a un intento de reconstrucción del marco cronológico de las cartas de Pedro, a partir del punto en que terminan los *Hechos de los Apóstoles*. Ese marco sirve también para la carta de Judas “por su manifiesta interdependencia –de una u otra forma– con 2 Pedro⁴⁹.”

Para construir ese marco, se dispone de dos fechas absolutas: la del incendio de Roma (19 de julio del 64) y la del suicidio de Nerón (9 de junio del 68). No es nada fácil esclarecer los acontecimientos de la parte final de la vida de Pablo. Es probable que después de dos años de cautiverio en Roma Pablo haya sido liberado y viajado a España, como aseguran varias fuentes antiguas.

“Con mucho la pieza de evidencia más importante es la de 1 Clemente 5,6s, que afirma que, después de haber predicado tanto en el este como en el oeste, él alcanzó el ‘extremo oeste’⁵⁰.”

Dado que Clemente escribió esto en Roma, podemos asumir que ‘extremo oeste’ significa aquí España.

La asociación entre el incendio de Roma y la persecución de los cristianos depende únicamente de los *Anales* de Tácito. Esa asociación no aparece en *Las vidas de los doce Césares* de Suetonio, ni en los primeros escritos cristianos. Apoyándose en los argumentos de una obra muy valiosa pero casi olvidada de George Edmundson (*The Church in Rome in the First Century* –La Iglesia de Roma en el siglo I), Robinson piensa que la persecución de Nerón no comenzó en el mismo año del incendio de Roma, sino en la primavera del año siguiente (65). También es difícil dilucidar si Pedro y Pablo murieron en ese primer ataque o algo después. Visto que Pedro murió crucificado, y considerando la antigua tradición del *Quo Vadis?*, el autor se inclina a pensar que Pedro murió en el verano del 65, durante la fase de violencia masiva. En cambio, la muerte de Pablo parece haber sido una ejecución judicial relativamente independiente de la persecución de Nerón. La evidencia, aunque no es mucha, favorece la tesis de que Pablo murió algo después que Pedro, probablemente en el año 66 o 67.

1 Pedro⁵¹. La carta afirma haber sido escrita por el Apóstol Pedro desde “Babilonia” (es decir desde Roma, según un consenso académico casi universal) a un amplio conjunto de iglesias del Asia Menor. Por medio de varias alusiones⁵² se puede inferir que ahora esas comunidades incluyen una mayoría de cristianos de origen pagano. El autor sostiene que:

“La única evidencia circunstancial en la epístola que es relevante para su datación [es] la amenaza de persecución que la impregna en todas partes. (...) En resumen, no hay evidencia de una persecución estatal abierta. Sin embargo, hay un sentido de tensión con respecto a las autoridades cívicas que está ausente incluso en las últimas cartas de Pablo y el final de *Hechos*⁵³.”

Sobre esta base, los exégetas han propuesto tres posibles fechas principales de composición, coincidiendo con las tres primeras grandes persecucio-

nes: las de Nerón (*circa* 64), Domiciano (*circa* 95) y Trajano (*circa* 107). Robinson no encuentra evidencias para fechar la carta bajo Trajano o bajo Domiciano y, por muchas razones, se inclina por fecharla bajo Nerón, en la primavera del 65. Más aún, las referencias de la carta a la Pascua permitirían fecharla hacia fines de abril del 65.

Finalmente, Robinson analiza y descarta los tres principales argumentos contra la autoría apostólica de la carta. De esta larga sección citaré sólo el primero de esos argumentos y el comienzo de la réplica de Robinson.

“Si la epístola fuera de un socio íntimo de Jesús deberíamos esperar más referencias directas a su vida y palabras. Ésta es una expectativa muy subjetiva, e irónicamente es precisamente porque *2 Pedro* sí contiene tal referencia explícita que es desacreditada⁵⁴.”

Aquí encontramos de nuevo el carácter apriorístico de cierta crítica liberal del NT. Como dice el refrán: “palos porque bogas, y palos porque no bogas”.

2 Pedro y *Judas*⁵⁵. Robinson analiza conjuntamente la Segunda Carta de Pedro y la Carta de Judas, dos escritos muy similares entre sí desde el punto de vista literario. La gran mayoría de los académicos sostiene que *2 Pedro* depende de *Judas*. Las dos cartas están dirigidas a comunidades principalmente judeocristianas dentro del mundo helenístico, probablemente en Asia Menor. Ninguna de las dos contiene referencias a situaciones de persecución. Ambas denuncian a falsos maestros que malinterpretan la doctrina cristiana sobre la gracia de Dios, favoreciendo el libertinaje. No hay evidencia de que los errores propalados por esos falsos maestros correspondieran a alguno de los sistemas gnósticos del siglo II.

La datación de *2 Pedro* está muy ligada a la cuestión de su autoría. Hay exégetas críticos que consideran como pseudoepigráficos la mayoría de los libros del NT. Robinson no sigue esa corriente, porque hay pruebas de que la Iglesia de los primeros siglos condenaba la pseudoepigrafía incluso de escritos ortodoxos, y porque si (como él piensa) los libros del NT fueron compuestos antes del 70, el fraude cometido por un escritor que se hiciera pasar por un apóstol habría sido fácilmente descubierto. Aunque Robinson piensa que *2 Pedro* es el caso que más se prestaría a la tesis de la pseudoepigrafía, se inclina por una tesis intermedia entre la autoría normal por parte de Pedro, con o sin la ayuda de un amanuense, y la pseudoepigrafía propiamente dicha (otro autor, que finge ser Pedro). Esa tesis intermedia consiste en proponer que el autor compuso *2 Pedro* por orden de Pedro, en su nombre y con su autoridad. No sería un imitador sino un agente de Pedro. Además, Robinson propone la hipótesis (que, para asombro suyo, parece no habersele ocurrido a nadie antes) de que ese agente de Pedro fue el propio Judas.

Ahora podemos volver al tema de la datación. Las dos cartas católicas en cuestión son probablemente algo posteriores a las cartas pastorales de Pablo (años 55-58), con las que comparten la insistencia en la conservación del depósito de la fe. Probablemente la carta de Judas, “hermano de Santiago”

(*Judas* 1) es anterior a la muerte de Santiago, cabeza de la Iglesia de Jerusalén martirizado en el año 62 por instigación del sumo sacerdote Anano II. *2 Pedro* sería posterior a *Judas*, pero anterior al último viaje de Pedro a Roma (no antes del 62). Por lo tanto, la fecha de composición más probable para ambas cartas sería 61-62. En este caso, *2 Pedro* sería anterior a *1 Pedro*. Según Robinson, *2 Pedro* 3,1 (“Ésta es ya, queridos, la segunda carta que os escribo”) no se refiere a *1 Pedro* ni a una carta perdida de Pedro, sino a la carta de Judas.

Las fechas de las epístolas católicas, según Bernier

*Santiago*⁵⁶. “En la medida en que... el autor probable de la Epístola de Santiago es Santiago el hermano de Jesús, concluimos que la Epístola de Santiago fue escrita no después del 62, el año de la muerte de Santiago⁵⁷.”

*1 Pedro*⁵⁸. “En la medida en que... la autoría petrina de *1 Pedro* con una procedencia romana sería consistente con una fecha de composición probablemente no anterior al 60 y no posterior al 69 (el año más tardío posible de la muerte de Pedro), concluimos que *1 Pedro* fue escrita no antes del 60 y no después del 69⁵⁹.”

*2 Pedro*⁶⁰. “En la medida en que el trabajo acumulado de sincronización y contextualización indica que *2 Pedro* fue probablemente escrita en algún momento entre el 60 y el 125; y que *2 Pedro* es la candidata más fuerte para la autoría pseudónima en el corpus del Nuevo Testamento, concluimos que *2 Pedro* fue escrita no antes del 60 y no después del 69 si es petrina; y no antes del 60 y no después del 125 si es pseudopetrina⁶¹.”

*1, 2 y 3 Juan*⁶². “En la medida en que... no es probable que las cristologías de *1 y 2 Juan* sean anteriores a las cartas de Pablo; y que es improbable que los candidatos más probables para la autoría de *1, 2 y 3 Juan* hayan estado activos mucho después del 100, concluimos que *1 y 2 Juan* datan de circa 60-100 y *3 Juan* de no después del 100⁶³.”

*Judas*⁶⁴. “En la medida en que... lo más probable es que el Judas histórico estuviera muerto a fines del reinado de Domiciano, concluimos que la fecha de composición de *Judas* no es posterior al 96⁶⁵.”

- 1) ROBINSON, p. 264.
- 2) *Ibidem*, pp. 267-268.
- 3) *Ibidem*, pp. 282-284.
- 4) Cf. *Ibidem*, p. 307.
- 5) *Ibidem*, p. 221.
- 6) *Ibidem*, p. 222.
- 7) *Ibidem*, p. 226.
- 8) Cf. *Apocalipsis* 2,9; 3,9.
- 9) ROBINSON, p. 230.
- 10) Cf. *Apocalipsis* 13,3.12.14.
- 11) ROBINSON, pp. 237-238.
- 12) *Apocalipsis* 17,9-11.
- 13) BERNIER, p. 108.
- 14) *Apocalipsis* 11,1-2.13.
- 15) BERNIER, p. 123.
- 16) *Ibidem*, p. 124.
- 17) ROBINSON, p. 32.
- 18) Cf. *Ibidem*, pp. 32-34.
- 19) Cf. *Ibidem*, pp. 34-53.
- 20) *Ibidem*, p. 35.
- 21) *Ibidem*, pp. 52-53.
- 22) *Ibidem*, pp. 84-85.
- 23) *Ibidem*, p. 61.
- 24) *Ibidem*, p. 200.
- 25) *Hebreos* 10,1-4.
- 26) ROBINSON, pp. 205-206.
- 27) *Ibidem*, p. 206.
- 28) Cf. *Hebreos* 10,34.
- 29) Cf. *Hebreos* 6,4-6; 10,26-31; 12,15-29.
- 30) *Hebreos* 13,3.
- 31) BERNIER, pp. 133-134.
- 32) Cf. *Ibidem*, pp. 146-149.
- 33) *Hechos* 18,11-12.
- 34) Cf. BERNIER, pp. 149-151.
- 35) *1 Corintios* 16,8.
- 36) Cf. BERNIER, pp. 151-154.
- 37) Cf. *Ibidem*, pp. 154-156.
- 38) Cf. *Ibidem*, pp. 156-163.
- 39) *Gálatas* 1,18; 2,1.
- 40) *Hechos* 9,26; 11,29-30 y 12,25; 15,2; posiblemente 18,22; 21,17.
- 41) Cf. BERNIER, pp. 163-171.
- 42) Cf. *Hechos* 24,27.
- 43) Cf. BERNIER, pp. 171-179.

- 44) Cf. *Ibidem*, pp. 185-195.
- 45) *Ibidem*, p. 193.
- 46) ROBINSON, p. 307.
- 47) *Ibidem*, pp. 118-119.
- 48) Cf. *Ibidem*, pp. 140-150.
- 49) *Ibidem*, p. 140.
- 50) *Ibidem*, p. 142.
- 51) Cf. *Ibidem*, pp. 150-169.
- 52) Cf. *1 Pedro* 1,14.18; 2,9s; 3,5s; 4,3.
- 53) ROBINSON, pp. 151-153.
- 54) *Ibidem*, pp. 164-165.
- 55) Cf. *Ibidem*, pp. 169-199.
- 56) Cf. BERNIER, pp. 196-210.
- 57) *Ibidem*, p. 209.
- 58) Cf. *Ibidem*, pp. 213-223.
- 59) *Ibidem*, p. 223.
- 60) Cf. *Ibidem*, pp. 224-229.
- 61) *Ibidem*, p. 229.
- 62) Cf. *Ibidem*, pp. 113-118.
- 63) *Ibidem*, p. 118.
- 64) Cf. *Ibidem*, pp. 230-234.
- 65) *Ibidem*, p. 234.

Vuelve a la Tabla de Contenidos

6. La cuestión sinóptica

Una presentación del problema, de sus soluciones principales y del estado actual de la cuestión en el ámbito académico

Planteo del problema

Los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas son llamados los Evangelios sinópticos porque son tan semejantes entre sí en contenido, orden y redacción que pueden ser colocados fácilmente en tres columnas paralelas para obtener una visión de conjunto o sinopsis. En otras palabras, muy a menudo dos o tres de esos Evangelios tratan los mismos temas en pasajes paralelos (semejanza de contenido), que se suceden de la misma manera (semejanza de orden), usando palabras iguales o parecidas en el mismo orden dentro de cada pasaje (semejanza de redacción). No obstante, los Evangelios sinópticos tienen también muchas diferencias de contenido, orden y redacción entre sí. La cuestión sinóptica (o el problema sinóptico) consiste en cómo explicar a la vez las semejanzas y las diferencias entre esos tres Evangelios.

Cada perícopa (parte del texto que funciona como una unidad autocontenida) o cada versículo de un Evangelio sinóptico se puede clasificar en uno de tres grupos y de siete subgrupos:

Tradición simple: si está presente en un solo Evangelio sinóptico (Mateo, Marcos o Lucas).

Tradición doble: si está presente en dos Evangelios sinópticos (Mateo-Marcos, Mateo-Lucas o Marcos-Lucas). Los partidarios de la hipótesis de las dos fuentes suelen llamar “tradición doble” sólo a la tradición doble Mateo-Lucas, lo que puede ser confuso.

Tradición triple: si está presente en los tres Evangelios sinópticos (Mateo-Marcos-Lucas).

Si se considera un solo Evangelio sinóptico, los subgrupos posibles se reducen de siete a cuatro. Por ejemplo, en el caso de Mateo tenemos las tradiciones simples de Mateo, las tradiciones dobles Mateo-Marcos y Mateo-Lucas y las tradiciones triples.

El problema sinóptico se puede subdividir en tres cuestiones principales:

- 1) la cuestión del orden de composición de los Evangelios sinópticos;
- 2) la cuestión de la dependencia literaria entre los sinópticos; y
- 3) la cuestión de la lengua original de los Evangelios sinópticos.

Dado que la gran mayoría de los biblistas asume que los tres Evangelios sinópticos (y todos los demás libros del Nuevo Testamento) fueron escritos originalmente en griego, dejaremos la cuestión del idioma para más adelante.

Similitudes de contenido

Los siguientes porcentajes aproximados¹ ilustran la magnitud de las similitudes de contenido entre los sinópticos. Téngase en cuenta que Marcos es mucho más breve que Mateo y que Lucas, y que la extensión de Lucas es parecida a la de Mateo.

Las tradiciones triples abarcan:

- el 76% del contenido de Marcos;
- el 46% del contenido de Mateo; y
- el 41% del contenido de Lucas.

Las tradiciones dobles abarcan:

- el 21% de Marcos (18% Mateo-Marcos y 3% Marcos-Lucas);
- el 34% de Mateo (24% Mateo-Lucas y 10% Mateo-Marcos); y
- el 24% de Lucas (23% Mateo-Lucas y 1% Marcos-Lucas).

Las tradiciones simples abarcan:

- el 3% de Marcos;
- el 20% de Mateo; y
- el 35% de Lucas.

Por consiguiente, la superposición entre Mateo y Marcos (que incluye las tradiciones triples y las tradiciones dobles Mateo-Marcos) abarca el 94% de Marcos y el 56% de Mateo. Es decir que casi todo el contenido de Marcos está repetido en poco más de la mitad del contenido de Mateo.

Algo parecido ocurre con la superposición entre Marcos y Lucas (que incluye las tradiciones triples y las tradiciones dobles Marcos-Lucas): abarca el 79% de Marcos y el 42% de Lucas. Es decir que la mayor parte del contenido de Marcos está repetido en algo menos de la mitad del contenido de Lucas.

Por último, la superposición entre Mateo y Lucas (que incluye las tradiciones triples y las tradiciones dobles Mateo-Lucas) abarca el 70% de Mateo y el 64% de Lucas. En otras palabras, involucra aproximadamente dos tercios del contenido de cada uno de ambos Evangelios.

La cuestión del orden de composición

Hay seis soluciones posibles a la cuestión del orden de composición de los sinópticos: Mateo-Marcos-Lucas, Mateo-Lucas-Marcos, Marcos-Mateo-Lucas, Marcos-Lucas-Mateo, Lucas-Mateo-Marcos y Lucas-Marcos-Mateo.

La cuestión del orden de composición se puede subdividir en dos: ¿Cuál fue el primer Evangelio sinóptico en ser escrito? ¿Y cuál fue el segundo?

La primera de esas cuestiones admite tres respuestas posibles, llamadas prioridad de Mateo, prioridad de Marcos y prioridad de Lucas. Cada una de esas tres teorías admite dos variantes, según el orden postulado para los otros dos sinópticos, es decir el segundo y el tercero.

Por sí mismos, los porcentajes de contenidos paralelos entre los Evangelios sinópticos indicados más arriba no nos permiten deducir ni suponer nada acerca de cuáles de esos Evangelios fueron el primero, el segundo y el tercero.

En buena lógica, cualquier orden de composición de los sinópticos podría haber originado cualquier porcentaje de contenidos paralelos.

La cuestión de la dependencia literaria

Muy pocos expertos sostienen que los Evangelios sinópticos se originaron a partir de una tradición oral desarrollada de un modo diferente por cada uno de ellos, y que son totalmente independientes entre sí desde el punto de vista literario; o sea que ninguno de los tres evangelistas en cuestión, al redactar su Evangelio, tuvo en cuenta a los otros dos Evangelios sinópticos.

Por el contrario, la gran mayoría de los expertos sostiene que hay dependencias literarias entre los sinópticos, aunque a menudo discrepan entre sí acerca de cuáles son concretamente dichas dependencias y cuáles son sus respectivos alcances.

Supongamos que el orden de composición de los sinópticos es A-B-C. Dado ese orden, el problema de la dependencia literaria entre los sinópticos admite ocho soluciones teóricas:

B es dependiente o independiente de A (dos alternativas);
además, para cada uno de esos dos casos hay cuatro alternativas:

- 1) C depende de A y de B;
- 2) C depende de A pero no de B;
- 3) C depende de B pero no de A;
- 4) C no depende de A ni de B.

Recapitulando, el problema del orden de composición de los sinópticos admite seis soluciones teóricas y el problema de la dependencia literaria entre los sinópticos admite ocho soluciones teóricas. Dado que ambos problemas, tal como están planteados (en abstracto, digamos), son independientes entre sí, resulta que en principio (sin considerar otras dimensiones del problema) el problema sinóptico admite 48 (6x8) soluciones teóricas. Como veremos, estas 48 soluciones pueden reducirse a cinco soluciones principales (las más probables).

Más niveles de complejidad

Desde el siglo XVIII el problema sinóptico ha sido estudiado por innumerables expertos, que han propuesto más de 1.400 soluciones distintas. La precedente presentación del problema sinóptico es bastante esquemática. Para completarla habría que añadir al menos otras tres dimensiones del problema sinóptico que lo vuelven aún más complejo:

- 1) la cuestión del idioma original de cada Evangelio sinóptico;
- 2) la cuestión de las posibles ediciones sucesivas de cada Evangelio;
- 3) la cuestión de las otras fuentes escritas posibles de los sinópticos.

Más adelante consideraré con más atención la primera de esas dimensiones adicionales y trataré brevemente las otras dos.

Hasta aquí planteé el problema sinóptico. En el resto de este capítulo presentaré sus soluciones principales, haciendo más hincapié en la teoría de las dos fuentes, sostenida hoy por la gran mayoría de los expertos.

El descarte de la independencia literaria

La teoría de la independencia literaria entre los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas debe ser descartada por la gran magnitud de las similitudes de contenido, orden y redacción entre ellos (que, como vimos, justifican que los tres sean llamados sinópticos). Además, Wenham aduce otras tres buenas razones (destacadas por mí con letras *itálicas*).

“Durante casi cien años la búsqueda ha estado orientada a soluciones literarias. Antes de eso, era popular la creencia en una forma común de instrucción oral básica, siendo Westcott su expositor más destacado. Sus opiniones fueron eclipsadas por la Escuela de Oxford: Sanday, Hawkins y Streeter. Sin embargo, es perfectamente posible que la tradición oral sea transmitida con precisión, y la teoría oral ha sido revivida por Rist, Reike, Scott y Chilton. *Pero la independencia completa parece improbable por tres razones: 1) Implica que una larga lista de perícopas fue memorizada, pero, de forma demostrable, no fue considerada como sacrosanta. 2) Requiere que los tres Evangelios hayan sido publicados casi simultáneamente. 3) Parece ser contraria a la tradición eclesial.* Hay una tercera vía que enfatiza la independencia verbal con un grado de dependencia estructural².”

Wenham sigue esa “tercera vía”, defendiendo una “teoría oral con alguna medida de dependencia [literaria] sucesiva³”. La catequesis de Jerusalén (oral) habría ejercido un fuerte influjo sobre los tres Evangelios sinópticos, que también habrían tenido dependencias literarias entre sí, siguiendo la línea de la hipótesis agustiniana, que explicaré más adelante⁴.

Destaco la segunda razón indicada por Wenham. Dado que las comunicaciones entre las distintas comunidades cristianas del Imperio romano eran relativamente buenas (en cuanto a rapidez y seguridad), es muy difícil que un evangelista no haya conocido un Evangelio anterior, excepto que éste hubiese sido publicado poco antes. Probablemente un plazo de pocos meses habría bastado y sobrado para asegurar que ese Evangelio anterior llegara a las manos de nuestro evangelista. Dado que el rango de fechas probables de composición de los sinópticos abarca varias décadas, la probabilidad de que un evangelista no conociera un Evangelio anterior es muy baja. Además, es muy inverosímil que un evangelista, conociendo un Evangelio anterior, no lo haya utilizado en absoluto al redactar su propio Evangelio.

También destaco la siguiente expresión de Wenham, que a mi juicio es muy ilustrativa: “independencia verbal [relativa] con un grado de dependencia estructural”. A continuación, procuraré explicarla.

Para determinar la dependencia literaria, Wenham da mucha importancia al hecho de que, en la mayoría de los casos, cada par de Evangelios sinópticos

presenta sus contenidos paralelos en el mismo orden. En cambio, no considera tan relevante el hecho de que muchas veces la redacción de los textos sea muy parecida o incluso idéntica o casi idéntica, porque esas similitudes también pueden ser explicadas por las tradiciones orales.

Es muy importante entender que el trabajo de un autor antiguo que escribía su obra teniendo en cuenta una obra anterior era muy diferente del trabajo de edición de un autor actual, que puede “copiar y pegar” y modificar fácilmente los textos de la obra anterior usando un procesador de texto. En la época de los rollos, un trabajo de edición de ese tipo (frase por frase o palabra por palabra) habría sido excesivamente engorroso.

Consideremos el caso de un evangelista que haya utilizado fuentes escritas anteriores. No debemos imaginar que, al redactar su Evangelio, el evangelista tenía a su lado uno o más rollos abiertos y, paso a paso, copió de uno u otro rollo, editándolo, agregando o eliminando palabras o sustituyendo unas palabras por otras. Seguramente nadie escribió ningún libro de esa forma tan poco práctica en la Antigüedad. Más bien debió de ocurrir lo siguiente:

1) El evangelista conocía sus fuentes y las tuvo en cuenta al planear su obra. Esta planificación incluyó la decisión sobre cuáles perícopas incluir y cuáles no, y en qué orden incluirlas. En esto consiste la “dependencia estructural”, según Wenham.

2) En cuanto a la redacción detallada de cada perícopa, el evangelista habría utilizado básicamente la versión que él conocía y utilizaba comúnmente, mediante la tradición oral. En esto consiste la “independencia verbal”, según Wenham.

La exclusión de la posibilidad de la independencia literaria entre los tres Evangelios sinópticos elimina seis de las ocho soluciones teóricas del problema de la dependencia literaria: ni B ni C pueden ser independientes de A; y C no puede ser independiente de A y de B a la vez. En otras palabras, es seguro que B depende de A; y en cuanto a C, quedan sólo dos posibilidades: C depende de A y de B; o bien C depende de A, pero no de B. Hay que descartar el caso en que C depende de B, pero no de A, porque, dado que B depende a su vez de A, no es verosímil que C no dependa de A.

Casi todos los expertos concuerdan en que existe una dependencia literaria directa entre Mateo y Marcos, por una parte, y entre Marcos y Lucas, por otra parte. Me sumo a esa opinión. El caso de la relación entre Mateo y Lucas es diferente. Como veremos más adelante, la gran mayoría de los expertos, siguiendo la teoría de las dos fuentes, sostiene la independencia literaria entre esos dos Evangelios, lo que es muy cuestionable, en mi opinión.

El descarte de la prioridad de Lucas

Como casi todas las teorías posibles sobre la cuestión sinóptica, la teoría de la prioridad de Lucas ha tenido algunos defensores. Sin embargo, la teoría de que Lucas fue el primer Evangelio sinóptico escrito puede ser descartada

fácilmente por tres razones principales:

1. Los argumentos a favor de la prioridad de Lucas son mucho más débiles que los que sustentan la prioridad de Mateo o la prioridad de Marcos, por lo que muy pocos expertos han sostenido la prioridad de Lucas.

2. En la antigua tradición cristiana no hay ningún testimonio a favor de la prioridad de Lucas (ni de Marcos); en cambio esa tradición brinda un testimonio sin fisuras a favor de la prioridad de Mateo.

3. El prólogo de Lucas afirma explícitamente que el Evangelio de Lucas no fue el primero, sino que antes de él hubo “muchos” (se ha de interpretar “al menos tres”). En la hipótesis de la prioridad de Lucas no se puede considerar a Mateo, Marcos o Q como evangelios anteriores a Lucas. Aun recurriendo a la excéntrica y muy poco probable teoría de la prioridad de Juan, habría que contar con al menos dos evangelios desconocidos anteriores a Lucas, lo que también es muy poco probable. Sin la prioridad de Juan se precisarían al menos tres evangelios desconocidos anteriores a Lucas. Son demasiados evangelios perdidos. La conclusión es ineludible: el prólogo de Lucas descarta la prioridad de Lucas.

Tras descartar la prioridad de Lucas, quedan sólo dos respuestas posibles a la cuestión de cuál fue el primer Evangelio sinóptico: prioridad de Mateo (la posición cristiana tradicional) o prioridad de Marcos (la posición muy predominante en la crítica moderna).

Por ende, hay sólo cuatro soluciones relevantes a la cuestión del orden cronológico de los sinópticos:

Mateo-Marcos-Lucas (el orden “agustiniano”, reflejado en el orden del canon del NT);

Mateo-Lucas-Marcos (el orden “clementino”, basado en un texto de San Clemente de Alejandría);

Marcos-Mateo-Lucas (el orden sostenido por la mayoría de los defensores de la prioridad de Marcos);

Marcos-Lucas-Mateo (el orden sostenido por una minoría de los defensores de la prioridad de Marcos).

Las cinco soluciones principales del problema sinóptico

Tras descartar la prioridad de Lucas, la independencia literaria de los sinópticos en general y la independencia literaria entre Mateo y Marcos y entre Marcos y Lucas en particular, las 48 soluciones teóricas antes mencionadas del problema sinóptico se reducen a sólo seis soluciones viables, dos de las cuales suelen ser agrupadas entre sí, reduciendo a cinco el número de soluciones básicas posibles. Digo soluciones “básicas” porque cada una de ellas admite numerosas variantes en cuestiones de detalle. Las cinco soluciones básicas son las siguientes:

1. Mateo fue el primer evangelio sinóptico; el segundo fue Marcos, que depende de Mateo; el tercero fue Lucas, que depende de Mateo y de Marcos (ésta es la hipótesis agustiniana);

2. Mateo fue el primer evangelio sinóptico; el segundo fue Lucas, que depende de Mateo; el tercero fue Marcos, que depende de Mateo y de Lucas (ésta es la hipótesis clementina o de Griesbach o de los dos Evangelios);

3. Marcos fue el primer evangelio sinóptico; el segundo fue Mateo, que depende de Marcos; el tercero fue Lucas, que depende de Mateo y de Marcos (ésta es la hipótesis de Farrer o de Goulder);

4. Marcos fue el primer evangelio sinóptico; el segundo fue Lucas, que depende de Marcos; el tercero fue Mateo, que depende de Marcos y de Lucas (ésta es la hipótesis de Wilke);

5. Marcos fue el primer evangelio sinóptico; el segundo fue Mateo (o Lucas), que depende de Marcos; el tercero fue Lucas (o Mateo), que depende de Marcos, pero no de Mateo (o Lucas).

La hipótesis 5 tiene dos variantes que concuerdan en la prioridad de Marcos y en la independencia entre Mateo y Lucas y difieren en el orden de composición de Mateo y Lucas. Dada la supuesta independencia entre Mateo y Lucas, no tiene mucha importancia si Mateo escribió antes o después que Lucas. A esta hipótesis se le añade la fuente hipotética Q, independiente de Marcos, para explicar la tradición doble Mateo-Lucas, que de lo contrario quedaría sin explicar. Así queda constituida la hipótesis de las dos fuentes o los dos documentos (Marcos y Q).

La hipótesis de las dos fuentes tiene pues dos variantes principales: una mayoritaria (o sea, sostenida por la mayoría de los expertos), con Mateo antes que Lucas; y una minoritaria, con Lucas antes que Mateo.

En resumen, las cinco soluciones principales del problema sinóptico son la agustiniana, la clementina, la de Farrer, la de Wilke y la de las dos fuentes.

Desde fines del siglo XIX la hipótesis o teoría de las dos fuentes se impuso ampliamente entre los expertos y sigue siendo hoy la teoría admitida por la gran mayoría de ellos. Las otras cuatro hipótesis son defendidas por corrientes minoritarias. De esas cuatro hipótesis minoritarias, hoy las más influyentes son la hipótesis de Farrer y la hipótesis clementina. No obstante, como Wenham, defenderé la hipótesis agustiniana.

Las hipótesis de Farrer y de Wilke comparten con la hipótesis de las dos fuentes la adhesión a la prioridad de Marcos; empero, a diferencia de la hipótesis de las dos fuentes, ambas niegan la independencia entre Mateo y Lucas. Se diferencian entre sí en que la hipótesis de Farrer supone la “posterioridad de Lucas” (Lucas como último Evangelio sinóptico) y la hipótesis de Wilke supone la “posterioridad de Mateo” (Mateo como último Evangelio sinóptico).

Las hipótesis agustiniana y clementina difieren de las otras tres (las dos fuentes, Farrer y Wilke) en que rechazan la prioridad de Marcos y sostienen,

con la antigua tradición cristiana, la prioridad de Mateo; empero, difieren entre sí en el orden entre Marcos y Lucas. Según la hipótesis agustiniana, Marcos es anterior a Lucas; y, según la hipótesis clementina, Lucas es anterior a Marcos. Como veremos luego, la hipótesis agustiniana se basa en la casi unanimidad de la tradición patristica, mientras que la hipótesis clementina se basa en una corriente minoritaria de la misma tradición. En la actualidad en cierto modo esa relación se ha invertido: los exégetas que defienden la hipótesis clementina son más que los que defienden la hipótesis agustiniana.

El descarte de la hipótesis de Wilke

La hipótesis de Wilke puede ser descartada por tres motivos principales:

1. Los argumentos a favor de la hipótesis de Wilke son mucho más débiles que los que sustentan las otras soluciones principales del problema sinóptico, por lo que muy pocos expertos defienden la hipótesis de Wilke.

2. En la antigua tradición cristiana no hay ningún testimonio a favor de la prioridad de Marcos, y por lo tanto tampoco a favor de la hipótesis de Wilke; en cambio esa tradición brinda un testimonio sin fisuras a favor de la prioridad de Mateo.

3. La hipótesis de Wilke es muy difícil de armonizar con el prólogo de Lucas, porque en dicha hipótesis no existe la fuente Q y tampoco se puede incluir a Mateo como evangelio anterior a Lucas. Sólo habría un evangelio conocido anterior a Lucas: el de Marcos. Habría que recurrir pues a dos criterios dudosos para llegar a la cuenta de tres evangelios anteriores presu-puestos por el prólogo de Lucas.

Tras descartar la hipótesis de Wilke, quedan sólo cuatro soluciones principales a la cuestión sinóptica: dos que responden a la prioridad de Mateo (las hipótesis agustiniana y clementina) y dos que responden a la prioridad de Marcos (las hipótesis de Farrer y de las dos fuentes).

La teoría de las dos fuentes

La teoría de las dos fuentes (T2F) es con mucha ventaja la solución del problema sinóptico más popular entre los biblistas de hoy. En esencia, la T2F afirma:

- 1) La prioridad de Marcos: Marcos fue el primer Evangelio sinóptico en ser escrito;

- 2) La independencia entre Mateo y Lucas: no hay dependencia literaria de Mateo con respecto a Lucas ni de Lucas con respecto a Mateo;

- 3) La existencia de la fuente Q: Mateo y Lucas dependen de Marcos y de Q (del alemán *Quelle*, que significa “fuente”), un documento hipotético e independiente de Marcos, que habría sido básicamente una colección de dichos o discursos de Jesús.

Por lo tanto, según la T2F, los Evangelios de Mateo y de Lucas dependen de dos fuentes anteriores: el Evangelio de Marcos y Q. De ahí su nombre.

Además, casi todos los partidarios de la T2F afirman que los tres Evangelios sinópticos fueron escritos originalmente en griego. Ésta vendría a ser la cuarta premisa básica de la T2F.

Como subrayan los partidarios de la hipótesis de Farrer, que es considerada hoy la principal alternativa a la T2F, los partidarios de la T2F están tan acostumbrados a asumir conjuntamente las hipótesis 1 y 3 que a veces no reconocen que son independientes entre sí.

En cambio, las hipótesis 2 y 3 no son independientes entre sí. Quienes sostienen la independencia de Mateo y Lucas entre sí suponen la existencia de Q para explicar la tradición doble Mateo-Lucas, o sea los pasajes en que Mateo y Lucas concuerdan entre sí sin depender de Marcos. Si, en cambio, se admite que Lucas depende de Mateo o que Mateo depende de Lucas, no hay ninguna necesidad de suponer la existencia de Q. La hipótesis de la existencia de Q también es totalmente innecesaria si se desecha la prioridad de Marcos, porque en ese caso se vuelve a la prioridad de Mateo y por lo mismo cae la hipótesis de la independencia de Lucas con respecto a Mateo.

Variantes de la teoría de las dos fuentes

Según la T2F, el orden cronológico de los Evangelios sinópticos puede ser Marcos-Mateo-Lucas (opinión mayoritaria) o Marcos-Lucas-Mateo (opinión minoritaria). Además de estas dos variantes relativas al orden, hay muchas otras variantes de la T2F. A continuación, presentaré algunas de ellas.

Hipótesis de las tres fuentes. Esta hipótesis, sostenida por pocos expertos, combina la T2F y la hipótesis de Farrer. Mateo dependería de Marcos y de Q, como en la T2F; y Lucas dependería de Marcos y de Mateo, como en la hipótesis de Farrer, pero también de Q, como en la T2F. La hipótesis de las tres fuentes parece multiplicar las fuentes sin necesidad, contra el principio epistemológico de “la navaja de Ockham”. En este contexto la fuente Q es innecesaria, por lo que es más simple y lógico prescindir de ella; pero en ese caso la hipótesis de las tres fuentes se convierte en la hipótesis de Farrer.

Hipótesis de las cuatro fuentes. En 1924 el inglés B. H. Streeter agregó a la T2F otras dos fuentes (M y L), propias respectivamente de Mateo y de Lucas, obteniendo así la teoría de las cuatro fuentes: Marcos, Q, M y L. M sería una fuente de lo especial de Mateo, y L sería una fuente de lo especial de Lucas. Además, según Streeter, habría habido una versión intermedia de Lucas: el Proto-Lucas, que habría surgido de una combinación de las fuentes Q y L. A su vez Lucas sería el resultado de la combinación de Marcos y el Proto-Lucas. Según esta teoría, cada perícopa de Mateo o Lucas se atribuye a una fuente: los textos de tradición triple y los de tradición doble Mateo-Marcos o Marcos-Lucas se atribuyen a Marcos; los textos de tradición doble Mateo-Lucas se atribuyen a Q; los textos de tradición simple “mateana” (de Mateo) se atribuyen a M o a Q; y los textos de tradición simple “lucana” (de Lucas) se atribuyen a L o a Q. En síntesis, Mateo dependería de tres fuentes escritas

previas: Marcos, Q y M; mientras que Lucas dependería de otras tres: Marcos, Q y L.

Proto-Marcos o Deutero-Marcos. Para resolver el problema de los acuerdos de Mateo y Lucas contra Marcos (que analizaré más adelante), algunos expertos han planteado que Mateo y Lucas no dependen de nuestro Marcos actual sino de otra versión de Marcos. Esta teoría tiene dos variantes principales: algunos suponen que Mateo y Lucas dependen de una redacción más antigua de Marcos (Proto-Marcos; en alemán *Ur-Markus*). Otros, en cambio, suponen que Mateo y Lucas dependen de una versión de Marcos posterior a la que poseemos (Deutero-Marcos).

Teoría de las múltiples fuentes. Esta teoría, en la versión de Boismard⁴, sostiene que nuestros Evangelios sinópticos provienen de cuatro fuentes perdidas (Q, A, B y C) y de tres versiones intermedias (Mateo intermedio, Marcos intermedio y Proto-Lucas). Q habría influido en el Mateo intermedio y el Proto-Lucas, A en el Mateo intermedio y el Marcos intermedio, B sólo en el Marcos intermedio, y C en el Marcos intermedio y el Proto-Lucas. A su vez, el Mateo intermedio habría influido en el Mateo final y el Marcos final, el Marcos intermedio en el Marcos final y el Lucas final, y el Proto-Lucas sólo en el Lucas final.

Teoría de la oralidad y la memoria. Esta teoría, defendida por Rainer Riesner, implica un proceso con cinco etapas⁵. En la primera etapa, la enseñanza de Jesús generó una tradición oral sobre sus dichos. En la segunda etapa se desarrollaron cinco conjuntos de tradiciones orales: tres de los Doce y de Pedro (sobre los dichos, las historias y la Pasión de Jesús respectivamente), una de Galilea con narraciones y dichos de Jesús, y otra de la familia de Jesús. En la tercera etapa se habría escrito el Proto-Marcos, basado en las tradiciones orales de los Doce y de Pedro. En la cuarta etapa se habrían escrito otros cuatro documentos hipotéticos provenientes de distintas comunidades cristianas, todos ellos dependientes del Proto-Marcos. En la quinta etapa se habrían compuesto los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas, cada uno de ellos dependiendo directamente de dos o tres fuentes anteriores (sobre todo escritas), e indirectamente del Proto-Marcos. Esta teoría pone mucho énfasis en las tradiciones orales, cuya existencia nadie discute. Ahora bien, en el plano de las relaciones literarias, la teoría de la oralidad y la memoria es una variante de la teoría de las múltiples fuentes; y en el fondo es una variante muy compleja de la teoría de las dos fuentes: entre los Evangelios escritos se da la prioridad a Marcos (mediante el Proto-Marcos) y las cuatro fuentes escritas intermedias supuestas se podrían identificar con las que otros expertos llaman Q, M, L y Proto-Lucas. Así pues, la teoría de la oralidad y la memoria podría llamarse la teoría de las cinco fuentes: los tres Evangelios sinópticos dependerían de cinco fuentes anteriores: Proto-Marcos, Q, M, L y Proto-Lucas, aunque cada uno dependería sólo de algunas de ellas, no de las cinco.

La posición de Robinson sobre el problema sinóptico

Robinson afirma que el consenso sobre la teoría de las dos fuentes como solución fundamental del problema sinóptico:

“ha comenzado a mostrar signos de resquebrajamiento. Aunque ésta es todavía la hipótesis dominante, encapsulada en los libros de texto, sus conclusiones ya no pueden ser dadas por sentadas entre los ‘resultados seguros’ de la crítica bíblica⁶.”

Robinson defiende la tesis de que las interrelaciones entre los tres Evangelios sinópticos son mucho más complejas que las permitidas por la T2F. Su posición sobre el problema sinóptico está representada en el siguiente esquema⁷:

- años 30-40+: formación de colecciones de historias y dichos (P, Q, L, M),
- años 40-50+: formación de proto-evangelios,
- años 50-60+: formación de nuestros evangelios sinópticos.

El idioma de los sinópticos

Más adelante profundizaré en este tema. Aquí me limitaré a señalar que, aunque la gran mayoría de los expertos sostiene que todo el NT fue redactado originalmente en griego, algunos expertos, con base en argumentos fuertes, sostienen que uno o más de los sinópticos fueron escritos en un idioma semítico (hebreo o arameo).

Por ejemplo, Carmignac, tras un largo y profundo estudio de los semitismos de los Evangelios sinópticos, concluyó que Mateo, Marcos y las fuentes utilizadas por Lucas fueron escritos en un idioma semítico, probablemente el hebreo. La intervención de diferentes traductores del hebreo al griego ayudaría a explicar muchas de las diferencias entre los sinópticos. Carmignac pretendía probar ampliamente su tesis en una gran obra en varios volúmenes, pero la muerte le impidió completar su tarea.

La posición de Carmignac sobre el problema sinóptico

Carmignac parece inclinarse por la hipótesis de las dos fuentes en una variante que incluye un Deutero-Marcos, al que él llama Marcos Completado, pero agregándole su teoría sobre la redacción de Marcos en hebreo:

“Parecería sobre todo que un compilador habría querido combinar Marcos y la Colección de Discursos [Q] en una sola obra y que en esta ocasión habría retocado con frecuencia el texto hebreo de Marcos, omitiendo ciertos detalles, transformando ciertas frases, agregando algunas explicaciones. Es este Marcos Completado el que habrían utilizado Mateo y Lucas. Así se explicaría por qué muchas veces Mateo y Lucas insertan la misma cita de la Colección de Discursos en el mismo lugar del relato de Marcos⁸.”

Carmignac dice que la solución propuesta por él no cambiaría sustancialmente si se supusiera que el redactor del Marcos Completado es la misma

persona que el redactor de la Colección de Discursos⁹. Más adelante menciona la posibilidad de que el redactor de ambas obras sea el mismo Mateo. Esto parece transformar la teoría de las dos fuentes en la teoría de las tres fuentes, que en definitiva no es otra cosa que la hipótesis de Farrer con el agregado de la fuente Q, innecesario en ese contexto.

Mi opinión

Bajo la hipótesis de la prioridad de Marcos, la hipótesis de Farrer me parece preferible a las teorías de las dos, tres, cuatro o múltiples fuentes, por ser mucho más simple que ellas. Empero, las grandes complicaciones de esas teorías no son gratuitas, sino que provienen de otra premisa inicial muy cuestionable: que Lucas no tuvo a su disposición el Evangelio de Mateo.

Pese al derroche de ingenio de sus partidarios, la T2F no ha resuelto realmente el problema sinóptico. Más adelante criticaré los supuestos principales de esa teoría: la prioridad de Marcos, la independencia entre Mateo y Lucas y la existencia de Q. Por mi parte, situándome bajo la hipótesis de la prioridad de Mateo, que me parece muy preferible a la prioridad de Marcos, me inclinaré por la hipótesis agustiniana por sobre la hipótesis clementina.

Me sumo a la siguiente evaluación de Wenham:

“Las semejanzas y diferencias entre los tres Evangelios [sinópticos] presentan un problema de complejidad casi infinita. La opinión de que Mateo y Lucas, independientemente, usaron Marcos y una fuente perdida Q [o sea, la teoría de las dos fuentes] es sostenida aún como una hipótesis de trabajo por la mayoría de los académicos, pero con confianza decreciente. No hay ningún consenso nuevo entre los disidentes. No puede haber ninguna solución usando métodos defectuosos, pero hay una respuesta, porque el problema sinóptico se refiere a algo que ocurrió realmente¹¹”.

El estado actual de la cuestión sinóptica

Un libro reciente con un debate entre cuatro expertos que defendieron sus respectivas hipótesis sobre el problema sinóptico refleja el estado actual de ese problema en el ámbito académico. Me refiero al siguiente libro: Stanley E. Porter y Bryan R. Dyer (editores), *The Synoptic Problem: Four Views* [El problema sinóptico: Cuatro perspectivas]. Véase la Bibliografía al principio del presente libro.

El libro de Porter y Dyer tiene diez capítulos. En el capítulo 1, los dos editores hacen una presentación introductoria del problema sinóptico. En los capítulos 2-5, cuatro expertos presentan y defienden sus hipótesis favoritas sobre el problema sinóptico. En los capítulos 6-9, cada uno de esos expertos responde a los trabajos de los otros tres. Finalmente, en el capítulo 10 los editores presentan algunas conclusiones muy generales.

Los cuatro expertos que contribuyeron a este debate son Craig A. Evans (partidario de la hipótesis de las dos fuentes), Mark Goodacre (partidario de

la hipótesis de Farrer), David Barrett Peabody (partidario de la hipótesis de los dos Evangelios o clementina) y Rainer Riesner (partidario de la hipótesis de la oralidad y la memoria).

Se trata de una obra sumamente interesante e instructiva para quienes quieran conocer el estado actual del problema sinóptico. A continuación, enumeraré las que, en mi opinión, son las cinco limitaciones o carencias principales de esta obra.

1. No incluye a ningún experto que proponga la hipótesis agustiniana.
2. No analiza el tema del idioma original de los Evangelios.
3. Ignora totalmente la evidencia papirológica.
4. Dedicar relativamente poco espacio a la evidencia patrística.
5. Adolece del sesgo “documentalista” que predomina en la cuestión sinóptica desde fines del siglo XIX.

Pienso que esas cinco limitaciones reflejan muy bien los defectos predominantes del estado actual del debate sobre la cuestión sinóptica en el ámbito académico.

La hipótesis agustiniana fue durante más de 18 siglos la solución comúnmente aceptada del problema sinóptico y aún tiene defensores. Se la debió tener en cuenta al menos por razones históricas, aunque hoy tenga menos defensores que las cuatro hipótesis consideradas en el libro; y también porque sigue habiendo muy buenas razones a favor de la prioridad de Mateo (y por eso se tuvo en cuenta la hipótesis de los dos Evangelios), pero la hipótesis agustiniana difiere esencialmente de esa otra hipótesis. No se puede decir que la hipótesis agustiniana está de algún modo representada en el debate por la hipótesis de los dos Evangelios. Si bien ambas hipótesis se basan en la prioridad de Mateo, la hipótesis agustiniana sostiene que Marcos fue el segundo Evangelio sinóptico (dependiente de Mateo), a diferencia de la hipótesis de los dos Evangelios, que sostiene que Marcos fue el tercero (dependiente de Mateo y de Lucas). En cuanto al lugar ocupado por Marcos en la secuencia de los sinópticos, la hipótesis agustiniana (con Marcos segundo) representa un apartamiento menor con respecto a las hipótesis predominantes hoy en día (las hipótesis de las dos fuentes y de Farrer, ambas con Marcos primero) que la hipótesis de los dos Evangelios (con Marcos tercero). ¿Será que los partidarios de la prioridad de Marcos prefieren discutir con la versión más débil de la prioridad de Mateo?

Al parecer, los cuatro expertos y los dos editores participantes en la obra en cuestión concuerdan en que todos los Evangelios fueron escritos originalmente en griego. No se discuten las opiniones de los expertos, bastante numerosos y muy calificados, que sostienen que uno o más de los Evangelios fueron escritos originalmente en hebreo o arameo y traducidos luego al griego. También en esta importante dimensión del problema, los partidarios del bando predominante en el debate parecen seguir la estrategia de ignorar o rechazar los aportes que amenazan más a fondo su posición.

Lo mismo ocurre en cuanto a la evidencia papirológica, en particular la de los papiros 7Q5, 7Q4, P64 y P67. En el libro analizado, se la ignora, y, más allá del libro, la mayoría de los expertos en el NT hace caso omiso de ella o bien la desestima de un modo más o menos sumario.

En cuanto a la evidencia patrística, aunque no se la ignora totalmente, tiende a ser relativizada. En general los partidarios de la prioridad de Marcos centran el debate en la evidencia interna, donde encuentran algunos puntos de apoyo, y descuidan la evidencia externa, que prácticamente no ofrece ningún apoyo a la prioridad de Marcos.

Por último, a pesar de la participación de un partidario de la hipótesis de la oralidad y la memoria, en el libro en cuestión sigue predominando el sesgo documentalista, que no reconoce del todo la fidelidad de la transmisión oral de las enseñanzas de Jesús ni su importancia determinante en la composición de los Evangelios escritos, pese a los sólidos aportes al respecto de las escuelas escandinava y francesa.

En resumen, la situación actual del debate académico sobre la cuestión sinóptica es muy insatisfactoria desde muchos puntos de vista. En los capítulos que siguen trataré de aportar algunos elementos valiosos con vistas a un remedio de esa situación.

1) Basados en A. M. Honoré, *A Statistical Study of the Synoptic Problem*, en: *Novum Testamentum* 10 (1968), pp. 95-147.

2) WENHAM, p. 1.

3) *Ibidem*, p. xxviii.

4) Cf. *Ibidem*, p. xxviii, esquema 8; compárese con la teoría oral según el esquema 1 de la p. xxvii.

5) Cf. *Ibidem*, p. xxviii, esquema 7.

6) Cf. PORTER y DYER, capítulos 5 y 9; especialmente el esquema de la p. 107.

7) ROBINSON, p. 93.

8) Cf. *Ibidem*, p. 107.

9) CARMIGNAC, p. 55.

10) Cf. *Ídem*, nota 10.

11) WENHAM, p. 1.

Vuelve a la Tabla de Contenidos

7. Descubrimientos papirológicos y arqueológicos

Una revolución en marcha

Los aportes de una ciencia nueva

En 1897-1898 la nueva ciencia de la papirología se vio sacudida por el descubrimiento de los más de 2.000 *papiros de Oxyrhynchus* en Egipto. 28 de esos papiros corresponden a 15 de los 27 libros del Nuevo Testamento (NT). Veinte de ellos eran más antiguos que los manuscritos más antiguos del NT conocidos hasta ese entonces.

En 1930-1931 Sir Frederic Kenyon publicó los *papiros Chester Beatty* (P45, P46 y P47), los cuales fueron datados como del período 200-250. Estos papiros son mucho más extensos que los papiros conocidos hasta entonces: contienen docenas de capítulos de los Evangelios, los Hechos, las cartas de Pablo y el Apocalipsis. P46 contiene completos o casi completos los textos de Romanos, Hebreos, 1 Corintios, 2 Corintios, Efesios, Gálatas, Filipenses y Colosenses y parte de 1 Tesalonicenses, en ese orden.

Philip Comfort y David Barrett afirmaron que P46 es del período 125-150 aproximadamente. En 1988 Young Kyu Kim dató P46 hacia el año 85. Se suele decir que su estudio fue rechazado por casi toda la academia. Sin embargo, Comfort escribió lo siguiente en 1992, en una introducción a la crítica textual: “Hasta la fecha, la datación temprana de P46 por parte de Kim para fines del siglo I no ha sido desafiada con base en razones paleográficas¹”.

En la década de 1950 fueron descubiertos los *papiros Bodmer* (P66, P72, P73, P74 y P75). El más importante de ellos es P66, que contiene los primeros 14 capítulos del Evangelio de Juan. Originalmente fue datado como del año 200, pero más recientemente Philip Comfort lo dató como del período 125-150 y Herbert Hunger en torno a 125².

El Papiro Rylands

En 1920, en el desierto del Medio Egipto, Bernard Grenfell y Arthur Hunt descubrieron un lote de manuscritos antiguos, que fue a parar a la colección egipcia de la Biblioteca John Rylands de Manchester.

En 1934 Colin H. Roberts descubrió, dentro de ese lote, un papiro muy singular. Un año después publicó su hallazgo: el papiro en cuestión era el manuscrito más antiguo conocido del NT hasta ese momento. Se lo denomina P52 o Papiro Rylands griego. Entre sus dos caras, contiene cinco versículos del capítulo 18 del Evangelio de Juan: *Juan* 18,31-33.37-38.

Si bien originalmente el Papiro Rylands fue datado como del año 125, actualmente se considera más exacta una fecha cercana al año 100.

Hoy se afirma casi unánimemente que Juan fue el último Evangelio en ser escrito. Muchos estudiosos no cristianos del NT sostenían que este evangelio había sido compuesto entre los años 150 y 200 o aún después. Sólo así se

habría dispuesto de suficiente tiempo para la formación del “mito cristiano” expresado –supuestamente– en la teología de Juan, más desarrollada que la de los tres evangelios sinópticos. El descubrimiento del papiro P52 deshizo de un solo golpe todo un cúmulo de teorías contrarias a la fe cristiana.

Los papiros de la cueva 7 de Qumrán

La revolución de los papiros no se ha detenido. La papirología ha avanzado mucho en los últimos 50 años debido a la disponibilidad de equipos y técnicas modernas y de miles de papiros utilizables como medios de comparación. La mayor parte de las nuevas dataciones recientes han dado fechas más tempranas que las asignadas originalmente.

En 1947 ocurrió un hallazgo sensacional: unos beduinos descubrieron accidentalmente manuscritos antiguos en cuevas cercanas a Qumrán, en la zona del Mar Muerto. Desde entonces se han encontrado, en once cuevas de la zona, casi 1.000 manuscritos, bíblicos y no bíblicos, en su gran mayoría en hebreo. Cerca de esas cuevas se encontraron las ruinas de un conjunto de instalaciones que funcionó desde el siglo II AC hasta el año 68 DC, cuando fue destruido por los romanos en su lucha contra la gran rebelión judía. En general se piensa que los manuscritos descubiertos constituían la biblioteca del complejo de Qumrán y que los responsables de éste escondieron su biblioteca en dichas cuevas antes del 68 para ponerlos a salvo de los romanos. La opinión predominante es que el complejo en cuestión era una especie de monasterio que pertenecía a los esenios, una secta judía. Sin embargo, algunos estudiosos sostienen que las instalaciones de Qumrán eran un centro industrial, con una finalidad económica, relacionada o no con los esenios.

Las cuevas de Qumrán no contenían ningún texto griego, salvo la cueva 7, donde fueron encontrados 19 fragmentos con textos en lengua griega, designados como 7Qx, donde x es un número entero que varía de 1 a 19. Dos de esos papiros (7Q1 y 7Q2) fueron identificados inmediatamente como pertenecientes a la Biblia de los LXX, la primera versión griega del Antiguo Testamento. Los demás papiros –cada uno de ellos muy fragmentario– permanecieron no identificados durante mucho tiempo.

El papiro 7Q5

En 1972 el papirólogo jesuita español José O'Callaghan (1922-2001) descubrió que el *papiro 7Q5* concordaba con un texto del Evangelio de Marcos en griego: *Marcos* 6,52-53. Posteriormente un análisis computarizado reveló que ése era el único texto griego antiguo conocido que concordaba con 7Q5. El papiro 7Q5 es muy pequeño, pero se ha logrado identificar con certeza papiros aún más pequeños. Muchos de los principales papirólogos del mundo aceptaron como indudable esa identificación de 7Q5. Pese a su sustento papiroológico, el trabajo de O'Callaghan suscitó grandes controversias, porque la demostración de que Marcos era anterior al 70 atentaba

contra un postulado básico de la exégesis liberal.

El debate se reavivó en 1984 cuando el biblista y papirólogo Carsten Peter Thiede publicó en una revista especializada un artículo en apoyo de la tesis de O'Callaghan. Usando microscopio electrónico, fotografía infrarroja y otras técnicas, Thiede dató 7Q5 como del año 50. La mayoría de los estudiosos que atacan las conclusiones de O'Callaghan y Thiede no son papirólogos, sino exégetas que se rehúsan a aceptar que el Evangelio de Marcos pudo haber sido escrito tan tempranamente, porque esto contradice gran parte de su propia obra exegética³.

Wenham resume la controversia sobre 7Q5 de la siguiente manera:

“El fragmento 7Q5 recuperado de la Cueva 7 en Qumrán, que fue sellada en el año 68, según afirma O'Callaghan con seguridad, proviene de Marcos 6:52s. Él responde a dos objeciones: 1) se lee una *tan* en un punto donde en el texto ordinario se lee *delta*. Pero éste es un rasgo común en los papiros bíblicos egipcios. 2) Falta *epi ten gen*. Pero esta frase también falta en algunos manuscritos coptos de Marcos. Esta identificación es una posibilidad que debería tomarse en serio⁴.”

El papiro 7Q4

Además de identificar el papiro 7Q5 con un texto de Marcos, O'Callaghan identificó otro papiro de la cueva 7 de Qumrán (7Q4) con un texto de una carta paulina: *1 Timoteo* 3,16-4,3. Esta identificación es aún más segura que la de 7Q5 y también fue confirmada por estudios posteriores. 7Q4 sería pues anterior al año 68, lo cual concuerda con la probable composición de *1 Timoteo* en el año 55. Muchos exégetas actuales consideran que las dos cartas a Timoteo y la carta a Tito no serían del mismo San Pablo, sino de un discípulo suyo que, utilizando el nombre de su maestro, las habría escrito después del martirio de éste (año 67), o incluso después del año 100. La identificación de 7Q4 ha destruido esta hipótesis, que prevalece en el campo protestante. En la formación de esta hipótesis influyó mucho el hecho de que esas tres cartas paulinas contienen numerosos indicios de lo que autores protestantes llaman *protocatolicismo*.

En resumen, la identificación de 7Q4 y 7Q5 con textos del NT es un trabajo riguroso reconocido por excelentes papirólogos y rechazado por exégetas en razón de prejuicios ideológicos. La identificación de papiros tan o más pequeños que éstos (y con errores similares) es algo habitual en papirología. Si no se refirieran a textos del NT, nadie habría cuestionado estas identificaciones, porque la probabilidad de encontrar otros textos que concuerden con esos papiros es bajísima. La datación absoluta de los papiros 7Q4 y 7Q5 es muy simple. Las cuevas de Qumrán habrían sido cerradas en el 68. Ergo, 7Q4 y 7Q5 serían anteriores al 68⁵.

Los Papiros Magdalen y Barcelona

El 24/12/1994 el diario *The Times* de Londres informó en primera plana sobre el impactante resultado de un estudio del papirologo anglicano alemán Carsten Peter Thiede (1952-2004) sobre el Papiro Magdalen (P64). Este papiro fue descubierto en 1901 por Charles B. Huleatt (1863-1908), misionero anglicano en Luxor (Egipto)⁶.

Contiene tres fragmentos del capítulo 26 del Evangelio de Mateo en griego. Se lo llama Papiro Magdalen porque es conservado en una biblioteca del *Magdalen College* de la Universidad de Oxford. En 1901 Arthur Hunt dató a P64 como del siglo III o, más probablemente, del siglo IV. En 1953 Colin H. Roberts lo publicó por primera vez y le reasignó una fecha alrededor del año 200⁷.

Luego el Papiro Magdalen permaneció semiolvidado hasta 1994, cuando Thiede, con base en conocimientos actualizados de papirología (gracias sobre todo a los rollos del Mar Muerto) y las tecnologías más avanzadas disponibles, pudo afirmar que fue escrito hacia el período 60-70, casi 150 años antes de lo que se creía hasta entonces⁸.

Además, Thiede y Comfort habían demostrado que el Papiro Magdalen y el Papiro Barcelona (P67, conservado en Barcelona, que contiene fragmentos de los capítulos 3 y 5 de Mateo en griego), pertenecían al mismo código. Por lo tanto, ambos papiros tienen la misma antigüedad. Esto hace de P64 y P67 los manuscritos evangélicos más antiguos conocidos. Seguramente ese código era una copia, no el texto original del Evangelio. Así pues, la tesis de Thiede implica que todo el Evangelio de Mateo fue escrito hacia el año 60 o antes.

Si ese código es más o menos del año 60, Mateo podría haber sido escrito en torno al año 50. Así sería muy probablemente el primer Evangelio escrito. Si, además, apoyándonos en las fuentes cristianas más antiguas, corroboradas por Carmignac y otros, reconocemos que el texto griego recibido de Mateo es una traducción de un original hebreo o arameo, resulta que la composición de Mateo sería aún más antigua. Por ejemplo: Mateo hebreo en torno al 40, Mateo griego en torno al 50 y código de los Papiros Magdalen y Barcelona (en griego) en torno al 60. Por lo tanto, Mateo habría sido escrito apenas diez o veinte años después de la muerte y la resurrección de Cristo.

Este descubrimiento es muy importante porque la gran mayoría de los expertos actuales fecha la composición de Mateo en el período 80-100, o sea entre 50 y 70 años después del acontecimiento pascual. Y si, siguiendo a una mayoría todavía más contundente de los expertos, se atribuye la mayor antigüedad al Evangelio de Marcos, resulta que la redacción de Mateo y de Marcos habría tenido lugar entre 20 y 60 años antes de lo generalmente admitido en medios académicos. En otras palabras, Mateo (y tal vez también Marcos) fue escrito por un contemporáneo de Jesús, no una, dos o tres generaciones más tarde.

Las grandes consecuencias de este descubrimiento para la datación de los Evangelios apenas han comenzado a ser evaluadas. Son un duro golpe a las teorías sobre el supuesto origen mitológico del cristianismo, porque la formación de un mito requiere, entre otras cosas, bastante tiempo, un tiempo que no puede haber existido si, como sostiene la tradición católica desde siempre, los Evangelios fueron compuestos mientras aún vivían los Apóstoles y otros testigos oculares de los acontecimientos de la vida de Jesús. Estos testigos podrían haber desmentido fácilmente cualquier Evangelio legendario o mitológico.

La noticia del descubrimiento de Thiede fue difundida en muchos de los principales periódicos del mundo y en televisión. Durante un tiempo se produjo un intenso debate, en el que muchos académicos no ocultaron su profunda hostilidad hacia una tesis que minaba gran parte de la exégesis predominante del NT.

En resumen, la identificación y la datación de P64, P67, 7Q4 y 7Q5 ha demostrado que al menos los Evangelios de Mateo y Marcos y la Primera Carta a Timoteo fueron escritos antes del año 70.

Puntualizaciones sobre ciertas tesis sensacionalistas

En torno a 1990 aparecieron varios libros sensacionalistas sobre los manuscritos de Qumrán. Obtuvieron grandes éxitos de ventas denunciando supuestas conspiraciones, generalmente orquestadas por el Vaticano, para mantener en secreto algunos de esos manuscritos, que presuntamente tenían un contenido demoledor para la fe cristiana.

En 1993 los teólogos protestantes alemanes Otto Betz (1917-2005) y Rainer Riesner (1950-) publicaron *Jesús, Qumrán y el Vaticano: Puntualizaciones*⁹, que critica eficazmente varios de esos *best sellers* inescrupulosos. Ese libro fue publicado en español al año siguiente.

¿Ha impedido el Vaticano la publicación de los rollos de Qumrán? Betz y Riesner relatan la compleja historia del descubrimiento, la investigación y la publicación de los rollos de Qumrán y responden la cuestión planteada por la negativa, contra la tesis de un *best seller* de esa época: Michael Baigent y Richard Leigh, *El escándalo de los manuscritos del Mar Muerto* (publicado en español por Martínez Roca, Barcelona, 1992).

¿Cuáles son los textos de Qumrán sin publicar hasta hoy? Los autores, tras describir las luchas libradas por los investigadores para el libre acceso a los textos, responden así esa pregunta: “En principio ninguno¹⁰”, aunque hacen la salvedad de que quizás algunos hallazgos todavía estaban en poder de descubridores árabes o aficionados adinerados¹¹.

¿Fueron redactados por saduceos los escritos de Qumrán? Los autores responden esa pregunta por la negativa, contra la novedosa tesis de Lawrence Schiffman, que propuso un origen no esenio sino saduceo de los escritos de Qumrán. Betz y Riesner explican el complejo proceso de formación de los partidos

saduceo, fariseo y esenio dentro del judaísmo precristiano, y sostienen que los esenios, que se denominaban a sí mismos “hijos de Sadoq”, surgieron de un cisma en el sacerdocio sadoquita, separándose del partido de los saduceos.

¿Era Qumrán una fortaleza o un convento de esenios? Los autores critican y rechazan la tesis de Norman Golb, quien sostuvo que el asentamiento de Qumrán era una fortaleza herodiana, y se inclinan por la tesis tradicional que interpreta ese asentamiento como una especie de convento de los esenios. También desmontan la tesis de un Jesús esenio, expuesta en una novela de 1988 del francés Gerald Messadié (otro *best seller*), la tesis de un Jesús budista, expuesta en varios libros por Holger Kersten y Elmar Gruber, y la tesis de que Pablo habría estudiado en Qumrán, defendida por el periodista judío Pinchas Lapide.

¿Se oculta Santiago, el hermano del Señor, tras el ‘Maestro de Justicia’? Los autores, con la gran mayoría de los expertos, afirman que el Maestro de Justicia, el gran dirigente de la comunidad de Qumrán, vivió en el siglo II AC, y rechazan dos tesis de Robert Eisenman: la identificación del Maestro de Justicia con Santiago el Justo, cabeza por un tiempo de la comunidad cristiana de Jerusalén, y la presentación de Pablo como enemigo de Santiago. Yo acoto que Santiago el Justo era en realidad un primo de Jesús: el Apóstol Santiago el Menor, hijo de Alfeo; y acoto, además, que Pablo, Pedro y Santiago se pusieron de acuerdo fácilmente en el Concilio de Jerusalén contra la postura de los judaizantes, que exigían la circuncisión y otras marcas externas de identidad judía a los cristianos procedentes de los pueblos gentiles¹².

¿Habla un texto de Qumrán del Mesías crucificado? Los autores rechazan la traducción de un texto del manuscrito 4Q285 por parte de Eisenman, quien lee “matarán al príncipe de la comunidad” donde los demás expertos leen “el príncipe de la comunidad lo matará”. “Los textos de Qumrán confirman, pese a las afirmaciones discrepantes, que la expectación de un Mesías paciente, y menos aún muriente, no entraba en la perspectiva del judaísmo. La nueva exégesis de Jesús y su pretensión única la encontramos vinculada al Siervo paciente de Yahveh, de *Isaías* 53, que, sin embargo, en virtud de su pasión obediente, es constituido por Dios como Hijo del hombre y señor soberano del mundo¹³”.

¿Critican los escritos de Qumrán a Jesús como a un ‘sacerdote impío’? Los autores rechazan la tesis de la australiana Barbara Thiering, quien identifica al Maestro de Justicia con Juan Bautista y a su antagonista, el “sacerdote impío”, con el mismísimo Jesús de Nazaret. Según Thiering, Jesús no habría muerto en la cruz, habría tenido una hija con María Magdalena, luego se habría separado de ésta, habría contraído un segundo matrimonio con Lidia de Filipos, habría viajado a Roma junto a Pablo y habría muerto en Roma o en el sur de Francia a los 70 o más años. La tesis de Thiering implica entre otras cosas una datación tardía de los textos de Qumrán que no está justificada científicamente. “Esta imagen de Juan está totalmente deformada y aumentada en alas

de una fantasía sin freno: 1. El Bautista fue todo menos un celota nacionalista que hubiera tenido el punto de mira en la prosperidad y la misión política del pueblo de Israel¹⁴⁷. Los autores citan la evaluación de la obra de Thiering por parte del periodista judío Hershel Shanks: “El verdadero misterio (del libro en cuestión) está en cómo la editorial Harper San Francisco, una subdivisión de Harper Collins, que en general son conocidas por sus libros científicos y sólidos, han podido decidirse por la publicación de semejante panfleto. Y sin duda que la respuesta tiene algo que ver con lo que había sobre las mesas que Jesús volcó¹⁵⁷”.

¿*Se han encontrado manuscritos del Nuevo Testamento en la cueva 7 de Qumrán?* Los autores analizan “la hipótesis discutible” del papirólogo jesuita español José O’Callaghan, quien identificó nueve fragmentos de papiros de la cueva 7 de Qumrán (7Q) con textos del NT, dando como seguras dos de esas identificaciones: la de 7Q4 con *1 Timoteo* 3,16-4,3; y la de 7Q5 con *Marcos* 6,52-53¹⁶. Betz y Riesner concluyen lo siguiente: “Como resultado provisional de la discusión puede decirse que la identificación de 7Q5 con *Marcos* 6,52-53 no es segura, pero sigue siendo muy posible. La disputa versa sobre si cabe hablar de probabilidad¹⁷”. Su opinión final es ésta: “Por el momento no es posible formular un juicio inequívoco... La tesis de la identificación habría que incorporarla al discurso científico como una hipótesis útil¹⁸”.

¿*Qué significan los textos de Qumrán para la comprensión de Jesús de Nazaret?* Los autores consideran probable que Juan Bautista haya sido educado en la comunidad de Qumrán, y destacan las coincidencias y las discrepancias entre Jesús y los esenios, marcando como una gran diferencia la atención de Jesús a los pecadores. La *Regla de la Comunidad* manda “amar a todos los que Dios ha elegido, y odiar a cuantos él ha rechazado¹⁹”. Según Betz y Riesner, Jesús sin duda tuvo eso en cuenta cuando, en la sexta y última de las antinomias del Sermón de la Montaña, dijo: “Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen; así seréis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, el cual hace salir el sol sobre malos y buenos, y manda la lluvia sobre justos e injustos²⁰”. Betz y Riesner se pronuncian contra la tesis de los que identifican a los esenios y al movimiento de Jesús con los rebeldes celotas. “La enseñanza y la actuación de Jesús fueron anticelotas. Advirtió una y otra vez contra la condena judicial del hermano y contra las actuaciones fanáticas²¹”. Además, consideran la misión universal cristiana como otra gran diferencia entre Jesús y los esenios. “La captación misionera para la fe era entonces desconocida, tanto entre los judíos como entre los gentiles. Se remonta ciertamente a Jesús²²”. Por último, los autores señalan que los escritos de Qumrán permiten corroborar y aclarar muchos aspectos del proceso contra Jesús²³.

¿*Se convirtieron algunos esenios a Jesús como Mesías?* Los autores relacionan a los esenios con los *jasidim* o “pobres de Yahveh”, dicen que “la familia de Jesús

podría haber pertenecido al amplio círculo del movimiento piadoso de los *jasidim*²⁴ y consideran probable que muchos esenios se hayan hecho cristianos. *Hechos* 6,7 (“multitud de sacerdotes iban aceptando la fe”) podría referirse a esenios convertidos. Además, Betz y Riesner subrayan la cercanía geográfica entre el barrio esenio de Jerusalén y el Cenáculo, lugar de reunión de la primera comunidad cristiana²⁵.

En mi opinión, Betz y Riesner hicieron un muy buen servicio tanto a la ciencia como a la fe al refutar varios libros sensacionalistas que aprovecharon la falta de información básica sobre los documentos de Qumrán en el ámbito popular proponiendo tesis anticristianas sin sustento sólido, disfrazadas de argumentos científicos, pero en verdad disparatadas. Es de agradecer que dos autores protestantes se hayan empeñado tanto en desbaratar “teorías de conspiración” que generalmente apuntan contra el Vaticano, señalado tantas veces como el gran villano. Betz y Riesner, en cambio, destacaron la cooperación leal y transparente que usualmente predomina en el ámbito de la investigación sobre Qumrán, pese a las distintas posiciones religiosas de los expertos (católicos, protestantes, judíos, ateos, etc.). Mi única crítica notable al libro en cuestión es tal vez los autores se muestran demasiado escépticos sobre la identificación del papiro 7Q5 con un texto de Marcos.

Descubrimientos arqueológicos

En esta sección presentaré brevemente algunos de los muchos descubrimientos arqueológicos recientes que confirman la historicidad de diversos aspectos de los escritos neotestamentarios.

El Litóstratos. En 1927, en Jerusalén, el arqueólogo francés L. H. Vincent descubrió el patio empedrado de la Torre Antonia, de aproximadamente 2.500 metros cuadrados, donde Poncio Pilato pronunció la condena de Jesús. “Al oír Pilato estas palabras, hizo salir a Jesús y se sentó en el tribunal, en el lugar llamado Enlosado [*Litóstratos*], en hebreo *Gabbatá*²⁶”. *Litóstratos* es una palabra griega que significa “empedrado”; *Gabbatá* es una palabra aramea que significa “elevación”. Para los enemigos de la historicidad de los Evangelios, se trataba solamente de símbolos mitológicos, acerca de los cuales se tejieron muchas especulaciones, hasta que se comprobó que se trataba de un verdadero patio, empedrado al estilo romano²⁷.

Una cruz en Herculano. En 1939, en Herculano (Italia), se descubrió la marca de una cruz en una pared de la parte reservada a los esclavos en una casa patricia de la ciudad, destruida por la erupción del volcán Vesubio del año 79 DC. En torno a la cruz estaban también los clavos que servían para fijar el nicho y el toldo que ocultaban el símbolo del culto cristiano. Este descubrimiento demuestra que el cristianismo llegó a Italia muy rápidamente y hace históricamente creíble el texto de *Hechos* 28,14, que supone la existencia de cristianos en Pozzuoli (cerca de Nápoles), ya en el año 61²⁸.

La piscina de Betesda. En 1960, en Jerusalén, se descubrió la piscina de cinco pórticos llamada Betesda. Es un cuadrilátero irregular de unos 100 metros de largo y de una anchura de 62 a 80 metros, rodeado de arcadas en sus cuatro lados y dividida al medio por una quinta arcada. “Hay en Jerusalén, junto a la [puerta] Probática, una piscina que se llama en hebreo Betesda, que tiene cinco pórticos²⁹”. Estas pocas palabras del Evangelio de Juan dieron lugar a innumerables explicaciones mitológicas hasta que “de los pesados volúmenes de los mitólogos alemanes, la piscina vino a parar a los planos de Jerusalén de los turistas³⁰”. Además, Tresmontant ha llamado la atención acerca de un detalle importante: el redactor del cuarto Evangelio utiliza el tiempo presente para decir que en Jerusalén “*hay*” una piscina llamada Betesda. Esto es un claro indicio de que dicho Evangelio fue escrito antes de la caída de Jerusalén en el 70, o sea mucho antes de lo que supone la gran mayoría de los expertos, los que sitúan la fecha de composición de Juan hacia el 95.

Poncio Pilato. En 1961, en Cesarea del Mar, una expedición italiana descubrió una lápida calcárea de 80 cm de altura y 60 cm de anchura, con una inscripción que confirma que Poncio Pilato fue prefecto de Judea en tiempos de Jesús, bajo el Emperador Tiberio. Quedó pues demostrada la corrección de la referencia histórica más puntual del Credo Apostólico: “Jesucristo... padeció bajo Poncio Pilato³¹”.

Nazaret. En 1962, en Cesarea del Mar, el arqueólogo israelí M. Avi Yonah descubrió una lápida de mármol negro del siglo III AC, con una inscripción que menciona la localidad de Nazaret. También esta lápida enterró innumerables teorías mitológicas sobre esa localidad, que muchos consideraron imaginaria³².

La tumba y los restos de Pedro. Desde la más remota antigüedad la tradición eclesial sostuvo constantemente que el Apóstol San Pedro fue a Roma, murió mártir en el reinado de Nerón y fue enterrado sobre la colina del Vaticano, donde aconteció su martirio. Este dato de la Tradición está íntimamente ligado con el primado del Obispo de Roma (el Papa), puesto que demuestra que el Papa es el Sucesor de Pedro en el gobierno de la Iglesia de Roma, y por ende también en el gobierno de la Iglesia universal. Esto explica fácilmente la tenaz oposición de muchos adversarios de la Iglesia Católica a la presencia de la tumba de Pedro en Roma.

De 1939 a 1949, un equipo de arqueólogos, arquitectos, epigrafistas e historiadores del arte llevó a cabo una excavación arqueológica en el Vaticano, debajo del altar mayor de la Basílica de San Pedro. Se descubrió que bajo el altar de la Confesión de San Pedro había una serie de monumentos de mayor antigüedad, colocados uno sobre el otro o dentro del otro, como expresión de la secular continuidad del culto en honor de Pedro. De arriba hacia abajo, remontando el curso del tiempo, los monumentos encontrados son los siguientes: 1) el altar de Clemente VIII (1594), que es todavía el altar de la Basílica de San Pedro; 2) el altar de Calixto

II (1123); 3) el altar de Gregorio Magno (590-604); 4) el monumento sepulcral erigido por Constantino en honor de Pedro (321-326); 5) un monumento sepulcral construido probablemente hacia el año 160, en tiempos del Papa Aniceto. Este monumento es el “trofeo” recordado hacia el año 200 en un escrito del cristiano romano Gayo. Dentro de ese monumento estaba la originaria tumba de Pedro. El 23/12/1950 el Papa Pío XII anunció oficialmente que había sido encontrada la tumba de Pedro, confirmándose la tradición antiquísima y unánime que afirmaba esa realidad.

De 1952 a 1965, la arqueóloga italiana Margherita Guarducci profundizó los estudios del equipo mencionado y verificó que el contenido encontrado en un nicho eran las reliquias de Pedro. La autenticidad de dichas reliquias fue reconocida oficialmente por el Papa Pablo VI el 26/06/1968.

La casa de Pedro. En 1968, en Cafarnaúm, se descubrió la casa de San Pedro bajo el pavimento de una iglesia del siglo V dedicada al apóstol. Las paredes de la vivienda están cubiertas de frescos y *graffiti* (en griego, siríaco, arameo y latín) con invocaciones a San Pedro en que se pide su protección. La casa fue transformada en lugar de culto desde el siglo I: es la iglesia cristiana más antigua que se conoce. Y testimonia que, ya antes del año 100, no sólo prosperaba el culto cristiano, sino que existía la canonización, puesto que Pedro era invocado como un santo protector³³.

La tumba de Felipe. En 2011, en Hierápolis (la actual Pamukkale, en Turquía), un grupo de arqueólogos italianos de la Universidad del Salento-Lecce encontró la tumba del Apóstol San Felipe, uno de los Doce que acompañaron a Jesús. Según la tradición, el Apóstol Felipe murió como mártir en la ciudad de Hierápolis.

- 1) THIEDE y D'ANCONA, pp. 70-71.
- 2) Cf. *Ibidem*, p. 71.
- 3) Acerca del papiro 7Q5, cf. *Ibidem*, pp. 29-46.
- 4) WENHAM, p. 173.
- 5) Acerca del papiro 7Q4, cf. THIEDE y D'ANCONA, pp. 140-143.
- 6) Acerca de la vida y obra de C. B. Huleatt, cf. *Ibidem*, pp. 73-100.
- 7) Acerca de la datación del Papiro Magdalen por parte de Roberts, cf. *Ibidem*, pp. 53-64.
- 8) Acerca de la redatación del Papiro Magdalen por parte de Thiede, cf. *Ibidem*, pp. 101-127.
- 9) Véase la Bibliografía.
- 10) BETZ y RIESNER, p. 48.
- 11) Cf. *Ídem*, nota 35.
- 12) Cf. *Hechos* 15.
- 13) BETZ y RIESNER, pp. 136-137.
- 14) *Ibidem*, p. 147.
- 15) *Ibidem*, p. 156.
- 16) Cf. *Ibidem*, pp. 158-160.
- 17) *Ibidem*, p. 168.
- 18) *Ibidem*, p. 170.
- 19) 1 QS 1,3-6.
- 20) *Mateo* 5,43-45.
- 21) BETZ y RIESNER, p. 181.
- 22) *Ibidem*, p. 182.
- 23) Cf. *Ibidem*, p. 187.
- 24) *Ibidem*, p. 195.
- 25) Cf. *Ibidem*, pp. 196-205.
- 26) *Juan* 19,13.
- 27) Cf. MESSORI, pp. 167-168.
- 28) Cf. *Ibidem*, p. 128.
- 29) *Juan* 5,2.
- 30) MESSORI, p. 167.
- 31) Cf. *Ibidem*, p. 169.
- 32) Cf. *Ibidem*, pp. 168-169.
- 33) Cf. *Ibidem*, p. 128.

Vuelve a la Tabla de Contenidos

8. La revalorización de la tradición oral

Gracias a los aportes de la Escuela Escandinava y la Escuela Francesa

Introducción

Tanto la investigación histórica como el Magisterio de la Iglesia Católica¹ reconocen la existencia de tres etapas principales en la formación de los Evangelios.

1) La vida pública de Jesús, que incluyó su predicación oral y una serie de hechos de los que sus apóstoles y otros discípulos participaron de forma directa o casi directa.

2) La predicación oral del Evangelio de Jesucristo por parte de los Apóstoles y de la Iglesia primitiva en gran parte del Imperio romano y más allá de sus límites, tras la Pascua de Cristo y Pentecostés.

3) La puesta por escrito del mensaje oral por parte de los evangelistas para evitar alteraciones y preservar la memoria de los testigos oculares.

Entre Pentecostés y la redacción de los Evangelios, las enseñanzas, milagros y relatos de la vida de Jesús se transmitieron exclusivamente de forma oral. La tradición oral de los Evangelios siguió siendo importante incluso después de la redacción de los Evangelios, en una época en que, según estimaciones, sólo el 10% de la población sabía leer y escribir.

La cultura judía del siglo I contaba con estrictos mecanismos de preservación y control de la información. Los discípulos memorizaban minuciosamente las lecciones de sus rabinos, quienes a su vez usaban paralelismos, estructuras poéticas y repeticiones para facilitar la memorización. Los relatos memorizados se compartían públicamente en asambleas. Si un narrador modificaba un hecho central, la comunidad o los testigos oculares corregían el error de inmediato. Las historias se agrupaban en bloques temáticos fáciles de recordar. En el caso de las tradicionales orales del Evangelio, se trató ante todo de colecciones de milagros y de parábolas y del relato de la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús.

A pesar de que la tradición oral era muy fidedigna, varios factores contribuyeron a acelerar los registros escritos: los apóstoles, testigos oculares principales de la vida pública de Jesús, comenzaron a envejecer o a sufrir el martirio; la Iglesia creció rápidamente fuera de Palestina, lo que hizo imposible que los apóstoles estuvieran presentes en cada nueva comunidad; y surgió la necesidad de fijar inequívocamente un marco de referencia oficial frente a las doctrinas desviadas o los falsos relatos que empezaron a aparecer.

Harald Riesenfeld

El biblista luterano sueco Harald Riesenfeld (1913-2008), profesor en Uppsala, dio inicio a la Escuela Escandinava, que revolucionó el estudio

histórico-crítico del Nuevo Testamento (NT) al revalorizar las tradiciones orales que precedieron a la redacción de los Evangelios.

Riesenfeld puso la primera piedra de este movimiento en 1957 con su conferencia *La tradición de los Evangelios y sus comienzos*.

Dentro del estudio histórico-crítico del NT, hasta mediados del siglo XX predominó la corriente llamada “historia de las formas”, originada por los exégetas luteranos alemanes Martin Dibelius (1883-1947) y Rudolf Bultmann (1884-1976). La historia de las formas afirmó que los Evangelios nacieron de las necesidades de predicación de las comunidades primitivas.

Riesenfeld, en cambio, afirmó que el origen de la tradición de los Evangelios es el mismo Jesús. Además, argumentó que Jesús no hablaba de forma improvisada, sino que sus palabras eran tratadas por él y por sus discípulos como palabras sagradas, comparables al Antiguo Testamento.

Según Riesenfeld, la transmisión de las palabras sagradas de Jesús no fue dejada al azar de comunidades anónimas, sino que fue confiada a personas específicas (los Apóstoles) como un depósito cerrado desde el principio.

La Escuela Escandinava continuó principalmente gracias a Birger Gerhardsson, discípulo de Riesenfeld, y a los discípulos de Gerhardsson. Siguió una línea de investigación llamada “historia de la transmisión” (en alemán, *Traditionsgeschichte*).

Esos autores aportaron argumentos importantes a fin de demostrar que la tradición evangélica se originó en las técnicas de enseñanza del propio Jesús. Respondieron eficazmente a las críticas que los acusaron de anacronismo por usar fuentes rabínicas tardías para estudiar a Jesús.

Birger Gerhardsson

El biblista luterano sueco Birger Gerhardsson (1926-2013) fue el representante principal de la Escuela Escandinava. A continuación, presentaré algunas de sus ideas centrales.

Tradicionalismo judío. Al comienzo de nuestra era “el judaísmo se había vuelto *torah*-céntrico²⁹”. La *Torah* funcionaba como tradición verbal, como tradición práctica y como tradición institucional. El tradicionalismo judío proviene del concepto mismo de alianza. Los israelitas debían transmitir “a sus hijos y nietos todo lo que la alianza comporta... Durante el exilio, la singularidad religiosa y nacional de los judíos se ve amenazada. Dicha amenaza sirvió para valorar aún más la herencia nacional... Este fenómeno alcanzó su cenit un par de siglos más tarde³⁰” debido al choque contra el proceso de helenización impulsado por los reyes seléucidas. “Algunos judíos acudieron a las armas para proteger su herencia sagrada. Otros se empeñaron en una guerra espiritual... En ambos casos se luchaba por el Dios de los padres y su *Torah*; el ‘celo’ que los animaba era el mismo, aunque bajo diferentes formas⁴¹”.

Maestro y discípulos. El antiguo sistema judío de enseñanza, de marcado carácter patriarcal, tomó forma en ese contexto de combate cultural. “Para aprender la *Torah* hay que acudir a un maestro... El maestro es el padre espiritual, y los estudiantes sus hijos espirituales. Éstos emplean su tiempo con aquél, lo siguen... y lo sirven⁵”. Los discípulos aprenden en gran parte escuchando y observando a su maestro. Por eso “las tradiciones recogidas por los rabinos no sólo incluyen sentencias, sino también relatos⁶”.

Transmisión oral. La memorización tenía un rol fundamental en la tradición oral de la *Torah*. Esta técnica pedagógica, pese a su carácter antiguo y popular, “demostró ser muy consistente. Entre los maestros judíos de la antigüedad... la práctica totalidad de los acontecimientos importantes se aprendía en forma de dichos o de textos que se imprimían en la memoria⁷”. Para facilitar este proceso, los maestros hablaban de un modo conciso e incisivo y usaban diversos recursos mnemotécnicos, poéticos y didácticos, especialmente la repetición, los recitados y los apuntes privados escritos. Además, los rabinos “libraban una enérgica batalla contra el conocimiento sin vida... Un discípulo no debería ser un receptor inanimado de tradición, sino que debería penetrar dicha tradición, de modo que pudiera entenderla e identificarse con ella... Un portador vivo de la tradición debía ser como una antorcha encendida por otra antorcha y que, a su vez, pueda encender otras sucesivas antorchas⁸”.

Alusiones a la tradición de la Torah en el Nuevo Testamento. Gerhardsson subraya las numerosas referencias de San Pablo y de los evangelistas a las tradiciones de los padres o de los mayores y que muchas de esas referencias incluyen términos técnicos de la tradición judía: “recibir”, “conservar”, “sostener”, “transgredir” o “transmitir” la tradición, “aferrarse” a ella, “andar conforme” a ella, etc.

La tradición en el cristianismo primitivo. “En la época de Pablo, el cristianismo primitivo es consciente del hecho de que posee una tradición propia (que incluye muchas tradiciones) que los dirigentes de la Iglesia transmiten a las comunidades; las comunidades reciben dichas tradiciones, y éstas deben ser observadas y han de regir la vida cristiana⁹”.

Pablo, portador de tradición. “El carácter pneumático y carismático del cristianismo primitivo no excluye la existencia de una tradición autorizada y una transmisión consciente¹⁰”. Las tradiciones pertenecen a la vida común de las primeras comunidades cristianas. En la tradición transmitida por Pablo se puede observar la dimensión verbal (oral y escrita), la dimensión práctica (una forma de vida modelo) y la dimensión institucional: formas de organización de la comunidad.

Pablo y la tradición de Jesús. Hay cuatro pasajes en los que Pablo invoca claramente la tradición de Jesús (*1 Corintios* 7,10.12.25; 9,14) y dos pasajes en los que cita directamente esa tradición: *1 Corintios* 11,23ss (el relato de la Última Cena) y *1 Corintios* 15,3ss (un breve resumen de los hechos que rodean a la muerte y la resurrección de Jesús). “Pablo nos ha proporcionado un

indicio seguro al citar dos textos [los recién indicados] que él designa expresamente como tradición verbal. Ahí nos parece percibir el *Sitz im Leben* [contexto específico] originario de la primera transmisión cristiana de la tradición de Jesús; y es ésta... auténtica transmisión, transmisión como un arte consciente y técnico de enseñanza¹¹".

El cristianismo primitivo y el pasado. Aunque los evangelistas querían dirigirse a las personas de su tiempo y estaban orientados hacia el futuro, también experimentaban un verdadero interés por el pasado. "La intención general de los evangelistas consiste en describir el ministerio de Jesús en Israel, incluidas su muerte y su resurrección en Jerusalén. Es un ministerio que conduce directamente a Jesús hacia la exaltación de que goza en el presente, pero esta meta no se alcanza hasta el último capítulo¹²". "Esta mirada retrospectiva al ministerio terreno de Jesús es un factor esencial que determinó desde el principio la formación de la primitiva tradición cristiana¹³".

La concentración en 'el único Maestro'. Según Gerhardsson, la principal característica del NT, y especialmente de los Evangelios, es el protagonismo central de Jesucristo. "La finalidad de los Evangelios es describir a Jesús, y a nadie más¹⁴". "La extraordinaria concentración del interés en la figura de Jesús se hace especialmente evidente si se compara a los Evangelios con la literatura de la tradición judía... El *Talmud* menciona por su nombre a cerca de dos mil rabinos, todos los cuales gozan de gran prestigio... Pero el interés se centra en la *Torah*, y no en un determinado rabino... Pero no éste el caso de los Evangelios, en los que una sola figura -Jesús- goza de una neta superioridad y de una autoridad única¹⁵".

Continuidad en la concepción sobre Jesús. Gerhardsson, tras criticar la posición contraria de Bultmann, sostiene que los Evangelios evidencian "una obvia continuidad en la tradición de Jesús, ... que se manifiesta especialmente en el corazón mismo de esa tradición: la concepción sobre Jesús¹⁶". Jesús aparece siempre dotado de una irresistible autoridad. Los títulos cristológicos principales (Señor, Hijo de Dios y Mesías-Cristo) aparecen incluso en los estratos más antiguos de la tradición evangélica. Además, hay una continuidad en la dimensión ética de la interpretación de la figura de Jesús por parte de la Iglesia primitiva.

Continuidad personal en el cristianismo primitivo. Gerhardsson critica la idea fundamental de Dibelius y Bultmann de que la tradición sinóptica tuvo un origen anónimo en las primeras comunidades cristianas y cita una respuesta tan certera como humorística de Vincent Taylor: "Si los partidarios de la historia de las formas tienen razón, entonces los discípulos de Jesús debieron de ser transportados al cielo inmediatamente después de la resurrección¹⁷". Los Evangelios presentan a los Doce como discípulos inmaduros y faltos de comprensión, lo que sería inverosímil si el colegio de los Doce fuera sólo una proyección retrospectiva del cristianismo primitivo. En el prólogo de su Evangelio, Lucas, refiriéndose a los Doce, "afirma que las tradiciones de

Jesús que él ha agrupado en su obra se remontan a aquellos ‘que fueron testigos oculares desde el principio y luego se hicieron predicadores del mensaje’ (*Lucas* 1,2)¹⁸”. “Afirmo, pues, que tenemos todos los motivos para suponer que los discípulos más íntimos de Jesús gozaron de una posición de autoridad en el cristianismo primitivo en su calidad de testigos y portadores de las tradiciones de lo que Jesús había dicho y hecho¹⁹”.

De Jesús a los Evangelios. Gerhardsson subraya el aislamiento de la tradición de Jesús con respecto al resto de la tradición cristiana primitiva: fuera de los Evangelios, el NT proporciona pocos datos explícitos sobre los dichos y hechos de Jesús. Además, Gerhardsson destaca la forma artística de las palabras de Jesús en los sinópticos. “Esto puede observarse con claridad meridiana si se traducen estos textos al arameo. Entonces se descubren en los dichos de Jesús las características del ritmo, la asonancia y la aliteración. Es evidente que nos hallamos ante unos enunciados cuidadosamente estudiados e intencionadamente formulados²⁰”. “Jesús era... un *moshel*, un ‘parabolista’, alguien que hablaba en parábolas y en dichos sentenciosos²¹”. “A la luz de los antiguos métodos judíos de enseñanza, me parece totalmente evidente que Jesús proponía el texto dos o más veces, con objeto de grabarlo en las mentes... de sus oyentes²²”. Jesús tuvo que dar instrucciones a sus discípulos sobre lo que debían predicar antes de las misiones de los Doce y de los 72. Gerhardsson concluye: “Hay una línea ininterrumpida que empalma la enseñanza de Jesús por medio de *meshalim* [parábolas o proverbios] con la tradición metódica de los textos de Jesús en la Iglesia primitiva, una transmisión llevada a cabo por el interés que en sí misma tenía²³”.

‘La verdad toda’. Gerhardsson, refiriéndose a *Juan* 16,13-14, sostiene que los discípulos de Jesús se esforzaron por entender mejor la tradición de Jesús y las Sagradas Escrituras (del Antiguo Testamento). Así pues, sintiéndose guiados por el Espíritu Santo, realizaron algunos cambios a los textos transmitidos a fin de aclarar su significado, pero sin alterar su fundamento histórico. “Los elementos de la tradición parecen haber tenido un estilo formal extraordinariamente fijo. Por lo general, las variaciones tienen el carácter de adiciones, omisiones, trasposiciones o alteraciones de simples detalles en un texto que, por lo demás, permanece inalterado. (No sé de ningún caso en que el evangelista haya reestructurado un texto entero) ... El cristianismo primitivo tenía motivos tanto para conservar fielmente la tradición de Jesús como para interpretarla con lucidez²⁴”. “Una cosa es tomar con seriedad estos cambios acaecidos en el material primitivo, y otra muy distinta suponer [como la “historia de las formas”] que la Iglesia primitiva elaboró libremente las tradiciones de Jesús, puso en boca de éste lo que no eran sino palabras de los profetas y maestros del cristianismo primitivo, y cosas por el estilo²⁵”.

Mis conclusiones personales son las siguientes:

1) Gerhardsson y la Escuela Escandinava hicieron aportes muy valiosos en lo que respecta a la constatación de la historicidad de los Evangelios.

2) Mi principal objeción a Gerhardsson es que, pese a su revalorización de la tradición oral de los Evangelios, no fue suficientemente crítico con respecto a la teoría de las dos fuentes, quizás porque no quiso romper del todo con la corriente académica mayoritaria.

3) A pesar de que ya tienen más de medio siglo, hasta el momento los importantes aportes de la Escuela Escandinava sobre la tradición oral de los Evangelios no han recibido toda la atención que merecen en los ámbitos académicos católicos, especialmente en Iberoamérica. La debida consideración de los aportes de Gerhardsson y de otros autores similares ayudaría a despejar la espesa bruma con que la teoría de la prioridad de Marcos y las cronologías medias del NT han oscurecido el brillo de la historicidad de los Evangelios.

Rainer Riesner

La confirmación de los aportes de la Escuela Escandinava fue lograda gracias al monumental trabajo histórico y pedagógico del teólogo alemán Rainer Riesner.

Riesner publicó en 1981 su obra cumbre, *Jesus als Lehrer* (Jesús como Maestro), un estudio de más de 600 páginas que causó un gran impacto porque probó históricamente lo que Riesenfeld y Gerhardsson habían propuesto de forma más teórica. Riesner analizó los métodos de la educación popular en el judaísmo del Segundo Templo (la educación familiar, las escuelas elementales de las sinagogas y las sectas como los esenios) y demostró que la memorización era la base absoluta de cualquier aprendizaje. Aplicando esto a Jesús, Riesner aportó tres datos fundamentales.

1. Jesús diseñó su mensaje para ser memorizado. El 80% de los dichos de Jesús en los Evangelios utilizan estructuras poéticas semíticas, rimas, ritmos y paralelismos. Jesús formulaba aforismos y parábolas con técnicas mnemotécnicas precisas diseñadas explícitamente para fijarse en la memoria del oyente al primer impacto.

2. En el siglo I, la palabra "discípulo" (*talmid*) significaba literalmente alguien que memorizaba e imitaba a su maestro. Era social y culturalmente inconcebible en la Judea de la época que un grupo de discípulos no retuviera las enseñanzas de su maestro de forma fija.

3. Existió una continuidad de transmisión garantizada desde el ministerio público de Jesús hasta la redacción de los sinópticos. Al haber una estructura de transmisión institucionalizada desde el año 30 DC, el largo período de vacío que exigía la crítica alemana para justificar la creación de textos desapareció.

La recepción de la Escuela Escandinava en ámbitos católicos

La recepción de las teorías de la Escuela Escandinava y de Riesner en los ámbitos académicos católicos está pasando por un cambio importante y positivo. Tras la apertura que significó la encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943), en el período 1960-1990 la academia católica estuvo muy marcada por un proceso de asimilación del método histórico-crítico alemán. Los mayores biblistas católicos de esa época se adhirieron firmemente a las teorías de la prioridad de Marcos y de las dos fuentes y tendieron a ignorar o rechazar los planteos de la Escuela Escandinava, en parte por considerarlos fundamentalistas o anacrónicos, y en parte por recelo hacia el modelo rabínico: les incomodaba la idea de que, al igual que las leyes de los rabinos fariseos, los dogmas cristianos se hubieran transmitido de una forma casi mecánica y memorística.

Además, durante el período 1970-1990, debido al sesgo de la teología de la liberación, gran parte de la intelectualidad católica latinoamericana centró sus esfuerzos en la hermenéutica sociológica y política de la Biblia. Los aportes de Gerhardsson o Riesner eran vistos en esos sectores como erudición burguesa europea alejada de las realidades pastorales.

A partir de 1990 el panorama comenzó a cambiar con la llegada de la *Third Quest*, la tercera búsqueda del Jesús histórico, que exigía devolver a Jesús a su contexto judío. En Norteamérica, muchos eruditos católicos contemporáneos han adoptado plenamente los hallazgos de Gerhardsson y Riesner, utilizándolos para refutar la crítica escéptica de autores populares como Bart Ehrman y defender la autoría apostólica y la historicidad de los Evangelios. Hoy se comprende mejor que el modelo escandinavo no resta peso a la singularidad del mensaje de Jesús, ni a la inspiración del Espíritu Santo, ni a la Tradición viva de la Iglesia, puesto que la memoria antigua era fiel y flexible a la vez. Esto encaja a la perfección con la doctrina católica de la *Dei Verbum*, que afirma que los evangelistas escribieron seleccionando, sintetizando y explicando la tradición oral, pero siempre transmitiendo la estricta verdad sobre Jesús.

Marcel Jousse y la antropología del gesto

El antropólogo y jesuita francés Marcel Jousse (1886-1961) revolucionó el estudio de la oralidad al concluir que el lenguaje humano es un fenómeno corporal basado en el gesto y el ritmo. Tras décadas investigando entornos orales tradicionales, desde los campesinos europeos hasta las culturas amerindias y los textos bíblicos arameos, fundó la antropología del gesto y del mimismo. A través de su obra cumbre, *La antropología del gesto*, Jousse definió las leyes universales que rigen la transmisión del conocimiento antes de la invención de la escritura.

El hombre registra su entorno mediante el *mimismo*, realizando acciones con su cuerpo para comprender el universo y replicarlo físicamente. El

lenguaje verbal no es más que una evolución directa de este gesto corporal primordial.

El *ritmo* no tiene un origen estético, sino mnemotécnico: es la base de la memorización. Las culturas sin escritura estructuran sus discursos en fórmulas cadenciosas, oscilaciones de voz y tiempos marcados. Al dotar a una enseñanza de una estructura rítmica regular, el cuerpo fija la información en la memoria, evitando que se pierda o degenere con el tiempo.

Dado que el cuerpo humano tiene una *simetría bilateral*, la expresión oral también adopta esta estructura. Las tradiciones orales se construyen mediante paralelismos o versos equilibrados en dos tiempos. El movimiento oscilante corporal (balancearse mientras se recita) ayuda a recordar el relato.

En los entornos de estilo oral, las personas no memorizan palabras sueltas ni conceptos abstractos, sino *fórmulas* prefabricadas. Estas fórmulas rítmicas funcionan como bloques de construcción estables que el orador combina para transmitir relatos sin cambiar su mensaje central.

La aparición de la escritura separó el discurso del gesto corporal. Mientras que las culturas orales mantenían vivo el conocimiento mediante la acción afectiva y física, las culturas escritas se volvieron dependientes de los libros impresos, enfriando la capacidad de memoria del ser humano.

Los hallazgos de Jousse y la tradición oral del Evangelio

Jousse y sus seguidores aplicaron las leyes de la oralidad antedichas para mostrar cómo los Evangelios pudieron preservarse intactos en la memoria colectiva durante décadas antes de ponerse por escrito. Los Evangelios se grabaron en la memoria corporal de los discípulos en arameo antes de traducirse casi literalmente al griego.

Según Jousse, Jesús no enseñaba de una manera abstracta. Como rabino de una cultura plenamente oral, Jesús componía sus enseñanzas utilizando su propio cuerpo y el de sus oyentes como herramientas de registro. Formulaba sus dichos mediante paralelismos binarios. Al balancear rítmicamente el cuerpo de un lado a otro mientras hablaba, el ritmo motor fijaba el mensaje en los músculos y el cerebro de los discípulos.

La escuela jousiana determinó que las narraciones de parábolas y milagros no eran simples anécdotas espontáneas, sino recitaciones con estructuras rítmico-pedagógicas fijas. Los apóstoles no memorizaban textos, sino la secuencia de gestos vocales y corporales que daban forma a su enseñanza. Esto explica la existencia de fórmulas que los primeros predicadores repetían iguales en diferentes lugares, garantizando que el núcleo doctrinal permaneciera inalterado durante muchos años.

La prueba más contundente de la aplicación de las leyes de la oralidad llegó al examinar el texto griego de los Evangelios sinópticos. Filólogos afines a Jousse descubrieron que el griego es sólo el caparazón visible de un cuerpo puramente semítico. Al traducir los textos griegos de vuelta al arameo o al

hebreo, vuelven a aparecer el ritmo y los paralelismos originales que se pierden en los idiomas occidentales. Los evangelistas prefirieron forzar la gramática griega antes que romper la estructura rítmica y bilateral aramea original.

Los seguidores de Jousse están procurando revivir el método de la oralidad mediante talleres de recitaciones rítmicas del Evangelio. En la actualidad, diversas asociaciones católicas, sobre todo en Francia, enseñan a memorizar pasajes bíblicos enteros acompañando cada frase con balanceos corporales y gestos manuales específicos. Al involucrar el aparato motor humano completo, comprueban experimentalmente la gran fidelidad con la que la Iglesia primitiva custodió la memoria de Jesús.

Los evangelios como collares de perlas

Jousse comparaba el estilo oral con un mosaico o un rompecabezas. Sostuvo que el estilo oral procede uniendo bloques prefabricados. El orador unía los bloques independientes mediante ganchos asociativos (temas o palabras clave) para formar un discurso continuo.

Pierre Perrier, discípulo de Jousse, desarrolló esta idea acuñando y popularizando el concepto de los collares evangélicos en sus investigaciones informáticas y filológicas a partir de los años '90. Perrier, un científico especializado en la modelización digital y miembro de la Academia de las Ciencias de Francia, aplicó algoritmos informáticos para rastrear las palabras clave y analogías dentro de la tradición oral arameo-siríaca de los Evangelios. De ahí nació su analogía de la estructura de los Evangelios con los collares de perlas.

Las perlas son las sentencias o parábolas individuales o relatos breves de milagros densamente estructurados en arameo por Jesús o sus discípulos inmediatos. Los collares son conjuntos de perlas enhebradas bajo un mismo hilo conductor, que formaban un ciclo temático completo. Un collar es un conjunto de textos que se recitan uno tras otro de memoria, posiblemente con una ayuda mnemotécnica.

En las tradiciones orales antiguas, los recitadores y cantores litúrgicos utilizaban cordones con nudos o cuentas (antepasados del rosario occidental) colgados alrededor del cuello, donde se encuentran las cuerdas vocales, o de la muñeca, si el texto se representa con mímica, usando la mano. Cada nudo o perla correspondía a una sección del texto rítmico que se debía entonar. El número de cuentas marcaba el número de secciones de la recitación completa, sirviendo como una ayuda de memoria táctil y visual.

Según Perrier, antes de los Evangelios completos, que son recitaciones de unas 300 perlas, hubo collares de 5, 10, 25, 50 o 100 perlas. Cuanto más pequeño es el collar, más fácil es memorizarlo, pero para los collares más grandes se requiere un entrenamiento de la memoria. Esto no es imposible (compárese con la interpretación de un recital de piano de más de una hora).

Los sacerdotes y diáconos de las iglesias que celebran en arameo saben de memoria todos los textos de sus liturgias. La memorización se hacía siempre por collares, para no perder el sentido temático dado por el conjunto de las perlas de cada collar.

Según los estudios de Perrier, los apóstoles estructuraron originalmente su predicación oral en cinco collares principales, llamados en arameo *kəroʒoutha* (=proclamación de la Buena Nueva): el ciclo de Juan el Bautista, el ciclo de los milagros, el ciclo del Pan de Vida, el relato unificado de la Pasión y el anuncio de la Resurrección. Posteriormente se elaboraron collares con otras temáticas: el collar de la infancia, el collar del envío a la misión, etc. Cuando los evangelistas pusieron los textos por escrito, lo que hicieron fue cortar los hilos de estos collares orales preexistentes y reordenar las perlas en un orden cronológico o geográfico lineal apto para un libro. Sin embargo, dejaron intactas las uniones lingüísticas originales, permitiendo que hoy la informática y la filología moderna puedan redescubrir cómo encajaban originalmente aquellas piezas de transmisión oral.

Perrier no descubrió estas estructuras de la nada. Su mérito fue revalidar científicamente las tradiciones vivas que las Iglesias orientales de habla aramea han conservado celosamente desde el siglo I mediante un sistema mnemotécnico de transmisión de gran precisión. Actuó como un puente entre la ciencia informática occidental y la memoria litúrgica del Oriente cristiano.

Perrier ha trabajado en estrecha colaboración con patriarcas, obispos y monjes de la Iglesia siromalabar, la Iglesia caldea y la Iglesia ortodoxa siria. En estas comunidades, la *Peshitta* (la Biblia en arameo siríaco) no es un mero objeto de estudio arqueológico, sino aún un texto vivo. Perrier constató que estos cristianos orientales seguían cantando y memorizando las escrituras utilizando oscilaciones corporales y estructuras rítmicas semejantes a las descritas por Jousse décadas atrás.

Las Iglesias de habla aramea siempre mantuvieron en su memoria histórica la existencia de la *kəroʒoutha*. Tradicionalmente, estas iglesias afirman que los Apóstoles no empezaron escribiendo libros, sino componiendo bloques de recitación oficial obligatoria para los misioneros. Perrier, utilizando herramientas informáticas de análisis de datos y frecuencias de palabras clave, mapeó el texto escrito que hoy poseemos e identificó los bloques de los collares dentro del texto.

Al revalorizar estas tradiciones, Perrier desafió a la exégesis de las universidades occidentales, la cual con frecuencia sostiene que los Evangelios son construcciones tardías y contradictorias, escritas en griego por comunidades alejadas de los hechos históricos. Al demostrar que las variantes entre los textos griegos y latinos se disuelven cuando se analiza el sustrato oral arameo conservado en Oriente, Perrier contribuyó a devolver credibilidad histórica a los testigos presenciales del siglo I.

Dado que los collares evangélicos fueron utilizados con mucho éxito en la primera evangelización, Perrier estima que serían muy útiles hoy para los catequistas.

El grado de seguridad científica de las reconstrucciones de Perrier y otros es controvertido, porque aún no hay criterios objetivos universalmente aceptados para delimitar dónde empieza y termina una perla. El análisis informático de estas estructuras depende en cierta medida de las variables que considere cada investigador. Para enlazar las perlas, un autor puede usar como hilo conductor la palabra «reino», mientras que otro puede usar la palabra «pan». En ese caso los algoritmos darán como resultado collares diferentes. Además, los oradores tradicionales podían combinar las fórmulas de forma flexible, por lo que tal vez no siguieran un esquema muy rígido de collares fijos.

En resumen, la escuela joussiana (Perrier y otros autores, sobre todo franceses) considera que el origen del texto de los Evangelios es una transcripción de collares orales arameos fijos del siglo I, con estructuras rígidas y simétricas que hicieron posible una transmisión fiel durante mucho tiempo; y sostiene que el análisis informático del texto permite redescubrir su estructura original. En cambio, la mayoría académica mira estas reconstrucciones con escepticismo y sigue defendiendo que los Evangelios fueron redactados originalmente en griego a través de un proceso complejo, utilizando diversas fuentes orales y escritas, como Marcos y Q.

De todos modos, el trabajo de la escuela francesa ha demostrado que el sustrato arameo de los Evangelios es real: detrás del griego de los Evangelios hay un pensamiento, una métrica y un ritmo claramente semíticos. Además, ha demostrado que los Evangelios no son mitos tardíos, sino que su contenido se fraguó en un entorno oral muy temprano, en la Palestina de los años 30-50 DC.

Aspectos históricos a tener en cuenta

Según Édouard-Marie Gallez y otros investigadores vinculados a EEChO, Jesús habría organizado la transmisión de su Evangelio por medio de una tradición oral aprendida de memoria, en pequeños grupos, cada uno con un maestro y seis discípulos (aunque él mismo tuvo doce). Al cabo de un año cada discípulo se convertía en maestro y enseñaba a su vez a otros seis discípulos.

Jesús habría dedicado el primero de sus tres años de vida pública a formar a sus doce apóstoles. Durante el segundo año, cada apóstol habría formado a seis discípulos: se habría alcanzado así la cantidad de 72 nuevos discípulos (cf. *Lucas* 10,1). Finalmente, durante el tercer año, cada uno de los Doce y de los 72 habría formado a otros seis discípulos, lo que habría dado un total de más de 500 nuevos discípulos (cf. *1 Corintios* 15,6). Después de Pentecostés, se habría mantenido esa misma organización pedagógica, por lo que pronto

los 500, con Pedro a la cabeza, atrajeron a 3.000 nuevos discípulos (cf. *Hechos* 2,41).

Este método de transmisión oral habría utilizado una lengua común de intercambio hablada desde España hasta la China: el arameo, la lengua oficial del Imperio persa y del comercio internacional. Así, siguiendo las rutas comerciales principales, en las que siempre había una presencia significativa de judíos, el Evangelio de Cristo se extendió muy rápidamente.

En esta perspectiva, la prioridad de Mateo (específicamente, de un Mateo arameo) recobra todo su valor y su verosimilitud.

1) Cf. Concilio Vaticano II, constitución dogmática *Dei Verbum*, nn. 18-19.

2) GERHARDSSON, p. 12.

3) *Ibidem*, p. 13.

4) *Ibidem*, p. 14.

5) *Ibidem*, pp. 16-17.

6) *Ibidem*, p. 18.

7) *Ibidem*, p. 19.

8) *Ibidem*, p. 24.

9) *Ibidem*, p. 28.

10) *Ibidem*, p. 31.

11) *Ibidem*, pp. 38-39.

12) *Ibidem*, p. 42.

13) *Ibidem*, p. 44.

14) *Ibidem*, p. 45.

15) *Ibidem*, p. 46.

16) *Ibidem*, p. 51.

17) *Ibidem*, p. 57.

18) *Ibidem*, p. 60.

19) *Ibidem*, p. 62.

20) *Ibidem*, p. 67.

21) *Ibidem*, p. 68.

22) *Ibidem*, p. 69.

23) *Ibidem*, p. 75.

24) *Ibidem*, p. 84.

25) *Ibidem*, p. 87.

Vuelve a la Tabla de Contenidos

9. El idioma de los Sinópticos

Es necesario revalorizar el dato tradicional de que Mateo fue escrito originalmente en hebreo o arameo.

La obra del Padre Carmignac

Jean Carmignac, sacerdote católico francés y gran exégeta, fue fundador de la *Revue de Qumran* y un especialista indiscutido (uno de los principales del mundo) en los manuscritos del Mar Muerto. En 1961-1963, en colaboración con otros tres expertos, publicó en dos tomos los textos de esos manuscritos, traducidos del hebreo al francés y comentados. Al traducir esos textos, Carmignac constató muchas relaciones con el Nuevo Testamento (NT), por lo que se propuso escribir un comentario del NT a la luz de los documentos del Mar Muerto. En 1963, habiendo comenzado con el Evangelio de Marcos, ensayó traducirlo del supuesto original griego al hebreo de Qumrán (el hebreo del tiempo de Jesús, algo distinto del hebreo bíblico y bastante diferente del hebreo de la *Mishnah*) para su uso personal, a fin de facilitar la comparación con los documentos citados. Había imaginado que esa traducción iba a ser muy difícil, pero quedó muy asombrado al descubrir que, por el contrario, era muy fácil. Después de sólo un día de trabajo, quedó convencido de que el texto griego de Marcos era una traducción de un original hebreo. Según Carmignac, el traductor realizó su trabajo con extrema fidelidad, traduciendo del hebreo al griego palabra por palabra, conservando en griego incluso el orden de las palabras exigido por la gramática hebrea. Ni siquiera un semita que hubiese aprendido muy tarde el griego habría sufrido un apego tan grande a su lengua materna. Al menos de vez en cuando se habría tomado alguna libertad, recurriendo a una fórmula corriente en griego. Pero no. Nuestro Evangelio de Marcos es la obra de un traductor que respetó al máximo un texto hebreo (o tal vez arameo, otra lengua semítica, similar al hebreo), calcándolo. Carmignac sostiene que:

“El griego de los Evangelios no es un mal griego: no contiene errores de concordancia, ni errores de conjugación, ni errores patentes contra la sintaxis... Tampoco es un griego torpe. No es como ‘mi’ inglés, que es una mezcla de francés y de inglés, donde las influencias de las dos lenguas se armonizan mal, donde los giros son incómodos y torpes. En los Evangelios, ni incomodidad ni torpeza; muy por el contrario, una belleza simple y espontánea, que es la belleza habitual de la prosa semítica. Los Evangelios no fueron compuestos por semitas que conocían mal el griego y hablaban o escribían una jerga anfibia, intermedia entre las dos lenguas. Fueron redactados por personas que escribían bien, pero según los procedimientos semíticos, y fueron traducidos en un griego muy correcto por otras personas que querían calcar los términos de las primeras... El griego de los Evangelios...

es el buen griego de un traductor respetuoso de un original semítico, del que conserva el sabor y el perfume¹.”

¿Los Evangelios podrían ser la obra de griegos que imitaran el estilo semítico (concretamente, el de la Biblia de los Setenta, la primera traducción griega de la Biblia hebrea)? No se conoce ni una sola obra que reproduzca sistemáticamente un estilo tan particular.

“Que aquí o allá los autores de los Evangelios hayan retomado tal fórmula o tal expresión de los Setenta es del todo natural. Pero entre esos préstamos ocasionales y una mezcla continua, ¡qué diferencia! Incluso nuestros predicadores más enamorados del ‘estilo bíblico’ están muy lejos de expresarse de continuo como Isaías, como los Salmos, como Marcos, Juan o Pablo. Y hacer de la lengua tan límpida de los Evangelios un ejercicio artificial ‘a la manera de...’ es desfigurarla totalmente².”

Por otra parte, la comparación con los Setenta es pertinente en cuanto que también ésta es una traducción literal del hebreo (o, en algunos casos, del arameo) al griego.

Carmignac afirma que Mateo es tan semítico como Marcos. Acerca de Mateo poseemos el testimonio de Papías (hacia el año 100) y de varios Padres de la Iglesia posteriores que afirman que el primer Evangelio fue Mateo en hebreo. Hoy la gran mayoría de los exégetas sostiene la tesis de la prioridad de Marcos. Por lo tanto, en lugar de decir:

“Puesto que Mateo es posterior a Marcos, debe estar como él en griego... [¿por qué no decir?:] puesto que Marcos es anterior a Mateo, debe estar como él en hebreo³.”

“El caso de Lucas es diferente. Él ha compuesto manifiestamente su Evangelio en griego, como lo prueba el bello período griego que constituye su prólogo (1,1-4). Y sin embargo se observan en él los semitismos más inesperados, diseminados en medio de expresiones de un griego más elegante. Para explicar todo esto, la hipótesis más normal es suponer que él trabajó sobre documentos semíticos, traducidos muy literalmente, que insertó en su propia redacción, a veces retocándolos y a veces conservando su rugosidad⁴.”

Dice Carmignac que, sin haber buscado resolver el famoso problema sinóptico, a medida que prosiguió su estudio se le impuso una hipótesis de conjunto al respecto. Reconoce que su hipótesis no tiene nada muy personal, porque todos sus detalles habían sido ya propuestos por diversos sabios anteriores.

“Yo no la considero como definitiva, porque todavía no he retraducido al hebreo la totalidad de Mateo y de Lucas. Pero... pienso que puedo considerar esta visión de conjunto como una hipótesis de trabajo, provisoriamente válida⁵.”

Carmignac se propuso exponer los resultados de sus veinte años de estudio de los tres Evangelios sinópticos en gruesos volúmenes técnicos y después presentarlos al gran público en un pequeño volumen.

“Pero varios amigos se coaligaron para persuadirme de comenzar por este pequeño volumen: ellos han hecho valer que yo me arriesgaba fuertemente a estar en el cementerio antes de haber terminado las grandes obras; y de que después de ya varios años mis investigaciones no modificaron más mis conclusiones, por lo que yo podía honestamente comenzar a divulgarlas⁶.”

El tiempo demostró que el Padre Carmignac hizo muy bien en seguir el consejo de sus amigos. Habiendo publicado en 1984 *La naissance des Évangiles synoptiques* para divulgar de forma accesible y sintética los principales resultados de sus veinte años de estudio sobre la formación de los Evangelios sinópticos, Carmignac falleció dos años después. Más allá de esta brillante obrita, la mayor parte de sus investigaciones sobre este tema permanece inédita.

Traducciones anteriores

Para evitar errores en su traducción de los Evangelios al hebreo, Carmignac decidió comparar su propia traducción con traducciones anteriores. Su búsqueda de antecedentes arrojó grandes resultados. El autor afirma: “Actualmente conozco alrededor de 90 traducciones hebreas del Nuevo Testamento. Una treintena no conciernen más que a los Hechos, las Epístolas o el Apocalipsis. Pero unas 60 conciernen a los Evangelios, en todo o en parte. Sin hablar de las múltiples citas de los Evangelios en los tratados medievales de controversia entre judíos y cristianos, de los que bastantes están redactados en hebreo⁷.”

Carmignac presenta una larga lista de esas traducciones anteriores. La gran mayoría son obras conservadas de traductores conocidos, aunque no siempre por su nombre. Estas obras cubren un período de 600 años, del siglo XIV al siglo XX. Muchas fueron compuestas por judíos y muchas otras por cristianos. Carmignac también enumera seis traducciones conservadas de origen desconocido y doce traducciones desaparecidas de origen conocido.

“Estas listas ciertamente no son completas. Pero el estado presente de esta documentación ya permite emprender un trabajo serio. Tantas traducciones, hechas por tantos autores diferentes, que a menudo no se conocían los unos a los otros, constituyen un tesoro inapreciable, en particular las de Delitzsch⁸, que son el fruto de 52 años de trabajo, con la colaboración de los mejores sabios de la época. Toda esta ciencia, todos estos trabajos están a nuestra disposición. Cuando los traductores, en su gran mayoría, concuerdan sobre un punto, se lo puede considerar como sólidamente establecido. Cuando ellos divergen, como ocurre muy frecuentemente, se puede esperar que uno al menos ha acertado y un examen atento permite apreciar el valor de cada sugerencia⁹.”

Así, según Carmignac, podremos aproximarnos gradualmente a los textos originales de los Evangelios. Lamentablemente esas traducciones, salvo unas pocas, son muy difíciles de encontrar. Por eso Carmignac consagró sus

recursos a editar una colección de traducciones hebreas de los Evangelios. Llegó a publicar los cuatro primeros volúmenes y tenía otros en preparación. El capítulo 2 de su obra citada concluye con estas palabras programáticas:

“El ideal sería incluir en esta colección todas las traducciones existentes. Después de mí, quizás otro lo hará¹⁰.”

Nueve clases de semitismos

Para demostrar que Mateo, Marcos y las fuentes de Lucas fueron redactados originalmente en una lengua semítica (hebreo o, con menor probabilidad, arameo), Carmignac estudió los semitismos, es decir las influencias semíticas que a veces afectan y deforman el griego del NT. Él clasificó esos semitismos en las siguientes nueve categorías.

Semitismos de préstamo: consisten en el uso de términos prestados de lenguas semíticas (como *alleluia*) o de transcripciones de vocablos semíticos (como Mesías).

Semitismos de imitación: consisten en la reproducción de una expresión de los Setenta, la traducción del Antiguo Testamento al griego utilizada por los judíos helenizados y por los primeros cristianos.

Semitismos de pensamiento: consisten en la ausencia de asociación y de subordinación y en la amplitud de las exposiciones propias de las lenguas semíticas. Por ejemplo, en lugar de escribir simplemente “él vino”, los semitas preferían escribir “él se levantó y vino”.

Semitismos de vocabulario: consisten en el uso de una palabra en uno de los sentidos que esa palabra tiene en una lengua semítica. Por ejemplo, entre los semitas la palabra “hijo”, además de indicar una estricta relación de parentesco, puede indicar una relación mucho más amplia. Así, en lugar de decir “ciudadanos del reino”, en los Evangelios se dice a veces “hijos del reino”.

Según Carmignac, estas primeras cuatro clases de semitismos (de préstamo, de imitación, de pensamiento y de vocabulario) no sirven como pruebas de que la lengua original de los Evangelios sinópticos fue el hebreo o el arameo, porque siempre se puede suponer que esos semitismos provienen de la influencia de la lengua materna de redactores semíticos de los Evangelios en lengua griega. Sin embargo, ya hemos visto que el mismo Carmignac sostuvo que una imitación continua de la Biblia de los LXX es muy poco verosímil en un autor que escribe en griego.

Semitismos de sintaxis: consisten en el uso de expresiones griegas con particularidades sintácticas propias de una lengua semítica. Por ejemplo, para decir “en la casa del rey”, el hebreo (y a veces el arameo) suprime el primer artículo y dice “en casa del rey”. Un semita grecoparlante tenderá a omitir el artículo en ese caso, como se constata varias veces en el NT. Según Carmignac, también los semitismos de sintaxis pueden proceder de la influencia de la lengua materna de los evangelistas; pero si estos errores de sintaxis son demasiado frecuentes, esta explicación se vuelve inverosímil y es

preciso admitir que provienen de un traductor demasiado servil, que desea calcar hasta en los menores detalles un texto considerado como sagrado.

Semitismos de estilo: la poesía griega tiene leyes muy precisas, que requieren un orden estricto de las sílabas largas o breves que forman un verso. En cambio, en la poesía hebrea hay libertad sobre el número y el tipo de las sílabas y la unidad poética no es el verso sino la estrofa. La poesía hebrea hace rimar el pensamiento (paralelismo), no la sonoridad de la última sílaba del verso, como la poesía en español. Los poemas de los Evangelios (el *Benedictus*, el *Magnificat*, el Padrenuestro, el Prólogo de *Juan*, la Oración Sacerdotal de *Juan* 17) no respetan las reglas de la poesía griega, sino las reglas de la poesía hebrea.

Semitismos de composición: consisten en procedimientos de composición de un texto que sólo pueden ser explicados por medio de un texto original semítico. Por ejemplo, ése es el caso del *Benedictus* (*Lucas* 1,68-79), poesía compuesta de tres estrofas, cada una con siete versos. En hebreo, los tres primeros versos de la segunda estrofa comienzan con verbos cuyas raíces aluden a los nombres de los tres protagonistas: Juan, Zacarías e Isabel. Esta triple evocación sólo existe en hebreo. Se pierde inevitablemente en las traducciones al griego o a otras lenguas. Carmignac indica unos 30 ejemplos de semitismos de composición en los Evangelios sinópticos¹¹.

Semitismos de transmisión: son errores de los copistas del texto original semítico. En los textos hebreos las vocales no se escribían y debían ser adivinadas por el lector, lo cual podía provocar confusiones fácilmente. Por ejemplo, en *Marcos* 1,7 y *Lucas* 3,16 Juan el Bautista dice: “Yo no soy digno de desatar (*lashelet*) la correa de sus sandalias”; pero según *Mateo* 3,11 dice: “Yo no soy digno de llevar (*las’et*) sus sandalias”, lo cual es bastante menos natural. Carmignac indica unos quince ejemplos de semitismos de transmisión en los Evangelios sinópticos¹².

Semitismos de traducción: consisten en traducir un término semítico con más de una acepción por un término griego según una acepción del término semítico que no es la que corresponde en ese contexto. Esto se da a veces bajo la forma de traducciones discordantes del mismo término semítico en textos paralelos. Por ejemplo, en *Marcos* 9,49 leemos con asombro: “Porque todo será salado con fuego”. Esto se explica considerando que el verbo hebreo *malah* tiene dos raíces que significan respectivamente salar y volatilizarse. La traducción correcta sería: “Porque todo será volatilizado por el fuego”. El error del traductor se puede explicar porque en el contexto inmediato de este versículo se habla de la sal. Carmignac indica más de una docena de ejemplos de semitismos de traducción en los Evangelios sinópticos¹³.

Además de estas nueve clases de semitismos, pueden darse *semitismos múltiples*, cuando el mismo pasaje combina semitismos de distintas clases. Carmignac indica un ejemplo de semitismo múltiple¹⁴.

Los semitismos de las tres últimas categorías (de composición, de transmisión y de traducción) demuestran que la lengua original de Mateo, Marcos y los documentos utilizados por Lucas es una lengua semítica, probablemente el hebreo. Para contradecir esta conclusión, se debería explicar de forma satisfactoria todos esos semitismos por medio de explicaciones válidas en griego. Pero además la cantidad de semitismos de las primeras cinco categorías (préstamo, imitación, pensamiento, vocabulario, sintaxis) y sobre todo de la sexta (estilo) sobrepasa con mucho lo posible en un escritor influenciado por su lengua materna o por el prestigio de un texto venerable.

Carmignac concluye lo siguiente:

“El griego de nuestros Evangelios testimonia un buen conocimiento de la lengua: los nombres están declinados correctamente, los verbos están conjugados correctamente, el vocabulario es... bastante rico. Nuestros Evangelios griegos no fueron escritos por semi-iletrados; fueron escritos por personas que poseían una buena cultura griega, pero que no se expresaban con la independencia de un redactor, y se creían obligados a brindar lo más servilmente posible unos documentos preciosos. Nuestros Evangelios sinópticos no son composiciones realizadas en griego; son traducciones hechas sobre el hebreo (salvo el prólogo y las transiciones de Lucas). Y por lo tanto los verdaderos autores de Marcos y de Mateo son sus redactores hebreos. Para Lucas, la situación es menos clara, porque nosotros no sabemos si él mismo fue el traductor o si recurrió a la competencia de algún colaborador bilingüe; entonces no podemos precisar a cuáles retoques él ha hecho someter a los documentos que se encontraban en sus manos; pero en general esos retoques han debido de ser superficiales, como lo atestiguan los numerosos semitismos que han subsistido¹⁵.”

Al final del capítulo 3 de *La naissance des Évangiles synoptiques*, Carmignac anunció que, más allá de este breve resumen, él estaba preparando un estudio técnico mucho más profundo, con listas completas, referencias bibliográficas, etc. Esperaba que ese estudio ofreciera pruebas irrefutables de su tesis. Lamentablemente, la muerte impidió al autor completar su obra y esos estudios suyos más profundos permanecen inéditos.

Conclusiones de Carmignac

Carmignac resumió sus conclusiones de la siguiente manera:

“1) Es seguro que Marcos, Mateo y los documentos utilizados por Lucas han sido redactados en una lengua semítica.

2) Es probable que esta lengua semítica sea el hebreo más que el arameo.

3) Es bastante probable que nuestro segundo Evangelio haya sido compuesto en lengua semítica por el apóstol S. Pedro.

4) Es posible que el apóstol S. Mateo haya redactado la Colección de Discursos o la Fuente Común utilizada por nuestro primer y nuestro tercer Evangelios.

5) Incluso si se objetan las indicaciones de la segunda epístola a los Corintios, no es verosímil situar la redacción de Lucas en griego más tarde que los años 58-60; no es verosímil situar la redacción definitiva en lengua semítica de nuestro primer Evangelio [Mateo] mucho más tarde que Lucas; no es verosímil situar la redacción en lengua semítica de nuestro segundo Evangelio [Marcos] mucho más tarde que los alrededores del año 50.

6) Si se tienen en cuenta las indicaciones de la segunda epístola a los Corintios, no es verosímil situar la redacción de Lucas en griego más tarde que los años 50-53; no es verosímil situar la redacción definitiva en lengua semítica de nuestro primer Evangelio [Mateo] mucho más tarde que Lucas; no es verosímil situar la redacción en lengua semítica de nuestro segundo Evangelio [Marcos] mucho más tarde que los alrededores de los años 42-45.

7) Es probable que el Evangelio semítico de Pedro haya sido traducido al griego, quizás con algunas adaptaciones, por Marcos, en Roma, a más tardar hacia el año 63; es nuestro segundo Evangelio, que ha conservado el nombre de su traductor, en lugar del de su autor.

8) Es verosímil que el traductor griego de Mateo haya utilizado el texto de Lucas¹⁶.”

Carmignac también concluye lo siguiente:

“Para salir finalmente de este diálogo de sordos [entre los adversarios y los partidarios de los semitismos] se debería retomar el problema desde la base y permanecer sobre el plano estrictamente científico¹⁷.”

En el capítulo 6 de *La naissance des Évangiles synoptiques* Carmignac presenta las obras de 49 autores modernos que estiman que uno o más de los Evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y las fuentes de Lucas) fueron compuestos originalmente en hebreo o arameo. Entre esos autores figuran algunos muy conocidos: Eberhard Nestle, Julius Wellhausen, Marie-Joseph Lagrange, René Laurentin, David Flusser, Pinchas Lapide, Claude Tresmontant, etc. Estos autores se reparten en dos corrientes numéricamente muy parejas entre sí: 24 de ellos estiman, con mayor o menor certeza, que la lengua original fue el arameo; mientras que los otros 25 se inclinan por la lengua hebrea.

Carmignac dice que su libro *La naissance des Évangiles synoptiques* [El nacimiento de los Evangelios sinópticos] forma una especie de trilogía con *Redating the New Testament* [Nueva datación del Nuevo Testamento] de John A. T. Robinson y *Le Christ hébreu* [El Cristo hebreo] de Claude Tresmontant. Siguiendo métodos muy diferentes, los tres autores llegaron a conclusiones muy similares casi al mismo tiempo. Robinson siguió un método histórico, Tresmontant usó métodos históricos y filológicos y Carmignac trabajó con un método principalmente filológico, con algunos apoyos históricos.

En mi opinión, la obra de Carmignac es sumamente valiosa y merece ser divulgada ampliamente, estudiada a fondo y continuada por otros expertos.

¿Cuál texto griego?

Según la corriente mayoritaria de los exégetas, los autores del NT habrían escrito originalmente en griego. Del texto griego original provendrían los manuscritos griegos que conocemos y las traducciones del NT al arameo, el latín y todos los demás textos antiguos. Sin embargo, ese texto griego original no es el texto griego que utilizan los cristianos de Grecia y Constantinopla, estandarizado recién en el siglo VI.

El Concilio de Trento determinó que los textos bíblicos normativos fueran la *Vulgata* (en latín) para los cristianos de la Iglesia de Occidente y la *Peshitta* (en arameo) para los cristianos de la Iglesia de Oriente hoy llamados caldeos. No se fijó ningún texto griego como norma porque ningún texto griego podía servir de norma.

Según Gallez, los manuscritos griegos antiguos se dividen en siete familias irreconciliables entre sí desde el punto de vista de la crítica textual. Esto significa que no pueden tener una fuente común en griego. Las variantes textuales convergen en cuanto al sentido general, pero no palabra por palabra. Además, tienen variantes dialectales.

Según Perrier, en la época de Cristo había varios dialectos griegos y un griego culto de los escritores de Atenas. Lucas usó un dialecto de Tracia, Juan un dialecto de Jonia y Mateo un dialecto de Siria y Palestina.

A partir de 1898 el filólogo y teólogo alemán Eberhard Nestle (1851-1913) trató de reconstruir el presunto texto griego original del NT eligiendo las lecturas que le parecieran las mejores entre los manuscritos griegos antiguos. Así, él y sus sucesores (su hijo Erwin Nestle y Kurt Aland) elaboraron el famoso texto crítico del NT conocido hoy como Nestle-Aland y crearon incluso una lengua a la que llamaron griego *koiné* o «griego del NT», con una gramática y un léxico fabricados por ellos. Este texto artificial fue adoptado como una norma o referencia por la gran mayoría de los exégetas occidentales. Éstos piensan que el griego *koiné* habría sido la lengua «común» de todos los griegos, o incluso de todo el Imperio romano.

Según Perrier, los Nestle y Aland convirtieron el griego clásico de Atenas en el patrón de la lengua del NT reconstruida por ellos. A raíz de esto, el mundo protestante descartó la noción clásica de la necesidad de contar con textos de referencia en una lengua que se hubiera utilizado para la oración durante mucho tiempo. Abandonó el fiable texto en latín en favor de un trabajo improvisado en griego. Los cristianos bizantinos que conocen bien la historia de su propio idioma griego no aceptan el enfoque de Nestle-Aland.

El griego *koiné* es enseñado a los estudiantes de teología. Así, ellos aprenden a creer en un texto original y una lengua que, según Gallez y otros, nunca existieron.

La controversia sobre la *Peshitta*

La gran Biblia en arameo que custodian las iglesias de Oriente es la *Peshitta* (y manuscritos previos como la *Vetus Syra*). La *Peshitta* está escrita en *siriaco*, un dialecto del arameo surgido en la zona de Edesa, al norte de Mesopotamia. Jesús y sus Apóstoles hablaban arameo galileo, un dialecto algo distinto. La tradición de las Iglesias orientales de habla aramea ha sostenido desde siempre hasta hoy el origen apostólico de la *Peshitta*.

Sin embargo, el consenso científico mayoritario considera que la *Peshitta* es una traducción del siglo V hecha a partir de manuscritos griegos más antiguos. Por lo tanto, para buscar el ritmo corporal y oral de la predicación original de Jesús, sería necesario ir a la fuente escrita más antigua, supuestamente el texto griego. De allí que la mayoría de los estudiosos use el método de la *retroversión* (traducción del griego de vuelta al arameo) en lugar de usar directamente los manuscritos arameos antiguos.

Al tomar el texto griego y traducirlo a la inversa hacia el arameo del siglo I, los investigadores buscan limpiar el caparazón griego. En esa reconstrucción hipotética el texto recupera la rima, el bilateralismo corporal, las aliteraciones y el ritmo mnemotécnico característicos del estilo oral que Jousse teorizó. Los textos griegos actúan como fósiles que conservan impresa la huella de la voz viva de Jesús, huella que las traducciones siríacas posteriores habrían suavizado o modificado.

El texto arameo *Peshitta* del NT siempre ha sido considerado de origen apostólico por la Iglesia de Oriente asirioaldea. El dogma del texto griego primitivo se basa en la suposición de los textos siroarameos perdidos. Según una teoría de la exégesis alemana del siglo XIX, la *Peshitta* se habría originado en el siglo V, cuando Rábula, Obispo siríaco de Edesa entre 412 y 435, habría traducido el NT al siríaco a partir de un texto griego original desconocido. Según esta teoría, los textos siroarameos anteriores se habrían perdido, no sólo en el este del Imperio romano, sino también en el mundo parto y más allá, ya que la gran Iglesia de Oriente se extendía hasta China. Esto parece imposible.

Comparar línea por línea el texto griego supuestamente original con la *Peshitta* pasó a ser arriesgado: cualquiera que concluyera que la *Peshitta* no era una traducción del griego ponía su carrera académica en peligro. Si bien es cierto que en los textos antiguos en siríaco se puede encontrar algunos giros tomados de manuscritos griegos del NT, esto se debe (según Gallez) a una contaminación con manuscritos copiados dentro del Imperio romano. No sucede lo mismo en los textos arameos copiados fuera del Imperio romano. Por lo tanto, este argumento para afirmar que los textos arameos fueron traducidos del griego sería falaz.

¿Primacía del griego?

Gallez rechaza también el siguiente argumento. Los exégetas del consenso mayoritario observan que, algunas veces, las citas que Jesús hace del Antiguo Testamento (AT) no se corresponden con el texto hebreo de la Biblia masorética actual, que es tardío, sino con el texto de la *Septuaginta*, la traducción griega del AT realizada en Alejandría un siglo y medio antes de nuestra era. No obstante, esas citas se corresponderían mejor aún con la *Peshitta* del AT, que los judíos conocían de memoria y a la que Jesús, como todos los demás, se habría referido habitualmente. De hecho, la *Septuaginta* fue una traducción griega conforme a la *Peshitta* del AT y al texto hebreo de la época.

Según Gallez, no habría ningún otro argumento a favor de la supuesta primacía del griego sobre el arameo aparte de los dos ya refutados.

Detrás de la génesis del axioma de la redacción original de los Evangelios en griego hubo razones ideológicas. Dado que el griego no era la lengua de los apóstoles, se presumió que esa redacción fue tardía y debida a comunidades griegas. Por lo tanto, la fiabilidad de los Evangelios se volvió sospechosa. Los relatos de la resurrección fueron entonces presentados como composiciones simbólicas, hechas tardíamente por comunidades de lengua griega a fin de expresar su esperanza de que la muerte no tendría la última palabra.

El error de esta postura es doble: imaginar en el origen de los Evangelios un redactor, y además griego. En realidad, los Evangelios no se originaron como composiciones escritas. Son versiones escritas de recitaciones compuestas inicialmente de forma oral y en arameo por testigos, y organizadas por algunos de ellos o bajo su control.

Primacía del arameo

Las tradiciones orientales nunca han aceptado la idea de que los Evangelios fueron redactados en griego. No hay más que una sola familia de manuscritos antiguos arameos. La *Peshitta* no corresponde exactamente a ninguna de las siete familias de manuscritos griegos, pero puede explicar las variantes entre ellas. Si fuera una traducción del griego (como se suele decir), sería una armonización genial de las siete familias de textos griegos y, por supuesto, posterior a ellas. Además, habría que postular que ni el NT arameo ni los cristianos de Oriente existieron durante siglos hasta que, tardíamente, un erudito oriental genial habría reunido una cantidad impresionante de manuscritos griegos y habría formado un texto arameo maravilloso, que armoniza las variantes de todos esos manuscritos. Si esto es verdad, entonces durante casi 2.000 años nadie pudo hacer en griego el milagro que un oriental habría hecho en arameo.

De lo contrario, la *Peshitta* debe ser considerada como un excelente testimonio de la fuente de los manuscritos griegos. La multiplicidad de las familias de manuscritos griegos se explica fácilmente por la diversidad de los traductores del texto arameo al griego, indicada por la diversidad de los

dialectos griegos empleados, que los conocedores del griego antiguo no dejan de notar.

La elección entre una maraña de hipótesis *a priori* y negacionistas y una explicación razonable y verificable parece bastante clara.

En la gran Iglesia de Oriente, las copias de los Evangelios sólo podían ser hechas por monjes que habían demostrado conocer de memoria el texto arameo a copiar, reproduciéndolo línea por línea y página por página, según la tradición mesopotámica y luego cristiana. Los errores de copia eran mucho menos frecuentes que en la civilización grecolatina, donde al copista se le pagaba por línea copiada.

Gracias a este tipo de reglas y a una atención minuciosa al texto, las copias en arameo se hacían con gran fidelidad. Recientemente Mar Alichoran y Pierre Perrier compararon el texto del libro de *Job* de Qumrán en arameo con el texto de *Job* de la *Peshitta* compilada a principios del siglo XX y que hoy es la versión oficial en la Iglesia Caldea. Prácticamente no se encontraron diferencias. Casi no hay diferencias tampoco entre el manuscrito siríaco *Vat Syr 12*, traído a la Biblioteca Apostólica Vaticana por el Cardenal Tisserant, el *Khabouris*, manuscrito del siglo XI o XII publicado hace unos diez años en *internet*, y la edición litúrgica actual de los caldeos. En cambio, las diferencias entre los distintos textos latinos son bastante mayores, y las diferencias entre los distintos textos griegos son mucho mayores.

Perrier sostiene que un collar de 25 perlas sobre la misericordia necesita unas 400 correcciones en griego, mientras que la *Vulgata* latina requiere sólo unas 50 correcciones. Por ende, el significado de los Evangelios se ha oscurecido en algunos puntos para los hablantes de lenguas modernas. Por mi parte comento que, aunque esos puntos no sean determinantes desde el punto de vista dogmático, ese oscurecimiento es lamentable.

Según Perrier, poco antes del año 70 DC se copiaron textos en arameo de los cuatro Evangelios y fueron depositados en Nínive (Mosul). Hay copias de ellos posteriores a las persecuciones sasánidas, algunas de ellas con un colofón (un certificado de origen marcado en las primeras páginas) que indica que la copia fue hecha a partir del texto llevado a Nínive por uno de los 72 discípulos.

La lengua aramea

Perrier afirma que la lengua aramea es tan estable como el hebreo de Qumrán comparado con el hebreo del siglo VII y propone un retorno a las fuentes verdaderas. Propone tomar el texto arameo como referencia, o incluso la *Vetus Latina*, corrigiendo sus pocos y pequeños errores con respecto al texto arameo.

El hebreo, derivado del arameo de Abraham, evolucionó en Egipto y Palestina, estaba bien establecido bajo David y Salomón en el año 1000 AC, pero se perdió en favor del arameo durante la cautividad de Babilonia (cf.

Nehemías 8:1-13). Después de Ciro, la diáspora judía, y el arameo que ella utilizaba, se extendió desde el Bósforo hasta el Indo. En el siglo I, el arameo se entendía y usaba en toda Eurasia, sobre todo para el comercio, mucho más que el griego. Jesús y sus parientes, los Apóstoles, los príncipes del imperio parto y muchos otros hablaban el arameo imperial, la lengua de los grandes contratos comerciales y de la diplomacia. Sin embargo, desde Constantino no se quiere admitir que Jesús hablara el arameo del imperio parto y no un dialecto sirocaldeo menor, como dice Renan.

Indicios de la primacía del arameo

Entre los numerosos indicios de la primacía del arameo citados por Gallez, se destacan los siguientes.

Los dos sentidos de la palabra «paz». Los siguientes dos pasajes de los Evangelios parecen contradecirse: «Os dejo la paz, mi paz os doy; no os la doy como la da el mundo» (*Juan* 14,27) y «No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada» (*Mateo* 10,34).

En arameo, existen dos palabras para decir «paz»: *shlama*, con una raíz que sugiere bienestar, y *shayna* (concordia), mientras que sólo existe una en griego, *eirènè*. En arameo, *Juan* 14,27 dice: «Os dejo la *shlama*, mi *shlama* os doy»; y *Mateo* 10,34 dice: «No he venido a traer *shayna*, sino espada». Si estos pasajes hubieran sido escritos en griego, los autores habrían añadido adjetivos a la palabra *eirènè* a fin de distinguir, respectivamente, la «paz interior» en el primer caso y la «paz exterior» en el segundo.

La caja de los manuscritos sagrados. En *2 Timoteo* 4,13, San Pablo escribe: “Cuando vengas, tráeme el abrigo que me dejé en Tróada, en casa de Carpo, y los libros, en especial los pergaminos”. Durante siglos los exégetas se devanaron los sesos para explicar por qué Pablo se preocupó tanto por un abrigo olvidado.

La solución se encuentra en el texto arameo, que dice *beit ktavé* (caja de los manuscritos) donde el texto griego dice *faïlonèn* (abrigo). Seguramente hubo aquí un error de un copista, que cambió la rara palabra griega *faïnolon* (fuente de luz), equivalente a *beit ktavé*, por un término griego común, que suena parecido, pero tiene un significado totalmente diferente. En sus desplazamientos, San Pablo viajaba con manuscritos sagrados, que se guardaban en un tabernáculo, como los de las sinagogas, pero adaptado para viajes. Por eso el versículo citado alude a los libros y pergaminos.

Los tres mandatos dados a Pedro. En *Juan* 21,15-17, Cristo resucitado da a Pedro tres mandatos que parecen repetirse: “Apacienta mis corderos... Apacienta mis ovejas... Apacienta mis ovejas”.

En el texto arameo, la diferencia entre los tres pasajes radica en los sujetos que deben ser apacentados: “Apacienta mis *ʿemray*... Apacienta mis *ʿerbay*... Apacienta mis *nəqawāṭ*”

En el primer caso se trata de las ovejas pequeñas, los corderos; se podría referir a los catecúmenos y los recién bautizados; en el segundo caso se trata de las ovejas macho, los carneros; se podría referir a los cristianos fuertes en la fe; en el tercer caso se trata de las ovejas, tal vez preñadas; se podría referir a quienes dan a luz a nuevos cristianos: los obispos, sacerdotes, diáconos, misioneros, etc. Por lo tanto, Jesús encomienda a Pedro preocuparse por todos, desde los más pequeños hasta los que podrían parecer capaces de valerse por sí mismos.

Dos textos muy diferentes en griego e idénticos en arameo. Lucas 24,12b dice “[Pedro] se volvió a su casa, asombrado por lo sucedido”. Por su parte, *Hechos* 10,17 dice: “Estaba Pedro perplejo pensando qué podría significar la visión que había visto”. En griego, estos dos textos no comparten ni siquiera una sola palabra. Sin embargo, esos dos pasajes son idénticos en la *Peshitta*. La probabilidad de que dos textos griegos totalmente diferentes sean traducidos al arameo por uno o dos traductores con dos expresiones exactamente iguales es nula. En cambio, es perfectamente normal que un mismo texto arameo original haya sido traducido al griego de dos formas diferentes.

Gallez, refiriéndose a un estudio de Jan Joosten, da muchos otros ejemplos de indicios de la primacía del arameo: expresiones extrañas en griego, pero claras en arameo (posibles errores de traducción); juegos de palabras ausentes en el texto griego; lecturas propias del arameo ausentes en los manuscritos griegos; una capacidad notable para restaurar la forma ortográfica semítica de los nombres propios; elementos lingüísticos característicos del arameo palestinese, etc. Joosten afirma que los textos escritos en siríaco del siglo IV o posteriores contienen numerosas expresiones que derivan de un dialecto arameo occidental, es decir que han conservado escrupulosamente las maneras de hablar del siglo I.

El poder explicativo del sustrato original arameo

El recurso al sustrato original arameo de los Evangelios permite comprender mejor por qué distintos textos del NT utilizan palabras diferentes en los mismos contextos. Veamos algunos ejemplos.

Las Bienaventuranzas: ¿pobres o pobres de espíritu? La palabra aramea *‘anyá*, como la palabra hebrea *‘anawim*, significaba simultáneamente el pobre material, el oprimido y aquel que, debido a su miseria, no tiene más remedio que confiar absolutamente en Dios. Al pasar al griego, Lucas tradujo el sentido literal y sociológico (los pobres), mientras que Mateo optó por el sentido espiritual de esa palabra (los pobres de espíritu).

El Padrenuestro: la invocación Abba. Mateo dice “Padre nuestro que estás en los cielos” y Lucas dice simplemente “Padre”. En el fondo de ambos está la palabra aramea *Abba*, que combinaba una intimidad profunda (la confianza de un hijo) con un respeto sagrado. Al verterla al griego, Mateo prefirió rodearla de la solemnidad judía habitual, mientras que Lucas prefirió

mantener la radicalidad directa del término.

El Padrenuestro: ¿deudas o pecados? Mateo habla de "deudas" y Lucas de "pecados". En el arameo del siglo I, la palabra para pecado era *jobá*, que significa literalmente "deuda financiera". Mateo hizo una traducción literal del arameo al griego (deuda). Lucas, sabiendo que sus lectores paganos no entenderían por qué había que pedir perdón a Dios por una deuda de dinero, prefirió hacer una traducción teológica, usando la palabra griega para pecado.

La Eucaristía: ¿bendición o acción de gracias? Según Mateo y Marcos, en la institución de la Eucaristía, Jesús tomó pan y lo bendijo. En cambio, según Lucas y Pablo, Jesús tomó pan y dio gracias. En griego se trata de dos conceptos distintos, pero en el arameo del siglo I ambos se refieren a la *berajá* judía (la bendición sobre los alimentos). Jesús pronunció una oración semítica; los traductores al griego eligieron dos verbos diferentes para capturar su significado.

La Eucaristía: ¿por muchos o por vosotros? Mateo y Marcos escriben que la sangre es derramada "por muchos", mientras que Lucas y Pablo usan la expresión "por vosotros" (en el caso de Pablo, en referencia al cuerpo de Cristo). El trasfondo está en *Isaías* 53,11, el Siervo Sufriente que justificará a muchos. Allí los muchos son la totalidad de la multitud, en contraste con el único que se sacrifica. Mateo y Marcos hacen una traducción literal (muchos), mientras que la tradición de Pablo y Lucas traduce el sentido pastoral (vosotros) para que su audiencia gentil se sintiera incluida.

Conclusión. Cuando los Evangelios se vierten de nuevo a una lengua semítica, las aparentes discrepancias y la independencia verbal de los manuscritos griegos se reducen a variaciones normales de traducción de un mismo patrimonio arameo.

Del cristianismo primitivo

Se suele pensar erróneamente que la gran mayoría de los judíos del siglo I rechazó a Cristo. Sin embargo, según estudios históricos y demográficos serios, más de la mitad de la población mundial identificada como judía desapareció en el siglo I. La única explicación razonable de este fenómeno es que la gran mayoría de esa caída numérica corresponde a los judíos que se hicieron cristianos, dejándose de identificar como judíos¹⁸.

Otro error común acerca del cristianismo primitivo es creer que éste se difundió casi exclusivamente dentro del Imperio romano. De hecho, el cristianismo se difundió muy pronto tanto hacia afuera como hacia adentro de ese imperio. Un error muy relacionado con ése consiste en concebir a la Iglesia antigua como conformada básicamente por dos grandes ramas: la Iglesia de Occidente, de habla latina, y la Iglesia de Oriente, de habla griega. Esta visión olvida la tercera gran rama de la Iglesia antigua, llamada a menudo la "gran Iglesia de Oriente", de habla aramea. Fue fundamentalmente esta rama de la Iglesia la que extendió el cristianismo hasta Mesopotamia, Persia,

Asia Central, India e incluso China.

La Iglesia de Oriente de habla aramea sufrió dos grandes tragedias históricas que la dañaron mucho. La primera consistió en que esa Iglesia se separó de Roma y de Constantinopla tras el Concilio de Éfeso (del año 431), que condenó el nestorianismo. Desde entonces evolucionó de un modo autónomo con respecto al resto de la Iglesia universal. Según los estudios teológicos más recientes, la controversia nestoriana se habría debido sobre todo a malentendidos mutuos debido a teologías basadas en lenguas y terminologías distintas. La superación de esos malentendidos ha facilitado el regreso de algunas iglesias “nestorianas” a la comunión con Roma y permite esperar que pronto se restablezca la comunión con las restantes.

La segunda gran tragedia histórica de la Iglesia de Oriente aramea fue el surgimiento y la expansión del islam, el que, sobre todo mediante las persecuciones, terminó por reducir a esa iglesia a una expresión mínima, en comparación con lo que había sido.

De las 23 iglesias orientales católicas (es decir, en comunión con Roma), cinco utilizan aún hoy el idioma arameo en su liturgia. Se trata de tres iglesias de la rama siríaca occidental (maronitas, siríacos y siromalankares) y dos de la rama siríaca oriental (caldeos y siromalabares). De estas cinco iglesias, la iglesia maronita es la única que nunca estuvo separada de Roma. Por otra parte, subsisten al menos seis iglesias orientales no católicas que pertenecen al “cristianismo siríaco”, que celebra su liturgia en arameo.

Mis conclusiones

El proceso de composición de los Evangelios tuvo tres etapas: 1) predicación oral de Jesús; 2) tradición oral de los Apóstoles y la Iglesia primitiva; 3) redacción de los Evangelios.

El reconocimiento de la gran fiabilidad de la transmisión oral permite salvar la distancia temporal entre la predicación de Jesús y la redacción de los Evangelios sin perjuicio para la historicidad de éstos.

Dado que la lengua madre de Jesús y de los Apóstoles fue el arameo, es muy lógico suponer que la lengua de las etapas 1 y 2 fue el arameo; y también es muy natural suponer que el arameo fue la lengua utilizada al inicio de la etapa 3.

En el siglo I, el cristianismo no se expandió sólo hacia Occidente, dentro del Imperio romano. También se expandió mucho y muy rápidamente hacia el Oriente, fuera del imperio romano. La lengua franca de toda esa enorme región oriental era el arameo, no el griego.

Por otra parte, muchos expertos en hebreo y arameo sostienen que los Evangelios (llenos de semitismos) fueron redactados originalmente en una lengua semítica y luego traducidos al griego. Son una minoría dentro del conjunto de todos los estudiosos del NT; pero quizás no sean la minoría de los expertos en las tres lenguas (griego, hebreo y arameo) que han analizado

a fondo los semitismos de los Evangelios.

En suma, opino que las dos alternativas más probables son las siguientes:

A) tradición oral en arameo, primera puesta por escrito en arameo, luego traducción al griego; los manuscritos arameos más antiguos se pierden, quizás por ser pocos.

B) tradición oral en arameo, primera puesta por escrito en griego, pero esencialmente como mera traducción de los "textos" orales fijados y transmitidos por la tradición.

El principal desafío a ambas hipótesis es el "griego idéntico" en los Evangelios sinópticos. Si Mateo y Marcos, por ejemplo, fueron redactados originalmente en arameo y luego traducidos al griego de forma independiente, es imposible que en decenas de pasajes los traductores eligieran exactamente las mismas palabras en griego, con las mismas declinaciones y conjugaciones. Estas coincidencias masivas obligan a pensar que, si hubo un texto original arameo, su traducción al griego se hizo *una sola vez* y luego ese texto griego fue copiado y editado por los demás. Algo similar debe decirse para las traducciones al griego de la tradición oral en arameo. La primera traducción al griego, que ya gozaba de autoridad, fue reutilizada, en los lugares pertinentes, por los traductores o redactores de los evangelios posteriores, garantizando la uniformidad lingüística que vemos hoy.

Ambas hipótesis devuelven a la tradición oral semítica el respeto histórico que merece. En cualquier caso, se debe tener en cuenta que en esencia la traducción al griego ocurrió una sola vez.

Por supuesto, también habría que evaluar hipótesis híbridas; por ejemplo: A sólo para Mateo y B para Marcos y Lucas; o A para Mateo y Marcos y B sólo para Lucas.

La fórmula de Wenham (dependencia estructural e independencia verbal) es la clave para resolver la cuestión sinóptica. Los redactores sinópticos utilizaron sus fuentes para cuestiones estructurales (por ejemplo, cuáles perícopas incluir y en qué orden), pero para cuestiones de redacción detallada cada uno se basó en la tradición oral tal como la conocía o como solía narrarla. La tradición oral no era absolutamente fija, sino que admitía variantes menores. Así pues, si dos sinópticos narran el mismo milagro con pequeñas diferencias de vocabulario en griego, no es necesariamente porque uno editó al otro por razones teológicas complejas. Simplemente, cada uno estaba usando la forma en que su comunidad llevaba años o décadas narrando oralmente esa perícopa.

- 1) CARMIGNAC, pp. 11-12.
- 2) *Ibidem*, p. 12.
- 3) Cf. *Ibidem*, p. 13.
- 4) *Ibidem*, p. 14.
- 5) *Ídem*.
- 6) *Ibidem*, pp. 7-8.
- 7) *Ibidem*, p. 16.
- 8) Franz Delitzsch (1813-1890) fue un teólogo y hebraísta luterano alemán que tradujo el Nuevo Testamento al hebreo en 1877.
- 9) CARMIGNAC, pp. 21-22.
- 10) *Ibidem*, p. 23.
- 11) Cf. *Ibidem*, pp. 36-40.
- 12) Cf. *Ibidem*, pp. 40-43.
- 13) Cf. *Ibidem*, pp. 44-48.
- 14) Cf. *Ibidem*, pp. 48-49.
- 15) *Ibidem*, p. 50.
- 16) *Ibidem*, pp. 95-96.
- 17) *Ibidem*, p. 29.
- 18) Cf. GALLEZ, pp. 69-75 (especialmente pp. 69-70).

[Vuelve a la Tabla de Contenidos](#)

10. Comparaciones de las soluciones principales

En función del prólogo de Lucas, las duplicaciones de Marcos, el final de Marcos y la perícopa del joven rico

El prólogo del Evangelio de Lucas

El prólogo del Evangelio de Lucas dice lo siguiente:

"Puesto que muchos han intentado narrar ordenadamente las cosas que se han verificado entre nosotros, tal como nos las han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares y servidores de la Palabra, he decidido yo también, después de haber investigado diligentemente todo desde los orígenes, escribírtelo por su orden, illustre Teófilo, para que conozcas la solidez de las enseñanzas que has recibido¹."

Veamos paso a paso qué podemos deducir de este pasaje.

a) La expresión "las cosas que se han verificado entre nosotros" se refiere sin duda a la vida pública de Jesucristo.

b) Las narraciones de la vida de Jesucristo a las que se refiere Lucas son lo que hoy llamamos evangelios.

c) La expresión "he decidido yo también (...) escribírtelo por su orden" sugiere con fuerza que las narraciones anteriores aludidas fueron escritas, no sólo tradiciones orales.

d) La expresión "han intentado narrar ordenadamente" puede interpretarse como "han narrado más o menos ordenadamente" o como "han narrado de un modo ordenado pero parcial". En cualquier caso, se trata de evangelios escritos, no de intenciones no cumplidas de escribir evangelios.

e) Por lo tanto, Lucas dice que hubo "muchos" que narraron el Evangelio antes que él; o sea que hubo muchos evangelios o fuentes escritas del Evangelio anteriores al suyo.

f) ¿Qué significa aquí "muchos"? Es evidente que ni un evangelio ni dos evangelios son muchos evangelios. En este contexto quizás se pueda decir que tres evangelios son muchos; y sin duda aquí cuatro o más son muchos. Por lo tanto, cabe interpretar que Lucas dice que hubo tres o más evangelios o escritos evangélicos anteriores al suyo. En bien de la brevedad, en adelante los mencionaré como evangelios.

¿Cuáles habrían sido esos evangelios anteriores? Esa pregunta nos ayuda a evaluar las distintas soluciones al problema sinóptico, en función de las mayores o menores dificultades existentes para armonizar cada una de ellas con el prólogo de Lucas.

En abstracto, los candidatos a evangelios anteriores son los demás Evangelios canónicos, los evangelios apócrifos conocidos y escritos evangélicos desaparecidos, ya sean hipotéticos (como las fuentes Q, M y L) o absolutamente desconocidos.

Ahora bien, todos los evangelios apócrifos conocidos son del siglo II o aún más tardíos. Por lo tanto, deben ser descartados como posibles antecesores del Evangelio de Lucas. Esto nos deja sólo dos alternativas: los otros Evangelios canónicos o escritos desaparecidos. Se nos presenta un dilema: recurrir sólo a los otros tres Evangelios canónicos (apartándonos del consenso casi unánime de que el Evangelio de Juan fue el último en ser escrito) o bien recurrir a escritos hipotéticos. Cuantos más escritos hipotéticos se requieran para lograr la armonización buscada, más fuerte será la objeción que el prólogo de Lucas permitirá construir contra la solución evaluada.

Podría intentarse una vía de escape a ese dilema contando como evangelios anteriores a dos versiones distintas de un Evangelio canónico en particular. Por ejemplo: el Mateo hebreo y el Mateo griego; el Proto-Marcos y Marcos; o Marcos y el Deutero-Marcos. Ahora bien, es muy dudoso que Lucas haya contado dos ediciones de un mismo Evangelio canónico como dos evangelios distintos anteriores al suyo. Aunque no descarto totalmente esta alternativa, considero que, en la evaluación de la hipótesis correspondiente, esta explicación debería restar puntos.

A continuación, evaluaré las cuatro principales soluciones al problema sinóptico desde la perspectiva de su armonización con el prólogo de Lucas. Para lograr la armonización buscada asumiré, además de los supuestos básicos de cada solución, que, en el prólogo de Lucas, “muchos” significa al menos tres.

Armonización con la teoría de las dos fuentes (T2F). En el caso de la T2F, se podría asumir que dos de las narraciones anteriores a las que alude Lucas son Marcos y la fuente Q. Ahora bien, incluso suponiendo la existencia de Q, es probable que Lucas no haya incluido a Q en esa cuenta de narraciones, porque supuestamente Q era en esencia una colección de discursos, con pocos elementos narrativos o ninguno. Además, faltaría al menos un tercer escrito evangélico anterior. Éste podría ser otra edición de Marcos, o bien la fuente L (en la hipótesis de las cuatro fuentes), o bien otro documento hipotético o desconocido. Por lo tanto, para llegar a la cantidad mínima de tres narraciones evangélicas anteriores a Lucas, los partidarios de la T2F deben recurrir a dos criterios dudosos: 1) contar a Q, que, si acaso existe, no es estrictamente una narración; y 2) contar a dos ediciones de Marcos como evangelios distintos, o bien contar a L, un documento hipotético cuya existencia es más dudosa aún que la de Q, o bien contar una obra desconocida aún más dudosa. Parece poco probable que los primeros cristianos hayan dejado que se perdiera totalmente uno de los primeros evangelios sin dejar ningún rastro papirológico, ni arqueológico, ni literario; o, peor aún, más de uno.

Armonización con la hipótesis de Farrer. La hipótesis de Farrer es más fácil de armonizar con el prólogo de Lucas que la T2F, porque en dicha hipótesis

podemos incluir a Marcos y a Mateo como evangelios anteriores a Lucas. Para llegar a la cuenta de tres habría que recurrir a un solo criterio dudoso: incluir a Juan, o una segunda edición de Mateo o de Marcos o un escrito evangélico hipotético o desconocido. La ventaja de la hipótesis de Farrer con respecto a la T2F es que la fuente Q (una colección de discursos hipotética) sería sustituida por Mateo, un evangelio real y completo.

Armonización con la hipótesis agustiniana. La situación de la hipótesis agustiniana con respecto al prólogo de Lucas es igual a la de la hipótesis de Farrer, o sea relativamente más desahogada, porque también en este caso se cuenta con Mateo y Marcos como dos evangelios canónicos anteriores a Lucas. El hecho de que Mateo sea anterior a Marcos (hipótesis agustiniana) o posterior a Marcos (hipótesis de Farrer) no cambia nada en cuanto a la cuestión aquí analizada.

Armonización con la hipótesis clementina. Por último, la situación de la hipótesis clementina con respecto al prólogo de Lucas es relativamente más comprometida, porque en ese caso se cuenta con un solo evangelio conocido anterior a Lucas, vale decir Mateo.

En síntesis, el prólogo de Lucas plantea tres niveles de dificultad diferentes a las cuatro teorías principales sobre la cuestión sinóptica:

una dificultad muy grande para la hipótesis clementina, porque en su caso habría un solo evangelio conocido anterior a Lucas (Mateo);

una dificultad grande para la T2F, porque entre las narraciones evangélicas anteriores a Lucas habría sólo un evangelio conocido (Marcos) y un documento hipotético (Q), que quizás podría ser incluido en el conteo;

una dificultad menor para la hipótesis agustiniana y la hipótesis de Farrer, porque en ambos casos habría dos evangelios conocidos anteriores a Lucas: Mateo y Marcos.

Si se rechaza la existencia de Q (para lo que, como veremos, hay buenas razones) y, *a fortiori*, la existencia de M, L y otras fuentes hipotéticas, no se apela a evangelios desaparecidos o fuentes escritas desconocidas, y no se recurre a la estratagema dudosa de contar dos o más ediciones de una misma obra como evangelios distintos, para resolver el problema planteado por el prólogo de Lucas no queda otra alternativa que suponer que los otros tres Evangelios canónicos (Mateo, Marcos y Juan) son anteriores a Lucas. Valdría la pena analizar a fondo esta hipótesis, aunque contradiga un dato de la tradición patristica: que el Evangelio de Juan fue el último en ser escrito. Quizás el Evangelio de Juan tuvo dos ediciones, la primera anterior a Lucas y la segunda y definitiva posterior a Lucas.

A primera vista parece muy natural que Mateo y Juan, que eran dos de los doce Apóstoles, hayan escrito antes que Marcos, discípulo del Apóstol Pedro, y que Lucas, discípulo del Apóstol Pablo. Y, dado que Pablo se convirtió en Apóstol muchos años después que Pedro, a primera vista también parece muy natural que Lucas haya escrito después que Marcos.

Para terminar esta sección, comento que el clarísimo paralelismo entre el prólogo del Evangelio de Lucas y el prólogo de los *Hechos de los Apóstoles* obliga a aceptar la atribución tradicional de ambas obras a un mismo autor. No hay buenas razones para negar que ese autor fue San Lucas.

Las duplicaciones de Marcos

Las llamadas duplicaciones (o dobletes, dualidades o redundancias) de Marcos son un fenómeno característico de su estilo literario. Según C. M. Tuckett, Marcos contiene 213 de esas duplicaciones, que se pueden clasificar así: 56 casos pertenecen a la tradición triple (o sea que están presentes también en Mateo y en Lucas) y 157 casos no pertenecen a la tradición triple. Además, de dichos 56 casos, en 39 casos Mateo y Lucas usan la misma mitad de la dualidad de Marcos y en 17 casos usan mitades diferentes².

Por lo tanto, en esos 17 casos se da el siguiente fenómeno: Mateo usa la expresión A para expresar un concepto; Lucas usa la expresión B para expresar un concepto igual o parecido; y Marcos utiliza a esos efectos las dos expresiones (A y B, o bien B y A). Indicaré el ejemplo más notable.

Mateo dice: "Al atardecer, le trajeron muchos endemoniados; él expulsó a los espíritus con una palabra, y curó a todos los enfermos³".

El texto paralelo de Lucas dice: "A la puesta del sol, todos cuantos tenían enfermos de diversas dolencias se los llevaban; y, poniendo él las manos sobre cada uno de ellos, los curaba. Salían también demonios de muchos⁴..."

El texto paralelo de Marcos dice: "Al atardecer, a la puesta del sol, le trajeron todos los enfermos y endemoniados; la ciudad entera estaba agolpada a la puerta. Jesús curó a muchos que se encontraban mal de diversas enfermedades y expulsó muchos demonios⁵..."

Este breve texto de Marcos contiene dos duplicaciones. Por una parte, usa dos expresiones redundantes para indicar la hora: "al atardecer", como Mateo, y "a la puesta del sol", como Lucas. Por otra parte, Marcos indica que a Jesús le trajeron los enfermos (como en Lucas) y los endemoniados (como en Mateo), aunque más adelante Mateo menciona también a los enfermos y Lucas menciona también a los endemoniados. Peabody basa en estas duplicaciones de *Marcos* 1,32-34 uno de sus argumentos principales a favor de la hipótesis clementina⁶.

Analizaré el problema de las duplicaciones de Marcos desde la perspectiva de cada una de las cuatro soluciones principales del problema sinóptico.

En la hipótesis clementina la situación es la siguiente: primero Mateo dice A; luego Lucas dice B; y finalmente Marcos dice A y B (o B y A). En este caso se debe explicar dos cosas:

a) ¿Por qué Lucas dice B en vez de A, como su fuente (Mateo)? Esto no plantea ninguna dificultad seria. Cada evangelista (y Lucas en particular) es, no un mero compilador, sino un verdadero autor con su propio plan, su propio estilo literario, y su propio vocabulario característico. Por lo tanto, el

uso de una palabra o expresión en lugar de la palabra o expresión usada en su fuente es algo totalmente normal.

b) ¿Por qué Marcos, utilizando a Mateo y Lucas como fuentes, usa en los 17 casos referidos dobles del tipo A y B (o B y A), donde A es la expresión usada por Mateo y B es la expresión usada por Lucas? Los partidarios de la hipótesis clementina sostienen que Marcos procede así porque su Evangelio es una combinación sistemática de los Evangelios de Mateo y de Lucas. Enfrentado al problema de tener que elegir entre la expresión A de Mateo y la expresión B de Lucas, Marcos a menudo elige no desechar ninguna de las dos, sino usar una combinación de ambas. Esta explicación parece plausible.

En la teoría de las dos fuentes (T2F) la situación es la siguiente: primero Marcos dice A y B (o B y A); y luego Mateo dice A y Lucas, independientemente de Mateo (y antes o después que él), dice B. En este caso se debe explicar cuatro cosas:

a) ¿Por qué Marcos usa tantas expresiones duales? Esto podría deberse a un estilo literario aficionado a las redundancias.

b) ¿Por qué Mateo, utilizando como fuente a Marcos, deshace esos dobles optando por una de sus dos partes? Esto podría deberse a un estilo literario diferente, adverso a las redundancias.

c) ¿Por qué Lucas, también utilizando como fuente a Marcos, pero de forma independiente de Mateo, deshace los dobles de Marcos? Quizás por la misma razón que Mateo, o sea por un estilo literario adverso a las redundancias.

d) ¿Por qué Lucas, escribiendo de un modo independiente de Mateo, elige en 17 casos la parte del doblete de Marcos descartada por Mateo? Ésta es la pregunta clave en este caso. Los partidarios de la T2F sostienen que en esos casos Mateo usó una mitad de la dualidad de Marcos y Lucas usó la otra mitad por puro azar. A primera vista esto parece muy lógico, porque la oposición entre Mateo y Lucas ocurre en sólo 17 de las 56 dualidades de la tradición triple. El valor esperado de las discordancias generadas por selecciones aleatorias sería 28 (la mitad de 56). Empero, los partidarios de la hipótesis clementina rechazan esta explicación diciendo que los 17 casos en cuestión son dualidades claras y con expresiones de igual significado (como “el atardecer” y “la puesta del sol”), mientras que las otras 39 dualidades son más vagas o están formadas por dos expresiones que no tienen igual valor, porque una es más adecuada que la otra, y por lo tanto es más probable que sea elegida. Si la explicación indicada fuera inviable, para explicar este fenómeno podría ser necesario renunciar a la hipótesis de la independencia entre Mateo y Lucas. Esto implicaría renunciar a la T2F.

En la hipótesis de Farrer la situación es la siguiente: primero Marcos dice A y B (o B y A); luego Mateo dice A; y finalmente Lucas dice B. También en este caso se debe explicar cuatro cosas:

- a) ¿Por qué Marcos usa tantas expresiones duales?
- b) ¿Por qué Mateo, utilizando como fuente a Marcos, deshace esos dobles optando por una de sus dos partes?
- c) ¿Por qué Lucas, utilizando como fuentes a Marcos y a Mateo, también deshace esos dobles?
- d) ¿Por qué Lucas, en los 17 casos referidos, elige la parte del doblete de Marcos descartada por Mateo?

Las preguntas a y b son iguales en la hipótesis de Farrer y la T2F, y sus respuestas también pueden ser las mismas. En cuanto a la pregunta c, en la hipótesis de Farrer se puede responder que Lucas procede de la misma manera que Mateo porque lo utilizó como fuente y adoptó su criterio o estilo adverso a las redundancias. Pero en lo que respecta a la pregunta d la situación cambia. En la hipótesis de Farrer no cabe invocar el azar, porque no hay independencia entre Mateo y Lucas, sino que Lucas utiliza a Mateo. Esto vuelve más difícil de entender por qué Lucas deshace esos dobles optando deliberadamente por la parte del doblete contraria a la de Mateo.

En la hipótesis agustiniana la situación es la siguiente: primero Mateo dice A; luego Marcos dice A y B (o B y A); y finalmente Lucas dice B. En este caso se debe explicar tres cosas:

- a) ¿Por qué Marcos, utilizando a Mateo como fuente, usa tan a menudo dobles del tipo A y B (o B y A), donde A es la expresión usada por Mateo y B es una expresión equivalente o análoga?
- b) ¿Por qué Lucas, utilizando a Mateo y Marcos como fuentes, deshace esos dobles?
- c) ¿Y por qué Lucas, en los 17 casos en cuestión, elige la parte del doblete de Marcos que no aparece en Mateo?

En síntesis, las duplicaciones de Marcos plantean dos dificultades a la hipótesis clementina; tres a la hipótesis agustiniana; y cuatro a la hipótesis de Farrer y a la T2F. Por lo tanto, las duplicaciones de Marcos podrían favorecer algo a la hipótesis clementina, pero para dilucidar este asunto habría que hacer un estudio más detallado de todas las duplicaciones de los sinópticos, incluyendo las duplicaciones que no figuran en Marcos, sino sólo en Mateo, sólo en Lucas o sólo en Mateo y Lucas.

El final de Marcos

Consideremos la última perícopa de Marcos (16,9-20), que relata de un modo muy breve y esquemático las apariciones de Jesús resucitado y su ascensión al cielo. Los textos paralelos de Mateo y de Lucas son mucho más desarrollados y detallados. Tratemos de explicar esto desde la perspectiva de cada una de las cuatro soluciones principales del problema sinóptico.

Teoría de las dos fuentes e hipótesis de Farrer. Si Marcos fue el primer Evangelio escrito, como asumen tanto la T2F como la hipótesis de Farrer, el final de Marcos es difícil de explicar. Sería muy extraño que el primer Evangelio

escrito (y el único durante no pocos años) haya sido tan parco en un tema tan fundamental para la fe cristiana. Además, unos cuantos académicos sostienen que Marcos 16,9-20 es un agregado posterior y que la versión original de Marcos terminaba en 16,8, con la constatación del sepulcro vacío de Jesús. Esto empeoraría aún más las cosas para la T2F y la hipótesis de Farrer. Si ya San Pablo, en los años 50, dio un gran destaque a las apariciones de Cristo resucitado en sus cartas⁷, ¿por qué Marcos, escribiendo, supuestamente, al menos unos quince años después, las habría omitido, nada menos que en el primer Evangelio?

Hipótesis agustiniana y clementina. El final de Marcos parece mucho más sencillo de explicar como un resumen del texto paralelo de Mateo (en la hipótesis agustiniana) o un resumen de los textos paralelos de Mateo y de Lucas (en la hipótesis clementina) que como el final del primer Evangelio escrito.

Los mandamientos en las palabras de Jesús al joven rico

En Marcos, Jesús dice al joven rico lo siguiente:

“Ya sabes los mandamientos: No mates, no cometas adulterio, no robes, no levantes falso testimonio, no seas injusto, honra a tu padre y a tu madre⁸.”

En sus perícopas paralelas, Mateo y Lucas nombran cinco de los seis mandamientos citados por Marcos: los mismos cinco. Además, en Mateo Jesús agrega otro mandamiento distinto a esa lista.

“Y Jesús dijo: ‘No matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no levantarás falso testimonio, honra a tu padre y a tu madre, y amarás a tu prójimo como a ti mismo⁹.’”

“Ya sabes los mandamientos: No cometas adulterio, no mates, no robes, no levantes falso testimonio, honra a tu padre y a tu madre¹⁰.”

Tratemos de explicar esto desde la perspectiva de cada una de las cuatro soluciones principales del problema sinóptico.

Teoría de las dos fuentes. Según la T2F, Marcos escribió primero y luego Mateo y Lucas, usando como fuente a Marcos, pero sin conocer la obra del otro, enumeraron los mismos cinco de los seis mandamientos citados en Marcos. ¿Por qué ambos omitieron el mismo mandamiento (“no seas injusto”)? Es poco probable que esto haya ocurrido por azar. Tal vez ambos hayan omitido ese mandamiento porque no está en el Decálogo; pero esto no es muy coherente con el hecho de que Mateo haya agregado otro mandamiento que tampoco está en el Decálogo: “amarás a tu prójimo como a ti mismo”. Otra posibilidad es que Mateo y Lucas no sean independientes entre sí; pero esto invalidaría la T2F.

Hipótesis de Farrer. Marcos habría escrito primero. Luego Mateo, utilizando a Marcos como fuente, habría omitido el mandamiento “no seas injusto” y agregado el mandamiento “amarás a tu prójimo como a ti mismo”. Finalmente, Lucas, utilizando a Marcos y Mateo como fuentes, habría omitido el

mismo mandamiento que Mateo y también el mandamiento agregado por Mateo. Podría haber muchas razones para ese agregado y esas omisiones que no requieren coincidencias sorprendentes, como en el caso de la T2F.

Hipótesis agustiniana. Mateo habría escrito primero. Luego Marcos, utilizando a Mateo como fuente, habría agregado el mandamiento “no seas injusto” y omitido el mandamiento “amarás a tu prójimo como a ti mismo” (al revés que en el caso anterior). Finalmente, Lucas, utilizando a Marcos y Mateo como fuentes, habría omitido el mismo mandamiento que Marcos y también el mandamiento agregado por Marcos. También en este caso podría haber muchas razones para ese agregado y esas omisiones que no requieren coincidencias sorprendentes.

Hipótesis clementina. Mateo habría escrito primero. Luego Lucas, utilizando a Mateo como fuente, habría omitido el mandamiento “amarás a tu prójimo como a ti mismo”. Finalmente, Marcos, utilizando a Mateo y Lucas como fuentes, habría omitido el mismo mandamiento que Lucas y agregado el mandamiento “no seas injusto”. También en este caso podría haber muchas razones para ese agregado y esas omisiones que no requieren coincidencias sorprendentes.

Conclusión

Los análisis comparativos de este tipo se podrían multiplicar sin mayores dificultades. En el contexto de este libro, los análisis expuestos en este capítulo cumplen un rol de mero análisis preliminar. Los capítulos siguientes aportarán argumentos más contundentes y decisivos en contra de la prioridad de Marcos (hipótesis de Farrer y de las dos fuentes) y a favor de la prioridad de Mateo (hipótesis clementina y, sobre todo, agustiniana).

No obstante, puede ser útil hacer una evaluación global de las cuatro teorías consideradas en función de las cuatro comparaciones aquí expuestas. Procederé así: para cada comparación asignaré un punto a las hipótesis con menores dificultades, medio punto a las que tienen dificultades de nivel intermedio y cero puntos a las que tienen mayores dificultades; salvo en el caso del prólogo de Lucas, donde, por su mayor relevancia, duplicaré esos puntajes. Así pues, los resultados globales serían los siguientes.

Primer puesto para la hipótesis agustiniana, con 4,5 puntos (2 por el prólogo de Lucas, 0,5 por las duplicaciones de Marcos, 1 por el final de Marcos y 1 por la perícopa del joven rico).

Segundo puesto compartido entre la hipótesis clementina y la hipótesis de Farrer, con 3 puntos cada una (clementina: 1 por las duplicaciones de Marcos, 1 por el final de Marcos y 1 por la perícopa del joven rico; Farrer: 2 por el prólogo de Lucas y 1 por la perícopa del joven rico).

Cuarto puesto para la teoría de las dos fuentes, con 1 punto (por el prólogo de Lucas).

TRES EVANGELIOS

- 1) *Lucas* 1,1-4.
- 2) Cf. BARTON, pp. 12-13.
- 3) *Mateo* 8,16.
- 4) *Lucas* 4,40-41.
- 5) *Marcos* 1,32-34.
- 6) Cf. PORTER y DYER, pp. 76-78.
- 7) Cf. *1 Corintios* 15,3-8.
- 8) *Marcos* 10,19.
- 9) *Mateo* 19,18-19.
- 10) *Lucas* 18,20.

Vuelve a la Tabla de Contenidos

11. La evidencia a favor de la hipótesis agustiniana

La tradición de la Iglesia afirma casi unánimemente que los Sinópticos fueron escritos en el orden Mateo-Marcos-Lucas.

Introducción

Dentro de la cuestión del orden de composición de los tres Evangelios sinópticos, la cuestión principal es ésta: ¿cuál de ellos fue el primero en ser escrito? Las tres respuestas posibles (prioridad de Mateo, prioridad de Marcos o prioridad de Lucas) han tenido defensores, pero, como ya vimos, la prioridad de Lucas puede ser descartada fácilmente. Ahora trataré la teoría de la prioridad de Mateo, que es la tradicional en la Iglesia, dejando para más adelante la teoría de la prioridad de Marcos.

En primer lugar, examinaré las evidencias favorables a la prioridad de Mateo, deteniéndome sobre todo en la evidencia patristica. Luego analizaré las evidencias que apuntan específicamente hacia la hipótesis agustiniana, que tiene mayor apoyo patristico que la hipótesis clementina, su alternativa dentro del marco de la prioridad de Mateo.

Testimonios antiguos sobre la prioridad de Mateo

Desde principios del siglo II la prioridad de Mateo fue sostenida por todos los escritores cristianos más antiguos (múltiples, independientes entre sí y de distintas épocas y regiones) que trataron el tema del orden cronológico de los Evangelios. No hay ningún testimonio antiguo a favor de la prioridad de Marcos, ni de la prioridad de Lucas, ni de la prioridad de Juan, que no es un Evangelio sinóptico. Además, en esas fuentes antiguas no hay ningún rastro de dudas o debates sobre la prioridad de Mateo, aunque sí hay testimonios diferentes sobre cuáles Evangelios fueron el segundo y el tercero.

Dado que, según la misma tradición patristica, el Evangelio de Marcos se basa en el testimonio de Pedro, el jefe de los doce Apóstoles, el consenso unánime de la tradición eclesial sobre la prioridad de Mateo sería muy difícil de explicar si de verdad el Evangelio de Marcos fuera el primero.

A continuación, citaré cuatro textos patristicos (de Ireneo de Lyon, Clemente de Alejandría, Orígenes y Agustín de Hipona) que apoyan la prioridad de Mateo. No son los únicos, pero sí los principales.

Los tres primeros textos están tomados de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea (265-339). Se trata de una de las primeras historias de la Iglesia y fue publicada hacia el año 320.

El primer texto de Eusebio es una cita de una obra escrita hacia el año 180 por San Ireneo (130-202), obispo de Lyon y gran adversario de la herejía gnóstica.

El segundo es una cita de una obra escrita hacia el año 200 por San Clemente de Alejandría (150-215), director o maestro principal de la escuela

cristiana de Alejandría.

El tercero es una cita de una obra escrita hacia el año 230 por Orígenes (185-253), discípulo de San Clemente y su sucesor como director de la escuela de Alejandría.

La cita de San Ireneo de Lyon. "Ya que al comienzo de esta obra prometimos dar, cuando fuere necesario, las palabras de los antiguos presbíteros y escritores de la Iglesia en las que han declarado aquellas tradiciones que les llegaron acerca de los libros canónicos, y ya que Ireneo fue uno de ellos, ahora daremos sus palabras y, en primer lugar, lo que dice de los santos Evangelios: 'Mateo publicó su Evangelio entre los hebreos en su propio idioma, mientras Pedro y Pablo predicaban y fundaban la Iglesia en Roma. Después de su partida, Marcos, el discípulo e intérprete de Pedro, también nos transmitió por escrito las cosas que Pedro había predicado; y Lucas, el asistente de Pablo, registró en un libro el Evangelio que Pablo había declarado. Después Juan, el discípulo del Señor, que también se reclinó sobre su pecho, publicó su Evangelio, estando en Éfeso de Asia.' Él [Ireneo] dice estas cosas en el tercer libro de su obra antes mencionada [*Contra las herejías*]¹."

Este testimonio de Ireneo parece indicar que el Evangelio de Mateo fue el primero en ser escrito y el de Juan fue el cuarto.

"Como mostró Chapman, cualquier datación precisa es muy ajena a las intenciones de Ireneo: 'El está explicando simplemente que *la enseñanza de los cuatro apóstoles principales no se ha perdido, sino que nos ha sido transmitida por escrito*' (...) A él no le preocupa en lo más mínimo defender la autenticidad de los Evangelios, menos aún dar sus fechas. Los valentinianos los aceptaban todos, y San Ireneo les está insistiendo meramente en el hecho de que cada Evangelio es el registro escrito del asunto predicado por un apóstol. Ireneo está respondiendo la pregunta: '¿Cómo ha llegado esta predicación hasta nosotros por escrito?' La respuesta es: 'Dos de los apóstoles escribieron su propia enseñanza, mientras que otros dos fueron reportados por un seguidor².'"

Por ende, es un error deducir de este texto de Ireneo que Mateo fue escrito después de la llegada de Pedro y Pablo a Roma o que Marcos fue escrito después de las muertes de Pedro y Pablo.

La cita de San Clemente de Alejandría. "De nuevo, en los mismos libros [*Hypotyposes*], Clemente da la tradición de los primeros presbíteros, en cuanto al orden de los Evangelios, de la siguiente manera: 'Los Evangelios que contienen las genealogías' [Mateo y Lucas], dice, 'fueron escritos primero. El Evangelio según Marcos tuvo esta ocasión. Como Pedro había predicado la Palabra públicamente en Roma y declarado el Evangelio por el Espíritu, muchos de los presentes pidieron que Marcos, que lo había seguido durante mucho tiempo y recordaba sus dichos, los escribiera. Y habiendo compuesto el Evangelio, lo dio a los que lo habían pedido. Cuando Pedro se enteró de esto, ni lo prohibió ni lo alentó directamente. Pero, por último, Juan,

percibiendo que los hechos externos habían sido aclarados en el Evangelio, siendo instado por sus amigos e inspirado por el Espíritu, compuso un Evangelio espiritual.' Éste es el relato de Clemente³."

El testimonio de Clemente parece indicar que los dos primeros Evangelios escritos fueron los de Mateo y Lucas, muy probablemente en ese orden.

La cita de Orígenes. "En su primer libro sobre el Evangelio de Mateo, manteniendo el Canon de la Iglesia, [Orígenes] testifica que él conoce sólo cuatro Evangelios, escribiendo así: 'De los cuatro Evangelios, que son los únicos indiscutibles en la Iglesia de Dios bajo el cielo, he sabido por tradición que el primero fue escrito por Mateo, quien fue una vez publicano, pero luego apóstol de Jesucristo, y fue preparado para los conversos del judaísmo y publicado en el idioma hebreo. El segundo es de Marcos, quien lo compuso según las instrucciones de Pedro, quien en su epístola católica lo reconoce como hijo, diciendo: 'La iglesia que está en Babilonia, elegida juntamente con vosotros, os saluda, y también lo hace Marcos, mi hijo.' [1 Pedro 5,13]. Y el tercero por Lucas, el Evangelio recomendado por Pablo y compuesto para gentiles conversos. Por último, el de Juan⁴."

Orígenes establece inequívocamente el orden de composición Mateo-Marcos-Lucas-Juan y además dice que él conoció ese orden por tradición.

La cita de San Agustín. El cuarto texto es una cita de *La concordancia de los evangelistas* de San Agustín de Hipona (354-430), obra escrita hacia el año 400. Destaco en *itálica* la parte principal.

"Esos cuatro evangelistas son conocidísimos en todo el orbe de la tierra. Y, quizá, el motivo de que sean cuatro haya que verlo en que son cuatro las partes del mundo, por todo el cual ellos mismos anunciaron de alguna manera, mediante el simbolismo que encierra su número, que se iba a propagar la Iglesia de Cristo. *Éste es el orden en que escribieron, según se acepta tradicionalmente: el primero Mateo, luego Marcos, en tercer lugar Lucas, y por último Juan.* En consecuencia, fue uno el orden por lo que a conocer y anunciar el Evangelio, y otro por lo que a escribirlo se refiere. En su conocimiento y anuncio fueron los primeros quienes, siguiendo al Señor, presente corporalmente, le oyeron hablar y le vieron obrar, y fueron enviados por él en persona a evangelizar. En cuanto a ponerlo por escrito —que hay que creer que aconteció por mandato divino—, ocupan los lugares extremos dos de los elegidos por el Señor antes de su pasión: Mateo el primero, Juan el último. Los dos restantes no pertenecían al número de aquéllos; no obstante, habían seguido a Cristo que hablaba en ellos, por lo que han de ser abrazados como hijos. Por eso ocupan los puestos centrales y están protegidos por los otros por uno y otro costado⁵."

Agustín, al igual que Orígenes, establece claramente el orden de composición Mateo-Marcos-Lucas-Juan y dice que ése es el orden aceptado por la tradición eclesial.

Testimonios antiguos sobre la lengua del Evangelio de Mateo

Además de los cuatro textos patrísticos ya citados, que de algún modo abordan explícitamente el tema del orden de los Evangelios, también son muy relevantes otros textos que dicen que el Apóstol San Mateo escribió su Evangelio en hebreo o en una lengua semítica. Algunos de ellos precisan que lo hizo en Judea, donde, después de la Pascua de Cristo, desempeñó su apostolado durante algunos años. A continuación, citaré ocho de esos textos. Los primeros tres provienen también de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea.

La cita de San Papías. En el primer texto Eusebio cita una obra perdida de San Papías: *Explicación de los dichos del Señor*, escrita hacia el año 100. Papías (60-130), obispo de Hierápolis, conoció al Apóstol San Juan y fue discípulo de San Policarpo de Esmirna (69-155), a su vez discípulo del Apóstol Juan.

"Pero acerca de Mateo él [Papías] escribe lo siguiente: 'Así pues Mateo escribió los oráculos [dichos de o sobre Jesús] en la lengua hebrea, y cada uno los interpretó [o tradujo] como pudo⁶."

Algunos académicos asumen sin pruebas que en este punto todos los Padres de la Iglesia posteriores dependen del testimonio de Papías, quien se habría equivocado, o bien interpretan que Papías quiso decir que Mateo escribió su Evangelio en griego con estilo hebreo, no en hebreo. Esa interpretación parece forzada.

Como veremos, hay muchos otros testimonios antiguos que confirman la existencia del Evangelio de Mateo en hebreo.

San Panteno en la India. El segundo texto es otra cita de Eusebio, quien atestigua que, según sus fuentes, San Panteno de Alejandría (120-200), maestro de San Clemente y uno de los primeros directores de la escuela de Alejandría, vio en la India un ejemplar del Evangelio de Mateo en hebreo.

"Panteno fue uno de éstos, y se dice que fue a la India. Se informa que entre las personas de allí que conocían a Cristo, él encontró el Evangelio según Mateo, que había anticipado su propia llegada. Porque Bartolomé⁷, uno de los apóstoles, les había predicado, y les había dejado la escritura de Mateo en la lengua hebrea, que habían conservado hasta ese momento⁸."

El testimonio de Eusebio de Cesarea. En el tercer texto quien habla es el mismo Eusebio de Cesarea.

"Sin embargo, de todos los discípulos del Señor, sólo Mateo y Juan nos han dejado memoriales escritos, y ellos, dice la tradición, fueron llevados a escribir sólo bajo la presión de la necesidad. Porque Mateo, que había predicado primero a los hebreos, cuando estaba por ir a otros pueblos, puso por escrito su Evangelio en su lengua materna, y así compensó por la pérdida de su presencia a los que se vio obligado a dejar⁹."

Dos citas de San Jerónimo. El cuarto texto es muy importante. San Jerónimo de Estridón (347-420), en su obra *De Viris Illustribus*, escrita en Belén de Judea

en 392, dice que en ese mismo momento había ejemplares del Evangelio hebreo de Mateo en Cesarea y en Berea.

“Mateo, también llamado Leví, apóstol y anteriormente publicano, compuso un Evangelio de Cristo publicado primero en Judea en hebreo en beneficio de los circuncisos que creyeron, pero que luego fue traducido al griego, aunque no se sabe por qué autor. El mismo [texto] hebreo se conserva hasta el día de hoy en la biblioteca de Cesarea que Pánfilo ha reunido con tanta diligencia. También he tenido la oportunidad de que los nazarenos de Berea, una ciudad de Siria, que usan este volumen, me lo describieran. Acerca de esto ha de notarse que siempre que el Evangelista, ya sea por su propia cuenta o en la persona de nuestro Señor el Salvador, cita el testimonio del Antiguo Testamento, no sigue la autoridad de los traductores de la *Septuaginta* [los LXX, la primera traducción del Antiguo Testamento al griego] sino el hebreo¹⁰.”

A diferencia del caso de Panteno, que Eusebio transmitió de segunda mano y de modo genérico, en el caso de Jerónimo tenemos un testimonio mucho más detallado y casi directo, de alguien que era además un gran erudito sobre la Biblia y las lenguas bíblicas.

El quinto texto es otra cita relevante de San Jerónimo.

“El primer evangelista es Mateo, el publicano, que tenía el sobrenombre de Leví. Publicó su Evangelio en Judea en el idioma hebreo, principalmente para beneficio de los creyentes en Cristo judíos¹¹”.

Tres citas de San Epifanio de Salamina. Los últimos tres textos son citas del *Panarion* de Epifanio de Salamina (315-403), escrito hacia 375:

“Ellos tienen el Evangelio según Mateo en hebreo¹²”.

“Mateo sólo en hebreo y en letras hebreas¹³”.

“Mateo en letras hebreas escribió el Evangelio¹⁴”.

En resumen, los ocho textos antiguos citados dan un muy sólido fundamento histórico a la tesis tradicional (reforzada recientemente por Carmignac, Tresmontant y otros) de que el Evangelio de Mateo fue escrito originalmente en hebreo, o quizás en arameo.

Carmignac, además de varios de los textos patrísticos ya referidos, toma en cuenta otros datos antiguos y concluye lo siguiente:

“Una veintena de otros testimonios patrísticos más tardíos, incluyendo los de San Epifanio y San Jerónimo, quienes conocían el hebreo y el arameo, afirman asimismo que Mateo escribió su Evangelio en hebreo. No podemos en absoluto rechazar una tradición tan antigua (desde los oyentes de los Apóstoles), tan estable (ninguna voz discordante) y tan universal (desde la India hasta la Galia). Los exégetas, demasiado numerosos, lamentablemente, que rehúsan tenerla en cuenta no hacen una obra científica¹⁵.”

Conclusiones sobre la evidencia patrística

Dada la fuerte relación (que luego profundizaré) entre la lengua y la fecha del Evangelio de Mateo, lo que Carmignac dice sobre el Mateo hebreo puede decirse también sobre la prioridad de Mateo. El testimonio de la literatura patrística a favor de la prioridad de Mateo es tan sólido que se necesitarían razones muy fuertes para desestimarlos. Pero, como veremos luego, no hay razones tan fuertes a favor de la prioridad de Marcos.

La tradición patrística sobre lo que hizo el Apóstol Mateo después de dejar Judea no es unánime. Según algunas fuentes, él habría predicado el Evangelio en Etiopía; según otras fuentes, lo habría hecho en Persia u otras regiones. Al parecer Mateo murió mártir, pero no se sabe con certeza dónde.

Wenham resume el tema tratado en este capítulo hasta aquí de la siguiente manera:

“Los Padres [de la Iglesia] son casi unánimes en afirmar que Mateo el cobrador de impuestos fue el autor, y que escribió primero, para los hebreos en lengua hebrea: Papías (c. 60-130), Ireneo (c. 130-200), Panteno (muerto c. 190), Orígenes (c. 185-254), Eusebio (c. 260-340), Epifanio (c. 315-403), Cirilo de Jerusalén (c. 315-386) y otros escriben en este sentido. El Evangelio hebreo medieval de Mateo en [la obra] *Even Bohan* podría ser una versión corrompida del original. Aunque no tiene rival, la tradición ha sido desestimada por varias razones, particularmente por la supuesta falta de confiabilidad de Papías, de quien algunos derivarían toda la tradición. Pero Papías es muy antiguo, habiendo tenido contacto directo con dos de los verdaderos seguidores de Jesús [Aristión y “el presbítero Juan”]. Es bastante inseguro asumir que todos los escritores posteriores recibieron de él una tradición incorrecta y nunca oyeron la historia correcta. Vincent Taylor argumenta contra la autoría de Mateo sobre la base de que un apóstol no habría usado una obra de Marcos, pero esto no necesariamente habría sido visto como un plagio. La aceptación de la creencia en la dependencia de Mateo respecto al Marcos griego tiende irresistiblemente a gobernar el argumento. Eusebio estaba ansioso por demostrar la existencia de dos Juanes y así negar que Papías tenía información de primera mano del apóstol Juan. Un intento de mostrar cómo Papías podría haberse equivocado fue la propuesta de que los *logia* de Mateo se referían al documento perdido Q. Los *logia*, sin embargo, son escrituras. Eusebio tenía los mismos Evangelios que nosotros. A Papías le preocupaba su *interpretación* correcta, que él prefería obtener a partir de personas vivas que estuvieron en contacto con los apóstoles. El intento de Kürzinger de interpretar *‘Ebraidi dialékte* como “en un estilo hebreo” es forzado. La tradición incontrovertida de la Iglesia tiene más peso que Papías solo. Hengel muestra que nuestros títulos de los Evangelios son muy tempranos¹⁶.”

San Mateo en los Evangelios

Aunque ninguno de los cuatro Evangelios canónicos incluye en su propio texto original un título con el nombre de su autor, los cuatro han sido atribuidos siempre respectivamente a San Mateo, San Marcos, San Lucas y San Juan. En otras palabras, no se conoce ningún manuscrito antiguo de los Evangelios que no tenga en su título (agregado al texto canónico) el nombre del autor al que tradicionalmente es atribuido.

El primer Evangelio del canon del NT es el Evangelio según San Mateo. En este Evangelio el Apóstol Mateo es mencionado tres veces, en las perícopas de la vocación de Mateo, la comida con pecadores y la institución de los Doce.

“Cuando se iba de allí¹⁷, al pasar vio Jesús a un hombre llamado Mateo, sentado en el despacho de impuestos, y le dice: ‘Sígueme.’ Él se levantó y lo siguió¹⁸.”

“Y sucedió que, estando Él a la mesa en casa de Mateo, vinieron muchos publicanos y pecadores¹⁹, y estaban a la mesa con Jesús y sus discípulos²⁰.”

“Y llamando a sus doce discípulos, les dio poder sobre los espíritus inmundos para expulsarlos, y para curar toda enfermedad y toda dolencia. Los nombres de los doce Apóstoles son éstos: primero Simón, llamado Pedro, y su hermano Andrés; Santiago el de Zebedeo y su hermano Juan; Felipe y Bartolomé; Tomás y Mateo el publicano; Santiago el de Alfeo y Tadeo; Simón el Cananeo y Judas el Iscariote, el mismo que lo entregó²¹.”

Por lo tanto, en los tres pasajes citados, el apóstol en cuestión es llamado Mateo, Mateo y Mateo el publicano respectivamente. Por otra parte, en los textos paralelos a esos tres pasajes, Marcos usa los nombres Leví el de Alfeo, Leví y Mateo respectivamente; y Lucas usa los nombres Leví, Leví y Mateo respectivamente²².

Es evidente que Mateo y Leví son dos nombres de la misma persona: un judío de Galilea que desempeñaba el oficio de publicano (es decir de contratista privado encargado de la recaudación de impuestos para el gobierno romano), que fue llamado por Jesús para ser su discípulo, lo siguió inmediatamente, ofreció un banquete en su casa para Jesús y sus discípulos y para sus hasta entonces colegas publicanos, y fue elegido por Jesús como uno de sus doce Apóstoles, que lo acompañaron durante el resto de su ministerio público. Probablemente Mateo fue el nuevo nombre que Leví adoptó después de convertirse en discípulo de Jesús, a fin de expresar su cambio radical de vida. Sería un caso parecido al de Simón, hijo de Jonás, a quien Jesús dio el nuevo nombre de Pedro como un signo de su nueva vocación.

El oficio de cobrador de impuestos (un trabajo no manual que requería leer, escribir y calcular) de Leví-Mateo hace de él *a priori* un muy buen candidato para asumir la función de redactor del primer Evangelio. La mayor parte de los demás Apóstoles eran pescadores. Esto no implica que fueran necesariamente muy incultos, ni mucho menos analfabetos, pero en general

probablemente tenían un nivel de educación menor que el de Mateo.

El contexto del primer desarrollo del cristianismo

La teoría de la prioridad de Mateo es la más probable intrínsecamente; o sea, es la más lógica en función de la historia de la Iglesia primitiva.

El NT (y muy especialmente los *Hechos de los Apóstoles*, la primera historia de la Iglesia primitiva) establece muy claramente que la Iglesia de Cristo nació en Jerusalén y desde allí se extendió primero a toda la Tierra Santa y luego a gran parte del mundo conocido, cumpliendo las palabras de Jesús antes de su Ascensión:

"Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra²³."

El movimiento cristiano se difundió muy pronto, principal pero no exclusivamente, en las distintas provincias del Imperio romano. También se difundió mucho en Oriente, más allá de las fronteras del Imperio romano.

Como vimos, todas las fuentes cristianas más antiguas conocidas que tratan este tema coinciden en que San Mateo, hebreo y uno de los doce Apóstoles, escribió en hebreo un Evangelio para los hebreos. No dicen nada semejante de los otros tres Evangelios. Por lo tanto, dado el origen judío de la Iglesia, es muy lógico que el Evangelio de Mateo haya sido el primero. Y, como dije antes, parece muy natural que el autor de ese primer Evangelio haya sido precisamente Mateo, el ex publicano.

Esta prueba de la prioridad de Mateo se ve complementada por el hecho indudable de que Mateo es "el más judío" de los cuatro Evangelios canónicos. La genealogía de Jesús incluida al principio de Mateo presenta a Jesús como descendiente de Abraham y de David. Mateo cita muy a menudo el Antiguo Testamento y presenta a Jesús como el Mesías esperado por Israel, quien cumple las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento en su vida, muerte y resurrección. También presenta a Jesús como el nuevo Moisés, que anuncia la nueva Ley desde un monte, como Moisés en el Sinaí.

La relación entre Mateo y Marcos

Wenham resume este tema de la siguiente manera:

"*La relación entre Mateo y Marcos puede ser explicada satisfactoriamente en la línea de la tradición patrística.* El argumento del orden vuelve improbable la independencia completa entre Mateo y Marcos. El reconocimiento de la mal llamada falacia de Lachmann implica que cuatro de las cinco pruebas de Streeter sólo muestran a Marcos como el término medio entre Mateo y Lucas, no necesariamente como el primero. La defensa de Styler de la prioridad de Marcos es muy débil. Los argumentos a favor de la prioridad de Mateo, aunque no son abrumadores, son sustanciales. Mateo parece original. Sus 8.000 supuestas desviaciones del texto de Marcos están hábilmente disfrazadas. Parece antiguo y palestinese, y reflejar un choque terrible entre Jesús y

las autoridades religiosas, más que un choque posterior al 70 entre la Iglesia y la Sinagoga. Marcos parece la versión de Pedro de la misma tradición palestinese compuesta para lectores judíos y gentiles fuera de Palestina. Marcos muestra signos de hacer conscientemente omisiones, por ejemplo, parábolas. Las tres diferencias de orden pueden ser explicadas como el recuerdo de Pedro del orden original de los eventos. La curación de dos endemoniados y de dos mendigos ciegos y la mención de dos burros en lugar del único de Marcos son mejor explicadas con base en la prioridad de Mateo. La tradición de que Mateo estaba originalmente [escrito] en hebreo no debería ser desestimada sumariamente. Goodspeed muestra que el cobrador de impuestos era apto para ser autor y afirma la probabilidad de que se tomaran notas de la enseñanza de Jesús durante su vida²⁴.”

San Pedro en Roma

En el capítulo 7 de su libro *Redating Matthew, Mark & Luke*, Wenham analiza la fecha del primer viaje del Apóstol San Pedro a Roma, avalando la antigua tradición que ubica ese viaje en torno al año 42²⁵. Wenham se apoya en tres escritos cristianos muy antiguos que dicen que Jesús ordenó a sus apóstoles quedarse doce años en Jerusalén y luego dispersarse por el mundo para anunciar el Evangelio a todos los pueblos. A continuación, reproduciré esos tres escritos.

“Él [Apolonio] habla, además, de una tradición según la cual el Salvador ordenó a sus apóstoles que no se fueran de Jerusalén durante doce años²⁶.”

“Y mientras ellos oraban y ayunaban, Dios ya estaba enseñando a Pedro en Jerusalén lo que había de suceder. Porque habiéndose cumplido los doce años que el Señor Cristo le había ordenado, le mostró una visión de esta manera, diciéndole: ‘Pedro, ese Simón el hechicero a quien expulsaste de Judea, condenándolo, ha vuelto a presentarse ante ti en Roma. Y esto lo sabrás pronto: porque a todos los que creyeron en mí, Satanás los ha hecho caer por su astucia y obra: cuyo Poder Simón aprueba ser él mismo. Pero no te demores: parte por la mañana, y allí encontrarás un barco listo para zarpar para Italia, y dentro de pocos días te mostraré mi gracia que no tiene rencor’. Pedro entonces, amonestado por la visión, la relató a los hermanos sin demora, diciendo: ‘Es necesario que suba a Roma para combatir con el enemigo y adversario del Señor y de nuestros hermanos²⁷.’”

“Por lo cual dice Pedro [en la *Predicación de Pedro*, un escrito apócrifo], que el Señor dijo a los apóstoles: ‘Entonces, si alguno de Israel quiere arrepentirse, y por mi nombre creer en Dios, sus pecados le serán perdonados; y después de doce años, id por el mundo, para que nadie diga: No hemos oído²⁸.’”

Los doce años en cuestión cubren el período desde la muerte, resurrección y ascensión de Jesús (año 30) hasta la decapitación del Apóstol Santiago el Mayor, hijo de Zebedeo, por orden de Herodes Agripa I (año 42), según consta en *Hechos* 12,2.

Tras la muerte de Santiago, Herodes hizo encarcelar a Pedro. Empero, Pedro fue liberado de la cárcel milagrosamente por medio de un ángel. Enseguida ocurrió lo siguiente:

“[Pedro] marchó a casa de María, madre de Juan, por sobrenombre Marcos, donde se hallaban muchos reunidos en oración. (...) [Pedro] les contó cómo el Señor lo había sacado de la prisión. Y añadió: ‘Comunicad esto a Santiago [el Menor] y a los hermanos.’ Salió y marchó a otro lugar²⁹.”

Según varios intérpretes antiguos, ese “otro lugar” fue Roma. Cuando los Apóstoles se dispersaron, Santiago el Menor se quedó en Jerusalén. Debió quedarse allí, puesto que fue el primer obispo de esa ciudad, hasta que fue lapidado en el año 62 por orden del Sumo Sacerdote Anán.

Los *Hechos de los Apóstoles* subrayan que los apóstoles se quedaron en Jerusalén durante una persecución anterior, la que siguió a la lapidación de Esteban:

“Aquel día se desató una gran persecución contra la Iglesia de Jerusalén. Todos, a excepción de los apóstoles, se dispersaron por las regiones de Judea y Samaria³⁰.”

Quizás los Apóstoles se quedaron en Jerusalén para cumplir el mandato de Jesús antes referido.

Hechos 8,9-25 muestra cómo Pedro enfrentó a Simón el Mago en Samaria y lo condenó por su maldad y por las artes mágicas con las que había embaucado al pueblo. Según los *Hechos de Pedro*, citados más arriba, Jesús ordenó a Pedro ir a Roma en el año 42 para enfrentarse allí de nuevo a Simón el Mago y vencerlo otra vez, lo que sucedió como Jesús lo había previsto.

La fecha de la llegada de Pedro a Roma en el 42 es consistente con la afirmación tradicional de que el episcopado de Pedro en Roma duró 25 años, del 42 al 67, la fecha tradicional del martirio de Pedro³¹.

Para terminar esta sección, recuerdo que en 1950 Pío XII anunció oficialmente que una investigación arqueológica había encontrado la tumba de San Pedro justo debajo del altar mayor de la Basílica de San Pedro en el Vaticano y que en 1968 Pablo VI anunció oficialmente que ulteriores investigaciones permiten afirmar que también los restos mortales de San Pedro se encuentran en el mismo lugar³².

La evaluación de la hipótesis agustiniana por Wenham

En el siguiente texto, Wenham resume su visión acerca de cómo fueron escritos los Evangelios, optando por la hipótesis agustiniana.

“La Iglesia primitiva estaba ansiosa de transmitir las palabras y los hechos de Jesús tanto a los oyentes de habla aramea como a los de habla griega. El aprendizaje se hacía principalmente de memoria, pero no se adoptó una forma rígida de catequesis. Probablemente se requirieron registros escritos muy tempranamente para una Iglesia dispersa. El apóstol Mateo, como primer autor, probablemente puso por escrito lo que él y sus colegas estaban

acostumbrados a enseñar al flujo de visitantes que venían a Jerusalén. Su orden no fue totalmente cronológico, puesto que quería poner el Sermón de la Montaña y el encargo de la misión en la vanguardia de su libro. Pedro conoció el Evangelio de Mateo (ya sea en forma semítica o griega) y es la enseñanza de Pedro lo que Marcos registra. Se enfatizan las dificultades físicas de escribir, y más aún de adaptar, un rollo. Es improbable que un evangelista trabajara directamente sobre el rollo de otro. Los historiadores antiguos confiaban en sus memorias y en las notas más breves. Sólo muy raramente intentaban una combinación [de narraciones] y, en ese caso, del tipo más simple. Marcos probablemente escribió en la forma en que él y Pedro estaban acostumbrados a enseñar, basando su orden en Mateo y posiblemente usando a Mateo al hacer su revisión final.

Lucas probablemente escribió en conocimiento de la obra de Mateo (un testigo ocular desde el principio) y de Marcos (un ministro de la Palabra) y como resultado de un largo seguimiento de las palabras y acciones de Jesús. Lucas siguió el orden de Marcos, haciendo algunas omisiones y un gran número de adiciones, pero manteniendo su propia forma normal de hablar. También hace adiciones pequeñas a partir de Mateo. Su suave tendencia armonizadora deja intacta la discrepancia de Jericó, posiblemente porque era consciente de dos pueblos llamados Jericó. Su geografía (por ejemplo, sobre Samaria y Galilea) parece sólida³³.”

Wenham resume las conclusiones principales de su libro en el siguiente texto, que reafirma su opción a favor de la hipótesis agustiniana.

“El argumento de *Redating Matthew, Mark and Luke*, que tiene ocho etapas principales, ha sido acumulativo:

- 1) Las semejanzas y diferencias verbales sinópticas son mejor explicadas por el uso independiente de la forma primitiva de la instrucción oral.
- 2) El género [literario] y el orden [de las perícopas] son mejor explicados por una relación literaria.
- 3) En particular, Lucas conocía el Evangelio de Marcos.
- 4) Las fechas [de composición] deben ser calculadas retrocediendo desde Hechos, cuya fecha natural es el [año] 62.
- 5) Aparentemente el Evangelio de Lucas era bien conocido a mediados de los años 50.
- 6) Según la tradición, el Evangelio de Marcos ofrece la enseñanza de Pedro en Roma.
- 7) La primera visita de Pedro a Roma fue probablemente en [el período] 42-44 y el Evangelio de Marcos fue escrito probablemente alrededor del 45.
- 8) La tradición universal de la Iglesia primitiva pone primero a Mateo, lo que implica una fecha alrededor del 40.

(...) No hemos tratado de determinar la historia-de-la-tradición detallada de más que un puñado de pasajes evangélicos, puesto que creemos que es una tarea imposible, un juego de adivinación sofisticada en el que es más

probable equivocarse que acertar. Esto puede ser insatisfactorio para aquellos a los que les gustaría una mayor precisión, pero la mejor investigación académica sabe que nuestra mayor aproximación a la verdad ocurre cuando tratamos de ir hasta donde la evidencia nos lleve, pero no más allá. Nuestra ‘solución’ al problema sinóptico no da el tipo de respuestas que algunos están buscando, pero nos da mucho por lo que estar agradecidos. Confirma la solidez general de la tradición temprana, mostrando que la evidencia externa y la evidencia interna coinciden de un modo notablemente cercano. Nos da dos Evangelios [Mateo y Marcos] que contienen la enseñanza de apóstoles y un tercero [Lucas] de uno que había seguido todo de cerca durante mucho tiempo. Éstos fueron escritos en fechas en las que estaban vivos muchos que podían confirmar o contradecir lo escrito. Esto implica que el cristiano está totalmente justificado al aceptar todo lo escrito en estos libros hasta que se pruebe más allá de una duda razonable que está equivocado. Confirma el derecho de la Iglesia cristiana a mantener su postura tradicional con respecto a los documentos fundacionales de la fe sin dañar su integridad: y por esto debemos estar en verdad agradecidos³⁴.”

- 1) EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, 5, 8, 1-5.
- 2) WENHAM, p. 240.
- 3) EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, 6, 14, 5-7.
- 4) *Ibíd.*, 6, 25, 3-6.
- 5) San Agustín, *La concordancia de los evangelistas*, 1, 2, 3; véase en: https://www.augustinus.it/spagnolo/consenso_evangelisti/.
- 6) EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, 3, 39, 16.
- 7) Probablemente esta referencia al Apóstol Bartolomé provenga de una confusión de nombres y en realidad se trate del Apóstol Tomás, evangelizador de la India y de China.
- 8) EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, 5, 10, 3.
- 9) *Ibíd.*, 3, 24, 5-6.
- 10) JERÓNIMO DE ESTRIDÓN, *De Viris Illustribus* [Sobre los hombres ilustres], capítulo 3 (Mateo); disponible en inglés en: <https://www.newadvent.org/fathers/2708.htm>. El *Internet Archive* dispone de una versión en español de esta obra, pero su capítulo 3 contiene un error garrafal en el punto de mayor importancia. Dice que en la biblioteca de Cesarea se conserva el texto *griego* de Mateo, en lugar del texto *hebreo*. En esa época abundaban las copias del texto griego, por lo que la observación de San Jerónimo sería absurda, en el sentido de que no tendría ningún interés.
- 11) JERÓNIMO DE ESTRIDÓN, *Comentario a Mateo, Prefacio*; disponible en inglés en: https://en.wikisource.org/wiki/Nicene_and_Post-Nicene_Fathers:_Series_II/Volume_VI/Prefaces/Prefaces_to_Commentaries/Matthew
- 12) Epifanio de Salamina, *Adv. haer.*, 29, en: TRESMONTANT, p. 92.
- 13) Epifanio de Salamina, *Adv. haer.*, 30, 3, en: TRESMONTANT, p. 92.
- 14) Epifanio de Salamina, *Adv. haer.*, 51, 5, en: TRESMONTANT, p. 92.
- 15) CARMIGNAC, pp. 67-68.
- 16) WENHAM, pp. 116-117.
- 17) Esto sucedió en Cafarnaúm; cf. *Mateo* 9,1.
- 18) *Mateo* 9,9.
- 19) Personas consideradas impuras por su profesión o sus costumbres.
- 20) *Mateo* 9,10.
- 21) *Mateo* 10,1-4.
- 22) Cf. *Marcos* 2,13-14; 2,15-17; 3,13-19; *Lucas* 5,27-28; 5,29-32; 6,13-16.
- 23) *Hechos* 1,8.
- 24) WENHAM, p. 88.
- 25) Cf. *Ibíd.*, pp. 146-172.
- 26) EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, 5, 18, 13.
- 27) *Los Hechos de Pedro*, 5;
véase: <https://www.earlychristianwritings.com/text/actspeter.html>.
- 28) CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, 6, 5;
véase: <https://www.earlychristianwritings.com/text/clement-stromata->

[book6.html](#) y

<https://www.earlychristianwritings.com/text/preachingpeter.html>.

29) *Hechos* 12,12.17.

30) *Hechos* 8,1.

31) Aunque el año más probable del martirio de Pedro es el 64; véase: [http://churchinhistory.org/s4/\(s4-b104\)-peter-martyred.htm](http://churchinhistory.org/s4/(s4-b104)-peter-martyred.htm)).

32) Véase mi artículo *San Pedro en el Vaticano* en: <https://www.infocatolica.com/blog/razones.php/2306261201-san-pedro-en-el-vaticano>

33) WENHAM, pp. 198-199.

34) *Ibidem*, pp. 243-244.

Vuelve a la Tabla de Contenidos

12. La crítica de la hipótesis clementina

Una hipótesis atendible pero no muy convincente

La obra del Padre Orchard

Los Padres de la Iglesia y otros escritores cristianos de los siglos I-V que trataron el tema del orden en que fueron escritos los cuatro Evangelios canónicos concuerdan en dos datos: el Evangelio de Mateo fue el primero y el Evangelio de Juan fue el último. Sin embargo, con respecto a los otros dos Evangelios, aparentemente se dieron dos tradiciones dentro de la gran Tradición de la Iglesia: una (mayoritaria) sostuvo el orden Mateo-Marcos-Lucas-Juan y la otra (minoritaria) sostuvo el orden Mateo-Lucas-Marcos-Juan. Finalmente se impuso la primera tradición (llamada generalmente agustiniana), sobre todo porque San Agustín y San Jerónimo se inclinaron a su favor. En particular, San Jerónimo adoptó el orden Mateo-Marcos-Lucas-Juan en su traducción de la Biblia al latín (la *Vulgata*), que tuvo un éxito enorme. Por supuesto ése es el orden en que aparecen los cuatro Evangelios en nuestras Biblias. No obstante, el otro orden mencionado de los Evangelios también amerita una consideración seria. Esa otra tradición suele llamarse clementina porque su testigo conocido más antiguo es San Clemente de Alejandría.

Lo que podría haber sido quizás una cuestión menor, de interés sólo para historiadores y exégetas, se volvió sin embargo un asunto muy importante por el siguiente motivo. La gran mayoría de los exégetas que, a partir del siglo XIX, practicaron el moderno estudio histórico-crítico de la Biblia, a la vez que mantuvieron a Juan como cuarto Evangelio, descartaron decididamente a Mateo como primer Evangelio, colocando en ese lugar de privilegio a Marcos. Como ya vimos, la teoría de la prioridad de Marcos se impuso primero entre los teólogos protestantes alemanes y luego se extendió de Alemania al resto del mundo, concitando la adhesión de una amplia mayoría de los exégetas, primero protestantes y luego también católicos. Dicha teoría, complementada con la hipótesis de la fuente Q, es hoy la solución más aceptada del problema sinóptico.

Iniciada por Henry Owen (1716-1796), en Gran Bretaña subsistió una corriente exegética minoritaria que defiende la tradición clementina. En las últimas décadas del siglo XX la figura principal de esa corriente en ese país fue Bernard Orchard, sacerdote católico, monje benedictino y biblista de gran prestigio.

Como reuniendo las partes de un *puzzle*, Orchard ofreció una solución al problema sinóptico que tiene las siguientes ventajas principales:

a) reconcilia en cierto modo la tradición clementina y la tradición agustiniana, explicando cómo el orden de composición de los Evangelios habría sido Mateo-Lucas-Marcos-Juan y su orden de publicación habría sido

Mateo-Marcos-Lucas-Juan;

b) rechaza la teoría de la prioridad de Marcos, devolviendo a Mateo su puesto tradicional de primer Evangelio;

c) combina datos históricos de la más antigua tradición eclesial con análisis literarios del método histórico-crítico;

d) apoya con fuerza la saludable tendencia actual a volver a dataciones tempranas de los cuatro Evangelios.

Orchard vio al Evangelio de Marcos como una especie de combinación o fusión de los Evangelios de Mateo y de Lucas. Su explicación del origen del Evangelio de Marcos es la siguiente.

Estando Pedro en Roma, se enteró de que Lucas había compuesto un Evangelio y recibió su texto. Durante muchos años Mateo había sido el único Evangelio canónico, vale decir admitido oficialmente por la Iglesia. Pedro se lo sabía casi de memoria. Se pidió a Pedro que validara el Evangelio de Lucas. Pedro realizó una comparación detallada de Mateo y Lucas y vio que había una gran coincidencia de material entre ambos Evangelios. Con base en ese estudio, Pedro dio una serie de charlas en las que ofreció una síntesis de Mateo y de Lucas, citando alternativamente a uno u otro, en una especie de zigzag, y restringiendo sus citas a las partes donde hay un paralelismo claro y simple entre ambos evangelios. Por eso dejó de lado, por ejemplo, los evangelios de la infancia, las apariciones del resucitado y la sección central de Lucas. Además, con base en su carácter de testigo ocular de la vida pública de Jesús, Pedro hizo algunas aclaraciones, agregados o comentarios personales. Marcos, secretario e intérprete de Pedro, tomó nota de sus charlas por medio de taquigrafía (en aquellos tiempos tanto el idioma griego como el idioma hebreo contaban con formas de taquigrafía). Posteriormente, a pedido de los oyentes de Pedro, Marcos compuso su Evangelio a partir de esas notas taquigráficas. Esto explica el estilo oral de su Evangelio.

Las fuentes cristianas antiguas atestiguan ese pedido de los oyentes de Pedro. Además, muestran que Pedro tuvo un cambio de actitud con respecto al Evangelio de Marcos. Al principio le resultó más bien indiferente; podría decirse que lo toleró. Pero luego, al ver el bien que hacía, autorizó su amplia difusión y su lectura en las iglesias.

Esto sugiere que pudo haber dos ediciones de Marcos, lo que concuerda con la evidencia de los manuscritos antiguos: éstos muestran dos versiones de Marcos, una que termina en *Marcos* 16,8 y otra que tiene también los últimos doce versículos (“el final de Marcos”: *Marcos* 16,9-20).

Según Orchard, se puede decir que el orden de publicación de los Evangelios fue Mateo-Marcos-Lucas-Juan porque, después de recibir la aprobación de Pedro, el Evangelio de Marcos se difundió bastante más rápidamente que el de Lucas, llegando antes que éste a muchas de las iglesias cristianas.

Orchard encontró indicios de conservación del orden Mateo-Lucas-Marcos-Juan en las lecturas sucesivas del Evangelio a lo largo del año litúrgico en la liturgia bizantina y otros ritos orientales.

Lamentablemente el P. Orchard falleció en 2006 sin haber podido exponer completamente su teoría. Empero, Dennis Barton, discípulo de Orchard, publicó en 2013, en su sitio web *Church in History*, el libro *The Clementine Gospel Tradition* (La tradición clementina de los Evangelios), presentando las ideas fundamentales de su maestro y agregando aportes propios¹.

Barton ofreció una solución interesante, aceptada por el propio Orchard, al problema del final de Marcos: *Marcos* 16,9-20 sería una colección de respuestas de Pedro a una serie de preguntas de sus oyentes sobre la resurrección de Cristo. Dennis Barton falleció en 2017. Ese mismo año se publicó la segunda edición de *The Clementine Gospel Tradition*².

La teoría de Orchard me parece muy ingeniosa, pero probablemente sea demasiado compleja y esté basada en parte en especulaciones arriesgadas.

El debate sobre un texto de San Clemente de Alejandría

Con una sola excepción, la más antigua tradición cristiana sostiene unánimemente que el orden cronológico de composición de los cuatro Evangelios fue el mismo orden en que éstos se encuentran en el canon del NT, a saber: Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Esa excepción está dada por un texto de Clemente de Alejandría citado por Eusebio de Cesarea que ya he referido antes. Lo reproduciré aquí otra vez:

“Los Evangelios que contienen las genealogías —dice— fueron escritos primero³.”

Esta breve frase es la evidencia principal a favor de la hipótesis clementina, según la cual Marcos fue el último en ser escrito de los tres Evangelios sinópticos y utilizó como fuentes a los dos anteriores (Mateo y Lucas), que son precisamente “los Evangelios que contienen las genealogías” de Jesús. No es una evidencia que se pueda desestimar fácilmente, porque Clemente es un testigo muy antiguo y muy erudito.

Sin embargo, si de algún modo se pudiera prescindir de esa frase, se podría decir que todos los escritores eclesiásticos más antiguos apoyan la llamada “hipótesis agustiniana”, según la cual Mateo fue el primer Evangelio sinóptico, Marcos el segundo, en dependencia directa de Mateo, y Lucas el tercero, en dependencia directa de Mateo y de Marcos.

La hipótesis agustiniana fue en realidad parte de la doctrina católica tradicional, como lo demuestran los documentos de la Pontificia Comisión Bíblica sobre los Evangelios sinópticos y la cuestión sinóptica de 1911 y 1912. Esos documentos forman parte del Magisterio de la Iglesia.

En la actualidad, sin embargo, predomina ampliamente entre los biblistas y exégetas, incluso católicos, la hipótesis de las dos fuentes. El predominio

de esta hipótesis ha contribuido a fomentar la tendencia racionalista y liberal al retraso de la datación de los Evangelios y a la relativización o el rechazo de la apostolicidad y la historicidad de los Evangelios.

No obstante, en las últimas décadas ha habido cierta reacción contra el predominio de la prioridad de Marcos. Un grupo importante de exégetas ha vuelto a sostener la prioridad de Mateo, pero no en la línea de la hipótesis agustiniana (con Marcos como segundo Evangelio) sino en la línea de la hipótesis clementina (o de los dos Evangelios), con Marcos como tercer Evangelio, una especie de combinación de los dos primeros.

A mi juicio esto ha perjudicado a la hipótesis de la prioridad de Mateo, porque, como hemos visto, la hipótesis de los dos Evangelios tiene puntos débiles importantes (por ejemplo, que es difícil de armonizar con el prólogo de Lucas).

Rainer Riesner aporta un dato muy importante sobre la cita antes referida de Clemente por parte de Eusebio. Ofrezco aquí el texto correspondiente, con mis comentarios o aclaraciones entre corchetes:

“Se argumenta [en el libro de Porter y Dyer] que la hipótesis de los dos Evangelios es la única solución al problema sinóptico [de las cuatro consideradas en el libro] que tiene algún apoyo en la tradición de la Iglesia antigua (Peabody 82-87). Según Eusebio, alrededor del 200 DC Clemente de Alejandría ‘dijo que aquellos de los Evangelios que contienen las genealogías fueron escritos primero’ (*Historia Eclesiástica* 6,14,5). El verbo griego [allí utilizado] *prographō* tiene dos significados posibles: ‘escribir antes’ en un sentido temporal, o ‘escribir ante (un público)’. En este caso, se debe preferir el último sentido porque el primero pondría a Orígenes en contradicción con su venerado maestro Clemente. Según Orígenes, la secuencia cronológica de los cuatro Evangelios canónicos fue Mateo, Marcos, Lucas y Juan (Eusebio, *Historia Eclesiástica* 6,25,4-6)⁴.”

Releamos ahora la cita en cuestión de Clemente en su contexto. A continuación, reproduzco el párrafo completo de Eusebio:

"De nuevo, en los mismos libros [*Hypotyposes*], Clemente da la tradición de los primeros presbíteros, en cuanto al orden de los Evangelios, de la siguiente manera: 'Los Evangelios que contienen las genealogías' [Mateo y Lucas], dice, 'fueron escritos primero [o, según la interpretación de Riesner, fueron proclamaciones públicas]. El Evangelio según Marcos tuvo esta ocasión. Como Pedro había predicado la Palabra públicamente en Roma y declarado el Evangelio por el Espíritu, muchos de los presentes pidieron que Marcos, que lo había seguido durante mucho tiempo y recordaba sus dichos, los escribiera. Y habiendo compuesto el Evangelio, lo dio a los que lo habían pedido. Cuando Pedro se enteró de esto, ni lo prohibió ni lo alentó directamente. Pero, por último, Juan, percibiendo que los hechos externos habían sido aclarados en el Evangelio, siendo instado por sus amigos e inspirado por el Espíritu, compuso un Evangelio espiritual.' Éste es el relato de Clemente⁵."

Teniendo en mente el segundo significado del verbo *prographō* señalado por Riesner, se puede interpretar que, en realidad, y pese a lo dicho por Eusebio, Clemente no está hablando aquí del orden cronológico de los cuatro Evangelios, sino más bien de las circunstancias que motivaron a cada uno de los cuatro evangelistas a escribir su Evangelio respectivo.

En consecuencia, el párrafo citado podría entenderse así: a diferencia de los Evangelios de Mateo y Lucas, que fueron proclamaciones públicas, los Evangelios de Marcos y de Juan tuvieron orígenes muy distintos. Quizás los Evangelios de Mateo y de Lucas respondieron a encargos oficiales: primero un encargo de Pedro y los Doce a Mateo para que escribiera un Evangelio en hebreo para los cristianos de origen judío de Palestina y alrededores; y más tarde un encargo de Pablo a Lucas para que escribiera un Evangelio para los cristianos de las comunidades mixtas (de origen judío y gentil) de Grecia y Asia Menor. En cambio, el Evangelio de Marcos surgió más bien por accidente, mediante la inesperada puesta por escrito por parte de Marcos de unas charlas de Pedro en Roma, a pedido de sus oyentes. Al parecer Pedro se enteró de la obra de Marcos *a posteriori* y no le dio mayor importancia (al menos al principio; según otras fuentes, más tarde le dio su aprobación para ser leída en las iglesias). Y el Evangelio de Juan parece haberse originado en una inspiración personal del Apóstol, apoyado por un grupo de amigos.

Así pues, el énfasis de Clemente parece estar puesto en esta diferencia: Mateo y Lucas planearon sus Evangelios de antemano, mientras que Marcos y Juan escribieron sus Evangelios por razones más fortuitas, digamos, en una visión terrenal de las cosas.

Esta interpretación no cronológica del texto de Clemente permite ver al conjunto de la evidencia patristica como un testimonio unánime a favor de la hipótesis agustiniana, devolviendo a ésta la consideración que merece como la solución cristiana tradicional de la cuestión sinóptica.

El debate sobre un texto de San Agustín

En esta sección criticaré un argumento de Peabody a favor de la hipótesis de los dos Evangelios. Haciendo referencia a *La concordancia de los evangelistas* de San Agustín de Hipona, Peabody dice que al principio de la obra Agustín sostiene un orden cronológico de los Evangelios que coincide con su orden canónico (primero Mateo, segundo Marcos, tercero Lucas y cuarto Juan), pero al final de la obra, después de haber analizado todos los textos paralelos de los Evangelios, Agustín expresa una opinión diferente, considerando más probable que Lucas fuera el segundo Evangelio y Marcos el tercero, como una especie de combinación o fusión de Mateo y de Lucas.

El primer texto de Agustín es el que ya referí en el capítulo 10 de este libro⁶. El segundo texto de Agustín es el siguiente (destaco en *italica* la parte principal):

“Juan es el último y ya no queda con quien compararlo. Lo que refirió individualmente cada uno y callaron los demás, es difícil que plantee algún problema de concordia. Y por eso consta claramente que estos tres, es decir, Mateo, Marcos y Lucas, se ocuparon sobre todo de la humanidad de nuestro Señor Jesucristo, según la cual es Sacerdote y Rey. Y por eso, Marcos, que en aquel simbolismo de los cuatro animales [de *Apocalipsis* 4,7] parece estar significado en el rostro del hombre, o parece más bien acompañante de Mateo, puesto que tiene en común con él muchas cosas sobre la persona del rey, que no suele ir sin séquito —dato que mencioné en el libro primero— o —*dato que parece más probable*— camina con ambos. Pues, aunque concuerde con Mateo en muchas cosas, en algunas concuerda más con Lucas, para mostrar con eso mismo que el hecho de que Cristo es hombre, cuya realidad representa Marcos, pertenece al león y al buey, es decir, a la persona real, que representa Mateo, y a la sacerdotal, representada por Lucas, pues Marcos abarca a ambas (...)”⁷

Comparto las dos objeciones de Riesner a este argumento de Peabody⁸. En primer lugar, no está nada claro que haya que interpretar el segundo texto de Agustín en el sentido señalado por Peabody (de una prioridad cronológica de Lucas con respecto a Marcos), puesto que también se puede interpretar en el sentido de que Marcos comparte muchos contenidos con Mateo y con Lucas, sin una referencia necesaria a un determinado orden de composición.

En segundo lugar, y más importante aún, aunque la interpretación de Peabody fuera correcta, Agustín no estaría actuando allí como testigo de una tradición eclesial muy antigua, sino que estaría dando su opinión como exégeta, basada en su propio análisis de la evidencia interna. En ese caso, agregó yo, su testimonio no tendría más peso como evidencia histórica que, por ejemplo, el testimonio de Griesbach en el siglo XVIII.

El argumento de los acuerdos alternados⁹

Los partidarios de la hipótesis clementina suelen utilizar como uno de sus argumentos principales una variante del argumento del orden: el argumento de “los acuerdos alternados”. El orden de las perícopas de Marcos coincide con el orden de Mateo o bien con el orden de Lucas. Es como si Marcos zigzagueara entre Mateo y Lucas, siguiendo a uno u otro, y yendo siempre “hacia adelante”. Esto es fácil de explicar si se parte de la base de que Marcos es el tercero de los sinópticos. En cambio, si se asume la prioridad de Marcos, Mateo y Lucas parecen alternarse en el seguimiento del orden de Marcos. Cuando uno deja de seguirlo, el otro toma la posta.

Ahora bien, este argumento del orden alternado es una falacia, por la misma razón que expondré más adelante para el argumento del orden en general. En realidad, cualquier trío de ordenamientos de perícopas paralelas puede ser explicado igualmente bien por cualquiera de los seis órdenes de composición posibles de los sinópticos.

Sin embargo, aunque el argumento de los acuerdos alternados no es un buen argumento contra la prioridad de Marcos, ni a favor de la hipótesis clementina, sí es un buen argumento contra la teoría de las dos fuentes. La coordinación señalada entre Mateo y Lucas en el seguimiento del orden de Marcos contradice una de las premisas básicas de la teoría de las dos fuentes, la independencia literaria de Mateo y Lucas entre sí.

Conclusiones de Wenham

Comparto esencialmente las conclusiones de Wenham sobre este tema:

“Clemente de Alejandría dice que ‘los Evangelios que se escribieron primero son los que incluyen las generalogías’. Esto parece significar que Lucas (y Mateo) fueron escritos antes que Marcos (y Juan). Éste es el argumento más fuerte en la tesis de Griesbach [la hipótesis clementina], porque Clemente es antiguo (c. 150-215) y está bien informado. La creencia de Peabody de que esta opinión fue sostenida por Agustín en la vejez parece mal fundada. Gamba encuentra rastros de la opinión en el Prólogo Monarquiano a Marcos y en el escrito de Sedulio Escoto del siglo IX. Esta tradición no es tan fuerte como la tradición Mateo-Marcos-Lucas-Juan. Si tiene que ser excusada, quizás lo más fácil sea asumir que Clemente quiso decir que Mateo fue compuesto antes que Marcos y Lucas antes que Juan¹⁰.”

El siguiente texto resume la argumentación de Wenham contra la hipótesis clementina.

“*Lucas conoció el Evangelio de Marcos*. Ya hemos visto el amplio consenso académico de que Lucas y Marcos no son totalmente independientes. La escuela de Griesbach argumenta que Marcos siguió a Lucas, siendo una narración compuesta producida por el entretreído de Mateo y Lucas, párrafo por párrafo, frase por frase y palabra por palabra. Tal procedimiento es improbable. Hay muy poco de la redacción de Lucas en Marcos. Los paralelos prefabricados de Q no son usados por Marcos. El argumento del orden es inválido. Por lo tanto, Lucas probablemente vino después de Marcos¹¹.”

Wenham resume el debate sobre la hipótesis clementina indicando dos argumentos principales a favor y tres argumentos principales en contra de la misma. A favor están el argumento del orden alternado, que, como vimos, no es correcto, y el testimonio de Clemente de Alejandría, que, como también vimos, es importante pero no decisivo, porque admite otras interpretaciones. Por otra parte, según Wenham:

“Los principales argumentos en contra son: 1) La gran improbabilidad de que una narración con la frescura y el vigor de Marcos haya sido producida de la manera sugerida [por Orchard, Farmer y otros partidarios de la hipótesis clementina]... 2) La cantidad pequeña de coincidencias de Mateo y Lucas listas para usar adoptadas por Marcos. Todo el material Q [es decir, las tradiciones dobles Mateo-Lucas] es omitido por él... 3) El hecho de que

nadie parece haber mostrado que [la hipótesis clementina] funciona en la práctica¹².”

1) Dennis Barton (1930-2017) fue un católico laico inglés que dirigió durante décadas el apostolado llamado *Church in History Information Centre*, cuyo sitio web es: <http://www.churchinhistory.org>. Barton se dedicó a la apologética histórica y se interesó en cuestiones bíblicas. *Church in History* es un sitio poco conocido, pero tiene contenidos de sumo interés y alta calidad. Tras la muerte de Barton, su amigo Mark Alder se hizo cargo de ese sitio.

2) He traducido al español ese libro de Barton. Véase la Bibliografía.

3) EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, 6, 14, 5.

4) PORTER y DYER, p. 160.

5) EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, 6, 14, 5-7.

6) Cf. San Agustín, *La concordancia de los evangelistas*, 1, 2, 3.

7) *Ibidem*, 4, 10, 11.

8) Cf. PORTER y DYER, p. 160.

9) Cf. LAWRENCE, *Synoptic Problem: Markan Priority Defies Logic (Part 12/13)*, *The Fallacy of Alternating Agreements*.

10) WENHAM, p. 183.

11) *Ibidem*, p. 11.

12) *Ibidem*, pp. 195-196.

Vuelve a la Tabla de Contenidos

13. La crítica de la teoría de las dos fuentes

*Contra dos de las premisas de esa teoría:
la independencia entre Mateo y Lucas y la existencia de Q*

Argumentos contra la independencia entre Mateo y Lucas

La solución del problema sinóptico preferida hoy por la gran mayoría de los exégetas es la teoría de las dos fuentes (T2F). Esta teoría sostiene que los Evangelios de Mateo y Lucas son independientes entre sí y fueron compuestos (cada uno de ellos) con base en dos documentos escritos anteriores: el Evangelio de Marcos y la fuente hipotética Q. La razón principal que llevó a muchos expertos a postular la existencia de Q es la supuesta independencia de Mateo y Lucas entre sí.

Como ya vimos, la buena calidad de las comunicaciones entre las comunidades cristianas primitivas de Palestina, Asia Menor, Grecia e Italia vuelve muy poco verosímil que un evangelista dado no conociera los evangelios anteriores. Para que esto ocurriera en nuestro caso, Mateo y Lucas tendrían que haber compuesto sus evangelios respectivos de forma muy rápida y casi simultánea, lo que es muy improbable. Y también es muy improbable que un evangelista, conociendo un evangelio anterior, no lo haya tenido en cuenta en absoluto al componer su propio evangelio. El prólogo de Lucas permite desestimar esa posibilidad teórica.

Generalmente los partidarios de la T2F consideran que, si Lucas omitió o reubicó ciertas palabras, frases o perícopas del Evangelio de Mateo es porque no conoció este Evangelio sino sólo sus dos fuentes (Marcos y Q). Esta forma de razonar no tiene en cuenta que hay muchos motivos posibles por los que Lucas, conociendo a Mateo, podría haber redactado sus textos paralelos (por ejemplo, los Evangelios de la infancia y los relatos de las apariciones del Resucitado) de un modo diferente al de Mateo. A continuación, presentaré dos ejemplos utilizados por los partidarios de la T2F que me parecen indicativos de esa lógica falaz.

Mateo aplica a Jesús el título Hijo de David con mayor frecuencia que Marcos y Lucas. En lugar de suponer que Lucas no conoció a Mateo, y que ambos usaron de forma independiente la hipotética fuente Q, es mucho más sencillo tener en cuenta un dato básico de la más antigua tradición cristiana: Mateo escribió un Evangelio destinado originalmente a los cristianos de origen judío. El título Hijo de David era mucho más relevante para esos cristianos que para los cristianos de origen pagano, principales destinatarios de los Evangelios de Marcos y Lucas.

Por otra parte, Mateo usa muchísimo la expresión Reino de los Cielos, en lugar de la expresión Reino de Dios, usada por Marcos y Lucas. Esta diferencia entre los sinópticos no permite inferir la posterioridad de Mateo con respecto a Marcos. Es bien sabido que los judíos, por respeto, preferían no

pronunciar el nombre de Dios. Por eso Mateo, cuyo Evangelio estaba destinado originalmente a lectores judíos, escribe Reino de los Cielos donde Marcos y Lucas usan la expresión equivalente Reino de Dios.

Uno de los argumentos más frecuentes a favor de la supuesta independencia entre Mateo y Lucas se basa en las diferencias entre los evangelios de la infancia de Mateo y de Lucas¹. Empero, ambos evangelios de la infancia (*Mateo* 1-2 y *Lucas* 1-2) coinciden en lo esencial y hay muchas explicaciones posibles de sus diferencias que no implican un desconocimiento mutuo entre Mateo y Lucas.

La T2F se basa en buena medida en *una falta de reconocimiento de la habilidad literaria de Lucas*. En general, los defensores de esa teoría piensan que el contraste entre el magnífico orden del Evangelio de Mateo y el orden supuestamente inferior del Evangelio de Lucas es un signo de la independencia entre Mateo y Lucas; porque Lucas era un muy buen escritor, pero si hubiera conocido el Evangelio de Mateo, sería culpable de desordenar con torpeza el material de Mateo. Esa visión es muy incorrecta. Se debe reconocer la calidad de la obra literaria de Lucas, aunque siga un plan diferente a la de Mateo, como el mismo Lucas lo sugiere en el prólogo de su Evangelio.

Para concluir esta sección, presentaré un argumento personal contra la independencia entre Mateo y Lucas.

El análisis de las superposiciones entre los sinópticos se puede hacer en tres niveles distintos: el de las perícopas, el de las frases y el de las palabras. Generalmente la superposición entre las perícopas es mayor que entre las frases; y la superposición entre las frases es siempre mayor que entre las palabras. A veces en una de dos perícopas paralelas falta una frase que está en la otra, lo que no invalida el paralelismo entre las perícopas. Y a menudo en una de dos frases paralelas falta una palabra que está en la otra (con frecuencia porque fue sustituida por otra palabra), lo que no impide que haya paralelismo entre las frases. También se da, aunque con menor frecuencia, un paralelismo entre dos frases que, sin embargo, pertenecen a perícopas que no son paralelas entre sí, en el nivel de las perícopas.

Mi análisis se basa en el paralelismo entre perícopas. De mi cuadro sinóptico del Anexo 1 se deduce que las 106 perícopas de Marcos han de clasificarse así:

- 82 perícopas de tradición triple (77% del total);
- 17 perícopas de tradición doble Mateo-Marcos (16% del total);
- 3 perícopas de tradición doble Marcos-Lucas (3% del total); y
- 4 perícopas de tradición simple (4% del total).

Subrayo que estos cuatro porcentajes son muy parecidos a los porcentajes de un estudio estadístico de Honoré de 1968: 76%, 18%, 3% y 3% respectivamente².

Mateo tiene textos paralelos de $82+17=99$ de las 106 perícopas de Marcos: un 93%.

Por su parte, Lucas tiene textos paralelos de $82+3=85$ de las 106 perícopas de Marcos: un 80%.

Consideremos ahora dos de las premisas de la teoría de las dos fuentes (T2F): la prioridad de Marcos y la independencia de Mateo y Lucas entre sí. La primera premisa implica que Mateo y Lucas “copiaron” material de Marcos. La segunda premisa implica que Lucas no sabía cuáles materiales de Marcos habían sido o iban a ser copiados por Mateo y que Mateo no sabía cuáles materiales de Marcos habían sido o iban a ser copiados por Lucas.

Si Marcos escribió primero, hay que concluir que Mateo copió casi todo el Evangelio de Marcos: 99 de sus 106 perícopas. En cambio, Lucas, escribiendo de forma independiente de Mateo, habría copiado mucho de Marcos, pero también mucho más selectivamente: 85 de sus 106 perícopas. Cabe subrayar que casi la mitad (10) de las 21 perícopas de Marcos que Lucas no habría copiado son consecutivas. Se trata de las perícopas que identifiqué en mi cuadro sinóptico con los números 38-47. Esas perícopas constituyen la llamada *gran omisión de Lucas*.

Si el 80% de las perícopas de Marcos copiadas por Lucas se hubiera distribuido aleatoriamente, habría cabido esperar que Lucas copiara 6 de las 7 perícopas de Marcos no copiadas por Mateo; pero en cambio copió sólo 3 de esas 7. Por lo tanto, la cantidad de esas perícopas no copiadas fue 4, en lugar del valor esperado de 1.

Por otra parte, si el 93% de las perícopas de Marcos copiadas por Mateo se hubiera distribuido aleatoriamente, habría cabido esperar que Mateo copiara 20 de las 21 perícopas de Marcos no copiadas por Lucas; pero en cambio copió sólo 17 de esas 21. Por lo tanto, también en este caso la cantidad de esas perícopas no copiadas fue 4, en lugar del valor esperado de 1. Dos valores cuadruplicados...

Quizás esos apartamientos de los valores esperados en una distribución aleatoria no son tan grandes como para no poder haberse producido por azar, pero permiten sospechar que pudo haber cierta coordinación entre Mateo y Lucas para omitir los mismos materiales de Marcos. Esa coordinación, de ser cierta, echaría por tierra la premisa de la independencia entre Mateo y Lucas, y por ende descartaría la T2F.

Debilidades de los argumentos a favor de la fuente Q

El sitio *Early Christian Writings* presenta de forma detallada nueve argumentos a favor de la existencia de Q³. En general esos argumentos adolecen de las siguientes tres debilidades.

A) Asumen como punto de partida la prioridad de Marcos, que, como ya vimos, es más que dudosa. En general los partidarios de la T2F discuten mayormente con los partidarios de la hipótesis de Farrer, la principal alternativa a la T2F en la perspectiva de la prioridad de Marcos, pero casi no

consideran las hipótesis agustiniana y clementina, basadas en la prioridad de Mateo.

B) También asumen la independencia entre Mateo y Lucas, que, como acabamos de ver, es más que dudosa.

C) Trasladan el problema a la fuente Q, sin resolverlo. Si, como asume la T2F, Mateo y Lucas, por diversas razones, pudieron hacer usos diferentes de Q, entonces también Lucas, por diversas razones, pudo hacer un uso diferente del Evangelio de Mateo que el propio Mateo.

Argumentos contra la fuente Q

A continuación, siguiendo a Mark Goodacre, *Ten Reasons to Question Q* [Diez razones para cuestionar a Q⁴], presentaré sintéticamente cuatro de los argumentos principales contra la fuente Q, dejando de lado los ya expuestos contra la independencia entre Mateo y Lucas.

1. *Q es un documento puramente hipotético*. Nadie ha visto jamás a Q. No se ha encontrado ningún manuscrito de Q, ni siquiera un fragmento. Tampoco se conoce ninguna referencia a Q en la literatura antigua. La alusión de Papías a los oráculos de Jesús escritos por Mateo en hebreo se refiere al Evangelio de Mateo, no a Q. Salta a la vista que, de las cuatro soluciones principales del problema sinóptico expuestas en el capítulo 6 de este libro, la T2F es la única que se basa en un documento (Q) cuya existencia es puramente hipotética. A mi modo de ver, esto representa una desventaja grave de esa teoría frente a las otras tres.

2. Inicialmente Q fue considerado como *una mera colección de dichos de Jesús*, semejante al Evangelio de Tomás (el más famoso de los evangelios apócrifos, una obra gnóstica del siglo II que reúne 114 dichos de Jesús). Sin embargo, para resolver distintas objeciones, hoy los partidarios de la T2F sostienen que Q contiene también una secuencia narrativa con varios elementos de la vida pública de Jesús: la aparición de Juan el Bautista en el desierto de Judea y su predicación, el bautismo de Jesús, las tentaciones de Jesús en el desierto, un gran sermón, la curación del siervo del centurión en Cafarnaúm, la embajada de Juan el Bautista, etc. Esta secuencia narrativa contradice la noción inicial de Q. Sería más natural prescindir de esta nueva noción de Q y admitir que a veces Lucas sigue a Mateo.

3. El problema más grave que enfrenta la T2F es que hay numerosos *acuerdos de Mateo y Lucas contra Marcos* en los textos de tradición triple. Estos acuerdos tienden a refutar la hipótesis, esencial para la T2F, de la independencia entre Mateo y Lucas. En esos textos, con frecuencia Mateo y Lucas “modifican de la misma manera el texto de Marcos: las mismas omisiones, las mismas adiciones, las mismas sustituciones (ya sea en griego o en el hebreo subyacente⁵)”.

Los acuerdos de Mateo y Lucas contra Marcos se dividen en acuerdos mayores y acuerdos menores. Un ejemplo de acuerdo mayor de Mateo y

Lucas contra Marcos es provisto por la parábola del grano de mostaza⁶. Allí Mateo y Lucas concuerdan contra Marcos tanto en la fraseología como en la ubicación de la parábola en el contexto: tanto en Mateo como en Lucas (pero no en Marcos) la parábola del grano de mostaza es seguida por la parábola de la levadura.

En principio, la T2F atribuye a Marcos los pasajes de tradición triple (Mateo-Marcos-Lucas). Empero, para explicar los acuerdos mayores entre Mateo y Lucas contra Marcos, los partidarios de la T2F se ven obligados a modificar parcialmente esa teoría, atribuyendo los pasajes que contienen esos acuerdos a una tradición cuádruple Mateo-Marcos-Lucas-Q y suponiendo que en esos pasajes Mateo y Lucas siguen a Q, en lugar de a Marcos. Este sería el fenómeno de la *superposición Marcos-Q*.

Goodacre sostiene que los partidarios de la T2F recurren a la superposición Marcos-Q para explicar los acuerdos de Mateo y Lucas contra Marcos en las narraciones del bautismo de Jesús, las tentaciones y la controversia de Belcebú y en la parábola del grano de mostaza, entre otros pasajes⁷.

Este refinamiento de la T2F encuentra en los acuerdos menores una dificultad prácticamente insuperable. Hay alrededor de *mil acuerdos menores de Mateo y Lucas contra Marcos*. No hay ninguna perícopa en la tradición triple que no contenga ninguno. La apelación a la superposición Marcos-Q para explicar los acuerdos menores es muy inverosímil. Estadísticamente es muy improbable que entre unos mil acuerdos menores distribuidos por todas partes no exista casi ningún pasaje de tradición triple “pura” (Mateo-Marcos-Lucas sin Q), sino que casi todos los pasajes de tradición triple sean en realidad de tradición cuádruple Mateo-Marcos-Lucas-Q, y que además en todos ellos Mateo y Lucas sigan a Q, no a Marcos.

Hay varios acuerdos menores de Mateo y Lucas incluso en la narración de la Pasión. Esto es una evidencia muy fuerte contra la existencia de Q, porque nadie piensa que Q tiene una narración de la Pasión.

El más notable de los acuerdos menores en la Pasión es *Mateo* 26,67-68//*Marcos* 14,65//*Lucas* 22,63-64. Aquí hay un acuerdo de cinco palabras en griego de Mateo y Lucas contra Marcos: *tis estin ho paisas se?* (“¿Quién es el que te golpeó?”). Este acuerdo es más notable aún por su uso del verbo *paîō* (golpear), que ocurre sólo aquí en Mateo y sólo aquí en Lucas. Este ejemplo en particular es utilizado contra la T2F por Goodacre y Peabody. En cambio, Evans intenta rebatir esas críticas concretas⁸.

Algunos partidarios de Q sostienen que cada manuscrito individual de Mateo fue alterado para incluir cinco palabras que originalmente no estaban allí. En este punto la T2F se vuelve tan enrevesada y artificiosa que parece mejor simplemente descartarla.

En resumen, en unos 1.000 lugares de la tradición triple, Mateo y Lucas tienen un contenido A mientras que Marcos tiene un contenido B. Hay tres órdenes cronológicos posibles para esos contenidos: A-A-B (hipótesis

clementina), A-B-A (hipótesis agustiniana) y B-A-A (prioridad de Marcos, que abarca la T2F y la hipótesis de Farrer). Este fenómeno puede ser explicado igualmente bien por las hipótesis clementina, agustiniana y de Farrer. Sólo es letal para la T2F, porque evidencia una coordinación masiva e inexplicable entre Mateo y Lucas, supuestamente independientes entre sí, en esa hipótesis.

4. Goodacre utiliza como otro argumento contra Q el hecho de que en la tradición doble Mateo-Lucas el fenómeno de la *fatiga editorial* ocurre siempre en la misma dirección: a favor del uso de Mateo por parte de Lucas. Habría un ejemplo de esto en la parábola de los talentos o las minas⁹. Mateo habla de tres siervos y Lucas de diez. Sin embargo, a medida que la narración de Lucas avanza, menciona a ‘el primero’, ‘el segundo’ y ‘el otro’¹⁰. Goodacre concluye: “Por inadvertencia, Lucas ha delatado su conocimiento de Mateo mediante la deriva hacia la línea narrativa de su fuente¹¹.”

Como veremos en el capítulo siguiente, el argumento de la *fatiga editorial* no sirve para establecer una prioridad cronológica. En este caso, Mateo podría haber eliminado la inconsistencia de Lucas, en lugar de que Lucas introdujera una inconsistencia al servirse de Mateo. Pero, además, lo importante en el contexto de una crítica de Q no es saber si Mateo escribió antes que Lucas o viceversa, sino si Mateo conoció a Lucas o viceversa. En este caso, se podría suponer que tanto Mateo como Lucas copiaron de modo independiente un texto consistente de Q, y que Mateo lo hizo de forma consistente y Lucas no. O bien se podría suponer que ambos copiaron de modo independiente un texto inconsistente de Q, y que Mateo lo corrigió y Lucas no.

En resumen, opino que el cuarto argumento indicado es falaz, pero los otros tres argumentos contra la existencia de Q (y muy especialmente el tercero) tienen mucha fuerza.

La crítica de Wenham a la fuente Q

En primer lugar, Wenham prueba que, en la T2F, Lucas siempre conserva el sentido de Marcos, una de sus supuestas fuentes.

“52 perícopas de Lucas y Marcos tienen un origen común (pasajes de Categoría 1), y otras catorce cubren el mismo terreno, pero no muestran signos de un origen común (Categoría 2). (...) Lucas conserva el sentido de Marcos en los pasajes realmente paralelos. En los pasajes de Categoría 1 los dos Evangelios difieren 5.000 veces en sus palabras, pero no en el sentido. Las diferencias son complementarias más que contradictorias, como en el discurso escatológico de Jesús. La contradicción aparente sobre si llevar o no un bastón no parece una adaptación de Marcos por parte de Lucas. Los catorce pasajes de Categoría 2, once en los relatos de la pasión y la resurrección y tres anteriores, muestran no tener un origen común por sus grandes diferencias de redacción y por las diferencias de orden dentro de las perícopas. Afirmar que Lucas conserva el sentido de Marcos en

los pasajes de Categoría 1 y no en los de Categoría 2 no es argumentar en círculo dado que las dos categorías de materiales son evidentemente distintas¹².”

A partir de allí, Wenham realiza un análisis detallado de la relación entre Mateo y Lucas, llegando a la siguiente conclusión.

“Se puede suponer que Lucas conserva el sentido de sus otras fuentes. Las diferencias de sentido entre el material Q de Mateo y el de Lucas vuelven improbable la dependencia de Q o el préstamo a gran escala de Mateo.

El prefacio de Lucas hace las reivindicaciones más fuertes de fiabilidad, lo que implica que él sólo habría usado fuentes en las que confiaba y a cuyo sentido se habría adherido.

El material Q es examinado primero bajo la hipótesis de que una fuente Q existió sustancialmente en la forma mateana y Lucas fue responsable de los cambios. *En la Sección Central de Lucas* el material Q no tiene un orden común. (Antes de discutir la redacción es necesario mirar al origen de la crítica de la redacción y entender cómo Goulder y otros han llegado a ver relaciones literarias incluso donde las semejanzas verbales son pocas. La prueba del hombre sencillo que requiere semejanzas verbales fuertes para hacer probable la relación literaria es más sensata). Las semejanzas de redacción pueden deberse a veces a las repeticiones de un predicador itinerante, y a veces al recuerdo o transmisión independiente del mismo discurso; rara vez parece la adaptación de alguien que está copiando. Hay nueve ejemplos de diferencia de sentido de un tipo que Lucas no podría haber hecho si su objetivo era el seguimiento fiel de fuentes confiables. La sección central de Lucas puede haber provenido de uno de los 70 [discípulos]. *En el Gran Sermón* hay un orden común, pero muchas diferencias verbales, que sugieren informes condensados independientes de un solo discurso. *En el resto de Lucas* hay dos pasajes sobre el Bautista tan cercanos a Mateo como para sugerir que Lucas está realmente copiando a Mateo.

Si suponemos que Mateo es el innovador, encontramos que, a pesar de 8.000 cambios verbales, también él se mantiene cerca del sentido de Marcos y que por lo tanto se puede presuponer que no es probable que haya creado las grandes diferencias encontradas en el material Q. La suposición de que tanto Mateo como Lucas hicieron cambios sustanciales a Q es igualmente improbable.

Las diferencias en el material Q también descartan el uso a gran escala de Mateo por parte de Lucas, aunque parece probable el préstamo a pequeña escala¹³.”

Conclusión sobre Q

La hipótesis Q se originó en una época en la que los académicos resolvían cada problema postulando otra fuente escrita. Se consideraba a los evangelistas, no como compositores, sino como compiladores cuyo trabajo editorial

consistía principalmente en reunir partes de varios documentos. Un representante paradigmático de esta tendencia fue B. H. Streeter, quien en 1924 propuso la hipótesis de las cuatro fuentes (Marcos, Q, M y L). Aplicando el principio epistemológico de la navaja de Ockham (no se debe multiplicar los entes más allá de lo necesario), Goodacre comenta:

"Desde entonces la mayoría de los estudiosos ha prescindido de las fuentes escritas M y L. Ahora ha llegado el momento de ponerse al día y prescindir también de Q¹⁴."

A pesar de ello, hasta hoy subsiste un consenso del grueso de los exégetas contemporáneos a favor de la T2F. Los exégetas de esa corriente principal han tratado de superar las graves dificultades de esa teoría multiplicando las suposiciones. Esto contribuye a explicar el hecho de que existan cientos de variantes de la T2F.

Un argumento de Wenham contra la T2F

En la antigüedad ningún autor compuso un libro cortando, pegando y modificando textos de una o (menos aún) dos fuentes escritas previas, porque esa tarea, fácil en la época de los procesadores de texto, habría sido muy engorrosa manejando rollos.

Para manejar un rollo se precisaban ambas manos: una para desenrollarlo de un lado y la otra para enrollarlo del otro lado. Además, cada rollo tenía hasta diez metros de largo. La búsqueda de una frase específica en un rollo era muy difícil. En los manuscritos antiguos se usaba la "escritura continua": sin espacios entre palabras, sin signos de puntuación y sin divisiones claras de capítulos. Normalmente se escribía sentado en el suelo o con el rollo apoyado sobre las rodillas, no en cómodos escritorios.

En la perspectiva de la T2F, el autor de Mateo o de Lucas tuvo que manejar tres rollos a la vez: el rollo de Marcos, el rollo de la fuente Q y el rollo nuevo en el que estaba escribiendo. Cambiar constantemente de uno a otro rollo para copiar frases alternas habría requerido mucho tiempo y esfuerzo físico y la ayuda de varios asistentes.

Debido a estas dificultades materiales, los escritores de la antigüedad no trabajaban copiando palabra por palabra con varios libros abiertos a la vez. Lo que hacían era leer una fuente, retenerla en la memoria (o dictársela a un amanuense) y luego redactar de corrido basándose en lo recordado.

En el caso de un evangelista, las fuentes estaban integradas en su memoria por la tradición oral o porque el texto original le era familiar por la liturgia.

- 1) Cf. CARMIGNAC, pp. 69-70.
- 2) https://en.wikipedia.org/wiki/Synoptic_Gospels#/media/File:Relationship_between_synoptic_gospels-en.svg
- 3) <https://www.earlychristianwritings.com/q-exist.html>
- 4) GOODACRE, *Ten Reasons to Question Q*.
- 5) CARMIGNAC, p. 54.
- 6) *Mateo* 13,31-32//*Marcos* 4,30-32//*Lucas* 13,18-19.
- 7) Cf. PORTER y DYER, p. 55.
- 8) Cf. *Ibidem*, pp. 55-56; 80-81; 122-124; 131.
- 9) *Mateo* 25,14-30//*Lucas* 19,11-27.
- 10) *Lucas* 19,16; 19,18 y 19,20.
- 11) GOODACRE, *op. cit.*
- 12) WENHAM, pp. 11-12.
- 13) *Ibidem*, pp. 40-41.
- 14) GOODACRE, *op. cit.*

Vuelve a la Tabla de Contenidos

14. La crítica de la prioridad de Marcos

Los argumentos a favor de la prioridad de Marcos no son convincentes.

No hay testimonios antiguos de la prioridad de Marcos

Craig Evans, partidario de la teoría de las dos fuentes, intentó resolver esa carencia mediante dos argumentos muy débiles, a fin de probar la prioridad de Marcos con base en textos de Papías y del Evangelio de Tomás¹.

El primer argumento de Evans es que Eusebio de Cesarea, en su *Historia Eclesiástica*, cita dos pasajes de una obra perdida de Papías: primero un pasaje referido al Evangelio de Marcos y enseguida el pasaje referido al Evangelio de Mateo que cité en el capítulo 10 de este libro. A continuación, reproduciré ambos pasajes juntos:

“También esto dijo el presbítero [Juan]: Marcos, habiéndose convertido en el intérprete [o secretario] de Pedro, escribió exactamente, aunque no en orden, todo lo que recordaba de las cosas dichas o hechas por Cristo. Porque él [Marcos] no escuchó al Señor ni lo siguió, sino que después, como dije, siguió a Pedro, quien adaptó su enseñanza a las necesidades de sus oyentes, pero sin intención de dar un relato conectado de los discursos del Señor, por lo que Marcos no cometió ningún error al escribir así algunas cosas tal como las recordaba. Porque él tuvo cuidado de una [sola] cosa, no omitir ninguna de las cosas que había oído, y no declarar ninguna de ellas falsamente.' Estas cosas son relatadas por Papías acerca de Marcos.

Pero acerca de Mateo él [Papías] escribe lo siguiente: 'Así pues Mateo escribió los oráculos [dichos de o sobre Jesús] en la lengua hebrea, y cada uno los interpretó [o tradujo] como pudo².'"

Dado que este texto menciona primero el Evangelio de Marcos y después el de Mateo, Evans lo interpreta como un indicio de que el Evangelio de Marcos fue escrito antes que el de Mateo.

A este argumento se le puede hacer tres objeciones.

1) Papías no dice ni insinúa en absoluto que el Evangelio de Marcos haya sido escrito antes que el Evangelio de Mateo.

2) Ni siquiera podemos estar seguros de que en la obra perdida de Papías los dos pasajes en cuestión aparecían en el mismo orden en que Eusebio los cita. Eusebio hace sus citas a medida que las necesita según el plan de su obra, no necesariamente según el orden de la obra original citada.

3) Durante al menos 18 siglos (¿o hasta Evans?) nadie interpretó a Papías ni a Eusebio como testigos de la prioridad de Marcos, lo cual sería muy raro si efectivamente el Evangelio de Marcos hubiera sido el primero.

El segundo argumento de Evans es aún más débil que el primero. Se basa en el siguiente pasaje del Evangelio de Tomás:

“Jesús dijo a sus discípulos: ‘Comparadme con alguien y decidme a quien me asemejo’. Simón Pedro le dijo, ‘Tú eres como un ángel justo’. Mateo le dijo, ‘Tú eres como un filósofo sabio’. Tomás le dijo, ‘Maestro, mi boca es totalmente incapaz de decir a quien te asemejas’.”

El pasaje continúa diciendo que Jesús tomó aparte a Tomás y compartió con él verdades secretas que simplemente no podían ser comunicadas a los otros apóstoles⁴.

Este pasaje afirma una supuesta superioridad del Apóstol Tomás con respecto a los Apóstoles Pedro y Mateo. Evans lo interpreta como una comparación implícita entre el Evangelio de Tomás y los dos primeros Evangelios canónicos: el de Marcos (que estaría representado aquí por Pedro) y el de Mateo, representado por su autor. Además, como el pasaje menciona primero a Pedro y luego a Mateo, insinúa, según Evans, que el Evangelio de Marcos precedió al de Mateo.

A este argumento se le puede hacer cuatro objeciones.

- 1) El pasaje en cuestión no habla de ningún Evangelio.
- 2) Aunque Pedro y Mateo simbolizaran aquí los Evangelios de Marcos y de Mateo, el hecho de mencionar primero a Pedro no significaría necesariamente que el Evangelio de Marcos fue el primero. Esto se podría explicar simplemente por el rol principal de Pedro en el grupo de los Doce Apóstoles.
- 3) Dado que el Evangelio de Tomás es un escrito apócrifo de tendencia claramente heterodoxa (gnóstica), su valor histórico es muy escaso.
- 4) Al parecer, hasta Evans, nadie o casi nadie vio en el Evangelio de Tomás un testimonio a favor de la prioridad de Marcos.

Para concluir esta sección, refutaré otro argumento de Evans a favor de la prioridad de Marcos con base en la evidencia externa. Dice Evans:

“La tradición de que hay un material petrino auténtico subyacente a Marcos encaja mejor con un Marcos temprano, en el que evangelistas posteriores confiarían⁵.”

La primera parte de esta frase de Evans es muy cierta, pero la segunda es falaz. Allí Evans sustituye subrepticamente la noción de un “Marcos temprano” por la de un “Marcos primero”. Por ejemplo, en la hipótesis agustiniana unida a una cronología temprana tenemos un “Marcos temprano” que no es un “Marcos primero”, a pesar de lo cual encaja muy bien con la tradición de un material petrino auténtico en Marcos.

Otros testimonios antiguos sobre el Evangelio de Marcos

Eusebio de Cesarea, en su *Historia Eclesiástica* (HE), cita un pasaje de una obra de Clemente de Alejandría que afirma que Marcos compuso el Evangelio que lleva su nombre en Roma, poniendo por escrito la predicación de Pedro, y afirma también que el testimonio de Papías concuerda con el de Clemente.

"Y así, cuando la palabra divina hubo hecho su morada entre ellos, el poder de Simón [el Mago] fue extinguido e inmediatamente destruido, junto con él mismo [en Roma, según el capítulo anterior de la HE]. Y tan grandemente iluminó el esplendor de la piedad las mentes de los oyentes de Pedro, que no quedaron satisfechos con oír[lo] una sola vez, ni se contentaron con la enseñanza no escrita del Evangelio divino, sino que con toda clase de súplicas rogaron a Marcos, un seguidor de Pedro, y aquel cuyo Evangelio se conserva, que les dejara un monumento escrito de la doctrina que les había sido comunicada oralmente. Y ellos no cesaron hasta que lo persuadieron, y se convirtieron así en la ocasión del Evangelio escrito que lleva el nombre de Marcos. Y dicen que Pedro, cuando supo por revelación del Espíritu lo que se había hecho, se agradó del celo de los hombres, y que la obra [de Marcos] obtuvo la sanción de su autoridad para el propósito de ser usada en las iglesias. Clemente en el libro octavo de sus *Hypotyposes* da este relato, y con él está de acuerdo el obispo de Hierápolis llamado Papías. Y Pedro hace mención de Marcos en su primera epístola, que se dice que escribió en la misma Roma, como lo indica él cuando llama a la ciudad, por medio de una figura [metafórica], Babilonia, como lo hace en las siguientes palabras: 'La iglesia que está en Babilonia, elegida junto con vosotros, os saluda; y también lo hace Marcos, mi hijo' [1 Pedro 5,13]⁶."

Sobre este tema, también son relevantes los textos de Ireneo de Lyon⁷, Clemente de Alejandría⁸ y de Orígenes⁹ citados por Eusebio y el texto de San Agustín¹⁰ ya referidos por mí en el capítulo 10 del presente libro. Esos cuatro textos hablan de los cuatro Evangelios; y los dos últimos afirman explícitamente que el Evangelio de Marcos fue el segundo en ser escrito. Además, los textos de Clemente y de Orígenes también subrayan la estrecha relación del Evangelio de Marcos con Pedro; y también este texto de Clemente, como el citado más arriba, ubica la redacción del Evangelio de Marcos en Roma.

Otro testimonio antiguo sobre San Marcos

Citaré otro texto de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio que presenta a Marcos como el fundador de la Iglesia de Alejandría, que más tarde se convirtió en sede de uno de los principales patriarcados. De hecho, el patriarcado de Alejandría era el segundo después del de Roma, según el orden de honor reconocido en el Concilio de Nicea. Posteriormente se agregó a Constantinopla después de Roma y Alejandría pasó al tercer lugar de ese orden.

"Y se dice que este Marcos fue el primero que fue enviado a Egipto, y que él proclamó el Evangelio que había escrito, y estableció primero iglesias en Alejandría. Y la multitud de los creyentes, tanto hombres como mujeres, que se reunieron allí desde el principio y vivieron vidas del ascetismo más filosófico y excesivo, fue tan grande, que Filón pensó que valía la pena describir sus actividades, sus reuniones, sus entretenimientos y toda su forma de vida¹¹."

Los textos referidos en la sección anterior son directamente contrarios a la prioridad de Marcos. En cambio, esta última cita contradice la prioridad de Marcos de un modo sutil pero igualmente decisivo. Si Marcos, fundador de la Iglesia de Alejandría, hubiera escrito el primer Evangelio, sería muy difícil explicar por qué Panteno, Clemente y Orígenes, sucesivos directores de la Escuela de Alejandría, no mencionaron nunca esa supuesta prioridad de Marcos, como tampoco lo hicieron los demás escritores cristianos alejandrinos antiguos.

Por otra parte, el aprecio del filósofo Filón por la comunidad fundada por Marcos hace sospechar que el nivel cultural de Marcos no era nada despreciable, contra la opinión de los expertos actuales que sostienen que Marcos era incapaz de escribir bien en griego.

Conclusiones sobre la evidencia patristica

La evidencia patristica plantea un problema muy grave para la teoría de la prioridad de Marcos. ¿Por qué la antigua tradición cristiana, que en el fondo consideraba al Evangelio de Marcos como el Evangelio de Pedro, el jefe de los Doce, no sostuvo nunca la prioridad de este Evangelio, sino sólo la prioridad del Evangelio de Mateo, quien no era más que uno de los Doce? La humildad de Pedro puede explicar que el Evangelio de Marcos no lleve su nombre, pero sólo el respeto de la Iglesia primitiva a la verdad histórica explica suficientemente que no se haya impuesto desde antiguo la teoría de la prioridad de Marcos.

Carmignac consideró probable que Pedro sea el verdadero autor del Evangelio de Marcos en lengua semita (hebreo o arameo). Se basó principalmente en el siguiente argumento: *Marcos* 1,1-15 resume de forma breve y esquemática el comienzo de la vida pública de Jesús; pero el estilo de Marcos cambia súbitamente en 1,16, en el relato del primer encuentro de Jesús con Pedro. Desde ese punto en adelante se desarrollan los recuerdos de un testigo ocular. El “estilo visual” se conserva durante el resto del Evangelio.

Wenham resume los testimonios antiguos del Evangelio de Marcos de la siguiente manera:

“Eusebio cita a Papías, quien a su vez cita a Juan el Presbítero (¿=el Apóstol Juan?), quien dice que Marcos se convirtió en el intérprete de Pedro y escribió con exactitud todo lo que él recordaba de las cosas dichas o hechas por el Señor. ‘Intérprete’ probablemente significa, no que Marcos tradujo las palabras arameas de Pedro al griego, sino que como catequista expuso la enseñanza de Pedro. Eusebio contrasta la disposición ordenada de Mateo con la enseñanza oral de Pedro, menos estructurada.

Ireneo cuenta cómo Marcos, el discípulo de Pedro, entregó la enseñanza de Pedro después del ‘éxodo’ de este último, probablemente su muerte. El Prólogo Antimarcionita dice que Marcos *escribió* el Evangelio en Italia después del ‘éxodo’. Clemente de Alejandría dice que Marcos escribió a pedido de

cristianos destacados de Roma y que más tarde Pedro le dio su aprobación. Orígenes dice que Marcos escribió por orden de Pedro. Hay pues un núcleo sólido de tradición que asocia a Marcos con la enseñanza de Pedro en Roma¹².”

Análisis de la evidencia interna

Expondré y criticaré ocho argumentos a favor de la prioridad de Marcos, basándome sobre todo en dos fuentes, una a favor de la prioridad de Marcos y otra en contra: el sitio web *Early Christian Writings*¹³ y la serie de artículos de Kearlan Lawrence titulada *Synoptic Problem: Markan Priority Defies Logic*.

Early Christian Writings presenta de un modo bastante detallado seis argumentos a favor de la prioridad de Marcos, basados respectivamente en el orden, el contenido, la gramática y los arameísmos, las lecturas más difíciles, la redacción y la teología; y concluye que la convergencia de esos seis argumentos hace de la prioridad de Marcos una hipótesis segura y bien fundada.

Lawrence presenta y refuta desde el punto de vista lógico tres argumentos a favor de la prioridad de Marcos: los argumentos del orden, del contenido y de la fatiga editorial.

El argumento del orden¹⁴

El argumento basado en el orden de las perícopas de los sinópticos jugó históricamente un rol estelar en el éxito de la prioridad de Marcos. Ese argumento fue la razón principal que llevó a Lachmann a asumir la prioridad de Marcos y fue considerado decisivo por muchos académicos posteriores. Sin embargo, hoy se sabe que el argumento de Lachmann es incorrecto, a tal punto que se lo llama “la falacia de Lachmann”.

El argumento de Lachmann parte de una observación correcta. Considerando todas las perícopas de la tradición triple, se dan en distintos lugares las siguientes tres posibilidades:

- a) se sigue el mismo orden en los tres Evangelios sinópticos;
- b) Mateo y Marcos presentan perícopas en el mismo orden “contra Lucas” (es decir, Lucas sigue otro orden);
- c) Marcos y Lucas tienen el mismo orden “contra Mateo”.

Empero, nunca se da en la práctica otra posibilidad teórica: que Mateo y Lucas sigan el mismo orden contra Marcos.

A partir de esta observación correcta, Lachmann dedujo que Marcos suministra la base del orden de los otros dos sinópticos y es por ende anterior a ellos. Sin embargo, este razonamiento incurre en un error lógico elemental, conocido como petición de principio o razonamiento circular: se llega a una determinada conclusión sólo porque ésta fue asumida como verdadera desde el principio.

Consideremos dos Evangelios sinópticos A y B y un conjunto de perícopas comunes a ambos. Hay dos posibilidades: que esas perícopas tengan el

mismo orden en A y en B o que tengan órdenes distintos. El primer caso se puede explicar de dos maneras: A copió el orden de B o B copió el orden de A. Y también el segundo caso se puede explicar de dos maneras: A cambió el orden de B o B cambió el orden de A. Así pues, el orden de las perícopas, sea cual sea, no nos permite deducir si A fue anterior o posterior a B.

Si en vez de dos Evangelios sinópticos consideramos tres (A, B y C), la situación es en esencia exactamente la misma. El orden de las perícopas paralelas en A, B y C, sea cual sea, puede ser explicado en cualquiera de las seis permutaciones posibles de A, B y C.

En resumen, el argumento del orden de las perícopas no sirve para establecer ningún orden de composición de los Evangelios sinópticos.

El caso particular en cuestión, en que B ocupa en cierto modo una posición de “término medio” entre A y C, puede ser explicado de cuatro formas distintas:

- 1) A y C copiaron a B;
- 2) B copió a A y a C;
- 3) B copió a A y C copió a B;
- 4) B copió a C y A copió a B.

Sustituyendo A por Mateo, B por Marcos y C por Lucas, vemos claramente que Lachmann se limitó a considerar la primera explicación (prioridad de Marcos), desestimando sin más las otras tres: hipótesis clementina, hipótesis agustiniana y prioridad de Lucas (respectivamente).

Naturalmente, ni Lachmann ni los otros defensores de la teoría de las dos fuentes (T2F) que aducen el argumento del orden incurrir en una petición de principio explícita. Empero, una petición de principio implícita es tan falaz como una explícita. Lachmann consideró la prioridad de Marcos como la única explicación viable del orden en los sinópticos porque sólo consideró esa explicación posible; pero cualquier orden de composición con Marcos como segundo o tercer Evangelio sinóptico habría podido explicar igualmente bien su observación inicial. No consideró esos otros órdenes de composición porque implícitamente había asumido la prioridad de Marcos en el punto de partida. Hoy muchos partidarios de la T2F reconocen que el argumento del orden para probar la prioridad de Marcos es incorrecto, por lo que ese argumento está cayendo en desuso.

Hay muchos motivos por los que un evangelista podría haber ordenado sus materiales de un modo en lugar de otro. En principio no hay razones válidas para suponer que un motivo dado garantiza que un Evangelio es anterior o posterior a los otros. Por ejemplo, el respeto del orden histórico de los hechos narrados no indica necesariamente una prioridad cronológica del Evangelio más apegado a ese tipo de orden.

El argumento de la fatiga editorial¹⁵

Mark Goodacre, quizás el principal defensor actual de la hipótesis de Farrer, define el fenómeno de la fatiga editorial de la siguiente manera:

"Cuando un escritor está copiando el trabajo de otro, a veces se hacen cambios al principio de un reporte que luego no son sostenidos en todas partes: el escritor cae en la dócil reproducción de su fuente. Este fenómeno de 'fatiga' es un signo revelador de la dependencia de un escritor con respecto a una fuente¹⁶."

El argumento de la fatiga editorial ha cobrado cada vez más importancia. Goodacre lo considera como uno de los dos argumentos más fuertes a favor de la prioridad de Marcos¹⁷. Sin embargo, a los efectos de establecer la prioridad cronológica de un texto sobre otro, también el argumento de la fatiga editorial incurre en la falacia del razonamiento circular.

Sean dos textos paralelos A y B. Sabemos que uno de ellos es una copia del otro pero no sabemos si A es copia de B o B es copia de A. Supongamos que A usa siete veces la misma palabra x para expresar determinada idea, mientras que B procede así: las primeras tres veces usa otra palabra (y) para expresar la misma idea y las restantes cuatro veces usa la palabra x. Aplicando el argumento de la fatiga editorial razonaríamos así: mientras copiaba a A, el autor de B realizó al principio tres veces un cambio característico (de x por y) pero luego, por cansancio, cayó en la reproducción dócil de su fuente, por lo que las últimas cuatro veces usó la palabra x, igual que A.

Este razonamiento no prueba nada. Hay dos formas distintas y contrarias de explicar que A sea consistente y B sea inconsistente:

- 1) el autor de B, debido a la fatiga editorial, introdujo la inconsistencia en B al copiar a A; o bien
- 2) el autor de A eliminó la inconsistencia al copiar a B, haciendo que A sea consistente.

Por lo tanto, el argumento de la fatiga editorial es incorrecto.

Más aún, en realidad es más probable que el autor de A haya eliminado la inconsistencia mientras copiaba a B que que el autor de B haya introducido la inconsistencia al copiar a A. No en vano por lo general la segunda edición de un libro tiene menos errores que la primera edición. Es más probable que el editor de una nueva edición corrija un error de la edición anterior que que introduzca un error nuevo, que no existía en la edición anterior.

Se debe descartar el argumento de la fatiga editorial a favor de la prioridad de Marcos.

El argumento del contenido¹⁸

Goodacre lo llama "argumento de las omisiones y adiciones" y lo considera como el argumento más fuerte a favor de la prioridad de Marcos, junto con el de la fatiga editorial¹⁹.

Hoy los partidarios de la T2F tienden a basar la prioridad de Marcos sobre todo en el hecho de que Marcos es más breve y menos elaborado (literaria y teológicamente) que los otros dos Evangelios sinópticos. Aquí consideraré sólo el aspecto cuantitativo de este argumento, o sea la cuestión de la mayor brevedad de Marcos, dejando el aspecto cualitativo (la supuesta menor elaboración literaria y teológica de Marcos) para otras secciones de este capítulo.

Marcos narra menos hechos y muchos menos discursos que Mateo y que Lucas. Hay pocas tradiciones simples de Marcos, muchas tradiciones simples de Mateo y de Lucas y muchas tradiciones dobles Mateo-Lucas.

Según los partidarios de la prioridad de Marcos, todo esto sería poco verosímil si Marcos fuera posterior a Mateo o a Lucas. Ellos afirman que es mucho más probable que Mateo y Lucas hayan desarrollado el contenido de Marcos que la alternativa: que Marcos haya abreviado a Mateo, o bien a Mateo y a Lucas. En otras palabras, no encuentran ninguna razón de ser del Evangelio de Marcos si éste no fue el primero. Marcos es en algunos sentidos un Evangelio "incompleto". Por eso, supuesta la prioridad de Marcos, se comprende fácilmente una posible razón de ser de Mateo: completar a Marcos. G. M. Styler resumió ese argumento así:

"Dado Marcos, es fácil ver por qué Mateo fue escrito; dado Mateo, es difícil ver por qué Marcos era necesario²⁰."

Empero, a esto se puede objetar al menos tres cosas.

A) Desde el punto de vista lógico, es evidente que el hecho de que un Evangelio sinóptico tenga un contenido cuantitativamente menor que los otros dos no prueba nada con respecto al orden de composición de los sinópticos. Un evangelio posterior puede tanto desarrollar como resumir el contenido de un evangelio anterior.

B) Hay muchas hipótesis razonables distintas que podrían justificar la teoría de que Marcos resume a Mateo en vez de que Mateo desarrolle a Marcos. A continuación, indicaré tres de esas hipótesis.

1) Marcos habría escrito un Evangelio para los gentiles y por lo tanto habría suprimido muchos materiales "muy judíos" de Mateo (y de Lucas, en la hipótesis clementina), que eran más difíciles de comprender y menos relevantes para los lectores no judíos. Por ejemplo, Marcos podría haber suprimido *Mateo* 1-2 (el "Evangelio de la infancia") por considerar que para sus lectores tenían menos interés la genealogía de Jesús y su parentesco con el rey David.

2) Marcos habría suprimido la mayor parte de los cinco grandes discursos de Jesús contenidos en Mateo para concentrar su Evangelio en una narración dramática.

3) El Evangelio de Marcos sería la transcripción taquigráfica de una serie de charlas de Pedro que combinan los Evangelios de Mateo y Lucas para validar a este último²¹.

C) La prioridad de Marcos suele dejar sin respuesta satisfactoria una cuestión capital: ¿por qué Marcos habría compuesto un Evangelio "incompleto", para empezar? La antigua tradición cristiana proporciona una razón muy fuerte por la que el Evangelio de Marcos fue escrito y reconocido como canónico: en esencia, es el Evangelio de Pedro. Esta razón de ser es independiente de que Marcos haya sido el primer, el segundo o el tercer Evangelio sinóptico.

Para finalizar esta sección, analizaré cuatro omisiones de Mateo con respecto a Marcos desde el punto de vista de la T2F.

Marcos 4,26-29: la parábola de la semilla que crece por sí sola. No es fácil explicar de manera satisfactoria por qué Mateo y Lucas, que, supuestamente, venían copiando casi todo el Evangelio de Marcos, habrían coincidido en omitir esa hermosa parábola, que habría encajado perfectamente en el discurso parábólico de Jesús de *Mateo* 13 y con las parábolas de *Lucas* 8. ¿Mateo lo omitió para que ese discurso contuviera exactamente siete parábolas? Parece una explicación artificiosa. Por ejemplo, el Sermón de la Montaña contiene nueve bienaventuranzas, no siete ni diez, números más ricos en significados simbólicos.

Marcos 1,21-28: Jesús enseña en Cafarnaúm y cura a un endemoniado. Esta perícopa habría encajado perfectamente en la sección narrativa de *Mateo* 8-9. ¿Fue omitida por Mateo para que esa sección narre exactamente diez milagros? Esa explicación parece artificiosa. Para contar diez milagros es preciso no contar las numerosas curaciones y exorcismos de *Mateo* 8,16-17. Además, contando esa referencia colectiva como un relato de milagros, el agregado de la curación del endemoniado de Cafarnaúm habría llevado la cuenta a doce relatos de milagros, otro número muy significativo.

Marcos 9,38-40: empleo del nombre de Jesús. Esta perícopa termina con esta frase de Jesús: "Pues el que no está contra nosotros, está por nosotros²²." Esta frase tiene un claro paralelo en Mateo, aunque allí la misma idea (no es posible la neutralidad con respecto a Cristo) tiene la formulación contraria: "El que no está conmigo, está contra mí, y el que no recoge conmigo, desparrama²³." Si Mateo recogió en cierto modo uno de los tres versículos de la perícopa en cuestión de Marcos, podría haber recogido igualmente los otros dos. No es claro por qué no lo habría hecho.

Marcos 12,41-44: el óbolo de la viuda. Esta perícopa habría encajado perfectamente en la sección narrativa del ministerio de Jesús en Jerusalén de *Mateo* 21-23, antes del discurso escatológico.

El argumento de las lecturas más difíciles

Evans lo llama "argumento de la dignidad" y lo considera como uno de los argumentos principales a favor de la prioridad de Marcos²⁴.

Marcos presenta varias frases que parecen más difíciles de entender o de aceptar que las frases paralelas de Mateo o Lucas. Los partidarios de la

prioridad de Marcos sostienen que es mucho más probable que los evangelistas posteriores resolvieran dificultades de interpretación, en vez de introducirlas.

Por ejemplo, en la visita de Jesús a Nazaret, donde Mateo dice "Y no hizo allí muchos milagros²⁵", Marcos dice: "Y no podía hacer allí ningún milagro²⁶".

Evans interpreta ese pasaje de Marcos como una lectura más difícil²⁷. Sin embargo, esto es discutible. Considerando el contexto inmediato, vemos que también Marcos dice que Jesús hizo milagros en Nazaret, aunque los presenta como excepciones. Tal vez Marcos quiso evitar que se interpretara el hecho de que Jesús hizo pocos milagros en Nazaret como un castigo por la poca fe de los nazarenos (una lectura posible del texto de Mateo).

Además, en otras ocasiones es Marcos el que aclara expresiones más oscuras de Mateo o de Lucas. Ofrezco dos ejemplos de esto:

"Al no poder presentárselo a causa de la multitud, abrieron el techo encima de donde él estaba y, a través de la abertura que hicieron, descolgaron la camilla donde yacía el paralítico²⁸".

"Cada fiesta les concedía la libertad de un preso, el que pidieran²⁹".

En suma, las aclaraciones de Marcos pueden atribuirse a los recuerdos personales de Pedro y sus lecturas más difíciles a su predicación oral, más improvisada. Por lo tanto, tampoco este argumento es concluyente, ni en un sentido ni en el otro.

Los partidarios de la T2F suelen utilizar también el argumento de la lectura más difícil para explicar por qué Mateo y Lucas omiten tres de las cuatro perícopas de la tradición simple de Marcos (3,20-21; 7,31-37; 8,22-26).

El último versículo de la primera perícopa citada es: "Se enteraron sus parientes y fueron a hacerse cargo de él, pues decían: 'Está fuera de sí³⁰'."

Supuestamente Mateo y Lucas habrían omitido esta perícopa por razones teológicas, para evitar las dudas o dificultades sobre la divinidad de Cristo que esa frase podría suscitar. A esto se podría objetar dos cosas:

A) Ni Mateo ni Lucas omiten otros pasajes que muestran la plena humanidad de Jesús (por ejemplo, las tentaciones en el desierto), o las duras acusaciones en su contra de sus adversarios (por ejemplo: "Mas los fariseos, al oírlo, dijeron: 'Éste no expulsa los demonios más que por Beelzebul, Príncipe de los demonios³¹'."), o la falta de fe en Él de los nazarenos: "Y se escandalizaban a causa de él. Mas Jesús les dijo: 'Un profeta sólo en su casa y en su patria carece de prestigio³²'."

B) El argumento de la lectura más difícil podría explicar tal vez por qué Mateo o Lucas omitieron la perícopa, pero no explica tan fácilmente que ambos hayan coincidido en la misma omisión por la misma razón. No olvidemos que, por hipótesis (en la T2F), ni Mateo ni Lucas conocieron la obra ni los criterios del otro.

Con respecto a las otras dos perícopas (las curaciones del tartamudo sordo y del ciego de Betsaida), los partidarios de la T2F (como Evans) suelen aducir que podrían haber sido omitidas por Mateo y Lucas por tratarse en ambos casos de milagros algo extraños³³: para hacer esas curaciones, Jesús utiliza saliva, en un caso en los ojos y en el otro en la lengua; además, el segundo caso es una curación en dos etapas. Sin embargo, la Iglesia nunca encontró en estos milagros un motivo de preocupación ni de vergüenza, a tal punto que la curación del tartamudo sordo inspiró una parte del rito del sacramento del bautismo. Y tampoco en estos dos casos es muy probable que Mateo y Lucas, actuando independientemente el uno del otro, omitieran las mismas narraciones de Marcos por el mismo motivo.

El argumento de la teología

Suele afirmarse que Marcos es el primer Evangelio porque su teología (cristología, eclesiología, etc.) es la más primitiva. Por ejemplo, en Marcos Jesús es llamado Señor pocas veces, mientras que Mateo y Lucas aplican ese título a Jesús con mucha mayor frecuencia.

Pero no hay por qué considerar esto como un signo de una teología más primitiva. Marcos expone esencialmente la misma teología que Mateo y Lucas por medios diferentes y con acentuaciones diferentes. Por ejemplo, en Marcos juega un rol capital el título Hijo de Dios: aparece al principio del Evangelio de Marcos (1,1), en el bautismo de Jesús (1,11), en la Transfiguración (9,7) e inmediatamente después de la muerte de Jesús (15,39).

Por ende, tampoco este argumento es concluyente.

El argumento del carácter testimonial

En muchas perícopas de tradición triple o de tradición doble Mateo-Marcos o Marcos-Lucas, Marcos proporciona detalles precisos y concretos (a veces pintorescos) que parecen provenir de un testigo directo. La desaparición de esos detalles en Mateo y Lucas podría ser el resultado de su mayor concentración en el contenido teológico.

Pero también esto se podría explicar al revés: Marcos habría añadido recuerdos de Pedro a los relatos más despojados de Mateo o de Lucas. Por lo tanto, este argumento no permite establecer la prioridad cronológica de uno u otro Evangelio.

El argumento de la redacción

Mateo incluye algunas frases que no figuran en Marcos y que son consideradas redaccionales, es decir que provendrían del propio redactor del Evangelio. Supuestamente eso probaría que Marcos es anterior a Mateo, que habría añadido sus frases redaccionales al texto de Marcos.

Por ejemplo, algunos atribuyen este versículo al redactor de Mateo: "Se proclamará esta Buena Nueva del Reino en el mundo entero, para dar

testimonio a todas las naciones. Y entonces vendrá el fin³⁴."

En realidad, quien habla allí es Jesús, no el redactor. Además, también este fenómeno se puede explicar al revés: Marcos habría eliminado las frases redaccionales del texto de Mateo. Estamos pues ante otro argumento no concluyente.

El argumento de la gramática y los arameísmos

El texto griego de Marcos presenta frecuentes incorrecciones gramaticales, coloquialismos y redundancias, y conserva en ocho ocasiones palabras arameas originales usadas por Jesús. En cambio, los textos en griego de Mateo y Lucas son mucho más correctos desde el punto de vista gramatical; además, Lucas no conserva ninguno de los arameísmos de Marcos, y Mateo conserva sólo uno (o dos, si se cuenta un cambio del arameo por el hebreo). Los partidarios de la prioridad de Marcos aducen que es mucho más probable que los evangelistas posteriores corrigieran errores gramaticales y eliminaran las palabras arameas, en vez de introducirlos en sus fuentes.

Empero, ésa no es la única explicación posible y quizás tampoco sea la mejor. Marcos no es una obra literaria pobre, sino una obra con estilo oral. No utiliza la lengua griega culta, sino la lengua griega vulgar. Las incorrecciones gramaticales y los arameísmos, difíciles de explicar en una obra literaria normal, se explican si, siguiendo a Orchard, se considera a Marcos como la transcripción textual (taquigráfica) de una serie de charlas. Esto es consistente con el hecho de que varias fuentes cristianas muy antiguas atestiguan que el Evangelio de Marcos es la puesta por escrito de la predicación de Pedro. Además, recientemente se descubrió que en el siglo I existían y se usaban regularmente sistemas de taquigrafía, tanto en latín y griego como en hebreo o arameo.

Conclusiones

Comparto las conclusiones de Kearlan Lawrence³⁵: La evidencia externa (sobre todo patristica) favorece de un modo unánime y muy claro la prioridad de Mateo. Los argumentos del orden, del contenido y de la fatiga editorial no prueban ni pueden probar nada acerca de la prioridad de Mateo o de Marcos. Los demás argumentos de crítica literaria son reversibles o no concluyentes. Por lo tanto, dada la evidencia disponible, la prioridad de Mateo sigue siendo, con amplia ventaja, la mejor hipótesis.

Como dice el mismo autor, el actual consenso a favor de la prioridad de Marcos se basa en la falacia de la autoridad: *Magister dixit*. Lo dijo el maestro; por lo tanto, es verdad. Ese fenómeno se da en dos niveles distintos.

1) La gran mayoría de los biblistas actuales razona así: la prioridad de Marcos debe de ser verdad, dado que fue sostenida por académicos tan eminentes como Lachmann, Holtzmann, Streeter, etc.

2) Gran parte del público actual, compuesto sobre todo por legos en las ciencias bíblicas, razona así: la prioridad de Marcos debe de ser verdad, dado que es sostenida por la gran mayoría de los biblistas actuales.

Ambos grupos incurren en el mismo error lógico. Están tan convencidos de que la prioridad de Marcos es verdad que ya casi no examinan sus fundamentos y no consideran seriamente otras posibilidades.

Por mi parte, añado que la gran debilidad de los fundamentos de la teoría de la prioridad de Marcos aún no ha sido reconocida de forma generalizada, pero comienza a hacerse sentir. Aunque la gran mayoría de los exégetas sigue sosteniendo la prioridad de Marcos y la teoría de las dos fuentes, no pocos están dejando atrás la certeza "dogmática" (en el mal sentido) al respecto y están abriéndose a considerar otras alternativas.

Me parece oportuno insertar en este punto el resumen de Wenham del debate entre la prioridad de Marcos y la prioridad de Mateo.

“Intentemos también resumir el debate moderno acerca de la hipótesis de los dos documentos. En lo que respecta a la supuesta prioridad de Marcos, los cinco puntos de la declaración clásica de Streeter han seguido formando la base de la demostración de la prioridad de Marcos. Vimos... que los cinco frentes de Streeter se reducen de hecho a dos: 1) Marcos es intermedio entre Mateo y Lucas. 2) Marcos tiene un carácter más primitivo, lo que incluye material que podría ser ofensivo. Pero que Marcos sea intermedio entre Mateo y Lucas encaja igualmente con la hipótesis de los dos documentos, la perspectiva de Griesbach y la perspectiva agustiniana. Además, el carácter supuestamente más primitivo de Marcos se explica igual de bien por el punto de vista patrístico que hace de Marcos un recuerdo de la vívida instrucción oral de Pedro, en la que el apóstol no trata de ocultar los defectos de los discípulos. A esto se añaden algunos argumentos positivos a favor de la prioridad de Mateo: por ejemplo, proporciona una buena justificación para las diferencias de orden entre Mateo y Marcos... y hay evidencia de omisiones conscientes en Marcos... En la búsqueda de relaciones literarias la cuestión más decisiva en este debate es probablemente el peso que ha de atribuirse a la tradición patrística. Si ésta es considerada sin valor, es probable que el debate puramente literario permanezca indeciso, insuficiente para crear un nuevo consenso. Si se asume que [esa tradición] tiene peso, es probable que incline la balanza a favor de la prioridad de Mateo³⁶.”

- 1) Cf. PORTER y DYER, pp. 114-116.
- 2) EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, 3, 39, 15-16.
- 3) *Evangelio de Tomás*, 13a.
- 4) *Ibidem*, 13b.
- 5) PORTER y DYER, p. 35.
- 6) EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, 2, 15, 1-2.
- 7) Cf. *Ibidem*, 5, 8, 1-5.
- 8) Cf. *Ibidem*, 6, 14, 5-7.
- 9) Cf. *Ibidem*, 6, 25, 3-6.
- 10) San Agustín, *La concordancia de los evangelistas*, 1, 2, 3.
- 11) EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, 2, 16, 1-2.
- 12) WENHAM, p. 136.
- 13) <https://www.earlychristianwritings.com/mark-prior.html>.
- 14) Cf. LAWRENCE, *Synoptic Problem: Markan Priority Defies Logic (Part 7/13)*, *The Original Case for Markan Priority*.
- 15) Cf. LAWRENCE, *Synoptic Problem: Markan Priority Defies Logic (Part 9/13)*, *The Circularity of "Editorial Fatigue"*; cf. PORTER y DYER, pp. 50-51.
- 16) GOODACRE, *Ten Reasons to Question Q*.
- 17) Cf. PORTER y DYER, p. 49.
- 18) Cf. LAWRENCE, *Synoptic Problem: Markan Priority Defies Logic (Part 10/13)*, *Analyzing Mark's Redaction Profile*.
- 19) Cf. PORTER y DYER, pp. 49-50.
- 20) Arthur J. Bellinzoni, Jr. (editor), *The Two-Source Hypothesis: A Critical Appraisal*, Mercer University Press, Macon, GA, 1985, p. 73.
- 21) Ésta es la hipótesis propuesta por Orchard.
- 22) *Marcos* 9,40.
- 23) *Mateo* 12,30.
- 24) Cf. PORTER y DYER, pp. 31-34.
- 25) *Mateo* 13,58.
- 26) *Marcos* 6,5.
- 27) Cf. PORTER y DYER, pp. 35 y 117.
- 28) *Marcos* 2,4.
- 29) *Marcos* 15,6.
- 30) *Marcos* 3,21.
- 31) *Mateo* 12,24.
- 32) *Mateo* 13,57.
- 33) Cf. PORTER y DYER, pp. 35 y 117.
- 34) *Mateo* 24,14.
- 35) Cf. LAWRENCE, *Synoptic Problem: Markan Priority Defies Logic (Part 13/13)*, *Putting It All Together*.
- 36) WENHAM, pp. 196-197.

Vuelve a la Tabla de Contenidos

15. Conclusiones

Evaluación y perspectivas

Síntesis de lo expuesto en este libro

En el capítulo 1 planteé cómo la práctica del estudio histórico-crítico del Nuevo Testamento (NT) por parte de exégetas racionalistas o liberales llevó a un cuestionamiento de la apostolicidad y la historicidad de los Evangelios que contribuyó significativamente a la actual crisis de fe en Cristo y en la Iglesia.

En el capítulo 2 mostré cómo el cambio de la visión cristiana tradicional de la prioridad de Mateo por la hipótesis crítica moderna de la prioridad de Marcos y la consiguiente adopción generalizada de la teoría de las dos fuentes como la mejor solución del problema sinóptico consolidaron el cambio de las cronologías tempranas del NT por cronologías medias, lo que reforzó el cuestionamiento de la historicidad de los Evangelios.

En el capítulo 3 mostré en líneas generales cómo los estudios monográficos de Robinson y Bernier argumentaron con fuerza a favor de un regreso a las cronologías tempranas del NT.

En los dos capítulos siguientes desarrollé varias argumentaciones detalladas, de Robinson, Bernier y otros autores, a favor de las cronologías tempranas, en lo que respecta a los Evangelios sinópticos y los Hechos de los Apóstoles (capítulo 4) y al resto del NT (capítulo 5).

En el capítulo 6 presenté los aspectos fundamentales de la cuestión sinóptica y expuse sus cuatro soluciones principales: la hipótesis agustiniana, la hipótesis clementina, la hipótesis de Farrer y la hipótesis de las dos fuentes. Dado que esta última hipótesis es la que predomina hoy entre los expertos, me detuve más en ella. Además, pasé revista al estado actual del debate académico y enumeré cinco de sus principales carencias. Me refiero al peso insuficiente concedido a: a) algunos descubrimientos papirológicos; b) la fiabilidad de la tradición oral; c) los argumentos a favor de la redacción original de los Evangelios en una lengua semítica; d) la evidencia patristica; y e) la hipótesis agustiniana.

En el capítulo 7 expuse cómo los descubrimientos de O'Callaghan y Thiede sobre los papiros 7Q4, 7Q5, P64 y P67 refuerzan los argumentos a favor de las cronologías tempranas del NT.

En el capítulo 8 expuse cómo los sólidos aportes científicos de las escuelas escandinava y francesa sobre la gran fidelidad de la transmisión oral de la tradición evangélica están revolucionando el estudio del cristianismo primitivo, de la composición de los Evangelios y del problema sinóptico.

En el capítulo 9 analicé una dimensión muy importante de la cuestión sinóptica que hasta ahora ha sido muy descuidada: la cuestión del idioma original de los sinópticos. Allí presenté los argumentos de Carmignac,

Tresmontant y los investigadores de EEChO (Gallez, Perrier y otros) a favor de la redacción de Mateo, Marcos y las fuentes de Lucas en un idioma semítico, analicé su impacto en la cuestión sinóptica y la datación del NT y concluí que favorecen a la hipótesis agustiniana y las cronologías tempranas.

En el capítulo 10, a modo de análisis preliminar, comparé las cuatro soluciones principales del problema sinóptico en función de cuatro perspectivas diferentes: el prólogo de Lucas, las duplicaciones de Marcos, el final de Marcos y la perícopa del joven rico.

En el capítulo 11 analicé las evidencias externas e internas a favor de la hipótesis agustiniana y me pronuncié a favor de la misma.

En el capítulo 12 presenté la hipótesis clementina, que, si bien tiene una larga historia, ha experimentado una especie de renovación y de auge relativo en las últimas décadas. Además, analicé las evidencias externas e internas sobre la hipótesis clementina, y me incliné en contra de la misma.

En el capítulo 13 presenté una crítica de la teoría de las dos fuentes limitándome a considerar dos de sus premisas principales: la independencia entre Mateo y Lucas y la existencia de la fuente Q. Esto me bastó para descartar la teoría de las dos fuentes.

En el capítulo 14 analicé, de forma crítica, las evidencias externas e internas sobre la prioridad de Marcos, lo que, además de confirmar mi rechazo de la teoría de las dos fuentes, me permitió descartar también la hipótesis de Farrer.

Y en este capítulo 15 recapitulo mis conclusiones principales.

Por último, adelanto que, después de este capítulo, este libro incluye seis anexos (de A1 a A6) que presentan aportes o reflexiones que, en este contexto, son secundarios y complementarios. Relegar esos contenidos a los anexos evita distorsionar u oscurecer la estructura básica del argumento principal de esta obra.

Analogías entre la teoría de las dos fuentes y el darwinismo

La teoría darwinista de la evolución biológica y la teoría de las dos fuentes (T2F) sobre el problema sinóptico tienen muchos elementos importantes en común, como intentaré mostrar a continuación.

1. Ambas teorías se impusieron en Europa en la misma época: el darwinismo mediante *El origen de las especies* de Charles Darwin en 1859; y la T2F mediante *Los Evangelios sinópticos* de Heinrich Holtzmann en 1863.

2. Ambas teorías se impusieron ampliamente en la opinión pública a muchas teorías rivales pese a carecer de evidencias contundentes a su favor.

3. Ambas teorías tienen connotaciones favorables a la filosofía naturalista, la que afirma que en nuestro mundo no ocurren hechos sobrenaturales. Muchos utilizaron el darwinismo para negar la necesidad de un Dios creador de los seres vivos y la T2F para negar la historicidad de los Evangelios y la divinidad de Cristo.

4. En consecuencia, ambas teorías contribuyeron a la actual crisis de fe: el darwinismo es una de las causas de la actual crisis de fe en Dios; y la T2F es una de las causas de la actual crisis de fe en Cristo y en la Iglesia católica.

5. Al final, la gran mayoría de los académicos católicos aceptó ambas teorías, concediendo innecesariamente demasiado a los adversarios de la fe. En un caso esa aceptación se expresa en un evolucionismo teísta que, en la práctica, suele ser un vano intento de combinar el darwinismo y el cristianismo; en el otro caso esa aceptación se expresa en formas moderadas de la T2F, unidas a cronologías medias del NT, que de por sí no destruyen la fe en la historicidad de los Evangelios, pero dañan sus motivos de credibilidad.

6. Ambas teorías enfrentan hoy críticas abrumadoras. El darwinismo ortodoxo (o neodarwinismo) se demuestra cada vez más incapaz de explicar las evidencias arqueológicas, moleculares y matemáticas relevantes; y la T2F se enfrenta a la refutación de los principales argumentos a su favor y a la imposibilidad de dar explicaciones convincentes a algunas evidencias, como los numerosísimos acuerdos de Mateo y Lucas contra Marcos.

7. En ambos casos, hoy muchos partidarios de la teoría dominante se aferran a ella más bien por inercia o resignación. Son conscientes de las grandes dificultades que enfrenta su teoría favorita, pero piensan que las teorías competidoras traerían consigo dificultades aún mayores.

8. Ambas teorías se ven desafiadas hoy por teorías más afines al pensamiento cristiano tradicional. En el caso del darwinismo, ese desafío es planteado sobre todo por la teoría científica del diseño inteligente; y en el caso de la T2F sobre todo por la hipótesis clementina, pero también por la agustiniana, menos popular hoy entre los expertos, pero, en mi humilde opinión, bastante más convincente.

9. En ambos casos una subcorriente de la corriente mayoritaria trata de impulsar una nueva teoría que supere las dificultades de la teoría dominante, pero sin ceder a los planteos de las teorías más afines al cristianismo. En un caso esto se expresa en la llamada Tercera Vía de la biología, que intenta superar el darwinismo, pero persistiendo en el rechazo del diseño inteligente (de momento hay muchas ideas dentro de la Tercera Vía, pero ninguna con una formulación muy clara y completa). En el otro caso esto se expresa en el auge de la hipótesis de Farrer, que intenta superar la T2F, pero manteniendo la prioridad de Marcos, contra las múltiples evidencias de la antigua tradición cristiana.

10. En ambos casos las teorías nuevas o renovadas más afines con el cristianismo enfrentan el “fuego amigo” de académicos católicos. La teoría del diseño inteligente enfrenta críticas desde la filosofía tomista que subrayan con razón que la ciencia experimental de por sí no puede demostrar la existencia de Dios, pero olvidan que, así como la ciencia puede ayudar a reconocer el carácter sobrenatural de hechos milagrosos, también puede ayudar a descubrir la mano del Creador por detrás de ciertos fenómenos

(biológicos y otros) en los que ésta es más fácil de advertir. En el otro caso, se trata de la notable indiferencia u hostilidad con la que, incluso en ámbitos católicos, son recibidos los aportes académicos (de O'Callaghan, Carmignac, Tresmontant, Perrier, etc.) que cuestionan a fondo el estado actual de la cuestión y son favorables a las posiciones de la tradición cristiana.

11. En ambos casos hay señales alentadoras. El movimiento del diseño inteligente está creciendo claramente en términos cuantitativos y cualitativos. No pocos adversarios han reconocido su valía, y algunos de ellos se han sumado al movimiento. La teoría darwinista se desmorona y muchos darwinistas parecen desconcertados por la falta de una teoría sólida de la evolución de corte materialista, por lo que hoy su principal herramienta es la censura o persecución de los disidentes. En el terreno de las ciencias bíblicas, varios estudios o descubrimientos recientes están resquebrajando el consenso sobre la T2F y las cronologías medias. La gran mayoría de los expertos sigue apoyándolas, pero ya no con la antigua certeza "dogmática" (en el mal sentido de la palabra); hoy muchos están abiertos a considerar soluciones alternativas. A pesar de que no parece haber un movimiento organizado de cuestionamiento de la "ortodoxia" vigente, se han sucedido aportes importantes que podrían conducir a la formación de un movimiento de ese tipo. Auguro que esto suceda, porque el regreso a la prioridad de Mateo y las cronologías tempranas del NT es fundamental para fortalecer la fe en la autenticidad y apostolicidad de los Evangelios y por lo tanto la fe en su historicidad.

Vuelve a la Tabla de Contenidos

A1. Un cuadro sinóptico

Con base en la Biblia de Jerusalén

El siguiente cuadro sinóptico, elaborado por mí, ofrece una visión de conjunto de los cuatro Evangelios (los sinópticos y Juan), tomando como eje al Evangelio de Marcos, por el rol central que éste juega actualmente en el estudio académico de la cuestión sinóptica. Juan no es considerado un Evangelio sinóptico. Como se puede apreciar en el cuadro, el grado de superposición entre Marcos y Juan es mucho menor que el que hay entre Marcos y Mateo o entre Marcos y Lucas. Mi cuadro sinóptico tiene ocho columnas:

1. La columna N° numera correlativamente las perícopas de Marcos del 1 al 106.
2. La columna “Perícopa de Marcos” indica el nombre de cada perícopa según la *Biblia de Jerusalén* (BJ).
3. La columna Mc indica los capítulos y versículos de cada perícopa de Marcos según la BJ.
4. La columna VV indica la cantidad de versículos de cada perícopa de Marcos según la BJ.
5. La columna Mt indica los textos paralelos en Mateo de cada perícopa de Marcos principalmente según la BJ, con algunos retoques míos.
6. La columna Lc indica los textos paralelos en Lucas de cada perícopa de Marcos principalmente según la BJ, con algunos retoques míos.
7. La columna Jn indica los textos paralelos en Juan de cada perícopa de Marcos principalmente según la BJ, con algunos retoques míos.
8. La columna Trad indica la tradición a la que pertenece cada perícopa de Marcos:

T = tradición triple Mateo-Marcos-Lucas;

M = tradición doble Mateo-Marcos;

L = tradición doble Marcos-Lucas;

S = tradición simple;

C = tradición cuádruple (Mateo-Marcos-Lucas-Juan);

MJ = tradición triple Mateo-Marcos-Juan.

Nótese que no existen tradiciones dobles Marcos-Juan ni tradiciones triples Marcos-Lucas-Juan.

Quizás la BJ divida el Evangelio de Marcos en demasiadas perícopas. Por ejemplo, la vocación de Leví y la comida con pecadores se podrían unir en una sola perícopa. Empero, me pareció preferible ceñirme estrictamente a la división planteada por la BJ.

Por la forma en que construí este cuadro, éste no muestra las tradiciones simples de Mateo, ni las tradiciones simples de Lucas, ni las tradiciones dobles Mateo-Lucas (llamadas por muchos “material Q”). Tampoco muestra las

muchas perícopas de Juan que no tienen un paralelo en Marcos.

No todos los paralelismos indicados en mi cuadro sinóptico tienen el mismo nivel de amplitud y certeza. Por ejemplo, nadie pondrá en duda que los tres textos indicados en la fila N° 1 (Predicación de Juan el Bautista) son realmente perícopas paralelas. Otro tanto puede decirse de la gran mayoría de las perícopas paralelas indicadas. Sin embargo, en algunos casos el paralelismo es más limitado. Por ejemplo, la fila N° 57 (Caridad con los discípulos) presenta sin duda dos textos paralelos, pero, sobre todo en el caso del texto de Mateo, es dudoso que corresponda tratarlos como perícopas.

N°	Perícopa en Marcos	Mc	VV	Mt	Lc	Jn	Trad
1	Predicación de Juan el Bautista	1,1-8	8	3,1-12	3,1-18		T
2	Bautismo de Jesús	1,9-11	3	3,13-17	3,21-22		T
3	Tentaciones en el desierto	1,12-13	2	4,1-11	4,1-13		T
4	Jesús inicia su predicación	1,14-15	2	4,12-17	4,14-15		T
5	Vocación de los cuatro primeros discípulos	1,16-20	5	4,18-22	5,1-11		T
6	Jesús enseña en Cafarnaúm y cura a un endemoniado	1,21-28	8		4,31-37		L
7	Curación de la suegra de Simón	1,29-31	3	8,14-15	4,38-39		T
8	Numerosas curaciones	1,32-34	3	8,16-17	4,40-41		T
9	Jesús sale ocultamente de Cafarnaúm y recorre Galilea	1,35-39	5	4,23	4,42-44		T
10	Curación de un leproso	1,40-45	6	8,2-4	5,12-16		T
11	Curación de un paralítico	2,1-12	12	9,1-8	5,17-26		T
12	Vocación de Leví	2,13-14	2	9,9	5,27-28		T
13	Comida con pecadores	2,15-17	3	9,10-13	5,29-32		T
14	Discusión sobre el ayuno	2,18-22	5	9,14-17	5,33-39		T
15	Las espigas arrancadas en sábado	2,23-28	6	12,1-8	6,1-5		T

TRES EVANGELIOS

16	Curación del hombre de la mano paralizada	3,1-6	6	12,9-14	6,6-11		T
17	La muchedumbre sigue a Jesús	3,7-12	6	12,15-21	6,17-19		T
18	Institución de los Doce	3,13-19	7	10,1-4	6,12-16		T
19	Sus parientes lo buscan	3,20-21	2				S
20	Calumnias de los escribas	3,22-30	9	12,22-32	11,14-22		T
21	El verdadero parentesco de Jesús	3,31-35	5	12,46-50	8,19-21		T
22	Parábola del sembrador	4,1-9	9	13,1-9	8,4-8		T
23	Por qué habla Jesús en parábolas	4,10-12	3	13,10-17	8,9-10		T
24	Explicación de la parábola del sembrador	4,13-20	8	13,18-23	8,11-15		T
25	Parábola de la lámpara	4,21-23	3	5,14-16	8,16-17		T
26	Parábola de la medida	4,24-25	2	7,2	8,18		T
27	Parábola de la semilla que crece por sí sola	4,26-29	4				S
28	Parábola del grano de mostaza	4,30-32	3	13,31-32	13,18-19		T
29	Conclusión de las parábolas	4,33-34	2	13,34-35			M
30	La tempestad calmada	4,35-41	7	8,18-27	8,22-25		T
31	El endemoniado de Gerasa	5,1-20	20	8,28-34	8,26-39		T
32	Curación de una hemorroísa y resurrección de la hija de Jairo	5,21-43	23	9,18-26	8,40-56		T
33	Visita a Nazaret	6,1-6a	5,5	13,53-58	4,16-30		T
34	Misión de los Doce	6,6b-13	7,5	10,1-14	9,1-6		T
35	Herodes y Jesús	6,14-16	3	14,1-2	9,7-9		T
36	Muerte del Bautista	6,17-29	13	14,3-12			M

DANIEL IGLESIAS GRÈZES

37	Primera multiplicación de los panes	6,30-44	15	14,13-21	9,10-17	6,1-15	C
38	Jesús camina sobre las aguas	6,45-52	8	14,22-33		6,16-21	MJ
39	Curaciones en el país de Genesaret	6,53-56	4	14,34-36			M
40	Discusión sobre las tradiciones farisaicas	7,1-13	13	15,1-9			M
41	Doctrina sobre lo puro y lo impuro	7,14-23	10	15,10-20			M
42	Curación de la hija de una sirofenicia	7,24-30	7	15,21-28			M
43	Curación de un tartamudo sordo	7,31-37	7				S
44	Segunda multiplicación de los panes	8,1-10	10	15,32-39			M
45	Los fariseos piden una señal del cielo	8,11-13	3	16,1-4			M
46	La levadura de los fariseos y de Herodes	8,14-21	8	16,5-12			M
47	Curación del ciego de Betsaida	8,22-26	5				S
48	Profesión de fe de Pedro	8,27-30	4	16,13-20	9,18-21		T
49	Primer anuncio de la Pasión	8,31-33	3	16,21-23	9,22		T
50	Condiciones para seguir a Jesús	8,34-9,1	6	16,24-28	9,23-27		T
51	La Transfiguración	9,2-8	7	17,1-8	9,28-36		T
52	La venida de Elías	9,9-13	5	17,9-13			M
53	El endemoniado epiléptico	9,14-29	16	17,14-21	9,37-42		T
54	Segundo anuncio de la Pasión	9,30-32	3	17,22-23	9,43-45		T
55	¿Quién es el mayor?	9,33-37	5	18,1-5	9,46-48		T
56	Empleo del nombre de Jesús	9,38-40	3		9,49-50		L
57	Caridad con los discípulos	9,41	1	10,42			M

TRES EVANGELIOS

58	El escándalo	9,42-50	9	18,6-9	17,1-2		T
59	Indisolubilidad del matrimonio	10,1-12	12	19,1-9	16,18		T
60	Jesús y los niños	10,13-16	4	19,13-15	18,15-17		T
61	El joven rico	10,17-22	6	19,16-22	18,18-23		T
62	Peligro de las riquezas	10,23-27	5	19,23-26	18,24-27		T
63	Recompensa prometida al desprendimiento	10,28-31	4	19,27-30	18,28-30		T
64	Tercer anuncio de la Pasión	10,32-34	3	20,17-19	18,31-34		T
65	La petición de los hijos de Zebedeo	10,35-40	6	20,20-23			M
66	Los jefes deben servir	10,41-45	5	20,24-28	22,24-27		T
67	El ciego de Jericó	10,46-52	7	20,29-34	18,35-43		T
68	Entrada mesiánica en Jerusalén	11,1-11	11	21,1-11	19,28-38	12,12-16	C
69	La higuera estéril	11,12-14	3	21,18-19			M
70	Expulsión de los vendedores del Templo	11,15-19	5	21,12-17	19,45-48	2,14-16	C
71	La higuera seca. Fe y oración	11,20-26	7	21,20-22			M
72	Controversia sobre la autoridad de Jesús	11,27-33	7	21,23-27	20,1-8		T
73	Parábola de los viñadores homicidas	12,1-12	12	21,33-46	20,9-19		T
74	El tributo debido al César	12,13-17	5	22,15-22	20,20-26		T
75	La resurrección de los muertos	12,18-27	10	22,23-33	20,27-40		T
76	El mandamiento principal	12,28-34	7	22,34-40	10,25-28		T
77	Cristo, hijo y Señor de David	12,35-37	3	22,41-46	20,41-44		T
78	Los escribas juzgados por Jesús	12,38-40	3	23,1-7	20,45-47		T

DANIEL IGLESIAS GRÈZES

79	El óbolo de la viuda	12,41-44	4		21,1-4		L
80	Discurso escatológico. Introducción	13,1-4	4	24,1-3	21,5-7		T
81	El comienzo de los dolores	13,5-13	9	24,4-14	21,8-19		T
82	La gran tribulación de Jerusalén	13,14-23	10	24,15-25	21,20-24		T
83	La venida del Hijo del Hombre	13,24-27	4	24,29-31	21,25-28		T
84	Parábola de la higuera	13,28-32	5	24,32-35	21,29-33		T
85	Estar alerta para no ser sorprendidos	13,33-37	5	24,36-44	12,35-40		T
86	Conspiración contra Jesús	14,1-2	2	26,1-5	22,1-2		T
87	Unción en Betania	14,3-9	7	26,6-13		12,1-8	MJ
88	Traición de Judas	14,10-11	2	26,14-16	22,3-6		T
89	Preparativos para la Cena pascual	14,12-16	5	26,17-19	22,7-13		T
90	Anuncio de la traición de Judas	14,17-21	5	26,20-25	22,21-23	13,21-30	C
91	Institución de la Eucaristía	14,22-25	4	26,26-29	22,15-20		T
92	Predicción de las negaciones de Pedro	14,26-31	6	26,30-35	22,31-34	13,36-38	C
93	Agonía de Jesús	14,32-42	11	26,36-46	22,39-46		T
94	Prendimiento de Jesús	14,43-52	10	26,47-56	22,47-53	18,2-11	C
95	Jesús ante el Sanedrín	14,53-65	13	26,57-68	22,63-71	18,12-24	C
96	Negaciones de Pedro	14,66-72	7	26,69-75	22,54-62	18,25-27	C
97	Jesús ante Pilato	15,1-15	15	27,1-26	23,1-25	18,28-40	C
98	Coronación de espinas	15,16-20	5	27,27-31		19,1-3	MJ
99	El camino de la cruz	15,21-22	2	27,32-33	23,26-32	19,17	C

TRES EVANGELIOS

100	La Crucifixión	15,23-28	6	27,34-38	23,33-34	19,18-24	C
101	Jesús en cruz ultrajado	15,29-32	4	27,39-44	23,35-43		T
102	Muerte de Jesús	15,33-39	7	27,45-54	23,44-48	19,28-30	C
103	Las santas mujeres en el Calvario	15,40-41	2	27,55-56	23,49	19,25	C
104	Sepultura de Jesús	15,42-47	6	27,57-61	23,50-56	19,38-42	C
105	El sepulcro vacío. Mensaje del Ángel	16,1-8	8	28,1-8	24,1-11	20,1-2	C
106	Apariciones de Jesús resucitado	16,9-20	12	28,9-20	24,12-53	20,11-29	C
	Total		678				

[Vuelve a la Tabla de Contenidos](#)

A2. Una propuesta de datación lingüística

A partir del uso del término “cristiano” en el Nuevo Testamento

El planteo

El propósito principal de este anexo es esbozar un argumento personal sobre la datación del Nuevo Testamento (NT) basado en el uso del término “cristiano”. Aunque el presente esbozo necesite ampliaciones y verificaciones, éste podría ser un argumento nuevo e importante. Tengo la esperanza de que personas expertas lo evalúen y eventualmente lo desarrollen.

Mi punto de partida es el siguiente hecho capital. El término “cristiano” es muy raro en el NT. En los 27 libros del NT, escritos por muchos autores, en momentos y lugares diferentes y con estilos diferentes, ese término aparece sólo tres veces, dos de ellas en *Hechos*, un libro escrito después del año 60. Para designar a los miembros de la Iglesia de Cristo el NT usa muchos otros términos (discípulos, hermanos, fieles, santos, creyentes, etc.), incluso algunos (como santos) que luego dejaron de usarse con ese significado. La palabra “cristiano” no aparece ni una sola vez en ninguno de los cuatro Evangelios, ni en las epístolas de Pablo, ni en las de Juan, ni en el *Apocalipsis*. En todo el NT el término “cristiano” (en el original griego) aparece sólo en los siguientes textos:

“Y en cuanto [Bernabé] lo encontró [a Saulo], lo llevó a Antioquía. Estuvieron juntos durante un año entero en la Iglesia y adoctrinaron a una gran muchedumbre. En Antioquía fue donde, por primera vez, los discípulos recibieron el nombre de ‘cristianos’ [*Χριστιανός*]¹.”

“Agripa contestó a Pablo: ‘Por poco, con tus argumentos, haces de mí un *cristiano*’ [*Χριστιανὸν*]².”

“Pero si es por *cristiano* [*Χριστιανός*], que no se avergüence, que glorifique a Dios por llevar este nombre³.”

Del primer texto citado se deduce que el término “cristiano” apareció por primera vez en Antioquía en torno al año 42. San Lucas no explicita quién dio el nombre de cristianos a los discípulos de Cristo, pero es razonable pensar que en un principio fueron los paganos quienes utilizaron ese nombre, no los propios discípulos de Cristo ni menos aún los judíos. Recordemos que *Cristo* es la traducción griega de la palabra hebrea *Mesías*, que significa Ungido. Es muy probable que el término “cristiano” tuviera al principio un sentido despectivo. También es razonable pensar que, a partir de su origen en Antioquía en los años 40, el término “cristiano” se fue difundiendo gradualmente, tanto en el sentido geográfico como en los sentidos lingüístico y sociológico, hasta llegar a ser utilizado en todo el Imperio Romano y más allá, tanto en griego como en latín, no sólo por los paganos sino también por los judíos y los mismos cristianos.

En el segundo texto citado quien usa el término “cristiano” es Herodes Agripa II, Rey de Judea. El discurso de Pablo ante Agripa debe de haber sucedido en torno al año 60.

El tercer texto citado, si la hipótesis del origen pagano del término “cristiano” es correcta, podría atestiguar una transición: un término que al principio era utilizado sólo por no cristianos para referirse a los cristianos, con un sentido despectivo o acusatorio, luego es adoptado por los propios cristianos. El contexto apoya esa interpretación:

“Dichosos de vosotros, si sois injuriados por el nombre de Cristo, pues el Espíritu de gloria, que es el Espíritu de Dios, reposa sobre vosotros. Que ninguno de vosotros tenga que sufrir ni por criminal ni por ladrón ni por malhechor ni por entrometido: pero si es por *cristiano*, que no se avergüence, que glorifique a Dios por llevar este nombre⁴.”

Es decir que el “delito” de ser cristiano, a diferencia de los otros delitos mencionados, no es algo deshonoroso, sino glorioso.

Por lo tanto, la palabra “cristiano”, en las únicas tres ocasiones en que aparece en el NT, probablemente refleja un sentido arcaico, el de un nombre despectivo aplicado por los no cristianos a los cristianos.

Ahora bien, dividamos el primer siglo de la historia de la Iglesia (30-130) en dos períodos separados por la caída de Jerusalén: los llamaré el período apostólico (30-70) y el período posapostólico (70-130). En el período apostólico, al principio el término “cristiano” no existía, y luego surgió y se difundió gradualmente en un área geográfica cada vez más amplia, pero al parecer aún era poco frecuente, al menos entre los propios cristianos.

Recordemos además que la mayoría de los exégetas actuales sostiene que la mayoría de los libros del NT fueron escritos en el período posapostólico.

Mi tesis es la siguiente: dado que en la literatura extrabíblica (cristiana y no cristiana) del período 70-130 el término “cristiano” fue cada vez más utilizado, hasta llegar a ser un término frecuente y normal, e incluso el término principal, para designar a los miembros de la Iglesia de Cristo (habría que demostrar exhaustivamente este punto, más allá de los textos que señalaré); entonces, la hipótesis de la redacción de la mayor parte del NT entre los años 70 y 100, con algunas epístolas incluso posteriores, sostenida hoy por muchísimos exégetas, se enfrenta a un problema grave, porque no hay ningún argumento convincente para explicar una discrepancia terminológica importante entre dos grupos amplios de autores cristianos de la misma época (en la hipótesis de esos exégetas).

En otras palabras: si, como dice la gran mayoría de los exégetas actuales, el NT —en su mayor parte— fue compuesto en el período 70-130, ¿cómo se explica que apenas aparezca en él el término “cristiano”?

Es muy improbable que esto se explique por la mera casualidad. Tampoco convence la explicación de que los hagiógrafos del período 70-130 usaron a propósito un lenguaje arcaico, o evitaron deliberadamente el uso del término

“cristiano” por considerarlo poco adecuado. Esto último no encaja con lo que sabemos por otras fuentes sobre la terminología de la época. La explicación más probable del problema planteado parece ser que todos o casi todos los libros del NT fueron escritos en el período 30-70.

Este argumento, si fuera validado, contribuiría a reforzar la necesidad de revisar la datación de las obras del NT, asignando dataciones mucho más tempranas que las aceptadas habitualmente hoy. Ojalá algún día esta tesis sea evaluada detenidamente y demostrada de forma exhaustiva.

Algunos datos favorables

A continuación, sin pretender una demostración estricta de la tesis, aportaré algunos datos o argumentos favorables.

En el texto original griego de la *Doctrina de los Doce Apóstoles* o *Didaché*, aparece la palabra “cristiano”:

“Mas si no tiene oficio, proveed conforme a vuestra prudencia, de modo que no viva entre vosotros ningún *cristiano* [Χριστιανός] ocioso⁵.”

El uso del término “cristiano” con un sentido positivo en una obra tan breve y tan antigua como la *Didaché* parece ser un argumento fuerte a favor de la tesis aquí expuesta.

En su introducción a la *Didaché*, Daniel Ruiz Bueno sostuvo lo siguiente:

“La *Didaché*... es, a lo que parece, el más antiguo escrito cristiano no canónico, anterior incluso a algunos libros del Nuevo Testamento. (...) Fue altamente venerado en los siglos primeros de la Iglesia y ejerció tal influencia que apenas hay obra [cristiana de ese período] que no guarde, manifiesto o implícito, algún rastro suyo. (...) Escrito este breve y viejísimo catecismo cuando aún no se había cerrado el ciclo de la revelación..., fue uno de aquellos libros que anduvieron largo tiempo rondando el canon, admitidos como inspirados por unos y rechazados por otros, hasta que, lentamente, pero con divino instinto que hay que admirar, la conciencia general de la Iglesia los abandonó definitivamente, dejándolos fuera del número de aquellos autores ‘cuyos escritos, divinamente inspirados, han constituido para nosotros como una fortaleza de nuestra salud, el canon de salubérrima autoridad’⁶.”

César Vidal Manzanares ha escrito lo siguiente sobre la *Didaché*:

“Datación: Audet la ha datado entre el 50 y el 70, mientras que Adam la sitúa entre el 70 y el 90. Quasten, pese a situar su compilación entre el 100 y el 150, no niega la posibilidad de que se escribiera en el s. I. Nuestra opinión, al igual que la expresada por J. A. T. Robinson, es que la *Didaché* es un escrito muy antiguo que pudo incluso ser redactado antes de la destrucción del Templo de Jerusalén, en el año 70 DC. Esta antigüedad explicaría, al menos en parte, el que fuera considerada por algunos un escrito canónico. En cuanto al lugar de redacción, los más posibles son Siria y Palestina⁷.”

Por otra parte, en las siete breves Cartas de San Ignacio de Antioquía (del año 105-110 aproximadamente), el término “cristiano” aparece cinco veces. Allí se trata claramente de un término del lenguaje cristiano. Muy probablemente San Ignacio no fue el primer cristiano en usar ese término de buen grado y de forma habitual, por lo que cabe suponer que al menos desde el año 100 la palabra “cristiano” era usada con frecuencia por los propios cristianos. Pero en el NT eso no sucede. Ergo, el NT es anterior al año 100, por lo menos.

La tesis aquí expuesta podría tener mayores consecuencias. Del año 42 (cuando en Antioquía se comenzó a llamar “cristianos” a los discípulos de Cristo) al año 110 (cartas de San Ignacio de Antioquía) transcurrieron 68 años. La gran cuestión por resolver es la siguiente: ¿cuándo, dentro de ese período de 68 años, el término “cristiano” fue adoptado por los cristianos como un término normal para referirse a sí mismos? Eso puede haber ocurrido mucho antes del año 100.

En cuanto a la *Carta a Diogneto*, muy probablemente sea del siglo II. Como usa muchas veces el término “cristiano”, eso vuelve aún más difícil atrasar la fecha de composición de algunos libros del NT al siglo II, como proponen muchos exégetas. Este mismo análisis se podría repetir para todas las obras de los *Padres Apostólicos*. Si el resultado fuera muy similar, probablemente obligaría a datar el grueso del NT en fechas muy anteriores a las que hoy, sin pruebas firmes, se suele dar por sentadas.

Por otra parte, conviene considerar también las fuentes paganas antiguas. Entre ellas se destacan Plinio el Joven y Tácito. Hacia el año 112, Plinio el Joven, legado imperial en las provincias de Bitinia y del Ponto (situadas en la actual Turquía) escribió una carta al emperador Trajano para preguntarle qué debía hacer con los cristianos, a muchos de los cuales había mandado ejecutar. En esa carta, más bien breve, Plinio usa ocho veces el término “cristiano”, y se da a entender que ya entonces los cristianos se identificaban a sí mismos con ese nombre, lo que queda confirmado por las Cartas de San Ignacio de Antioquía. Por su parte, los *Anales* del historiador romano Tácito, publicados en el año 116, se refieren a los cristianos, en el contexto de la persecución de Nerón de los años 64-68, diciendo:

“*vulgus Christianos appellabat*” (“a los que el vulgo llamaba cristianos⁸⁹”).

Este uso del término “cristianos” es consistente con mi tesis, porque muy probablemente refleje el uso de ese término por el “vulgo” de Roma en el período 64-68.

¿Hacia un método lingüístico de datación del NT?

El argumento planteado se podría generalizar, formulando un método lingüístico de datación del NT. Es decir, no hay por qué limitarse a considerar la palabra “cristiano”. Tomemos por ejemplo la palabra “católica”. No aparece nunca en el NT, pero San Ignacio de Antioquía la usa en una de sus

cartas para designar a la Iglesia universal. Seguramente San Ignacio no inventó la palabra ni la acepción, así que podemos asumir que existía desde el año 100, por lo menos. Entonces, sería raro que varias epístolas del NT fueran posteriores al año 100 (como proponen muchos exégetas) y aun así nunca aparezca en ellas la palabra “católica”. Y así, sucesivamente, se podría considerar todas las palabras clave del lenguaje cristiano, es decir las nuevas palabras creadas para expresar la novedad radical del mensaje cristiano. Por ejemplo: “domingo”, “obispo”, “eucaristía”, etc.

El tema tratado en esta sección es complejo y difícil, y yo no soy experto en las obras de los Padres Apostólicos, y mucho menos en sus lenguas originales. Se debería consultar siempre los textos originales, no sólo las traducciones al español, que en un asunto como éste son sólo indicativas. Además, algunas obras de la literatura patristica posapostólica no están fechadas con suficiente precisión. Empero, sentí el deber de lanzar al ruedo la idea para que personas expertas analicen su valor y su originalidad. Si alguno de los lectores ha leído antes un argumento igual o parecido a éste, le agradecería mucho si pudiera indicarme la cita exacta. Para demostrar la tesis aquí esbozada queda bastante trabajo por hacer. Por supuesto, este nuevo argumento no sería el único ni el principal a favor de la datación temprana del NT, sino que sería complementario a los argumentos ya conocidos, sumándose a un arsenal de argumentos cada vez más amplio y poderoso.

- 1) *Hechos* 11,26.
- 2) *Hechos* 26,28.
- 3) *1 Pedro* 4,16.
- 4) *1 Pedro* 4,14-16.
- 5) *Didaché* 12,4; en: RUIZ BUENO, p. 90.
- 6) RUIZ BUENO, pp. 29-30.
- 7) César Vidal Manzanares, *Diccionario de Patrística*, Editorial Verbo Divino, 3ª edición, 2018; voz *Didajé*.
- 8) Tácito, *Anales*, libro 15, pasaje 44.

[Vuelve a la Tabla de Contenidos](#)

A3. De la historicidad de los Evangelios

Evaluación de distintas posturas exegéticas desde el punto de vista de la doctrina católica

Introducción

“Como ha observado el célebre orientalista inglés, sir Rawlinson: ‘El cristianismo se distingue de las demás religiones mundiales precisamente por su carácter histórico. Las religiones de Grecia y Roma, Egipto, India, Persia, del Oriente en general, fueron sistemas especulativos que no trataron siquiera de darse una base histórica. Exactamente lo contrario del cristianismo’¹⁷.”

Los exégetas de los últimos siglos han dado una gran variedad de respuestas a la cuestión de la historicidad de los Evangelios. Agruparé esas respuestas en siete posturas o corrientes principales, a las que representaré gráficamente sobre una línea recta. Del extremo izquierdo al extremo derecho, esas siete corrientes, según mi terminología (que con gusto cambiaré si encuentro otra mejor), se sucederían así: escepticismo o nihilismo, minimalismo, cuasiminimalismo, zona de peligro para la fe, cuasimaximalismo, maximalismo, concordismo. El propósito principal de este anexo es describir esas siete posturas principales y expresar su relación de compatibilidad o incompatibilidad con la fe católica.

Ante todo, conviene aclarar que ortodoxia y verdad (y, por consiguiente, heterodoxia y error) son conceptos diferentes entre sí. Una proposición verdadera siempre es ortodoxa (o sea, compatible con la fe católica) y una proposición heterodoxa (o sea, incompatible con la fe católica) siempre es falsa. Sin embargo, una proposición puede ser a la vez ortodoxa y falsa, como se ve al considerar que a menudo dos autores ortodoxos sostienen posiciones contrarias entre sí sobre un mismo tema opinable. Aunque ambos sean ortodoxos, no pueden tener razón los dos sobre ese tema, por el principio de no contradicción. Por lo tanto, la ortodoxia es más amplia que la verdad (no toda proposición ortodoxa es verdadera) y la heterodoxia es menos amplia que el error (no toda proposición errónea es heterodoxa).

Como veremos, las tres primeras posturas (escepticismo, minimalismo y cuasiminimalismo) son heterodoxas; en mi opinión, la cuarta (la “zona de peligro para la fe”) es errónea y de ortodoxia dudosa; y, también en mi opinión, las tres últimas (cuasimaximalismo, maximalismo y concordismo) son ortodoxas, pero la última (el concordismo) es errónea.

La historia de la redacción de los Evangelios supuso tres grandes etapas: primero la vida, las palabras y las obras de Jesús, después la predicación apostólica y finalmente la actividad redaccional de los evangelistas. Es fundamental para la fe católica afirmar la identidad sustancial entre las tres etapas. La tradición evangélica “creció” a la manera de un ser vivo, sin dejar de ser ella misma, es decir manteniendo una identidad sustancial consigo

misma. Muchos exégetas distorsionan la segunda etapa, atribuyendo a las comunidades cristianas primitivas una “creatividad” exagerada, en lugar de una gran fidelidad a la tradición apostólica sobre Jesús.

Las comunidades cristianas primitivas fueron sustancialmente fieles al mensaje recibido de los apóstoles. “Tradición” significa etimológicamente “entrega”. Nuestra fe vive de una cadena de entregas, en la que cada eslabón se caracteriza por la fidelidad de la transmisión:

- a) la tradición divina (el Padre se entrega a Sí mismo a los hombres en Jesucristo);
- b) la tradición apostólica (los Apóstoles predicán la tradición recibida de Jesús); y
- c) la tradición eclesial (la Iglesia predica la tradición recibida de los Apóstoles).

Definiciones

A continuación, esbozaré una definición de cada una de las siete grandes corrientes exegéticas nombradas más arriba.

El escepticismo histórico niega totalmente el valor histórico de los Evangelios, atribuyendo a éstos un carácter mitológico.

El minimalismo histórico afirma que los Evangelios permiten conocer apenas la existencia histórica de Jesús y un mínimo de hechos de su vida; por ejemplo, su muerte en la cruz.

La postura que llamo cuasiminimalismo niega el valor histórico de amplias porciones de los Evangelios (por ejemplo, de muchos dichos de Jesús, sobre todo del Evangelio de Juan).

Los exégetas racionalistas se distribuyen entre estas tres primeras corrientes. Dado que rechazan los aspectos sobrenaturales de los Evangelios, todos ellos niegan la historicidad de los milagros de Jesús, pero se diferencian en sus opiniones sobre el valor histórico del resto de los Evangelios.

Llamo “zona de peligro para la fe” a la postura de quienes niegan la historicidad de unos pocos episodios o aspectos aislados de los Evangelios; por ejemplo: las Tentaciones, la Transfiguración, la caminata sobre el lago o algunos aspectos de los Evangelios de la infancia. La negación de la historicidad de algunos episodios de los Evangelios, por más aislados que se los considere, podría ser no sólo errónea, sino incluso heterodoxa; por ejemplo: la interpretación naturalista de la multiplicación de los panes como una especie de “picnic en el desierto”.

Llamo cuasimaximalismo a una postura cercana al maximalismo histórico, pero que relativiza (sin negarla) la historicidad de unos pocos relatos o aspectos aislados de los Evangelios.

Llamo maximalismo a la postura que defiende un máximo de historicidad de los Evangelios tomando en cuenta los datos aportados por el moderno

estudio científico de la Biblia.

Por último, el concordismo defiende una historicidad que se podría calificar como extrema o exagerada, descuidando tal vez los datos aportados por el moderno estudio científico de la Biblia.

Planteo del problema

La doctrina católica sobre el carácter histórico de los Evangelios es muy clara: “La santa madre Iglesia ha defendido siempre y en todas partes, con firmeza y máxima constancia, que los cuatro Evangelios mencionados, cuya historicidad afirma sin dudar, narran fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente para la eterna salvación de los mismos hasta el día de la ascensión².”

Nótese que esta afirmación del Concilio Vaticano II se refiere únicamente a los cuatro Evangelios, no al resto de la Biblia. Por ejemplo, la cuestión de la historicidad de los libros del Antiguo Testamento presenta algunas facetas distintas, que no analizaré aquí.

De esta doctrina católica se deduce inmediatamente la incompatibilidad entre la fe católica y las posturas escépticas, minimalistas y cuasiminimalistas sobre la historicidad de los Evangelios. Tras descartar esas tres corrientes evidentemente inaceptables para un católico, podemos preguntarnos ulteriormente cómo ha de entenderse la doctrina católica sobre la historicidad de los Evangelios. ¿Es una historicidad total o parcial? O sea, ¿cada relato evangélico tiene un valor histórico? ¿Es una historicidad global, que admite algunas excepciones? ¿O bien es una historicidad sustancial, que admite interpretaciones no estrictamente históricas (por ejemplo, simbólicas) para algunos detalles accidentales?

Se trata de una cuestión compleja, a la que sólo puedo dar aquí un esbozo de respuesta, en una primera aproximación. Las respuestas de los exégetas católicos contemporáneos a esta cuestión son muy variadas, pero algunas de ellas no caben en el campo del pluralismo teológico legítimo dentro de la Iglesia Católica, porque se oponen, en mayor o menor grado, a la doctrina católica sobre la historicidad de los Evangelios. No obstante, conviene tener presente que, aunque tengan un gran valor histórico, los Evangelios no son manuales de historia, ni biografías al estilo del periodismo actual, sino obras de fe y para la fe.

El concordismo

Una respuesta posible que hoy está casi descartada (según un amplísimo consenso entre los exégetas católicos) es el concordismo. Esta tendencia exegética buscaba armonizar plenamente los cuatro Evangelios canónicos, entre sí y con la historia conocida, en todos sus detalles. Ilustraré el espíritu del concordismo con un ejemplo: el Evangelio de Mateo narra el Sermón de la Montaña, mientras que el Evangelio de Lucas narra un sermón parecido,

ocurrido en un llano. Para armonizar ambos relatos, los exégetas concordistas solían sostener que la multitud que escuchó ese sermón de Jesús era tan grande que ocupaba a la vez un monte y un llano adyacente. El concordismo multiplicaba así las soluciones ingeniosas, pero aparentemente forzadas, a la cuestión sinóptica (el problema de las numerosas diferencias de detalle entre los tres Evangelios sinópticos), a la cuestión joánica (el problema de las numerosas diferencias de detalle entre el Evangelio de Juan y los Sinópticos) y, más en general, a la cuestión bíblica: el problema planteado por las numerosas discrepancias de detalle entre distintos textos de la Biblia o entre éstos y datos ciertos que constan por otras fuentes.

Ya hacia 1900 parecía claro que el concordismo era impracticable como solución global a la cuestión bíblica. Después de un tiempo de maduración, en 1943, por medio de la encíclica *Divino Afflante Spiritu*, el Papa Pío XII aceptó oficialmente los principios generales para la solución de la cuestión bíblica, sobre los cuales se había formado gradualmente un consenso intra-católico. La ya citada constitución dogmática *Dei Verbum* enuncia así dos de esos principios:

“Como todo lo que afirman los hagiógrafos, o autores inspirados, lo afirma el Espíritu Santo, se sigue que los Libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error *la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra*³.”

“El intérprete indagará lo que el autor sagrado dice e intenta decir, *según su tiempo y cultura, por medio de los géneros literarios propios de su época*⁴.”

Estos principios permiten descartar el concordismo sin perjuicio alguno para la fe católica. Por ejemplo, que José (padre legal de Jesús) haya sido hijo de Jacob (según *Mateo* 1,16) o de Helí (según *Lucas* 3,23) no afecta a la verdad del mensaje religioso que las dos genealogías de Jesús nos enseñan, haciendo uso de algunos elementos simbólicos. La genealogía de Jesús en Lucas, al remontarse no sólo hasta Abraham (como la genealogía de Jesús en Mateo), sino hasta “Adam, hijo de Dios”⁵, subraya el carácter universal de la salvación traída por Jesús, hijo de David y Mesías esperado por Israel. Obviamente, José no pudo tener dos padres; y no es necesario para la fe católica sostener que el padre de José tuvo históricamente dos nombres (Jacob y Helí). Ese simple detalle (entre otros muchos) ya nos indica que los autores de ambos textos utilizaron un género literario que no requiere una genealogía exacta desde el punto de vista histórico, a la manera de las biografías modernas.

Maximalismo y cuasimaximalismo

Subsisten sin embargo múltiples cuestiones exegéticas disputadas en el campo de la ortodoxia católica contemporánea. Se podría caracterizar a las dos corrientes principales de ese campo como maximalistas y cuasimaximalistas. Para ilustrar la diferencia entre ambas corrientes, consideremos el relato de la segunda multiplicación de los panes. Los cuasimaximalistas afirman que

las dos multiplicaciones de los panes contenidas en el Evangelio de Mateo, y también en el de Marcos, son dos relatos diferentes (correspondientes a dos tradiciones diferentes) de un único suceso. Esta interpretación se ha vuelto un lugar común entre muchos exégetas católicos. En cambio, los maximalistas defienden la historicidad estricta de la segunda multiplicación de los panes como un hecho distinto de la primera multiplicación de los panes. En mi opinión, la tesis cuasimaximalista sobre este punto es defendible, aunque no indiscutible. Es decir que el ancho campo de la ortodoxia católica admite tanto a los que defienden la historicidad estricta del relato de la segunda multiplicación de los panes, como a los que entienden la historicidad de ese relato en el sentido indicado, sin negarla.

Para tratar de comprender mejor las diferencias entre maximalismo y cuasimaximalismo, consideremos por ejemplo *Lucas* 2,1-2: “En aquellos días se promulgó un edicto de César Augusto, para que se empadronase todo el mundo. Este primer empadronamiento se hizo cuando Quirino era gobernador de Siria.”

Tal vez aquí la postura maximalista consistiría en insistir en el carácter universal de este censo, al menos dentro del Imperio Romano; en cambio una postura cuasimaximalista podría atenerse al carácter local del censo de Quirino, que sería el que afectó a José y María.

Personalmente me inclino por la línea cuasimaximalista, a la que considero la mejor combinación entre los datos aportados por el estudio histórico-crítico de los Evangelios y la interpretación católica tradicional de los Evangelios, con base en la Revelación y la fe. En otras palabras, pienso que *Dei Verbum* 19 debe interpretarse en el sentido de una historicidad sustancial de cada texto evangélico, aunque no siempre sea fácil encontrar la sustancia histórica de cada perícopa. Por ejemplo, hoy suele admitirse que las genealogías de Jesús de *Mateo* 1 y *Lucas* 3 (muy distintas entre sí) tienen un valor principalmente simbólico, aunque conservan una sustancia histórica. La diferencia entre el género literario de esas genealogías y el de casi todo el resto de los Evangelios se comprende fácilmente teniendo en cuenta que los Apóstoles (autores o fuentes principales de los Evangelios) fueron testigos oculares de los hechos de la vida pública de Jesús y del período pospascual, pero no de las “generaciones” enumeradas en las genealogías.

Zona de peligro para la fe

Muy distinta es la postura de quienes niegan de plano la historicidad de algunos relatos evangélicos aislados, como por ejemplo el de la Transfiguración. Salvo mejor opinión, entiendo que dicha postura es errónea y muy peligrosa para la fe. En efecto, si la creatividad de las primitivas comunidades cristianas hubiera llegado hasta el punto de forjar relatos enteros sin un sustento histórico, no veo cómo se podría seguir sosteniendo la doctrina católica tradicional sobre la historicidad de los Evangelios. Sin embargo, a

falta de un pronunciamiento específico del Magisterio de la Iglesia sobre este punto concreto, doy provisoriamente a esta postura el beneficio de la duda sobre su ortodoxia, aunque no sobre su verdad. Ahora bien, aun suponiendo (no concediendo) la ortodoxia de esa postura, es claro que su manifestación a través de la predicación (por ejemplo, en la homilía de la Misa) es un grave error pastoral, al menos por las siguientes dos razones:

A) Porque esa postura plantea serias dificultades intelectuales para la fe católica que, aun en la hipótesis de que tuvieran solución, no podrían ser resueltas adecuadamente en el curso de una homilía. La función de una homilía no es plantear dificultades ni menos aún sembrar dudas, sino defender y promover la fe.

B) Porque el predicador cristiano no debe predicar sus teorías personales, sino la doctrina cristiana. Todo predicador cristiano debería poder decir, como Nuestro Señor Jesucristo: “Mi doctrina no es mía sino del que me ha enviado”⁶.

Sobre el fundamentalismo

No es correcto calificar como fundamentalistas a quienes sostienen posturas concordistas, maximalistas o cuasimaximalistas acerca de la historicidad de los Evangelios. Para sustentar esta afirmación, indicaré dos razones:

A) Es evidente que la Sagrada Tradición de la Iglesia ha sostenido siempre posturas de esa clase.

B) Generalmente se llama fundamentalista a quien da una interpretación “pie-de-letrista” (atada al sentido aparente) a textos como *Génesis* 1, por ejemplo, sosteniendo que Dios creó el mundo en seis días de 24 horas. Pero es evidente la enorme diferencia entre el género literario de *Génesis* 1 y el de los Evangelios. Obviamente no hubo testigos humanos de la creación; mientras que los Evangelios dependen esencialmente del testimonio de los Apóstoles, testigos directos de muchos de los acontecimientos narrados en ellos. Lucas advierte que antes de escribir su Evangelio se informó cuidadosamente sobre los hechos transmitidos por testigos oculares⁷; y Juan expresa que él y los demás Apóstoles dan testimonio de lo que han visto y oído a propósito de Jesucristo, la Palabra que estaba junto al Padre y que lo ha manifestado⁸. Y no olvidemos que este testimonio de los Apóstoles llegó generalmente hasta el extremo del martirio.

A mi modo de ver, fundamentalismo y concordismo no son sinónimos. Todos los fundamentalistas tienden al concordismo, pero no todos los concordistas son fundamentalistas.

Por ejemplo, un fundamentalista protestante podría reprochar a los católicos que llamen “Padre” a un sacerdote, con base en una lectura fundamentalista de *Mateo* 23,9: “Ni llaméis a nadie ‘Padre’ vuestro en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre: el del cielo”. El fundamentalismo se basa

en el sentido aparente del texto, en una interpretación superficial. Jesús lo mismo podría haber dicho: “No llaméis a nadie ‘Pastor’, porque uno solo es vuestro Pastor”.

En cambio, un concordista católico no hará ese reproche. El espíritu del concordismo es otro: sostener contra viento y marea la historicidad estricta de cada relato y aspecto bíblico, con base en una interpretación exagerada de la inerrancia bíblica.

Un ejemplo excelente para la exégesis católica

Considero que la obra de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI *Jesús de Nazaret* (en dos volúmenes) –junto con su libro posterior *La infancia de Jesús*– es un ejemplo excelente de exégesis católica, que combina correctamente los datos del estudio histórico-crítico de los Evangelios con los datos de la fe católica. No se trata de un simple escrito piadoso, sino de una formidable expresión de ciencia teológica. La bibliografía indicada muestra que Benedicto XVI (un teólogo eminente) tenía un conocimiento actualizado de la exégesis del Nuevo Testamento. No obstante, en el prólogo de ese libro él afirma con absoluta claridad que *Jesús de Nazaret* no es un documento del Magisterio, sino una obra teológica privada, producto de su “búsqueda personal del rostro del Señor”.

Ya hace más de medio siglo Karl Rahner criticó la ultraespecialización que había disociado en gran medida a la teología dogmática de la exégesis bíblica y viceversa. Entre otras cosas, Rahner se quejó de que a menudo los trabajos de los exégetas suscitaban problemas dogmáticos de los que ellos se desentendían totalmente, dejando a los teólogos dogmáticos el trabajo de resolverlos.

La tendencia racionalista presente en la exégesis católica contemporánea se ha acentuado hasta el punto de que hoy parte de ella ya no es propiamente teología, porque ha perdido su relación esencial con la fe católica. Como solución a este problema, Benedicto XVI propuso la “exégesis canónica”, es decir la lectura científica y creyente de cada texto bíblico teniendo en cuenta su carácter inspirado y su inserción en el conjunto del canon bíblico; pero no se limitó a proponer esa solución en forma teórica o abstracta, sino que, en su obra citada, ofreció un ejemplo particular y sobresaliente de exégesis canónica aplicada al núcleo más central de la Sagrada Escritura. Así, a pesar de que tal vez algunos detalles de su obra puedan merecer reparos, él contribuyó ampliamente a la curación de la exégesis católica contemporánea. Seguramente su ejemplo será imitado, produciendo muchos buenos frutos.

- 1) MESSORI, pp. 158-159.
- 2) Concilio Vaticano II, constitución dogmática sobre la Divina Revelación, *Dei Verbum*, n. 19.
- 3) *Dei Verbum*, n. 11.
- 4) *Dei Verbum*, n. 12.
- 5) *Lucas* 3,38.
- 6) *Juan* 7,16.
- 7) *Lucas* 1,1-4.
- 8) Cf. *1 Juan* 1,1-4 y *Juan* 1,1-18.

Vuelve a la Tabla de Contenidos

A4. ¿Profecías fallidas?

Jesús no fue un profeta apocalíptico fracasado.

A menudo se plantea la siguiente objeción a la fe cristiana.

Jesús dijo: “Les aseguro que algunos de los que están aquí presentes no morirán antes de ver al Hijo del hombre, cuando venga en su Reino¹”.

Ahora bien, la Parusía anunciada por Jesús todavía no ha llegado, e indudablemente todos los que estaban presentes en aquel momento ya han muerto. ¿Cómo puede ser Dios quien ha hecho una profecía errónea?

Respondo: ¡verdaderamente Cristo ha resucitado! Y los apóstoles son testigos de esta realidad. La Pascua de Cristo obra la salvación del hombre. Es un acontecimiento escatológico: ocurre en el tiempo, pero lo trasciende y alcanza la eternidad. Desde entonces un hombre verdadero reina junto al Padre en un reino que no tendrá fin. Al resucitar a su Hijo Jesucristo, que pasó haciendo el bien y murió en la Cruz para redimimos, Dios Padre lo exaltó y manifestó su gloria y su reinado de amor. El reinado de Cristo coincide con el reinado de Dios. Todo el cristianismo se concentra en este punto. Por eso San Pablo escribió que, si Cristo no resucitó, nuestra fe es vana, y somos los más desgraciados de los hombres; pero Cristo resucitó²...

La objeción en cuestión toma a veces la siguiente forma.

Jesús también dijo: “El Reino de Dios está cerca³”.

Empero, ya pasaron casi 2.000 años y el Reino de Dios aún no llegó...

Respondo: esta otra frase de Jesús no dice que el fin de los tiempos está cerca, sino que el Reino de Dios está cerca. Es un serio error decir que Jesús se equivocó al profetizar que el Reino de Dios llegaría durante su generación. Tanto llegó el Reino de Dios, que el mismo Jesús en persona es el Reino de Dios en plenitud. Un estudio sereno de los Evangelios muestra que Jesús relacionó siempre el Reino de Dios con su persona y que Él era consciente de su especial relación con Dios Padre y de estar implantando el Reino de Dios en el mundo. ¿Quién, si no, es el sembrador de la parábola, que esparce generosamente la semilla del Reino por doquier? (Y hay muchos otros textos evangélicos que vienen al caso).

Por eso Jesús llegó a decir: “El Reino de Dios está en medio de vosotros⁴”. No se equivocaba, porque se refería a Sí mismo.

La falsa teoría de que Jesús fue sólo un profeta apocalíptico fracasado no da cuenta de la inmensa desproporción que, bajo esa hipótesis, existiría entre la causa (un falso profeta) y el efecto: la Iglesia cristiana, el fenómeno religioso más extraordinario de todos los tiempos. Los prejuicios impiden a muchos reconocer la verdadera grandeza de Jesús.

El Reino de los Cielos llegó a la tierra en la persona de Jesús. Él mismo es el Reino de Dios en plenitud. Su Encarnación y su Pascua inauguran el fin de los tiempos, la última etapa de la larga historia de la humanidad. Esta etapa –

en la que ahora estamos— puede ser corta o larga (eso sólo Dios lo sabe) pero ya está en marcha, orientada hacia su culminación en la Parusía o Segunda Venida de Cristo. Ésta marcará el fin del mundo presente y su transformación en “un cielo nuevo y una tierra nueva⁵” en los que Dios será “todo en todos⁶”.

- 1) *Mateo* 16,28.
- 2) Cf. *1 Corintios* 15,14-20.
- 3) *Marcos* 1,15.
- 4) *Lucas* 17,21.
- 5) *Apocalipsis* 21,1.
- 6) *1 Corintios* 15,28.

Vuelve a la Tabla de Contenidos

A5. Pablo no inventó el cristianismo

*San Pablo recibió la tradición de los Apóstoles
y a su vez la transmitió.*

¿Pablo inventor del cristianismo?

Entre las innumerables teorías anticristianas ideadas por exégetas racionalistas se destacan las que hacen de San Pablo el verdadero inventor del cristianismo. Según esas teorías, que circulan bastante en el ámbito de la cultura popular en *internet*, Pablo se habría desligado del mensaje del Jesús histórico y habría sido el origen del mítico “Cristo de la fe”.

Según la exégesis racionalista o liberal, los Evangelios se escribieron hacia los años 70-100 DC o aún más tarde para apuntalar la teología mitológica que Pablo ya había esparcido en los años 50. Entre la muerte de Jesús y la redacción de los libros del Nuevo Testamento (NT) habría habido un vacío de décadas durante el cual comunidades anónimas de origen pagano inventaron milagros y divinizaron a Jesús por influencia de las religiones de misterio grecorromanas.

Los Evangelios no corresponderían al testimonio de testigos presenciales sino a una evolución mítica a lo largo de tres o más generaciones. Estas teorías asumen que la Iglesia cristiana primitiva era una especie de masa amorfa en la que cualquiera podía inventar doctrinas y atribuírselas a Jesús.

Todo esto se da de bruces con los descubrimientos de las escuelas escandinava y francesa acerca de la confiabilidad de la tradición oral del Evangelio.

Pablo, custodio de la tradición evangélica

Las propias epístolas de Pablo demuestran que él se consideraba a sí mismo como un custodio de un depósito previo. Pablo transmite fórmulas y credos que ya existían en las primeras comunidades cristianas desde antes de su conversión. Los exégetas han identificado fórmulas prepaulinas insertadas en sus cartas, entre las que sobresalen las siguientes tres.

El himno de Filipenses (Filipenses 2,5-11). Éste es el ejemplo más claro de cristología descendente. Jesús preexistente se despoja de su condición divina, anonadándose para hacerse hombre. El análisis lingüístico demuestra que este poema fue compuesto por la comunidad primitiva mucho antes de que Pablo lo incluyera en su carta (hacia el 54-56 DC).

Además, el viejo argumento de que la divinización de Jesús fue una invención paulina adaptada al paganismo omite un hecho fundamental: la antiquísima expresión litúrgica “*Maran atha* [El Señor viene]” (1 Corintios 16,22) está en arameo. Si la cristología alta fuera una idea inventada por Pablo para los griegos, el núcleo de la oración comunitaria no estaría preservado en la lengua nativa de los discípulos de Judea.

La fórmula de la resurrección (1 Corintios 15,3-7). Pablo usa términos técnicos de transmisión rabínica: "Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí". Este credo que afirma la muerte y resurrección salvífica de Jesús data de los primeros tres a cinco años tras la crucifixión.

La Cena del Señor (1 Corintios 11,23-25). También en este caso es muy claro que Pablo transmite la tradición apostólica: "Porque yo recibí del Señor [no directamente, sino a través de la tradición] lo que os he transmitido".

Por otra parte, Pablo manifiesta en varias instancias que él actúa siempre bajo la autoridad del colegio apostólico, depositario y guardián de las tradiciones evangélicas. Después de su conversión, Pablo viajó a Jerusalén para conocer a Pedro y a Santiago el Menor (*Gálatas* 1,18-19) y catorce años después volvió a Jerusalén: "Subí movido por una revelación y les expuse el Evangelio que proclamo entre los gentiles... para saber si corría o había corrido en vano" (*Gálatas* 2,2).

Pablo expuso esto a los demás apóstoles, sobre todo Santiago, Pedro y Juan (cf. *Gálatas* 2,9). Esta sumisión de Pablo al criterio de los testigos presenciales elimina cualquier posibilidad de que él se viera a sí mismo como el fundador de una teología independiente o desconectada de la matriz original. Además, el hecho de que la Iglesia primitiva liderada por el colegio apostólico de Jerusalén mantuviera la comunión con Pablo prueba que ambas partes coincidían en lo esencial.

Por último, cabe destacar que Pablo era muy escrupuloso al separar sus consejos personales de la tradición del Jesús histórico. No inventaba dichos de Jesús para solucionar problemas éticos.

En *1 Corintios* 7,10, al hablar del divorcio, apela a la tradición: "A los casados mando, no yo, sino el Señor..." (refiriéndose a la enseñanza de Jesús preservada en los Evangelios sinópticos).

Por el contrario, en *1 Corintios* 7,12, cuando no tiene una tradición sobre un problema nuevo, aclara: "A los demás digo yo, no el Señor..."

Todo esto demuestra que Pablo no se sentía con derecho a alterar la tradición de las palabras de Jesús.

Nuevas corrientes exegéticas sobre Pablo

Vale la pena aludir brevemente a los aportes de dos nuevas corrientes exegéticas sobre San Pablo.

La corriente llamada Nueva Perspectiva sobre Pablo (NPP), cuyos representantes principales son E. P. Sanders, James D. G. Dunn y N. T. Wright, sostiene que Pablo rompió con el judaísmo porque éste era etnocéntrico, no porque fuera legalista, que no lo era.

La NPP afirma que, en la doctrina de Pablo sobre la justificación por la fe "sin las obras de la ley" (*Romanos* 3,28), la expresión "las obras de la ley" no se refiere en absoluto a las obras moralmente buenas. Pablo está muy lejos de ser partidario de una anomia moral y sus cartas contienen muchísimas

exhortaciones morales. En cambio, allí “las obras de la ley” designaría a las marcas o señales de identidad judía, como la circuncisión, la observancia del sábado, el culto sacrificial en el templo de Jerusalén, etc.

El contexto inmediato del texto referido (cf. *Romanos* 3,29-31) parece apoyar esta interpretación de la NPP, que por cierto contradice frontalmente el principio luterano de la justificación por la sola fe.

Por otra parte, la corriente posterior conocida como Perspectiva Radical sobre Pablo niega que haya habido una ruptura de Pablo con el judaísmo, y habla del movimiento de Pablo dentro del judaísmo. Sostiene que Pablo no intentaba fundar una nueva religión separada, sino anunciar que, tras la resurrección del Mesías de Israel, el Dios de Abraham abría las puertas a las naciones paganas, cumpliendo las promesas del Antiguo Testamento.

Dos de los autores principales de esta corriente, Mark Nanos y Paula Fredriksen, argumentan que Pablo nunca dejó de ser un judío observante de la Torá y que sus cartas se entienden erróneamente si se lo sitúa fuera o en contra de su religión nativa.

Conclusión

La hipótesis agustiniana y las cronologías tempranas del NT que he defendido en este libro desmoronan por completo las teorías de que Pablo inventó el Cristo de la fe y la misión cristiana universal. Demuestran que la Iglesia primitiva poseía una teología unificada, madura y de alta cristología desde su mismo origen en Jerusalén, documentada tanto por los evangelistas como por el apóstol de los gentiles. Las cronologías tempranas garantizan que la distancia temporal entre el Jesús histórico y los primeros escritos del NT no es un abismo de generaciones y mitología, sino una ventana de pocos años, lo que otorga a los textos del NT una sólida confiabilidad histórica.

Por ejemplo, la cristología descendente enseñada por Pablo ya está presente en la obra del Apóstol San Juan, y el mandato de Jesús acerca de la misión universal ya está presente en los Evangelios de Mateo y de Marcos, todos ellos anteriores o más o menos simultáneos a las cartas de Pablo.

La cristología alta es judía: la noción de la divinidad de Jesús y su señorío (*Kyrios*) no es un añadido pagano-helenístico posterior. Nace en el seno del monoteísmo judío más estricto y es expresada en la fórmula aramea antiquísima *Maran atha*, que Pablo cita textualmente en una carta suya a una comunidad de habla griega.

Sin duda Pablo fue un gran teólogo, pero no fue el origen del "Cristo de la fe", sino un eslabón de la cadena de transmisión de la doctrina cristiana. Tomó su núcleo teológico original y lo desarrolló con ayuda del lenguaje filosófico de su tiempo para contribuir a expandirlo por todo el Imperio Romano.

Vuelve a la Tabla de Contenidos

A6. Los 50 días posteriores a la Pascua

Una reconstrucción verosímil que resuelve las supuestas contradicciones de los relatos de las apariciones del Resucitado

En este anexo presentaré los principales resultados de un estudio exegético minucioso de los investigadores de EEChO (Édouard-Marie Gallez y otros) sobre lo que ocurrió entre la Pascua y Pentecostés. Con base en el texto arameo tradicional del Nuevo Testamento y en datos proporcionados por las tradiciones orientales, Gallez y otros reconstruyen los hechos de esos 50 días disipando las supuestas contradicciones al respecto que la mayoría de los exégetas cree percibir en los relatos de los Evangelios, los Hechos de los Apóstoles y la Primera Carta a los Corintios. Así pues, los hechos se habrían sucedido de la siguiente manera.

1) El domingo de Pascua Cristo resucitado se apareció a los Apóstoles, excepto Tomás, en Jerusalén. Los Apóstoles esperaron durante siete días en Jerusalén. Al octavo día, en el segundo domingo de Pascua, Cristo se volvió a aparecer a los Apóstoles en Jerusalén, esta vez incluyendo a Tomás (*Juan* 20,19-29; cf. *Marcos* 16,14-18; *Lucas* 24,36-49; *1 Corintios* 15,5).

2) Los Apóstoles y otros discípulos caminaron hacia Galilea durante dos semanas en un viaje de ida de rememoración, recordándose unos a otros las palabras y los hechos de Jesús ocurridos durante los tres años de su vida pública.

3) Jesús se apareció a los Apóstoles, a los 72 discípulos y a los 500 discípulos (muchos de los cuales eran de Galilea) en la cima del monte Hermón, donde Él los había citado, en el punto más septentrional de Galilea, desde donde la mirada abarca a “las naciones”, más allá de la tierra de Israel (*Mateo* 28,16-20; cf. *Mateo* 17,1; *1 Corintios* 15,6).

4) Durante una semana los Apóstoles y otros discípulos realizaron el viaje de regreso de rememoración, hablando sobre todo de lo que Jesús había dicho acerca del futuro. En este período Cristo resucitado se les apareció a la orilla del Lago de Tiberíades (*Juan* 21,1-23).

5) Los Apóstoles permanecieron once días en Jerusalén durante los cuales Jesús se apareció a cada Apóstol por separado, a fin de asignar a cada uno su misión respectiva, o sea la dirección del mundo hacia donde debería ir, con dos excepciones: Santiago el Justo, a quien le pidió que permaneciera en Jerusalén, y Juan, a quien Jesús crucificado ya le había confiado una misión, el cuidado de su madre (*1 Corintios* 15,7; cf. *Juan* 19,25-27).

6) 40 días después de la Pascua, Jesús ascendió al cielo desde el Monte de los Olivos (*Hechos* 1,3-11; cf. *Marcos* 16,19; *Lucas* 24,50-51).

7) Durante nueve días los Apóstoles permanecieron en el Cenáculo de Jerusalén, congregados en torno a María, y eligieron a Matías para reemplazar a Judas Iscariote (*Hechos* 1,12-26).

8) 50 días después de la Pascua tuvo lugar el acontecimiento de Pentecostés, en una Iglesia ya constituida, pero a la que aún le faltaba el Espíritu Santo (*Hechos 2,1-41*).

Debido a su sesgo “documentalista”, la mayoría de los exégetas occidentales desconoce la manera en que se forman las tradiciones orales, que tiene poco que ver con la manera en que hoy se escriben libros. Se trata de un mundo diferente.

Las primeras narraciones orales del Evangelio se habrían formado durante el recorrido de rememoración que está en el centro de los 40 días de las apariciones de Cristo resucitado. Los *recorridos de rememoración* son fundamentales en todas las culturas orales. Son fenómenos comunitarios en los que se forman y cristalizan las tradiciones orales. Esto es lo que hicieron los Apóstoles y los discípulos después de pasar los primeros siete días en Jerusalén.

En una cultura oral, cuando ha ocurrido algo muy importante, los testigos y su comunidad vuelven juntos a los lugares significativos de su historia a fin de construir y consolidar comunitariamente el discurso-recuerdo que se conservará y repetirá en el futuro. Allí dan sus testimonios, que a partir de entonces será recordado y repetido en la comunidad sin cambios, excepto quizás la introducción de una pequeña explicación si el narrador percibe que sus oyentes lo están malinterpretando, cosa poco frecuente.

Vale la pena mencionar que otros dos investigadores vinculados a EEChO (Pierre Perrier y Bernard Scherrer), en un trabajo de unas 45 páginas, han propuesto una armonización detallada y completa de todos los relatos evangélicos referidos al mismo día de la resurrección de Cristo.

Opino que estas dos armonizaciones (la del domingo de Pascua y la de los 50 días de Pascua), debido a su carácter razonable y no forzado, y a la suma importancia de los hechos analizados, merecen ser acogidas y valoradas muy positivamente.

Vuelve a la Tabla de Contenidos

Acerca del autor

Daniel Iglesias Grèzes nació en Montevideo (Uruguay) en 1959. En 1998 se casó con María Alejandra Cabrera (1967-), con quien tiene tres hijos: María Inés (1999-), Juan Pablo (2000-) y Santiago (2003-).

Se graduó como Ingeniero Industrial (Opción Electrónica) en la Facultad de Ingeniería de la Universidad de la República en 1985, como *Magíster* en Ciencias Religiosas en el Centro Superior Teológico Pastoral en 1996 y como Bachiller en Teología Sagrada en el Instituto Teológico del Uruguay “Monseñor Mariano Soler” en 1997.

En 1992 fue uno de los fundadores de la Obra Social Pablo VI, una asociación civil que actualmente gestiona seis centros para personas sin hogar en Montevideo. Integra la Comisión Directiva de esa asociación.

Fue uno de los fundadores del sitio web *Fe y Razón* en 1999 y del Centro Cultural Católico “Fe y Razón” en 2010. Este último publicó una revista virtual y una colección de libros, y llevó a cabo diversos eventos académicos.

Fue columnista del diario *El Observador* de Montevideo de 2017 a 2023.

Desde 2010 tiene el blog *Razones para nuestra esperanza* en el portal español InfoCatólica.

En 2025 fue uno de los fundadores del Partido Social Cristiano, que en la actualidad procura formar, junto con un grupo afín, un partido político de inspiración cristiana de mayor porte en el Uruguay.

Desde 2025 tiene un sitio web personal llamado *Pensamientos*, en el que publica diariamente diversos contenidos, que se difunden también por medio de un boletín electrónico gratuito. Su dirección es:

<https://diglesias59.substack.com>.

Ha publicado más de veinte libros sobre teología, religión, apologética y política, entre los que se destacan los siguientes:

Soy amado, luego existo: Darwinismo, diseño inteligente y fe cristiana

Cinco problemas globales: Una mirada a contracorriente

Tres filosofías políticas: Liberalismo, socialismo y socialcristianismo

Además, ha traducido al español varios libros, entre los que se destaca el siguiente:

Odon Lafontaine, *El gran secreto del islam: La ciencia desvela los orígenes del islam*

Estos y otros libros pueden ser descargados gratuitamente en formato digital desde el sitio indicado más arriba.

[Vuelve a la Tabla de Contenidos](#)

“Los historiadores del tercer milenio que lleguen a descubrir una breve biografía de Napoleón salvada casualmente de una catástrofe atómica, si emplean los mismos métodos que se han seguido con Jesús, demostrarán que la epopeya napoleónica no es más que un mito. Una leyenda en la que los hombres del lejano siglo XIX han encarnado la idea preexistente del ‘Genial Caudillo’. Las expediciones en el desierto y entre las nieves, su nacimiento y muerte en una isla, su mismo nombre, su caída, su resurgimiento, su recaída bajo los golpes de la envidia y de la reacción, el exilio en medio del océano. ‘De todo esto resulta evidente que Napoleón nunca existió. Se trata del eterno mito del Emperador; acaso es la misma idea de Francia a la que un desconocido grupo de fanáticos patriotas ha dado un nombre, una existencia y una empresa fantásticas a comienzos del siglo XIX’, dirán infinitos expertos. Es decir, los sucesores de esos especialistas que aplican ese método al problema de Jesús de Nazaret” (Jean Guitton, citado en: MESSORI, p. 157).

“Hay un mundo –no digo un mundo en el que todos los académicos viven sino de todos modos uno en el que todos ellos se extravían a veces, y que algunos de ellos parecen habitar permanentemente– que no es el mundo en el que yo vivo. En mi mundo, si *The Times* y *The Telegraph* cuentan una misma historia en términos algo diferentes, nadie concluye que uno de ellos ha copiado al otro, ni que las variaciones de la historia tienen algún significado esotérico. Pero en ese mundo del que estoy hablando esto se daría por sentado. Allí, ninguna historia se deriva nunca de los hechos sino siempre de la versión de la misma historia de alguien más. (...) En mi mundo, casi cada libro, excepto algunos de los producidos por departamentos del Gobierno, es escrito por un autor. En ese mundo casi cada libro es producido por un comité, y algunos de ellos por una serie completa de comités. En mi mundo, si yo leo que el Sr. Churchill, en 1935, dijo que Europa se estaba dirigiendo hacia una guerra desastrosa, yo aplaudo su previsión. En ese mundo, ninguna profecía, por más que esté enunciada en forma vaga, es hecha jamás excepto después del evento. En mi mundo decimos ‘La primera guerra mundial tuvo lugar en 1914-1918’. En ese mundo ellos dicen ‘La narrativa de la guerra mundial tomó forma en la tercera década del siglo XX’. En mi mundo los hombres y mujeres viven durante un tiempo considerable –setenta, ochenta, incluso cien años– y están equipados con una cosa llamada memoria. En ese mundo (al parecer) ellos vienen a la existencia, escriben un libro y perecen en el acto, todo en un relámpago, y se nota de ellos con asombro que ‘preservan trazas de tradición primitiva’ acerca de cosas que ocurrieron bien dentro de su propio tiempo de vida adulta.” (A. H. N. Green-Armytage, citado en: ROBINSON, p. 356).

Vuelve a la Tabla de Contenidos