

PRÓLOGO

Los comienzos del cristianismo son impensables sin el impacto causado por Jesús en sus primeros seguidores. Ellos, que estuvieron vinculados a él de formas diversas durante el breve tiempo que duró su actividad pública en Galilea y en Jerusalén, fueron quienes continuaron su obra después de su muerte en estos mismos lugares. En el movimiento de Jesús pueden distinguirse así dos fases bien definidas: una anterior a su muerte y otra posterior a su resurrección. Entre ambas, sin embargo, existe una notable continuidad, pues tanto en una como en otra los discípulos de Jesús tuvieron un papel muy importante.

Los estudios reunidos en este libro pretenden iluminar algunos aspectos concretos de aquella etapa decisiva de los comienzos del cristianismo. Los dos primeros se centran en el proceso de transmisión de la tradición sobre Jesús entre sus primeros seguidores. Aunque su principal objetivo es averiguar en qué medida la tradición oral y el Documento Q pueden aportarnos una información fiable sobre él, la respuesta a esta pregunta requiere una investigación sobre los grupos de discípulos que conservaron y transmitieron estas tradiciones después de su muerte. Ambos estudios tienen que ver, por tanto, con las dos fases del movimiento de Jesús antes mencionadas.

Los tres estudios siguientes (caps. 3-5) abordan aspectos centrales de la actividad de Jesús, sus motivaciones y su finalidad. Los tres recurren a la antropología cultural mediterránea para comprender mejor el significado y el alcance de los testimonios de los evangelios sobre el comportamiento filial de Jesús, sus exorcismos y sus sanaciones. La actitud filial de Jesús con respecto a Dios revela la motivación profunda del movimiento iniciado por él, mientras que sus exorcismos y sanaciones muestran aspectos importantes de la meta que perseguía, pues a través de ambas acciones quiso manifestar que el reinado de Dios había comenzado a llegar.

Los cuatro últimos capítulos (cap. 6-9), en fin, están dedicados a esclarecer algunos de los múltiples problemas que plantea el estudio sobre los primeros grupos de discípulos en Judea y Galilea. Uno muy importante, que está presente en todos ellos y de forma explícita en los caps. 7 y 8, es el relativo a las fuentes. Los primeros escritos cristianos apenas se re-

fieren directamente a estos grupos de discípulos que continuaron el movimiento de Jesús, porque nacieron en otros contextos y responden a otras preocupaciones. Sin embargo, los evangelios han recogido la tradición conservada y transmitida por estos primeros grupos de discípulos que podrían haber dejado algunas huellas de sí mismos en dichas composiciones pre-evangélicas. Los tres últimos capítulos parten de este presupuesto y tratan de recoger los ecos de estos grupos que aún resuenan en algunas de ellas.

Ocho de los nueve estudios aquí reunidos han aparecido en diversas publicaciones entre los años 2000 y 2006.¹ Todos ellos han sido revisados con detalle y la mayoría han experimentado notables ampliaciones y modificaciones, exigidas por el avance de la investigación y por el hecho de haberlos releído a la luz de una pregunta que se ha ido precisando a medida que los realizaba.

Quiero agradecer al consejo editorial de la Asociación Bíblica Española que haya aceptado incluir este volumen en su prestigiosa colección de tesis y monografías. También quiero dar las gracias a los colegas y amigos del Seminario de Orígenes del Cristianismo (Rafael Aguirre, Carmen Bernabé, Carlos Gil, Esther Miquel, Elisa Estévez y Fernando Rivas) por su compañía intelectual a lo largo de los años en que han ido fraguando estos estudios. Finalmente, agradezco a Rodrigo González su ayuda en la revisión final de este libro.

¹ Cap. 2: “La aportación del Documento Q al estudio del Jesús histórico” en: A. Pitta (ed.), *Il Gesù storico nelle fonti del I-II secolo. Atti del X Convegno di Studi Neotestamentari (Foligno, 11-13 settembre 2003) Ricerche storico-bibliche 2/2005* (Bologna: EDB 2005) pp. 55-82. Cap. 3: “Dios Padre en la actuación de Jesús” *Estudios Trinitarios* 34 (2000) 33-69; Cap. 4: “La dimensión política de los exorcismos de Jesús. La controversia de Belcebú desde la perspectiva de las ciencias sociales” *Estudios Bíblicos* 58 (2000) 51-77. Cap. 5: “Relatos de sanación y Antropología Médica. Una lectura de Mc 10,46-52”, en: R. Aguirre (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales* (Estella: Verbo Divino 2002) 247-267. Cap. 6: “La familia en el movimiento de Jesús” *Estudios Bíblicos* 61 (2003) 65-83. Cap. 7: “El relato pre-marciano de la pasión y la historia del cristianismo naciente” *Salmanticensis* 50 (2003) 345-388. Cap. 8: “Los primeros discípulos de Jesús en Galilea”, en: S. Guijarro (coord.), *Los comienzos del cristianismo. IV Simposio del Grupo Europeo de Investigación sobre los Orígenes del Cristianismo* (Salamanca: Universidad Pontificia 2006) 71-91. Cap. 9: “La tradición sobre Jesús y los comienzos del cristianismo en Galilea” *Estudios Bíblicos* 63 (2005) 451-479. El cap. 1 recoge mi intervención en un curso de verano de la Universidad Complutense de Madrid dirigido por el Prof. Antonio Piñero, cuyas actas aún no han sido publicadas. Agradezco a las diversas revistas, editoriales y personas implicadas su autorización para incluir los estudios mencionados en esta publicación.

I

LA TRADICIÓN ORAL SOBRE JESÚS

La información sobre lo que Jesús hizo y dijo ha llegado hasta nosotros a través de diversos textos del cristianismo naciente. Sin embargo, antes y después de que fueran consignadas por escrito, sus acciones y sus enseñanzas se transmitieron de forma oral. Esto significa que en la pregunta por la fiabilidad de los evangelios se halla implícita otra sobre la fiabilidad de la tradición oral. Si los datos consignados en los evangelios proceden de la tradición oral, la fiabilidad de éstos dependerá, en parte, de que podamos fiarnos de aquella.

El objeto de este capítulo es estudiar la tradición oral sobre Jesús para averiguar en qué medida es fiable este canal de transmisión de los recuerdos sobre él. La reacción intuitiva de quienes hemos nacido en una cultura del texto escrito ante esta pregunta es de sospecha y de recelo. En nuestra cultura la memoria tiene un papel muy secundario; es una cultura del libro, del manual de instrucciones y de la agenda. Sin embargo, en la cultura en que nacieron los evangelios los materiales de escritura eran artículos de lujo reservados a unos pocos y se recurría mucho más a la memoria.

Al abordar el estudio de la tradición oral sobre Jesús es necesario tener en cuenta esta distancia cultural que nos separa de sus primeros discípulos. Para comprender adecuadamente aquel fenómeno será necesario, en primer lugar, conocer el papel que desempeñó la tradición oral en el proceso de formación de los evangelios. En segundo lugar tendremos que estudiar cómo se llevó a cabo dicha transmisión oral. Por último nos preguntaremos si es posible recuperar los contenidos de dicha tradición oral y establecer su grado de fiabilidad.

1. La tradición oral y la formación de los evangelios

Al estudiar la tradición oral suele distinguirse entre la tradición de las acciones y la tradición de las palabras de Jesús. La tradición de las accio-

nes incluye básicamente los llamados relatos de milagro (exorcismos, sanaciones, revivificaciones, etc) y otras narraciones de carácter biográfico. La tradición de las palabras, por su parte, agrupa una serie de formas literarias que pueden considerarse variantes del *mashal* hebreo: sentencias, proverbios, dichos proféticos y parábolas, y también algunas otras formas intermedias en las que los dichos de Jesús aparecen dentro de un marco narrativo: la anécdota o apotegma y la controversia. Puede decirse que la tradición de los hechos tiene un carácter marcadamente narrativo, mientras que la tradición de los dichos se caracteriza por su naturaleza discursiva.¹ En las páginas que siguen nos centraremos en la tradición de los dichos, aunque al final haremos algunas observaciones acerca de la tradición de los hechos.

Las palabras de Jesús han llegado hasta nosotros por diversos canales. La mayoría de ellas se encuentra en los evangelios canónicos de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Algunas se citan en las cartas de Pablo (1Tes 4,15; 1Cor 7,10; 9,14; 11,23-25) o en otros escritos del Nuevo Testamento (Hch 20,35). Los evangelios apócrifos contienen también un buen número de ellas, en parte coincidentes con las de los escritos canónicos y en parte no. Y lo mismo puede decirse de los escritos de los autores eclesiásticos de los primeros siglos, que citan con frecuencia palabras de Jesús.²

Comenzamos con algunas observaciones que nos ayudarán a situar el tema a partir de un ejemplo concreto: la palabra de Jesús sobre el templo, uno de los dichos atribuidos a él que resultan más interesantes desde el punto de vista histórico por la estrecha relación que guarda con su muerte.

El lector de los evangelios se encuentra por primera vez con este dicho en la introducción al discurso escatológico, que precede en los tres sinópticos al relato de la pasión:

¹ La división en estos dos bloques de tradición se encuentra ya en las obras clásicas de la Escuela de la historia de las formas: R. Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica* (Salamanca: Sígueme 2000); sobre las matizaciones posteriores pueden verse las observaciones de G. Theissen en el apéndice de esta misma obra, pp. 462-478.

² En sus inicios el estudio de los dichos de Jesús fuera de los evangelios estuvo dominado por el interés de recuperar algunas sus palabras auténticas: J. Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesús* (Salamanca: Sígueme 1976), un interés que pervive aún hoy: W. Morrice, *Dichos desconocidos de Jesús. Palabras atribuidas a Jesús fuera de los cuatro evangelios* (Santander: Sal Terrae 2002). Sin embargo, los estudios más recientes se interesan por recuperar de forma crítica las diversas versiones de las palabras de Jesús. Véase a este respecto la excelente recopilación y comentario de las palabras de Jesús en los autores griegos y latinos de M. Pesce, *Le parole dimenticate di Gesù* (Milano: Mondadori 2004).

“Jesús le respondió: *¿Ves esas grandiosas construcciones? Pues no quedará aquí piedra sobre piedra que no sea destruida*” (Mc 13,2).³

Más adelante, en la comparecencia de Jesús ante el Sumo Sacerdote, encontramos otra palabra sobre el templo diferente a esta primera. Quienes le acusan citan textualmente un dicho que dicen haberle oído:

“Nosotros le hemos oído decir: *Yo destruiré este templo hecho con manos humanas y al cabo de tres días construiré otro no hecho con manos humanas*” (Mc 14,58)

En la escena paralela de Mateo se cita el mismo dicho, pero en forma más breve:

“Este dijo: *Puedo destruir este templo de Dios y reconstruirlo al cabo de tres días*” (Mt 26,61).⁴

Más adelante, los que pasan delante de la cruz se mofan de Jesús recordando esta palabra atribuida a él:

“¡Eh, *tú que destruías el templo y lo reconstruías en tres días!* Baja de la cruz y sálvate a ti mismo! (Mc 15,29).⁵

En el libro de los Hechos encontramos otra versión de este dicho, citado por los acusadores de Esteban:

“Le hemos oído decir (a Esteban), que *Jesús el Nazareno destruirá este lugar* (el templo) y cambiará las costumbres que nos transmitió Moisés” (Hch 6,14)

Finalmente, en el evangelio de Juan (Jn 2,18-22) se mencionan las palabras de Jesús sobre la destrucción del templo junto con una elaborada explicación de su sentido:

“18 Los judíos le preguntaron: *¿Qué señal nos muestras para poder hacer esto?* 19 Jesús les respondió: *Destruid este templo y en tres días lo levantaré.* 20 Dijeron los judíos: *Se ha tardado cuarenta y seis años en edificar este templo, ¿y tú lo levantarás en tres días?* 21 Pero él hablaba del templo de su cuerpo. 22 Por eso, cuando resucitó de entre los muertos, sus discípulos recordaron que había dicho esto y creyeron a la Escritura y a la palabra que les había dicho Jesús.

³ Las versiones de este dicho en Mateo (Mt 24,2) y en Lucas (Lc 21,6) difieren de la de Marcos sólo en pequeños detalles que no afectan al contenido.

⁴ En la escena paralela de Lucas no aparece referencia alguna a esta palabra de Jesús.

⁵ La versión de Mateo (Mt 27,40) coincide con la de Marcos. Lucas no cita estas palabras en la escena paralela.

Lo primero que se observa en todas estas palabras atribuidas a Jesús es que se trata del mismo dicho. A pesar de las variantes de las diversas versiones, en todas ellas se puede descubrir un dicho que se refiere a la destrucción del templo.

Una observación atenta de las diferencias entre las diversas versiones de este dicho permite descubrir que en algunos casos éstas pueden explicarse como modificaciones redaccionales. Este es claramente el caso de los dichos que se encuentran con ligeras modificaciones en dos de los sinópticos o en los tres,⁶ o el comentario de Juan identificando el templo con el cuerpo de Jesús. Estas modificaciones redaccionales reflejan el tipo de alteraciones que experimentaron los dichos de Jesús en el proceso de su transmisión escrita.

Ahora bien, no todas las variantes pueden explicarse como modificaciones redaccionales. ¿Cómo explicar, por ejemplo, que Mc 14,58 y Jn 2,19 tengan la misma estructura y, sin embargo, difieran tanto en la formulación? Ambos dichos tienen dos miembros, uno anuncia la destrucción y otro la reconstrucción al cabo de tres días. Sin embargo, mientras que en la versión de Marcos es Jesús quien destruirá el templo (*yo destruiré*), en la de Juan se supone que lo harán sus adversarios (*destruid*); y mientras en Marcos Jesús anuncia la reconstrucción con un verbo que tiene el sentido inequívoco de edificar (*construiré*), en Juan se utiliza un verbo con doble sentido, que está relacionado con la interpretación que sigue (*levantar-resucitar*). Lo mismo sucede con el dicho de Mc 13,2 y el de Hch 6,14, que coinciden en mencionar sólo la primera parte (la destrucción), pero lo hacen con expresiones distintas. Es interesante observar que todos estos dichos se hallan en contextos literarios distintos, lo cual indica que las semejanzas y diferencias entre ellos no pueden explicarse como resultado de un trabajo redaccional realizado sobre un texto escrito, sino como resultado de un proceso de tradición oral.

La tradición del dicho de Jesús sobre el templo pone también de manifiesto la existencia de diversos momentos en el proceso de la transmisión oral. En unos casos éste se pone en boca del mismo Jesús (Mc 13,2; Jn 2,19); en otros lo citan quienes dicen habérselo oído a él (Mc 14,58; Mt 26,61); y en otro quienes dicen habérselo oído a Esteban (Hch 6,14). A juzgar por estas diversas ambientaciones, existió una tradición que recordaba este dicho ya en vida de Jesús, una tradición que se conservó también después de su muerte.

⁶ Son los paralelos que hemos ido consignando en nota.

A partir de este ejemplo y de las observaciones que hemos hecho sobre él pueden distinguirse tres fases en el proceso de transmisión de los recuerdos sobre Jesús. Una primera dominada por la tradición oral; una segunda en la que ésta convive con los comienzos de la tradición escrita; y una tercera en la que se impone la tradición escrita.

Primera fase: tradición oral

Comienza durante la actividad misma de Jesús y llega hasta mediados del siglo I d.C., momento en que comienzan a cristalizar por escrito algunas de sus palabras y de los recuerdos sobre él. El comienzo de esta fase de la tradición en vida de Jesús está atestiguado de diversas formas en los evangelios, pero el principal argumento a favor de su existencia es el hecho de que Jesús reuniera en torno a sí a un grupo de colaboradores para encargarles la tarea de anunciar el mensaje que él anunciaba. En este encargo y en la instrucción necesaria para llevarlo a cabo estaría, pues, el origen de la tradición sobre Jesús.⁷

El testimonio más temprano de la cristalización por escrito de esta tradición se encuentra, sorprendentemente, en las cartas de Pablo, que fueron compuestas en la década de los años cincuenta. Es cierto que Pablo cita muy pocas palabras de Jesús, pero es el primero del que sepamos que las consignó por escrito. Aunque Pablo no estaba especialmente interesado en conservar la tradición oral sobre Jesús, en varias de sus cartas incorpora tradiciones recibidas de él (1Cor 11,23-26) o palabras suyas (1Tes 4,15; 1Cor 7,10; 9,14),⁸ que constituyen los ejemplos más antiguos de su fijación por escrito. En estas mismas fechas debió componerse en Palestina, probablemente en Galilea, una colección de palabras de Jesús que fue utilizada por Mateo y Lucas en la composición de sus respectivos evangelios y que hoy conocemos con el nombre de “Documento Q”.⁹

⁷ Es mérito de R. Bultmann y de la Escuela de la historia de las formas el haber puesto de manifiesto la importancia de la tradición oral en esta primera fase. Sin embargo, la postura radical de Bultmann, según la cual sólo es posible acceder a la tradición postpascual choca con la evidencia de una tradición prepascual de los dichos de Jesús. Sobre los orígenes de esta tradición prepascual en el marco del envío de los discípulos véase: M. Hengel, *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús* (Santander: Sal Terrae 1981) pp. 105-121.

⁸ Véase: T. Holtz, “Paul and the Oral Gospel Tradition”, en: H. Wansbrough, (ed.), *Jesus and the Oral Gospel Tradition* (Sheffield: JSOT Press 1991) 380-393; y: J. Núñez Regodón, “La tradición de Jesús en Pablo”, en: S. Guijarro (coord.), *Los comienzos del cristianismo* (Salamanca: Universidad Pontificia 2006) 131-142.

⁹ Aunque el Documento Q es el resultado de un proceso de agrupación de dichos sueltos y no resulta fácil fijar la fecha de su composición, diversos indicios sugieren que al

A esta primera fase de la transmisión de las palabras de Jesús sólo es posible acceder de forma indirecta. Para saber algo sobre ella será necesario recurrir a procesos análogos de transmisión oral y rastrear los vestigios acerca de ella en las cristalizaciones literarias posteriores. Gracias a estos procedimientos es posible identificar dicha tradición en la que se mezclan, desde el principio, palabras pronunciadas por Jesús y otras creadas por los primeros profetas cristianos, que las pronunciaban en su nombre y movidos por su espíritu.¹⁰

Segunda fase: tradición oral y tradición escrita

En esta segunda fase, la tradición oral convivió con un proceso cada vez más intenso de fijación literaria. Su comienzo, como acabamos de ver, puede situarse en la segunda mitad del siglo I d.C. y su final un siglo más tarde.¹¹ Dos indicios pueden confirmar esta delimitación cronológica. El primero de ellos es un pasaje de Papías, obispo de Hierápolis durante las primeras décadas del siglo II d.C:

“Y si acaso llegaba alguno que había seguido también a los presbíteros, yo procuraba discernir las palabras de los presbíteros: qué dijo Andrés, o Pedro, o Felipe, o Tomas, o Santiago, o Juan, o Mateo, o cualquier otro de los discípulos del Señor, y qué dicen Aristón y el presbítero Juan, discípulos del Señor, porque yo pensaba que no me aprovecharía tanto lo que sacara de los libros como lo que proviene de una voz viva y durable” (Eusebio, *HE* 3,39,4).

Papías, que conocía los evangelios escritos, consideraba más provechosa la tradición oral, que todavía estaba muy viva (*una voz viva*) en su tiempo, es decir a comienzos del siglo II d.C.

comienzo de la segunda mitad del siglo I d.C. tenía ya la forma en que lo conocieron Mateo y Lucas. Sobre su proceso de composición véase: S. Guijarro Oporto, *Dichos primitivos de Jesús. Una introducción al “Proto-evangelio” de dichos Q* (Salamanca: Sígueme 2004) pp. 49-60; sobre la fecha y lugar de composición, pp. 61-64.

¹⁰ El estudio clásico de la creatividad de los primeros profetas cristianos es el de M. E. Boring, *The Continuing Voice of Jesus. Christian Prophecy and the Gospel Tradition* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press 1982). Un ejemplo claro de la creatividad de estos primeros profetas cristianos que hablaban en nombre de Jesús son los dichos atribuidos al Resucitado; véanse pp. 189-268.

¹¹ En esta segunda fase podrían distinguirse distintos periodos, como hace M. Pesce, “Quando nasce il cristianesimo? Aspetti del attuale dibattito storiografico e uso delle fonti” *Annali di Storia dell’ Egesi* 20 (2003) 39-56, pp. 49-50. La composición de los evangelios marca, sin duda, el comienzo de una fase diferente, lo mismo que su difusión y aceptación en diversas comunidades. Sin embargo, para el objeto de nuestro estudio es suficiente con identificar este periodo en el que la producción escrita coincide con la tradición oral.

El otro indicio es el influjo de la tradición oral en las primeras manifestaciones de la cultura material cristiana. Estas manifestaciones comienzan a aparecer a finales del siglo II d.C. de forma tímida y en algunos casos se inspiran no en los textos escritos, sino en las tradiciones orales.¹²

Durante esta segunda fase la tradición oral siguió teniendo una gran vitalidad. La fase de la transmisión oral y la de la transmisión escrita no fueron sucesivas, sino paralelas, de modo que la cristalización literaria de la tradición sobre Jesús, y muy especialmente la composición de los evangelios, no puede entenderse al margen de la tradición oral.¹³

Tercera fase: tradición escrita

Su comienzo puede situarse en el momento en que la tradición oral cede el protagonismo a la tradición escrita. En esta fase, la tradición sobre Jesús se “fossiliza” y ya sólo será accesible por escrito para las generaciones futuras. Esta etapa comenzó a finales del siglo II d.C. y llega hasta hoy. Aunque hay indicios de que la tradición oral siguió viva durante más tiempo, puede decirse que a partir del reconocimiento del valor normativo de los evangelios canónicos en la segunda mitad del siglo II d.C. la tradición oral comienza a perder importancia y la tradición escrita ocupa un lugar central, al menos en los grupos mayoritarios del cristianismo naciente.

Este breve recorrido por las diversas fases que pueden identificarse en el proceso de la transmisión de los recuerdos sobre Jesús pone de manifiesto la importancia de la tradición oral en el proceso de composición de

¹² Véanse en este sentido las observaciones de D. Schmidt sobre las representaciones del relato de la curación del paralítico, que no reflejan los relatos literarios de los evangelios, sino de la tradición oral común que parece estar detrás de las escenas elaboradas literariamente por Marcos (Mc 2,1-11) y Juan (Jn 5,1-11): D. D. Schmidt, “The Jesus Tradition in the Common Life of Early Christian Communities” in: J. V. Hills (ed.), *Common Life in the Early Church: Essays Honoring Graydon F. Snyder* (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International 1998) 135-146.

¹³ Durante mucho tiempo el proceso de formación de los evangelios se estudió como un proceso de reelaboración y composición de textos. La mirada de los estudiosos y sus preguntas estaban demasiado condicionadas por el hecho de que ellos habían nacido en una cultura literaria, no en una cultura oral. El primero en llamar la atención de los estudiosos del Nuevo Testamento sobre la importancia del contexto oral de los escritos neotestamentarios fue: P. Achtemeier, “Omne verbum sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity” *Journal of Biblical Literature* 109 (1990) 3-27. Más recientemente ha insistido en ello: J. D. G. Dunn, “Altering the Default Setting: Re-envisioning the Early Transmission of the Jesus Tradition. *New Testament Studies* 49 (2003) 139-175.

los evangelios. Dicha tradición no fue sólo la primera fase de tal proceso, sino una actividad continuada, que seguía vigente en el momento en que los evangelistas estaban componiendo sus obras. Esto significa que no sólo influyó en la composición de los primeros escritos de la tradición evangélica (Mc y Q), sino también en la de los evangelios posteriores (Mt, Lc y Jn). Un corolario de esta afirmación es que la fiabilidad histórica de los evangelios no puede determinarse sin establecer antes el grado de fiabilidad de la tradición oral, para lo cual es necesario conocer las diversas formas de transmisión oral en el cristianismo naciente.

2. Las formas de la transmisión oral en el cristianismo naciente

Desde que la Escuela de la historia de las formas pusiera de manifiesto la importancia de la tradición oral en la formación de los evangelios se han propuesto diversas explicaciones del proceso de transmisión implicado en ella. El debate entre los defensores de estas diversas explicaciones, que permanece abierto hasta hoy, puede resumirse en cuatro grandes nombres: R. Bultmann; B. Gerhardsson; V. Kelber y K. Bailey.¹⁴

R. Bultmann, máximo representante de la escuela antes citada, explicó este proceso a partir de los estudios sobre el folklore popular. Según él, la transmisión de los recuerdos sobre Jesús habría estado determinada por ciertas leyes intrínsecas a las propias formas literarias y, sobre todo, por las necesidades de las comunidades cristianas en que se transmitieron. En su reconstrucción del proceso de transmisión oral presupone que las primeras comunidades cristianas crearon muchas de las tradiciones que transmitieron y es muy escéptico sobre la posibilidad de recuperar la tradición anterior a la pascua.¹⁵

¹⁴ Una exposición más detallada de las posturas de estos diversos autores puede verse en: J. D. G. Dunn, “Jesús en la memoria oral. Estadios iniciales de la tradición de Jesús”, en: D. Donnelly (ed.), *Jesús. Un coloquio en Tierra Santa* (Estella: Verbo Divino 2004) 113-184, pp. 114-131. La investigación sobre la naturaleza y la forma de la tradición oral continúa abierta. Recientemente, A. Kirk y T. Thatcher, después de hacer un balance de la investigación precedente, han propuesto abordar el tema teniendo en cuenta las aportaciones de los estudios sobre la “memoria social”. Se trata de una nueva perspectiva que puede iluminar en el futuro aspectos muy importantes de la tradición oral en el cristianismo naciente. Véase: A. Kirk – T. Thatcher, “Jesus Tradition as Social Memory”, in: A. Kirk, - T. Thatcher, (eds.), *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity* (Leiden: Brill 2005) 25-42, especialmente, los siete puntos que presentan como programa de trabajo en pp. 40-42.

¹⁵ Su obra más representativa, en la que desarrolla el programa de un análisis completo de la tradición oral es la ya citada *Historia de la tradición sinóptica*, publicada en 1921.

B. Gerhardsson propuso una explicación diferente a partir de un estudio sobre la transmisión de enseñanzas y tradiciones en los círculos rabínicos. Según él, la transmisión de los recuerdos sobre Jesús y de sus enseñanzas no se realizó de forma incontrolada, porque en las primeras comunidades cristianas existían ministros especializados que utilizaban cuidadas técnicas de memorización y tenían el encargo de transmitir fielmente lo que habían recibido (Lc 1,2). Recibir y transmitir, que eran términos técnicos entre los maestros rabínicos para garantizar la fiabilidad de la tradición, fueron también utilizados por Pablo para referirse a la fiabilidad de las tradiciones sobre Jesús transmitidas por él (1Cor 11,23-25).¹⁶

W. Kelber aportó nuevos datos a esta discusión subrayando las peculiaridades de la tradición oral con respecto a la literatura escrita. Frente al modelo de evolución progresiva de Bultmann y al de transmisión pasiva de Gerhardsson, Kelber entiende la transmisión oral como un proceso de identificación social. La transmisión oral implica múltiples representaciones que tienen siempre en cuenta el contexto concreto en que se realizan y que son, por su misma naturaleza, diferentes. La transmisión escrita, por el contrario, “congela” la tradición, dejando menos margen a la actualización. Kelber entiende la primera literatura cristiana como tradición oral “congelada” que, a pesar de su forma literaria, conserva aún los rasgos propios de la transmisión oral.¹⁷

La contribución más reciente al debate sobre el modo en que se produjo la transmisión oral es la de K. Bailey, que ha tenido una notable resonancia en los últimos años.¹⁸ El modelo de Bailey se basa en su propia experiencia y la de otros en las zonas rurales de Oriente Próximo. Bailey observó que la mayor o menor flexibilidad en la transmisión dependía del

¹⁶ Su obra clásica es: B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Eerdmans: Grand Rapids 1998 [original 1961]). Un resumen más accesible de sus posiciones puede verse en: B. Gerhardsson, *Prehistoria de los evangelios. Los orígenes de las tradiciones evangélicas* (Santander: Sal Terrae 1980).

¹⁷ Su principal obra, publicada originalmente en 1983, es: W. H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel. Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, an Q* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 1997). Véase especialmente el cap. I sobre la transmisión sinóptica pre-canónica, pp. 1-43.

¹⁸ K. E. Bailey, “Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels” *Asia Journal of Theology* 5 (1991) 34-54. Algunas de las intuiciones de este trabajo fueron utilizadas por J. Dunn en su obra *Jesus Remembered* (Grand Rapids: Eerdmans 2003). Esta obra ha suscitado una interesante discusión en la que ha terciado recientemente B. Gerhardsson para revalidar sus propias tesis: B. Gerhardsson, “The Secret of the Transmission of the Unwritten Jesus Tradition” *New Testament Studies* 51 (2005) 1-18.

contenido y de la forma de lo que se transmite. Los proverbios, por ejemplo, se transmiten con más precisión que las historias, y éstas, sobre todo cuando son importantes para la identidad del grupo, con mayor precisión que los rumores. Aunque la transmisión tiene lugar en el seno de un grupo esto no significa, como pensaba Bultmann, que no existiera control alguno, pues las comunidades locales poseían mecanismos para controlar la fiabilidad de la transmisión.

Los autores que han propuesto estas diversas explicaciones del proceso de transmisión oral las han entendido de forma excluyente, presuponiendo que sólo existió una forma de tradición oral en el cristianismo naciente. De hecho, todos ellos comienzan la presentación de sus propios modelos aludiendo a los precedentes y presentando el suyo como alternativo.¹⁹ Ahora bien, la reivindicación de un modelo único de transmisión oral no tiene suficientemente en cuenta la pluralidad del cristianismo naciente, un dato que ha sido subrayado en los estudios de los últimos años, pero que no ha sido integrado aún como uno de los elementos que explican la transmisión de la tradición oral.

En la descripción que sigue incorporamos este elemento clave considerando la posibilidad de que diversas tradiciones hayan sido transmitidas oralmente en el seno de grupos diferentes siguiendo pautas también diferentes. Retomaremos muchos de los resultados de las propuestas precedentes situándolas en un marco más general y plural, sin considerar las diversas formas de transmisión de forma excluyente.

Para establecer este nuevo modelo explicativo de cómo funcionó la tradición oral en el cristianismo naciente partiremos de una clasificación propuesta por Bailey para caracterizar su propia explicación y la de sus predecesores. Al modelo de Bultmann lo llama “tradición oral informal incontrolada”. El de Gerhardsson puede ser descrito como “tradición oral formal controlada”. Y el que él mismo propone, “tradición oral informal controlada”.²⁰ La clasificación se basa en dos categorías: la forma de la transmisión y el control que se ejerce sobre ella. Bailey no define los términos, pero para clarificar el modelo podemos definir la tradición controlada como aquella forma de transmisión sobre la que se puede intervenir para garantizar su fiabilidad, y la incontrolada como aquella que carece de

¹⁹ Gerhardsson, *Memory and Manuscript*... pp. 9-15; Kelber, *The Oral and Written Gospel*... pp. 2-14; Bailey, “Informal Controlled...” pp. 35-39. Éste último reconoce, sin embargo, que los modelos propuestos por Bultmann y por Gerhardsson pueden encontrarse todavía hoy en Oriente Medio.

²⁰ Bailey, “Informal Controlled...” pp. 35-36.

tales mecanismos. El control es formal cuando existen instancias explícitamente encargadas de esta tarea, e informal cuando esta atribución existe pero es más difusa. Combinando estas dos categorías que caracterizan la transmisión oral tenemos el siguiente cuadro:

TRADICION	Formal	Informal
Controlada	Tradición oral formalmente controlada	Tradición oral informalmente controlada
Incontrolada	Tradición oral incontrolada y formal	Tradición oral incontrolada e informal

De los cuatro tipos que pueden definirse a partir de las dos categorías propuestas sólo tres son posibles, pues no cabe la posibilidad de que exista una tradición que sea, al mismo tiempo, incontrolada y formal. Los otros tres modelos son posibles y de hecho Bailey describe, sirviéndose de ellos, las propuestas de sus dos principales predecesores y la suya propia. Ahora bien, para integrar estas posibles formas de transmisión de la tradición oral dentro de un mismo modelo hemos de prescindir de las connotaciones que adquiere cada una de ellas al relacionarla con uno de los autores citados. Nos fijaremos sólo en la forma de transmisión en cuanto tal y trataremos de averiguar qué contenidos pudieron haberse transmitido de esta forma, en qué contextos se pudo haber dado tal tipo de transmisión y qué grado de fiabilidad tiene cada una de ellas.

La tradición oral incontrolada

Este tipo de tradición se caracteriza por la ausencia de mecanismos de control que garanticen la fidelidad del proceso. Ello no significa, sin embargo, que sea totalmente arbitraria, sino que no existen mecanismos de control. La falta de control puede deberse a la falta de interés por garantizar la fiabilidad, como suele ocurrir con los rumores o noticias intrascendentes, o a la ausencia de estructuras que puedan ejercer dicho control. Esta tradición tiene generalmente un carácter popular.

Entre los primeros seguidores de Jesús debió nacer sin duda una tradición de este tipo. Tenemos noticias de que pudo existir una tradición incontrolada de los dichos de Jesús por las palabras que otros personajes ponen en boca suya, como la citada más arriba sobre el templo, que los evangelistas ponen en boca de sus acusadores: (*Nosotros le hemos oído decir...*). Pero este tipo de transmisión debió darse, sobre todo, en la tradi-

ción popular de los milagros.²¹ La forma en que los evangelios, y en especial el evangelio de Marcos, narran los milagros es significativa en este sentido. Jesús nunca confía a sus discípulos el encargo de divulgarlos, pero éstos se difunden fuera del grupo de sus seguidores (Mc 5,14. 20). Existen incluso exorcistas que, aunque realizan milagros en nombre de Jesús (Mc 9,38-40), no pertenecen al grupo de sus discípulos. El autor del evangelio de Marcos conoció esta tradición popular de los milagros de Jesús y la integró en su relato reconociendo así su autenticidad, pero se vio obligado a negar la validez de su proceso de transmisión imponiendo repetidas veces la obligación de guardar silencio sobre ellos.²² Referencias a esta misma tradición se encuentran también, de forma indirecta, en algunos dichos polémicos del Documento Q que critican a quienes, a pesar de haber sido testigos de los signos de Jesús, no se habían comprometido luego con su proyecto.²³

Esta tradición popular de los milagros pudo haberse difundido inicialmente en Palestina y sus alrededores, es decir cerca de los lugares en que tuvo lugar la actividad de Jesús, como parecen indicar ciertas alusiones a las circunstancias concretas de aquella región.²⁴ El hecho de que tanto Marcos como Q se refieran a ella de forma indirecta es también un indicio a favor de esta localización, pues ambos escritos fueron compuestos muy probablemente en Palestina o sus alrededores.

El grado de fiabilidad de este tipo de transmisión es reducido. Sin embargo, muy poco de lo transmitido a través de este canal ha llegado hasta nosotros directamente, porque, como hemos visto en el caso de Mar-

²¹ Existió también lo que podríamos llamar una “tradición discipular” de los milagros, porque éstos no sólo se contaban fuera de la comunidad de los discípulos, sino también dentro de ella. De ella hablaremos en el apartado siguiente.

²² Es lo que G. Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica* (Salamanca: Sígueme 1997) p. 117, ha llamado acertadamente el “secreto del milagro”, distinto del “secreto personal”, que se refiere a la identidad de Jesús y sólo se desvela al final del relato. El secreto del milagro, sin embargo, se rompe enseguida y tiene que ver con la tendencia a difundir las acciones portentosas de Jesús sin que él pueda impedirlo (Mc 7,36).

²³ En Q 10,13-15, por ejemplo se polemiza expresamente con seguidores que habían conocido los milagros de Jesús y que se enorgullecían de ello, pero no habían cambiado su estilo de vida. En Q 11,24-26 se puede percibir también una polémica contra exorcistas o ex-endemoniados, a los que el contacto con Jesús no transformó. En Q 13,24-27 se hace referencia a personas que han conocido a Jesús, pero no están dispuestos a “*entrar por la puerta estrecha*” asumiendo un mayor compromiso (ético). Esta misma polémica aparece en algunos de los dichos sobre “*esta generación*” (Q 7,31; Q 11,29-30).

²⁴ Theissen, *Colorido local...* pp. 73-104.

cos, en el paso de la tradición oral a la escrita existió un filtro crítico de este tipo de tradición.²⁵

La tradición oral informalmente controlada

La transmisión de este tipo de tradición se caracteriza por la existencia de mecanismos informales de control que tratan de salvaguardar su fiabilidad. No existen en ella mecanismos formales, como maestros u otras personas encargadas específicamente de esta tarea, pero el grupo en que se transmiten las tradiciones puede controlar de otras formas su autenticidad. Algunos miembros de la comunidad y ésta en su conjunto pueden ejercer diversas formas de control, sobre todo cuando los contenidos que se transmiten son importantes para la identidad del grupo. También existen mecanismos, como la repetición en público, que garantizan la fidelidad de la transmisión.²⁶

No es difícil descubrir este tipo de transmisión entre los primeros seguidores de Jesús. A ella pertenecen una buena parte de las tradiciones contenidas en los evangelios, y de forma particular las que podemos llamar en sentido amplio “tradiciones discipulares”. Las tradiciones discipulares son aquellas que fueron conservadas y transmitidas en el grupo de los discípulos con una doble finalidad: preservar la memoria de Jesús y confirmar la identidad del grupo. Existió una tradición discipular de los milagros de Jesús paralela a la tradición popular antes mencionada, pero sobre todo existió una tradición discipular de las palabras de Jesús. Esta tradición es muy rica y variada. Incluye una tradición de sus dichos, parábolas y otras enseñanzas, y también la tradición de los apotegmas y controversias. Estas unidades independientes de tradición se fueron uniendo con diversos criterios, dando así lugar a diferentes tipos de agrupaciones, las cuales fueron incluidas más tarde en composiciones más complejas, como el Documento Q. En ellas, los dichos parábolas y anécdotas de la vida de Jesús se recordaban para responder a nuevas situaciones vitales o para confirmar la identidad del grupo.²⁷

²⁵ Más arriba hemos aludido a la pervivencia de este tipo de tradición a finales del siglo II d.C. en las primeras manifestaciones pictóricas del cristianismo (véase nota nº 12).

²⁶ Véase la descripción de Bailey, “Informal Controlled... pp. 40-42.

²⁷ La mayoría de las agrupaciones utilizadas por Marcos en la composición de su evangelio eran tradiciones discipulares. Sobre ellas véase: H.-W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971). Sobre el proceso de formación de las agrupaciones de dichos que dieron lugar al Documento Q véase: J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Philadelphia: Fortress Press 1987) pp. 102-245.

Las tradiciones discipulares se cultivaron inicialmente en Palestina, pero muy pronto se difundieron en otras regiones gracias a la actividad de los misioneros itinerantes. Antioquia pudo ser un centro importante de cultivo y transmisión de estas tradiciones debido a su posición estratégica.²⁸ Pero también llegaron a otras ciudades de la diáspora de lengua griega, como indica el hecho de que el autor del evangelio de Lucas, compuesto fuera de la región siro-palestinense, haya incluido muchas de estas tradiciones en su relato.

Para establecer la fiabilidad con que fueron transmitidas estas tradiciones es necesario tener en cuenta el grado de flexibilidad previsible en cada caso. Este depende en parte del género literario utilizado y en parte de la importancia que tuviera la tradición para el grupo. Así, las composiciones poéticas o rítmicas (proverbios, aforismos, etc) admiten poca flexibilidad, mientras que las parábolas, apotegmas y controversias admiten cierta flexibilidad en los detalles, pero no en los elementos centrales, sobre todo cuando éstos tienen que ver con la identidad de grupo.²⁹ En general el grado de fiabilidad de la tradición informalmente controlada es grande en la sustancia, pero los detalles pueden variar.

La tradición oral formalmente controlada

Este tipo de transmisión posee estructuras específicamente designadas para controlar la fiabilidad de la tradición transmitida. Estos mecanismos pueden ser de diverso tipo. Uno común en el contexto de Jesús era la relación maestro-discípulo, basada en la transmisión oral de enseñanzas formuladas con precisión, que los discípulos debían aprender para luego comentarlas. Podían existir también personas especialmente encargadas de esta tarea.

La existencia de este tipo de tradición en el cristianismo naciente está documentada sobre todo en los escritos de la tradición paulina. Pablo mismo, que había recibido una formación rabinica, utiliza en dos ocasiones los términos técnicos “*recibir*” y “*transmitir*” para subrayar la fiabilidad de algunas tradiciones concretas: el contenido central del *kerygma* (1Cor 15,3: “*pues recibí, ante todo, lo que os transmití*”) y las palabras de Jesús en la última cena (1Cor 11,23: “*yo recibí del Señor lo que os he transmitido*”). Y Lucas, que se dirige a comunidades de la órbita paulina

²⁸ Tanto el evangelio de Mateo (Mt 7,21-23) como la Didajé (*Did.* 11-13), cuya composición suele situarse en Antioquia, mencionan la existencia de profetas itinerantes a finales del siglo I d.C.

²⁹ Bailey, “Informal Controlled... pp. 42-47.

algunos años después, se hace eco de la existencia de una tradición formalmente controlada cuando afirma que los diversos relatos compuestos antes y el suyo propio se basan en lo que “*nos transmitieron los que fueron desde el principio testigos oculares y luego se convirtieron en ministros de la palabra*” (Lc 1,2). Ahora bien, el hecho de que este tipo de transmisión sea el mejor documentado en los escritos del cristianismo naciente no implica que fuera el único.³⁰ Este tipo de transmisión es propio de las “tradiciones comunitarias”, es decir de aquellas tradiciones que se transmitieron en comunidades organizadas, en las que podía haber maestros y ministros de la palabra. A través de este canal se transmitieron inicialmente enseñanzas de Jesús de carácter disciplinar o relacionadas con la interpretación de la Ley, tradiciones litúrgicas (fórmulas, himnos, etc) y confesiones de fe. Pero a medida que los grupos menos articulados de discípulos iban adquiriendo una estructura comunitaria más estable, las tradiciones discipulares se transmitieron también de manera formalmente controlada.³¹

Este tipo de tradición pudo haber sido cultivado ya en la comunidad de Jerusalén, que durante la época del liderazgo de Santiago estuvo vinculada a la corriente farisea. De Jerusalén procederían tradiciones como la de las palabras de Jesús en la última cena transmitida por Pablo. En la comunidad de Antioquia debieron existir también estructuras que facilitarían este tipo de transmisión formalmente controlada, como atestigua el Evangelio de Mateo, que da mucha importancia a la enseñanza de Jesús. Pero fue, sobre todo, en las comunidades paulinas donde este tipo de transmisión oral se hizo más habitual, como revela el uso de términos técnicos y la referencia a ministros especializados antes mencionadas.

Esta forma de tradición es muy fiable, porque en ella el proceso de transmisión está sometido a un control explícito por parte de personas especializadas, aunque a veces pueden influir los intereses comunitarios.

³⁰ Esta es, a mi modo de ver, la debilidad del argumento de Gerhardsson, que sigue insistiendo con razón en la importancia de esta forma de transmisión oral. En sus primeras obras se centró en el estudio de Pablo y Lucas, como principales testigos de esta forma de tradición oral: Gerhardsson, *Memory and Manuscript*... pp. 208-323. Sin embargo, en publicaciones posteriores ha insistido mucho en que este tipo de transmisión se remonta a Jesús, a quien considera básicamente como un *moshel*, un contador de parábolas y un maestro; véase: Gerharsson, “The Secret of the Transmission... pp. 10-18.

³¹ La referencia de Lc 1,2 a los testigos oculares que luego se convierten en ministros de la palabra es, probablemente, una proyección de la forma de transmisión oral propia de las comunidades paulinas de la segunda generación a un estadio en que muchas de estas tradiciones se transmitieron de manera informalmente controlada, pero revela que las tradiciones discipulares se transmitieron de esta forma cuando fueron asumidas por comunidades organizadas.

Podemos resumir lo dicho hasta ahora en el siguiente cuadro:

LA TRADICIÓN ORAL EN EL CRISTIANISMO NACIENTE

	<i>Tradición oral incontrolada</i>	<i>Tradición oral informalmente controlada</i>	<i>Tradición oral for- malmente controlada</i>
<i>Tipo de control</i>	No existen controles establecidos	No existen personas ni estructuras específicamente designadas para ello, pero el grupo y algunos de sus miembros velan por la exactitud de los datos importantes	Existen personas y estructuras específicamente designadas para esta tarea (maestros, ministros de la palabra)
<i>Contexto vital</i>	La “gente”, que acudía a Jesús; los que habían escuchado sus enseñanzas y visto sus signos	Los discípulos que le acompañaron y luego continuaron su proyecto conservando la memoria de sus dichos y hechos	Discípulos de Jesús organizados en comunidades con estructuras de enseñanza y de celebración
<i>Tipo de tradiciones</i>	Tradiciones populares	Tradiciones discipulares	Tradiciones comunitarias
<i>Contenidos</i>	Dichos y, sobre todo, relatos de milagros	Milagros y otros relatos sobre Jesús; sobre todo dichos, anécdotas y controversias	Enseñanzas, credos y fórmulas litúrgicas
<i>Lugar de difusión</i>	Palestina y sus alrededores	Palestina y Siria	Jerusalén, Siria y comunidades paulinas
<i>Ha llegado hasta nosotros</i>	De forma indirecta, a través de las tradiciones discipulares	Principalmente a través de los evangelios	A través de los evangelios y de las cartas de Pablo
<i>Fiabilidad</i>	Poca, pero puede revelar aspectos “poco domesticados” de la tradición	Notable, aunque para determinarla hay que tener en cuenta el tipo de tradición y su grado de flexibilidad	Muy fiable, pero puede estar mediaticada por intereses comunitarios

Antes de pasar adelante, es conveniente decir que esta clasificación no debe tomarse de forma demasiado rígida. Se trata tan sólo de un modelo explicativo cuyo objeto es contribuir a una mejor comprensión del complejo fenómeno de la transmisión oral en el cristianismo naciente. Seguramente existieron formas híbridas que combinaban características aquí asignadas a dos formas distintas de transmisión. Es muy probable también que dos o más formas de transmisión convivieran en un mismo contexto, como de hecho parece que ocurrió con las tradiciones populares y las discipulares en Palestina, o con las discipulares y las comunitarias en Antioquia. La realidad es siempre más compleja, variada y caprichosa que los modelos con los que tratamos de entenderla. Sin embargo, a favor del modelo aquí propuesto puede decirse que toma en serio un dato ya contrastado en la historia del cristianismo naciente: su pluralidad, que en este caso se manifiesta en las diversas formas de transmisión de la tradición oral.

3. De los evangelios a Jesús

Después de estudiar en los apartados precedentes el lugar que ocupa la tradición oral en el proceso de formación de los evangelios y las formas en que dicha tradición se transmitió, podemos plantear la cuestión que hemos enunciado de forma indirecta al comienzo, y que ahora podemos formular más claramente: ¿Podemos fiarnos de la tradición oral? Esta pregunta, sin embargo, lleva a otra que le es previa, y que podría formularse así: ¿Es posible recuperar a partir de los textos escritos la tradición oral de la que dependen? Estas dos preguntas delimitan las dos etapas del camino que va desde los evangelios hasta Jesús: una desde los textos escritos hasta la tradición oral y otra desde la tradición oral hasta Jesús.³²

³² Los intentos para recuperar de forma históricamente fiable las palabras pronunciadas por Jesús y las acciones realizadas por él son el objeto central de la crítica histórica de los evangelios. El “Seminario sobre Jesús”, que tuvo gran popularidad en los Estados Unidos hace unos años, publicó en dos volúmenes los resultados de su evaluación de todas las palabras y acciones de Jesús mencionadas en los evangelios canónicos y en otras fuentes: R. W. Funk and the Jesus Seminar, *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus* (Sonoma, Ca.: Polebridge 1988) y R. W. Funk and the Jesus Seminar, *The Acts of Jesus. What Did Jesus Really Do?* (San Francisco, Ca.: Harper 1998). En estos últimos años han aparecido dos colecciones de estudios que tratan de reflejar otras formas de acercamiento a esta problemática: B. D. Chilton – C. A. Evans, *Authenticating the Activities of Jesus* (Leiden: Brill 1999) y B. D. Chilton – C. A. Evans, *Authenticating the Words of Jesus* (Leiden: Brill 1999).

Primera etapa: de los textos a la tradición oral

Para recorrer la primera etapa contamos con la ayuda de la crítica literaria y de la crítica redaccional. La crítica literaria permite recuperar la versión más antigua de una tradición concreta cuando existen dos o más versiones escritas de la misma entre las que hay una relación de dependencia. Por su parte, la crítica redaccional permite identificar posibles omisiones, añadidos o modificaciones introducidos por los redactores de los diversos escritos. Con ayuda de estos dos procedimientos podemos llegar a establecer con cierto grado de certeza la forma que pudo haber tenido un dicho o un relato sobre Jesús en la tradición oral.

Volviendo al ejemplo del comienzo, el dicho de Jesús sobre el templo,³³ la crítica literaria nos permite afirmar que Mt 24,2 y Lc 21,6 dependen de Mc 13,2; y que Mt 27,40 depende de Mc 15,29. También permite conjeturar que la versión de Mt 26,61 podría ser una reelaboración mateana del dicho paralelo de Mc 14,58.³⁴ Ahora bien, dada la variedad de formas que adquirió este dicho, cabe también la posibilidad de que Mateo haya conocido una versión oral diferente del mismo y que haya preferido citarla en lugar de la de Marcos. Como no resulta fácil determinar cual de estas dos posibilidades es la acertada, hemos de mantener abiertas ambas.³⁵

La crítica redaccional de Marcos induce a pensar que el dicho de Mc 13,2, que sólo menciona el anuncio de la destrucción, es obra del evangelista. El dicho se encuentra, en efecto, en un pasaje de transición de carácter redaccional y su formulación podría reflejar la situación en que se escribió el evangelio.³⁶ Sin embargo, cabe también la posibilidad de que el

³³ Un análisis desde el punto de vista de la crítica histórica puede verse en: E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress Press 1985) pp. 71-76.

³⁴ Mateo matiza mucho la afirmación de Jesús en Marcos, pues mientras en Marcos se dice categóricamente: “*Yo destruiré este templo...*” en Mateo sólo se afirma la posibilidad: “*Yo puedo destruir este templo...*”. Este tipo de modificaciones son propias de Mateo, que es más cuidadoso cuando trata de las instituciones judías, y por tanto su versión del dicho puede ser considerada como secundaria.

³⁵ Un argumento a favor de la existencia de tal dicho en a tradición oral se encuentra en las palabras de burla de los que pasan ante la cruz (Mt 27,40; Mc 15,29). Es una escena relacionada directamente con la de la acusación, pero en este caso ni Marcos ni Mateo mencionan la contraposición “*hecho con manos humanas – no hecho con manos humanas*”, es decir, el dicho en ambos es más parecido al de Mateo que al de Marcos.

³⁶ Según Bultmann, *Historia de la tradición...* pp. 96 y 179, Marcos adaptó el dicho tradicional para elaborar una introducción al discurso escatológico. Por su parte, Theissen, *Colorido local...* pp. 284-285, añade que Marcos formuló así el dicho tradicional porque la destrucción del templo ya había tenido lugar, pero no su reconstrucción.

dicho existiera con esta forma en la tradición oral y que Marcos lo haya incluido en este contexto.

De las tres versiones que restan, la de Juan contiene también elementos redaccionales fácilmente identificables. El dicho se ha convertido en el núcleo de un pequeño apotegma rematado por un comentario del evangelista (Jn 2,22). La interpretación que se da en él de la palabra de Jesús sobre el templo se centra en la reconstrucción, lo cual, probablemente, hizo que se modificara la formulación de la primera parte (*destruid* en lugar de *yo destruiré*) y de segunda (*levantaré* en lugar de *reconstruiré*). Ambas modificaciones son necesarias para poder interpretar el dicho en relación con el cuerpo de Jesús.³⁷

La crítica literaria auxiliada por la crítica redaccional nos permite, por tanto, acceder a cinco versiones en principio independientes, que reflejan las diversas formas en que el dicho se transmitió oralmente:

Mc 14,58	Mt 26,61 (Mc 15,29)	Jn 2,19	Mc 13,2	Hch 6,14
Nosotros le hemos oído decir:	Este dijo:	Jesús les respondió:	Jesús le respondió: ¿Ves esas grandiosas construcciones	Le hemos oído decir que
<i>Yo destruiré este templo hecho con manos humanas y al cabo de tres días construiré otro no hecho con manos humanas</i>	<i>Puedo destruir este templo</i>	<i>Destruid este templo y en tres días lo levantaré.</i>	<i>Pues no quedará aquí piedra sobre piedra no sea destruida</i>	<i>Jesús el Nazareno destruirá este lugar</i>

Segunda etapa: de la tradición oral hasta Jesús

Para recorrer este segundo tramo se suele recurrir a la crítica histórica, pero a mi entender sería también muy útil tener en cuenta el análisis de la tradición oral. El análisis de la tradición oral nos permitirá establecer de qué tipo de tradición se trata y el grado de flexibilidad con que pudo haber sido transmitida. Por su parte, la crítica histórica, que ha desarrollado en

³⁷ Sobre la interpretación joánica del dicho véase: R. E. Brown, *El evangelio según san Juan I-XII* (Madrid: Cristiandad 1979) pp. 312-318.

los últimos años criterios muy precisos, permite establecer el grado de plausibilidad histórica de una tradición con ayuda de referencias externas y de un razonamiento lógico.³⁸

En el caso concreto del dicho sobre el templo, el análisis de la tradición oral debe comenzar constatando que cuatro de las versiones independientes antes identificadas hacen referencia explícita al hecho mismo de la transmisión oral. La versión de Mc 14,58 y la de Mt 26,61 presuponen que el dicho se había transmitido de forma incontrolada entre los que habían escuchado a Jesús (tradición popular). Sin embargo, la versión de Hch 6,4 presupone que se trata de una tradición discipular, lo mismo que la versión de Juan en la que se dice explícitamente que “*cuando resucitó de entre los muertos sus discípulos recordaron que había dicho esto*” (Jn 2,22).

Las diferencias entre las cinco versiones muestran también que el dicho se transmitió con cierta flexibilidad, como es propio de las tradiciones discipulares. En todos los casos se percibe la intención de explicar una palabra de Jesús que no se cumplió. En tres de las versiones se dice que Jesús destruirá el templo, cosa que de hecho no ocurrió; y en otras dos que él mismo lo reconstruiría al cabo de tres días, cosa que tampoco ocurrió. En Mc 14,58 y Mt 26,61 se soluciona esta disonancia cognitiva atribuyendo el dicho a sus adversarios, es decir, se reconoce que existía una tradición oral en la que se hablaba de la destrucción-reconstrucción del templo por parte de Jesús, pero no se reconoce su autenticidad. Mc 13,2 y Hch 6,14 lo hacen suprimiendo la segunda parte del dicho, mientras que en Jn 2,19 se da un sentido metafórico tanto a la destrucción como a la reconstrucción.

Las diversas estrategias seguidas en la transmisión del dicho revelan, en primer lugar, que en el origen de todas ellas se encuentra una tradición históricamente fiable, pues, a pesar de que resultaba manifiestamente incómoda, no fue suprimida. Aquí cabe aplicar el criterio histórico de incomodidad, según el cual, el hecho de que se transmita una tradición que resulta embarazosa o incómoda para los discípulos es un indicio claro de que se trata de una tradición histórica, pues difícilmente los discípulos habrían inventado una tradición contraria a sus intereses. En este caso concreto, resulta difícil imaginar que los discípulos inventaran una profecía o una amenaza de Jesús que de hecho no se cumplió.

³⁸ En la segunda mitad del siglo pasado se establecieron una serie de criterios de historicidad muy elaborados. Una presentación clara y clásica de los mismos puede verse en: J. P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo I: Las raíces del problema y de la persona* (Estella: Verbo Divino 1997) pp. 183-209.

En segundo lugar, las estrategias seguidas en la transmisión del dicho revelan que éste fue adaptado a diversas situaciones. En Mc 14,58 encontramos la contraposición “*hecho con manos humanas – no hecho con manos humanas*” que abre la posibilidad de interpretar simbólicamente la segunda parte del dicho refiriéndola a la edificación de la comunidad cristiana.³⁹ En Jn 2,19, sin embargo, la reconstrucción del templo se aplica a la resurrección de Jesús (“*hablaba del templo de su cuerpo*”). Son dos adaptaciones del dicho a situaciones comunitarias diferentes, dictadas por un doble interés: conservar el dicho de Jesús y hacerlo relevante para la comunidad en que ahora se recuerda. En ambos casos el dicho se ha convertido en una tradición comunitaria, que se comenta y se explica. Obviamente estas modificaciones dicen más, desde el punto de vista histórico, sobre la situación de dichas comunidades que sobre el tenor original del dicho de Jesús.

Hasta aquí, el análisis de la tradición oral y la aplicación del criterio de incomodidad nos han permitido establecer que Jesús pronunció un dicho contra el templo y que éste pudo haber tenido dos formas distintas: la de un anuncio (Mc 13,2) y la de una amenaza (Mc 14,58; Mt 26,61; Jn 2,19; Hch 6,14). Dos de estas versiones mencionan sólo la destrucción (Mc 13,2; Hch 6,14), mientras que las otras tres mencionan destrucción y reconstrucción (Mc 14,58; Mt 26,61; Jn 2,19).

Para averiguar cuál de estas versiones se acerca más a lo que dijo Jesús podemos aplicar el principio de explicación necesaria y preguntarnos si hay una a partir de la cual puedan explicarse las demás. En principio es más explicable que las versiones que mencionan sólo la destrucción se hayan desarrollado a partir de las que mencionan destrucción y reconstrucción, porque la ampliación habría creado el problema de tener que explicar el sentido de esta reconstrucción, mientras que la omisión evitaría tener que dar tales explicaciones. Nos quedan así las tres versiones que mencionan destrucción y reconstrucción, dos de las cuales poseen claros signos de interpretación comunitaria (Mc 14,58 y Jn 2,19), de modo que la hipótesis más probable es que el dicho pronunciado por Jesús fuera más o menos así:

*Yo destruiré este templo
y al cabo de tres días [lo re]construiré [otro nuevo]*

³⁹ La comunidad de Jerusalén, en cuyo seno se compuso el relato pre-marciano de la pasión, se entendió a sí misma como un nuevo templo edificado sobre nuevas columnas (Gál 2,9); véase, más adelante, el estudio del cap. 7, pp. 194-200.

Esta hipótesis encuentra cierta confirmación cuando se aplica el criterio de plausibilidad histórica. Dicho criterio, formulado por G. Theissen, sostiene que las informaciones sobre Jesús que sean comprensibles en un contexto judío y permitan comprender la génesis del cristianismo primitivo son plausiblemente históricas. Su aplicación debe tener presentes dos aspectos complementarios: uno contextual respecto al judaísmo y otro efectual respecto al cristianismo naciente. Una tradición posee plausibilidad contextual si encaja en su contexto judío y se puede identificar como fenómeno individual dentro del mismo. De modo semejante, una tradición posee plausibilidad efectual si se puede entender como parte del impacto producido por Jesús en el movimiento cristiano.⁴⁰

El dicho de Jesús así reconstruido posee plausibilidad histórica contextual, pues la esperanza en un nuevo templo como signo de la restauración de Israel era un tema presente en el judaísmo de la época y las palabras de Jesús representan una postura particular dentro de este marco.⁴¹ El dicho posee también plausibilidad histórica efectual porque, como hemos podido constatar, su afirmación causó un impacto notable en el movimiento cristiano posterior. Es plausible históricamente que Jesús anunciara la destrucción y reconstrucción del templo y que tanto él como sus destinatarios lo entendieran en sentido metafórico, como el anuncio de una renovación radical de Israel. Este anuncio de Jesús, probablemente pronunciado en diversos momentos y contextos, dio lugar a una tradición popular y a otra discipular en la que el dicho fue modificado para preservar esta palabra de Jesús, porque seguía teniendo sentido a pesar de que una interpretación literal del mismo creaba dificultades.

4. Conclusión

El objetivo de este estudio ha sido averiguar en qué medida son fiables los recuerdos sobre Jesús que se transmitieron oralmente en el seno del naciente movimiento cristiano. Para ello ha sido necesario analizar el papel desempeñado por la tradición oral en el proceso de formación de los

⁴⁰ Una formulación sintética de este criterio puede verse en: G. Theissen – A. Merz, *El Jesús histórico* (Salamanca: Sígueme 1999) pp. 139-143. Una exposición más detallada en: G. Theissen – D. Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997).

⁴¹ Sobre la esperanza de un nuevo templo en el judaísmo, véase: Sanders, *Jesus and Judaism...* pp. 77-90.

evangelios e identificar los mecanismos que regulaban dicho proceso en los primeros grupos de discípulos de Jesús.

La tradición oral tuvo una importancia decisiva en la transmisión de los recuerdos sobre Jesús y en el proceso de formación de los evangelios. Como señaló acertadamente la Escuela de la historia de las formas, hubo un periodo inicial en el que dichos recuerdos sólo se transmitieron oralmente, y por ello la tradición oral es un paso obligado en el camino que va desde los evangelios a Jesús. Sin embargo, su influjo no quedó reducido a este periodo inicial, sino que prolongó durante todo el proceso de composición de los evangelios. Este segundo aspecto, que ha estado menos presente en los estudios sobre la formación de los evangelios, debe tenerse en cuenta a la hora de determinar el papel desempeñado por dicha tradición.

Al examinar más de cerca los mecanismos que regulaban el proceso de la transmisión oral en los primeros grupos de discípulos de Jesús hemos podido constatar que los modelos propuestos en la investigación precedente no han tenido suficientemente en cuenta la pluralidad del cristianismo naciente y por ello han entendido dichos modelos de forma excluyente. El modelo que hemos propuesto en este estudio tiene un carácter inclusivo y considera que pudieron darse simultáneamente diversas formas de transmisión en el seno de grupos y comunidades que eran de hecho diferentes en su organización y en sus intereses.

Hemos constatado también que una misma tradición pudo transmitirse, al mismo tiempo o sucesivamente, de dos formas distintas. Así, por ejemplo, la tradición de los milagros se transmitió, al mismo tiempo, como una tradición popular (incontrolada) y como una tradición discipular (informalmente controlada); del mismo modo, ciertas palabras o anécdotas de Jesús se transmitieron, al mismo tiempo o de forma sucesiva, como una tradición discipular (informalmente controlada) y como una tradición comunitaria (formalmente controlada). Este modelo permite examinar cada tradición teniendo en cuenta el grado de flexibilidad propio de cada una de estas formas de transmisión.

Sobre el marco diseñado a partir de estas dos cuestiones previas hemos articulado, en la tercera parte de este estudio, un procedimiento en dos fases para identificar las tradiciones orales sobre Jesús y determinar su fiabilidad. Hemos aplicado este procedimiento a un dicho concreto y por ello no se pueden generalizar los resultados. Hemos llegado a tres conclusiones que han de corroborarse con otros estudios similares:

1. No todas las tradiciones sobre Jesús recogidas en los primeros escritos cristianos proceden de él. La tradición de los milagros, por ejemplo,

se amplió notablemente integrando algunos relatos populares. También se amplió la tradición de los dichos debido a la creatividad de los profetas cristianos que hablaban en nombre de Jesús. Hemos mencionado el ejemplo de los dichos del Resucitado, pero los evangelios apócrifos ofrecen múltiples ejemplos de este crecimiento de la tradición. En general puede decirse, que las tradiciones recogidas en los escritos más antiguos son las más fiables desde el punto de vista histórico.

2. La mayoría de las tradiciones procedentes de Jesús han llegado hasta nosotros modificadas en mayor o menor medida. Esto se debe a que eran consideradas parte de una tradición viva, que se actualizaba constantemente sin perder su sabor original. Estas modificaciones se realizaron tanto en el proceso de la transmisión oral, como en el de composición literaria. Afortunadamente contamos con una serie de instrumentos metodológicos que nos permiten identificar muchas de estas modificaciones y evaluar el grado de flexibilidad con que pudieron transmitirse los diversos tipos de tradiciones. La conclusión más importante de este hecho es que resulta muy difícil recuperar las *ipssisima verba Iesu*, es decir, las “mismísimas palabras de Jesús”. Sin embargo, sí que es posible recuperar la *ipsissima vox Iesu*, es decir, la “mismísima voz de Jesús”. A través del análisis del dicho de Jesús sobre el templo hemos intentado mostrar el procedimiento para llevar a cabo esta labor de recuperación.

3. Una vez descartadas las tradiciones que no proceden de Jesús e identificadas las modificaciones introducidas en las que se originaron en su actividad prepascual, queda un fondo importante de tradiciones históricamente plausibles, que permiten una reconstrucción bastante fiable de lo que Jesús dijo e hizo.