

RECENSIONES

1) SAGRADA ESCRITURA

J. González Echegaray, *El Creciente fértil y la Biblia* (Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino 1991) 311 pp.

Este volumen es el primero de una serie titulada «El mundo de la Biblia» y quiere destacar el entorno histórico-cultural y religioso de la Biblia para mejor calibrar la aportación de ésta en la historia de las religiones en relación con las concepciones de los pueblos circunvecinos. Se trata, pues, de «ambientar» la lectura de los Libros Sagrados a la luz de los últimos hallazgos de la arqueología y de la historia. Como dice el propio autor, «es una obra de ambientación histórica, geográfica y arqueológica» (p. 8) con un último capítulo sobre la Religión e Instituciones religiosas de Israel.

Inicia su exposición jugando con el concepto de la tierra que mana «leche y miel», término hiperbólico aplicado a Cisjordania, ya que esta región es sumamente pobre. Pero para los israelitas que provenían del desierto misérrimo del Sinaí, era un país fértil, sobre todo, cuando desde el monte Nebo divisaron el lujuriente oasis de Jericó. Pero esta región de Cisjordania, por ser un lugar de paso de Asia a Africa, representa una encrucijada cultural de primer orden. Ya en el Paleolítico Inferior, hace más de medio millón de años, el ser humano dejó sus huellas al sur del lago de Genesaret, y más tarde hace 50.000 años un tipo humano intermedio entre el de Neanderthal y el de Cromagnon habitaba en las cuevas del Monte Carmelo, y en la Alta Galilea. Y milenios más tarde, hace diez mil años, en esa misma región se inicia la recolección de cereales silvestres, dando paso ya a la agricultura. Jericó es la ciudad amurallada más antigua del mundo (8000 años de antigüedad), y ya, en una etapa precerámica, construye con gran sentido urbanístico, porque allí estaba el oasis de Jericó que se prestaba a producir toda clase de productos agrícolas. Allí aparece ya la cabra domesticada y el cerdo, y por supuesto el perro, que fue utilizado para la caza. Parece que la cultura natufiense de la costa tuvo gran influencia en la configuración de esta cultura. Más tarde llega la cerámica, quizá proveniente de la alta Mesopotamia, que da nuevas posibilidades. El autor de este libro destaca con claridad todas estas fases, y después aborda ya la historia del pueblo hebreo a partir de los patriarcas hasta los tiempos de Cristo. El resumen es esquemático y bien perfilado como obra de un experto en la materia.

Maximiliano García Cordero, O.P.

J. González Echegaray-J. Asurmendi-F. García Martínez, etc., *La Biblia en su entorno*. Introducción al estudio de la Biblia, 1 (Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino/Institución san Jerónimo 1990) 589 pp.

Esta serie introductoria a los estudios de la Biblia «se concibe como un Manual amplio, elaborado en ocho volúmenes, a los que se añadirán dos suplementarios que sirvan como de texto base en Facultades de Teología y Seminarios». Los dos primeros se dedican a las cuestiones generales que plantea la Biblia. El primero se refiere al entorno histórico, y el segundo a cuestiones más teológicas. Los dos suplementarios se dedicarán uno a la literatura judía intertestamentaria, y el otro a la literatura cristiana en relación con la Biblia.

Este primer volumen dedicado al entorno bíblico estudia la geografía física y la secuencia histórica desde el paleolítico hasta la rebelión de Bar Kokba en el s. II d.C. La tercera parte gira en torno a la Biblia como literatura, y la cuarta el texto bíblico con la problemática textual y versiones. Es decir, que nos encontramos con la clásica «Introducción a la Biblia» para acercarnos a la lectura de los libros sagrados. Los diversos autores tratan de aprovechar los últimos planteamientos críticos de la exégesis moderna. La primera parte (Geografía y Arqueología) está redactada por el conocido y experto arqueólogo J. González Echegaray, quien participó en excavaciones en Transjordania. Parte del supuesto de que Cisjordania y Transjordania estaban habitados ya por grupos de cazadores-recolectores hacia 700.000 años, es decir, en el Paleolítico Inferior (p. 79). Destaca también los hallazgos del Paleolítico Medio (hace 50.000 años) con la presencia de un tipo humano intermedio entre el hombre de Neanderthal y el Cromagnon en las grutas del monte Carmelo y Galilea. Supone que la emigración de los patriarcas es parte de la última de los amorreos o semitas occidentales (p. 107), y que el nombre de «Israel» que aparece en la estela de Merneptah (1224-1204) se refiere a algunas tribus dispersas meridionales, pasando luego el nombre en los tiempos davidicos para designar a las doce tribus, incluso a las septentrionales, que no tuvieron parte en el Exodo. Las fiestas israelitas las considera de origen cananeo, aunque el culto sin imágenes surge del trasfondo nomádico del desierto (p. 144).

En la segunda parte se hace una apretada síntesis histórica desde los tiempos premonárquicos hasta la insurrección de Bar Kokba en el s. II d.C. Sus autores son J. Asurmendi y F. García Martínez. La tercera parte que trata de la «Biblia y Literatura», tiene por autores a L. Alonso Schökel, a J. M. Sánchez Caro y a F. García Martínez. La cuarta parte estudia la historia del texto bíblico; está redactada por J. Trebolle Barrera.

El conjunto está muy bien ensamblado, en estilo sintético y nítido, con muy buenas orientaciones para los que se acerquen al estudio de la Biblia. en su lectura hemos encontrado algunos «lapsus» de poca importancia. Así, en la p. 60 se dice que en el s. VIII a.C. se construyó un muro en Jerusalén para hacer frente a la invasión de los «babilonios». Debe decir «asirios», pues en ese siglo eran los invasores de la zona. Los «babilonios» llegan un siglo más tarde. En la p. 310 se dice que el procurador romano Antonio Félix gobernó entre el 52-69. Debe decir 52-59. En la p. 315 se habla del procurador Casio Floro, que en los escritores de la época es llamado Gesio Floro. Pero en conjunto todo está redactado con gran precisión y conocimiento de la múltiple problemática bíblico-ambiental. Esperamos que esta serie sirva para iniciarse con ideas claras en el estudio de la Biblia.

Maximiliano García Cordero, O.P.

F. Asensio, S.J., *La oración en los Salmos. La antítesis «justo-impío»*. Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España-Sede de Burgos, 56 (Burgos: Ediciones Aldecoa 1991) 206 pp.

Según declara el autor de este libro, es el complemento de otro titulado *La oración en el Antiguo Testamento*, dentro de la colección «Vida cristiana» de las publicaciones de la Facultad Teológica de Burgos. Ahora quiere que su volumen sea con un nuevo enfoque «existencial», para evitar la monotonía de la lectura de los Salmos (p. 7). Y así estructura su comentario dentro del binomio antitético «justo-impío», subordinado al «monolítico y solitario *Yahveh* o *Elohim*» (p. 7). Por eso, el perseguidor o impío es el enemigo de Dios, al atacar despiadadamente al «justo». Y este no tiene otro recurso que volverse suplicante a su Dios para que le ayude en su aprieto. Y en la perspectiva del salmista la «impiedad» va unida a la «mentira», mientras que la «justicia» se relaciona automáticamente con la «verdad».

En este supuesto el autor analiza algunos Salmos paradigmáticos, como el Salmo 1, que parece ser un prólogo convencional a todo el Salterio, pues en él se contraponen la conducta del «impío» (*rashâ*) a la del *tsadiq* o «justo» o «recto», que en su vida se atiene a los preceptos de la *Torâh*, expresión de la voluntad divina. En la contraposición del «justo» y el «impío» o «mofador» están personificados los «colectivos» sociales que se adscriben a la Ley divina o al margen de la misma. Al final, el «justo» recibirá la aprobación de Dios en el «juicio» discriminatorio mientras que el «impío» o escéptico perecerá.

Esta contraposición aparece más pormenorizada en el Sal 119 con sus 22 estrofas, agrupadas en grupos de ocho esticos. Es el monólogo de un *Jasid* o «piadoso» que se contraponen al *rashâ* o «impío». Sus enemigos son «altaneros» (*zedim*) que le ponen «trampas» (*jebalim*) o lazos para forzarle a salir de su ideal de virtud. Ellos, además de «arrogantes», «son violentos y engañosos». Pero el «piadoso» quiere mantener su rectitud e integridad cumpliendo la *Torâh*, pues sus mandatos son «verdad» y él siempre ha practicado «el derecho y la justicia», por lo que está vinculado a su Dios, que sus mandamientos son sus «delicias», y sólo quiere vivir «en presencia del Señor».

En la serie de Salmos llamados «davídicos», porque convencionalmente se atribuyen al rey poeta, éstos son interpretados en función de incidencias de su vida como la rebelión de Absalón, su hijo. Algunas veces la contraposición «justo» e «impío» tiene aire *sapiencial*. El salmista quiere ver «la luz del rostro» de Dios, es decir, experimentar su protección benévola, para vivir en su intimidad.

Los comentarios a veces son forzados conforme a esquemas demasiado rígidos de interpretación.

Maximiliano García Cordero, O.P.

H. Koester-F. Bovon, *Genèse de l'Écriture chrétienne. Mémoires premières* (Turnhout: Brepols 1991) 139 pp.

J. Picard, 'Introducción. Memoria de los orígenes cristianos', (p. 7-22) señala que la muerte y resurrección del Señor fue un núcleo a partir del cual se organizó y enriqueció la memoria colectiva de las comunidades cristianas helenísticas, justificando una relectura «tipológica» de la Ley y los Profetas. La muerte y la resurrección parecen haber constituido la doble articulación del «acontecimien-

to fundador», acontecimiento constitutivo de las primeras memorias cristianas en tanto que *relato*, modelado a partir de la *memoria escriturística* de los primeros narradores (EvPe; 1 Cor 15,1-7). La vida, la enseñanza y los actos de Jesús fue el otro núcleo. Picard estima que hubo comunidades antiguas que se convencieron de que el Señor resucitado había aprovechado el tiempo entre Pascua y la Ascensión para revelar «misterios» más profundos y «divinos» de lo que el Maestro galileo había enseñado antes de su muerte y resurrección. Para unos se tratará de añadir a la enseñanza dada por Jesús antes de su muerte, recibida y gestionada por un grupo autoritativo de discípulos. Para otros la enseñanza anterior habría sido sólo una propedéutica a lo que Cristo resucitado habría confiado secretamente a algunos discípulos tras la resurrección. Esta oposición entre la enseñanza de Jesús y la del Cristo glorificado nos lleva del primer polo de la memoria cristiana al segundo.

H. Koester, 'Una producción de la comunidad cristiana: las palabras del Señor' (p. 23-58), reproduce en francés su artículo de 1957, ya publicado en inglés en 1986. Arguye que el criterio de «autenticidad» no hace justicia a los dichos de Jesús de la tradición extra-canónica. Todos los dichos extra-canónicos atestiguan la búsqueda por las comunidades cristianas de lo que «el Señor» ha dicho. No se deben hacer diferencias cualitativas entre las tradiciones canónica y extracanónica. La eliminación concertada de la segunda clase de dichos no comienza antes de los últimos decenios del s. II. Pese a ello han sobrevivido fuera de los evangelios canónicos, en el N.T. (p.e. Hch 20,35 y 1 Tes 4,15), en variante de mss. canónicos, en citas de autores eclesiásticos y en papiros. El problema esencial es saber cuál es el lugar histórico de un *logion* y de qué modo puede ayudarnos a determinar el «Sitz im Leben» de su origen en la historia de la Iglesia. Varios medios atribuían a Jesús los rasgos de un revelador gnóstico. Jn no duda en hacerlo y los medios eclesiásticos lo han aceptado. La disputa antignóstica ha sido también ocasión de crear nuevas palabras de Jesús (acaso Lc 24,36-43 y, seguro, Ignacio, *Smyr.* 3,2). Un mismo *logion* puede presentar diferentes transformaciones (*Pirqé Avot* 3,2; Mt 18,20; POxyr 1,5). No tiene sentido críticamente limitar la historia de los *logia* de Jesús a los solos canónicos. Al principio todos los *logia* tenían el mismo valor. Afirma que los argumentos que presenta sobre una fecha temprana de ciertos apócrifos y *logia* no amenazan la autoridad de los canónicos, sino que sean los únicos con autoridad para registrar la historia de los comienzos del cristianismo.

H. Koester, 'Evangelios apócrifos y evangelios canónicos' (p. 59-106) denuncia que el uso corriente de los términos «apócrifos» y «canónicos» implica una serie de prejuicios sólidamente anclados y ha tenido graves consecuencias. Así el estudio de los evangelios canónicos y sus fuentes sigue haciéndose sin referencia a la literatura evangélica no acogida en el canon. Koester afirma que en el período más antiguo de la tradición varios evangelios apócrifos están, por lo menos, tan atestiguados como los que más tarde adquirirían el estatuto de canónicos. Hace inventario a continuación de *los testimonios externos*: 1. Los manuscritos: En la primera mitad del s. II los mss. P⁵² (Jn) y PEgerton 2 (Evangelio Desconocido); fin del II y comienzos del III: P^{64 + 67} (Mt), P⁶⁶ (Jn), POxyr (EvTom); s. III (Mt, Lc, Jn, Lc/Jn, 4 canónicos, EvTom, ProtoevSant, EvDesc.); 2. Las citas, menciones y alusiones de autores de los s. II y III: Logia independientes, Mc, Mt, Lc, Mt/Lc, ProtoevSant, HchPilato, EvEg, EvHeb, EvSecrMc, EvPe, 4 canónicos, EvNaz, EvEb. Concluye que una docena de evangelios no canónicos eran conocidos por los cristianos del s. II con testimonios comparables a los que atestiguan la existencia de los canónicos y que, por lo menos, cuatro evangelios apócrifos corresponden a un estadio muy precoz del desarrollo de la literatura evangélica: a un estadio que permite compararlos con las fuentes utilizadas por los canónicos. Compara luego *la fuente de logia sinópticos (Q)* y el *EvTom*. Sostiene que la primera debería ser considerada como un libro sapiencial y que su orientación apocalíptica,

con su cristología de la «venida del Hijo del hombre», resulta de una redacción secundaria hecha sobre el librito sapiencial. Se apoya en 1 Cor 1-4 para argüir que la interpretación de Jesús como maestro de sabiduría fue hecha en los primeros decenios. Un librito sapiencial es a su vez el EvTom. La interpretación de las palabras de Jesús como enseñanza «secreta» no es necesariamente de una época tardía (cf. Mc 4; 1 Cor 2,9; EvTom 17, 28 y 90; Jn; Mt 11,28-30). Corroborar su interpretación del librito sapiencial el que la espera apocalíptica de la venida del Hijo del hombre esté completamente ausente del EvTom. Las iglesias joánicas (Jn 21,21-23) conocían la autoridad de Pedro (Jn 21,15-17) como la comunidad de Tomás (EvTom 13) conocía la autoridad eclesiástica de Santiago. Juzga verosímil que las autoridades de Santiago, Pedro y Tomás representen desarrollos de iglesias diferentes en la Siria de los últimos decenios del s. I. En cuanto a los *Evangelios apócrifos* y *el de Jn* hace suya la conclusión de G. Mayeda (1946) de que PEGerton 2 era independiente de los canónicos. Jn parece haber utilizado textos sacados del EvDesc.; fuentes ligadas a las tradiciones sobre las que reposan los sinópticos. Un desarrollo de la tradición de logia representada en Jn puede ser observado en el DialSalv., que en varios casos parece conservarla en forma más próxima al original. También hay logia del ApocrSant que representan una tradición independiente. Respecto al *Evangelio de Pedro* y *el relato de la Pasión* sostiene que el EvPe se inscribe mucho más a menudo que los canónicos en la perspectiva de una referencia escriturística; pero, a diferencia de Mt y Justino, sin tratar de demostrar la existencia de una correspondencia exacta entre la profecía y su cumplimiento. Los elementos que derivan de un pasaje de las Escrituras se encuentran en el EvPe en una escena singular, única; no dispersos en varias como en los canónicos. Si se admite como punto de partida que hubo al comienzo una «reseña histórica», más tarde ampliada con materiales escriturísticos, el EvPe, aparecería como relato secundario; pero, según Koester, la solución alternativa resulta cada vez más convincente. Al principio sólo se habría dado la convicción expresada en 1 Cor 15,3-4. Los canónicos muestran la necesidad creciente de historizar este relato, al que añaden rasgos martirologícos. En Mc 15,39; Mt 27,51b-53; 28,2-4; 27,22-66; Mc 9,2-8 se encontrarían ecos desplazados del viejo relato de resurrección-epifanía del EvPe.

F. Bovon, 'Evangelios sinópticos y Hechos apócrifos de los Apóstoles' (pp. 107-138), ya publicado en inglés en 1988, entiende que los evangelios canónicos eran antes del 180 lo que los apócrifos no han cesado de ser después. Los evangelistas han practicado sin reparos lo que los Padres reprocharán más tarde a los herejes: haber manipulado las fuentes relativas a Jesús y tomado ocasionalmente de documentos anteriores antes de hacerlos desaparecer. Mt y Lc aparecen ahora, lo mismo que el EvEb y el Diatessaron, como ensayos de armonías evangélicas. Puede que Mt y Lc utilizaran una versión de Mc más antigua y diferente del canónico. En el cristianismo del s. II, la exigencia del Sermón del Monte predominaba sobre el kerygma paulino. Quizás ocurría lo mismo en corrientes del s. I. Acaso la desaparición de Q se explica por su falta de apoyo kerygmático. En adelante hay que otorgar el mismo crédito y la misma desconfianza a todos los testimonios, los de los cristianos como los de sus adversarios, los de los ortodoxos como los de los herejes. La realidad de los retoques del material más antiguo (señalada por Celso y Orígenes, Ireneo y Clemente) no puede ser dudada. Pues bien: los del s. I son tan ideológicos y apologeticos como los del s. II. Antes de que los Padres se esforzaran en resolver las contradicciones de los textos canónicos intocables, se recurría a armonizaciones (EvEb, Diates, Lc). De modo paradójico fueron leyendas de tipo apócrifo las que justificaron la canonicidad de los evangelios. Concluye Bovon que la crítica textual debería tanto remontar a la codicología (sólo 5 de los 274 unciales que poseemos transmiten el N.T. en su integralidad) como descender hasta la hermenéutica. El estudio del N.T. y las disciplinas de la patristica deberían juntarse, puesto que la línea de

separación entre cristianismo primitivo y cristianismo antiguo aparece cada vez más como una frontera artificial. El comentario exegético de un Padre, en la medida en que puede reflejar una problemática original, es susceptible de proporcionar una interpretación mejor que muchos de nuestros sabios comentarios modernos.

En los planteamientos de Picard se advierte la influencia de la contraposición, afianzada desde W. Bousset (1913), entre el kerygma helenístico de Cristo y la tradición palestinese de Jesús. Pese al argumento de Koester sobre 1 Cor 15,3-5, nos parece inverosímil que no haya sido la memoria de los testigos, sino la *memoria escriturística*, la modeladora del relato más antiguo de la Pasión. Por ello no creemos que lo sea el *EvPe* que encaja mejor en los tiempos de afirmación programática del esquema «predicción-cumplimiento» (Mt, Justino) o aun posteriormente, por presuponerlo ya asimilado. Por otra parte Picard confunde la tradición de enseñanza privada, que remite al adoctrinamiento intracomunitario, con la de enseñanza secreta, desarrollada como garantía de las especulaciones gnósticas.

A Koester hay que agradecerle una revaloración de la tradición extra-canónica, aunque no estemos de acuerdo con criterios que le sirven de apoyo. La eliminación de esa clase de dichos comienza cuando ya casi sólo sobreviven confundidos entre las invenciones de tradiciones heterodoxas. Lo mismo que el Jesús de Jn es revelador gnóstico a partir de los gnósticos, Koester confunde la disputa antignóstica con la antidocetista. El inventario que hace de los testimonios externos de ambas tradiciones no es tan significativo como podría aparecer al no aclarar quiénes y cuántas veces son testigos de una u otra tradición. Los testimonios *no* son comparables. Que la espera apocalíptica sea un elemento ausente en el *EvTom* no sirve para apoyar que haya estado ausente del estrato original de «Q». El *EvTom* log. 3 muestra que el recopilador hizo una selección polémica contra dicha espera.

A Bovon objetamos que los apócrifos no llegaron a ser antes del 180, salvo excepciones muy contadas y limitadas en espacio y tiempo, lo que los canónicos, con las mismas salvedades, no cesaron de ser después. Mt y Lc no hicieron desaparecer a Mc ni el Diatessaron a los 4 canónicos (salvo el desplazamiento temporal en Siria). El hecho de los martirios atestigua que lo que, en última instancia, predominaba en el cristianismo del s. II, era el kerygma. La canonicidad de los evangelios se debe a su recepción eclesiástica, no a los argumentos teológicos o históricos con que se pudo tratar de explicarla. Pese a nuestras objeciones, damos de lleno la bienvenida a la afirmación programática de Bovon de que el estudio del N.T. y las disciplinas de la patrística deberían juntarse.

Ramón Trevijano

R. Cameron (ed.), *The Apocryphal Jesus and Christian Origins*. Semeia, 49 (Atlanta, Georgia: Scholars Press 1990) IV, 176 pp.

Cameron nota en la introducción que, aunque cada ensayo se interesa principalmente por un solo evangelio apócrifo, cada uno contiene implicaciones para la misma génesis de los evangelios, que llegaron a ser incluidos en el N.T.

J. Hills, 'Proverbios como Dichos de Jesús en la Epistula Apostolorum' (p. 7-34) sostiene que la autoridad del revelador queda avalada por una autoridad formal, inherente a los dichos tradicionales que se encuentran en el escrito. Los dichos pueden ser llamados «proverbios»: a) si son breves, b) con sentido propio

desligado del contexto, c) no sugieren de por sí la aplicación, d) no implican un «setting» religioso. Para el autor del Dicho 1 (EpAp 11,8; Lc 24,39; Ign.Smyr. 3,2; HchJn 93; Taciano, Comodiano, etc.) hay dos cuestiones a distinguir: la identidad del resucitado (como el maestro de los discípulos) y la naturaleza del cuerpo resucitado (como corporal). La dos cuestiones quedan separadas por el uso del *agraphon* proverbial. El argumento antidocetista es el verdadero objetivo del relato. La autoridad del dicho viene de fuera, de la esfera del conocimiento común, del proverbio. En el Dicho 2 (EpAp 25,8), la fórmula sirve también de argumento contra la resurrección puramente espiritual en Justino y Tertuliano. La verificación ofrecida por el dicho viene de fuera, tanto de la tradición bíblica como del arsenal de textos-prueba para la resurrección. Analiza también los Dichos 3 (EpAp 32,2) y 4 (EpAp 47,4) para mostrar que la «voz» que está detrás no es, al menos en su origen, la de la figura reveladora de EpAp. Estos dichos proverbiales, cualquiera que sea su fuente, apelan a una voz externa, antecedente.

R. Cameron, '¿Qué habéis venido a ver? Caracterizaciones de Juan y Jesús en los Evangelios' (pp. 35-69). Los principales textos a tratar son Q (=Lc) 7,18-19.22-23.24-28.31-35 y EvTom 46 y 78. Reconocer que Q 7,27-28 comentan el 7,26 puede ser importante para la historia de la composición del pasaje. Según Cameron no hay prueba de que Elías fuese imaginado como el precursor del Mesías en el judaísmo precristiano. Por lo tanto la identificación de Juan como un precursor profético debería reconocerse como un intento secundario cristiano. La descripción de Q 7,24-26 sugiere que el ver en Juan a un profeta es una expectación enteramente inapropiada. La oposición de Juan a los de vestido y habitación palaciega es un rasgo frecuente de la polémica de los cínicos greco-romanos contra su cultura contemporánea. Q 7,18-35 es una composición cuidadosa que empareja varias caracterizaciones de Juan y Jesús y exhibe un modo de descripción cínico. La pericopa, comúnmente identificada como una historia de pronunciamiento o apotegma, encaja perfectamente en la definición de una *chreia* (una aseveración o acción concisa que es atribuida apropiadamente a un carácter especificado). El problema retórico que enfrenta este estadio de redacción de Q es el de cómo incorporar a la imaginaria apocalíptica, adscrita secundariamente a sus fundadores y miembros, con la plena conciencia de que Jesús y Juan no fueron realmente apocalípticos. La bienaventuranza de Q 7,23, que constituyó la respuesta a una caracterización de Jesús en la *chreia* original, funciona ahora como el *rationale*, que sirve para reafirmar la nueva *chreia* en la forma de una tesis que ha de argüirse. Al vincular a Juan con Jesús e identificar a Juan con el precursor predicho, sirve para mezclar la «sabiduría» de Jesús con la «profecía» de Juan. Juan y Jesús quedan caracterizados como cínicos, el uno «ascético», el otro «hedonista». El proverbio de Q 7,35 hace de periodización concluyente. El reclamo es que la tesis propuesta es válida porque Sabiduría acredita al locutor. Juan y Jesús son sus enviados paradigmáticos; pero el grupo Q queda también implicado. Juan y Jesús han sido remodelados escatológicamente sólo en estadios posteriores de la tradición.

J. S. Kloppenborg, 'Fe Pascual y el Evangelio de Dichos Q' (p. 71-99). Ya hace tres décadas H. E. Tödt hizo colapsar la opinión, prevalente entonces, de que Q era una obra predominantemente parenética o catequética que funcionaba a la sombra teológica del kerygma de la pasión. Q nunca alude al kerygma. Para la comunidad de Jerusalén, que continuó la predicación del Jesús terreno, la resurrección no era entendida como la exaltación del mediador escatológico, sino como la confirmación escatológica de Dios a Jesús. Como ha demostrado A. D. Jacobson, Q ha adoptado teología deuteronomista como medio para entender la predicación de Jesús y Juan y el rechazo de tal predicación por Israel. Desde esta perspectiva, persecución y muerte son las «ocupaciones azarosas» de los enviados de Dios o *Sophía* (Q[=Lc] 7,35). Cuando Q habla de vindicación y justificación frente al rechazo, es *Sophía* la vindicada. Como la muerte de Jesús, los

acontecimientos pascales no son específicamente mencionados en Q. El kerygma para Q concierne todavía la venida o presencia del Reino (Q 10,9). Kloppenborg ha argüido en otra parte que la composición de Q puede ser entendida en tres fases. Q 10,16 pone a Jesús en la posición de Sophia que envía los profetas a Israel. En un segundo estrato, Q 12,8-9 implica una única mediación de salvación por Jesús. Q 10,21-22 hace a Jesús funcionalmente equivalente a Sophia e ilustra la indiferencia de Q respecto a la Pascua. Ni en el estrato formativo ni en la redacción secundaria de Q, la autorización de los dichos de Jesús queda conectada con la vindicación tras la muerte. Más que invocando la metáfora apocalíptica de resurrección, que está ausente, Q entiende la autorización de las palabras de Jesús, intensificadas soteriológicamente, al implicar una identificación funcional de Jesús y Sophia. Concluye que la muerte de Jesús no fue considerada como un obstáculo insuperable, que requiriese un momento especial de vindicación divina. El género evangelio-dichos no despliega especial interés por la vindicación «post mortem» del sabio. Parafraseando a Bultmann, para el Evangelio-Dichos, «Jesús resucitó en sus palabras».

A. J. Dewey, «Tiempo para asesinar y crear»: Visiones y Revisiones en el Evangelio de Pedro' (pp. 101-127). Crossan sugiere que el texto de EvPe es a la par independiente y dependiente de los cuatro canónicos. Ve dentro del texto tres capas sucesivas: 1) el Evangelio-Cruz usado por los cuatro canónicos; 2) Un segundo estadio con incorporaciones insertadas en el material más temprano desde los cuatro canónicos; 3) Estadio final «crucial» en el que cada una de las unidades prepara para la que viene después. Dewey se propone detectar las aporías del texto y las unidades formales independientes para determinar más claramente las adiciones y expansiones del material más temprano. Sostiene que EvPe 2,5c-5,15a; 5,16-6,21; 8,28b es una narración temprana de la Pasión, que cuenta la muerte y exaltación del Señor mediante el empleo del género literario de la historia del justo: un nivel más temprano que el primero detectado por Crossan. Lo que tenemos aquí es una narración que manifiesta muchos de los componentes genéricos de la historia de persecución y vindicación, siguiendo más que el modelo de 2 Mac 7 el estilo narrativo de Sab. El material de epifanía funciona ahora como una intensificación del lado de vindicación de la historia. Las tempranas líneas genéricas de la historia del justo perseguido son ahora llenadas por caracteres específicos, en un contexto más historizado y socialmente definido. El EvPe no sólo acarrea algunos de los materiales evangélicos más tempranos, sino que puede tener en su redacción final una composición cronológicamente equivalente a Mc.

M. W. Meyer, 'El Joven en el Evangelio Secreto de Marcos' (p. 129-153) M. Smith descubrió y fotografió en 1958 la copia manuscrita de una carta de Clemente Alejandrino, letra de h. 1750, en una edición impresa de Ignacio de 1646, de la biblioteca del monasterio de Mar Saba. No ha sido posible una verificación científica posterior del texto. La carta de Clemente apoya a su destinatario Teodoto por su oposición a los Carpocratianos, que usan un Mc falsificado. Clemente distingue: 1) evangelio público de Mc, compuesto cuando Pedro aún estaba en Roma; 2) Nuevo material añadido, tras la muerte de Pedro, cuando Marcos vino a Alejandría: Evangelio Secreto de Marcos (EvSMc); 3) Clemente sostiene que los carpocratianos usaron una edición falsificada de este último; 4) Un material secreto, no escrito, núcleo de la verdadera gnosis. Las dos secciones del EvSMc no incluidas en Mc serían la resurrección del joven, tras Mc 10,34, y el rechazo por Jesús de tres mujeres (la madre y la hermana del joven y Salomé), intercalada en Mc 10,46. Smith interpreta el EvSMc como prueba de que el Jesús histórico practicaba iniciación secreta y abogaba un estilo de vida libertino y mágico. Otros estudiosos, aun aceptando la autenticidad de la carta de Mar Saba, descartan esa interpretación. Koester propone los siguientes estadios de redacción de Mc: 1a) Mc; 1b) Mc + 6,45-8,26; 2) Mt; 3) Lc; 4a) EvSMc; 4b) Edición carpocratiana.

na de EvSMc; 5a) Mc canónico; 5b) Mc canónico + los diversos finales. Deriva pues Mc canónico del secreto. H. M. Schenke llega a proponer el EvSMc carpocratiano como la forma de la que emergen EvSMc y Mc canónico. Entiende que el *νεανίσκος* funciona como prototipo y símbolo de los iniciados en el más alto discipulado de Jesús. Crossan también considera que el Mc canónico es una revisión muy deliberada del EvSMc, dispersando elementos sueltos de las unidades suprimidas a través de su evangelio (cf. Mc 10,17-22; 14,51-52; 16,1-8). Cameron trata de entender el EvSMc dentro de la tradición redaccional marcana. La historia del joven comunica la visión del EvSMc sobre la vida y retos del discipulado. Varios pasajes en la tradición marcana enfocan al joven como un discípulo paradigmático. El primer fragmento del EvSMc, a colocar tras Mc 10,34 presenta la historia de milagro de resurrección del joven y sugiere que es el mismo joven rico de Mc 10,17-22. Se ha señalado que esta escena es semejante a la de Jn 11. Las líneas finales describen a Jesús iniciando al joven, vestido ahora con lo que varios han interpretado como el hábito ritual para el bautismo, con el mismo lenguaje de Mc 14,51 (cf. Mc 15,46). Así el joven participa en el bautismo como una experiencia en la muerte de Cristo. Con el «tras seis días» la resurrección e iniciación del discípulo ideal representa la resurrección y deificación de Jesús. La referencia al joven y las tres mujeres en Mc 10,46 reitera el amor de Jesús para el joven. Morton y Crossan piensan que lo censurado en la no admisión por Jesús de las tres mujeres era una conversación con Salomé (cf. EvTom 61). En Mc 14,51-52 la punta no es el bautismo del joven, sino el olvido de las lealtades bautismales. El joven de Mc 16 es el discípulo prototípico, que se identifica por la ropa con el Cristo muerto y resucitado, como el fiel de Apoc 7,9 etc. Ha reafirmado sus lealtades bautismales, en tanto que las mujeres huyen, culminando el estadio de defección progresiva de los discípulos. El relato de resurrección del joven en EvSMc parece más primitivo que el de Jn 11. El joven es un paradigma del discipulado en el EvSMc y en Mc canónico.

J. D. Crossan, 'Pensamientos sobre Dos Evangelios Extracanonicos' (pp. 155-168). Está de acuerdo con que el estrato original del EvPe está genéricamente controlado y desarrollado por la historia tradicional judía del justo vindicado; pero coloca en ella las tres unidades narrativas de pasión, guardia en la tumba y resurrección. Hace una distinción básica entre vindicación aquí en la tierra antes de la muerte (Gen 37-50; Ahikar; Ester; Dn 3 y 6; Susana y 3 Mac); «miracle vindication» y la vindicación tras la muerte en el cielo (2 Mac 7; Sab 2-5): «martyr vindication». El relato de pasión de Mc sigue el paradigma-mártir. En cambio la «vindicación-milagro» determina la estructura y contenido del EvPe. Sostiene que el Mc canónico es una edición revisada del EvSMc. Mt y Lc conocieron Mc sin el subargumento del *νεανίσκος*.

B. L. Mack, 'Todos los Extra Jesuses: Orígenes Cristianos a la Luz de los Evangelios Extra-Canónicos' (pp. 169-176). Tenemos que aprender no sólo sobre todos los extra Jesuses, sino sobre todas las extra energías que los primitivos cristianos invirtieron para crear una nueva persuasión.

Hills hace una observación atinada, puesto que el lenguaje que recurre a proverbios remite al sentido común o a una afirmación de experiencia corriente. En otra oportunidad (*Comienzo del Evangelio*, Burgos 1971) hemos argumentado, y ahora contra la opinión de Cameron, que el «teologoumenon» apocalíptico sobre la venida de Elías (cf. Mal 3,1.23) constituyó una dificultad tan seria para el cristianismo primitivo que los cuatro canónicos difieren en sus respuestas. También sosteníamos la identificación de Juan como profeta mesiánico y predicador apocalíptico. Q 7,24-28 sugiere que Juan es más que un profeta, en cuanto el profeta de la culminación salvífica. En cuanto a la coincidencia con modos de descripción cónicas nos limitamos a remitir, en la tradición bíblica, al Ecl. Ya hemos señalado en la recensión anterior que no vemos probada la existencia de un estadio no apocalíptico de Q. Cameron reconoce que Q 7,35 implica a la comuni-

dad Q. Podría ser también un encuadre global de profetas y sabios, como reconoce Kloppenborg. A éste nos permitimos señalar que la tradición cristiana de todos los tiempos da muestras abundantes de material parenético que funciona a la sombra teológica del kerygma sin aludirlo. Por otra parte, a su distinción de la composición de Q en tres fases por las variaciones en la vinculación de Jesús con Sophia, podríamos añadir otra previa, si en Q 7,35 Jesús es sólo uno de los enviados de Sophia. Nos parecen demasiadas fases para un documento hipotético. Es muy arriesgado argüir sobre sus carencias cuando lo único cierto es que Q es el nombre convencional para el material común a Mt y Lc que no está en Mc.

Respecto a Dewey sobre el *EvPe*, su perspectiva sobre la aplicación del género literario de la historia del justo puede ser válida, como reconoce Crossan, pero sin que ello implique un estadio temprano. Respecto a lo que dicen Meyer y Crossan sobre el *EvSMc* sólo notaremos que, de ser auténtico el documento de Mar Saba, el hecho de que Mt y Lc no hayan conocido el subargumento del joven o prescindido de Mc 14,51-52, podría apoyar la visión alternativa de que toda la historia simbólica y/o carpocratiana fue construida e interpolada posteriormente y en un ámbito muy reducido a partir de Mc 14,51-52. Con un Mc ya difundido, no se explica que las historias del joven no hayan dejado otra huella en la tradición textual y sólo un testimonio (de autenticidad sospechosa) en un autor de amplia producción.

Ramón Trevijano

Petersen, W. L. (ed.), *Gospel Traditions in the Second Century. Origins, Recensions, Text and Transmission*. Christianity and Judaism in Antiquity, 3 (Notre Dame, Indiana-London: University of Notre Dame Press 1989) XI, 174 pp.

J. N. Birdsall, 'El texto occidental en el s. II' (pp. 3-17) lo define como un texto conocido desde el tiempo de Tertuliano, principalmente en occidente del Imperio. En el s. II existían formas textuales que no son características de la tradición alejandrina. La tradición oral continuó siendo una fuerza viva entrado el s. II. El texto occidental es algo de cuya existencia no puede dudarse; pero que todavía no percibimos con absoluta claridad. Cuando una definición específica de fe se hizo más clara por debate interno, las lecturas pudieron precisarse más en armonía con la doctrina emergente.

H. Koester, 'El texto de los Evangelios Sinópticos en el s. II' (pp. 19-37). La cuestión del texto de los Sinópticos en el s. II es idéntica con la cuestión de su uso más temprano en otros escritos. Hay diferencias fundamentales entre el usuario de un evangelio en el s. II y una cita patrística del s. IV o V. Los evangelios, desde el comienzo, no fueron materiales de archivo, sino textos usados: lo peor que puede ocurrir en cualquier tradición textual. Mt y Lc no sólo proveen ejemplos de cambios en el texto de un evangelio más antiguo, sino que son también testigos importantes del texto más antiguo de su fuente; aunque la tradición marcana con que contamos presenta un texto diferente. Las citas de dichos de Jesús de 2 Clem derivan de una colección que incorporaba también dichos apócrifos, con armonizaciones de textos paralelos de Mt y Lc. Las citas de Justino se apoyan en una armonización sistemática que usa sólo Mt y Lc. Continúa el procedimiento literario de Mt. Quiere crear el *único* evangelio combinando Mt y Lc y subrayando el vínculo entre profecía y cumplimiento. La redacción «Evangelio Secreto» del texto original de Mc ha dejado sus huellas en el Mc actual. El texto canónico es el resultado de una reelaboración del *EvSecrMc* en la que se omitieron algunos de los pasajes cuestionables. El texto de los Sinópticos fue muy ines-

table durante los s. I y II. La historia del texto de Mc y las revisiones de este texto documentadas por Mt, Lc y el EvSecrMc, así como las armonizaciones de Mt y Lc en Justino y otros, demuestran que ocurrieron revisiones substanciales de los textos originales en los primeros cien años de su trasmisión.

F. Wisse, 'La naturaleza y objetivo de los cambios redaccionales en primitivos textos cristianos: los Evangelios Canónicos' (pp. 39-53). Suele darse por hecho que los primitivos textos cristianos fueron extensivamente redactados durante el primer siglo de su trasmisión; pero esto no se basa en clara evidencia textual. La cuestión de cambios redaccionales en los canónicos es muy diferente de la del papel de los evangelistas como redactores de las tradiciones orales y escritas sobre Jesús. Para el lector antiguo Mt y Lc no aparecen como versiones interpoladas de Mc. La situación es muy diferente donde los cambios redaccionales ocurren en un documento que guarda su identidad. Los escribas tendrían menos reparo en tomarse libertades en textos aún no recibidos como canónicos; pero también menos urgencia en cambiar o adaptar la teología de esos escritos. Marción no es un ejemplo de la tendencia alegada a interpolar en el s. II, sino del hecho de que la edición teológica se hizo más bien por escisión y sustitución. Gnósticos y eclesiásticos recurrían a métodos de interpretación y tenían poca necesidad de rescindir o interpolar. Hay prueba de sólo dos largas interpolaciones en el N.T.: Mc 16,9-20 y Jn 7,53-8,11. El 75% de las interpolaciones menores son armonizaciones originadas después de que los cuatro evangelios comenzaron a copiarse juntos, tarde en el s. II. El hecho de que no se hiciese más a menudo indica la naturaleza conservadora del proceso de trasmisión. Si el texto hubiese sido sometido a extenso cambio redaccional en el s. II, no se explicaría la atestación unánime de un texto relativamente estable y uniforme durante los siglos siguientes.

B. Aland, 'El trabajo münsteriano sobre el texto de N.T. y su contribución para la trasmisión temprana del s. II' (pp. 55-70). Dada la riqueza y plenitud de la trasmisión neotestamentaria y la tenacidad de los mss, a diferencia de los textos clásicos, en el N.T. se puede reconstruir el «Urtex» con notable amplitud ya sobre la base de Unciales y Minúsculos. Los papiros se retrotraen a una forma textual. El texto del N.T. se puede constituir con mucha mayor exactitud que el de cualquier otro escrito antiguo.

E. J. Epp, 'El significado de los papiros para determinar la naturaleza del texto del N.T. en el s. II: una visión dinámica de la trasmisión textual' (pp. 71-103). Hay que examinar los mss más tempranos del N.T. dentro del trasfondo de movimiento dinámico, desarrollo y controversia. La existencia de copias privadas en Fayyûm u Oxyrhinchus, hacia el 100, sugieren origen temprano y rápida expansión en, al menos, 1/3 de Egipto en fecha temprana. Hemos de abandonar los términos anacrónicos como «neutral, occidental, cesareense» y «tipo textual», sustituyéndolos por «grupo textual». Propone distinguir cuatro grupos textuales: A (Koiné, bizantino), B (P⁷⁵ y B), C (entre B y D; p.e. P⁴⁵ y W), D (P²⁹, P⁴⁸, P³⁸ y D). Los varios grupos textuales presentados por los papiros egipcios representan textos de la entera región mediterránea. Puede argüirse que los *nomina sacra* y la forma *codex* de libros no sólo fueron invenciones cristianas, sino que ambas vinieron a darse en el mismo lugar y hacia el mismo tiempo. Esta práctica sugiere que las iglesias de antes del 200 no estaban organizadas de modo tan suelto ni tan separadas unas de otras como se ha presumido. El grupo A no existe antes del s. IV. B es el «texto tipo» del s. II. También C y D existían ya hacia el 200. El dinamismo del cristianismo primitivo y de la vida en el mundo grecorromano estimuló el movimiento de los escritos cristianos sobre amplias áreas del mundo mediterráneo en los tres primeros siglos. Varios indicios sugieren que los procedimientos de estandarización existían ya a fines del s. I o comienzos del II para la trasmisión de los textos cristianos. Lo más llamativo es que uno o más de los papiros tempranos puede ser conectado casi inmediatamente con un uncial

temprano importante de una complejidad textual similar. Los colores primarios (distintos tipos de texto) del espectro, pueden verse inmediatamente: los tipos B, C y D en el período más temprano. Más allá es identificable A. Pero puede hacerse con considerable confianza el reclamo de que al menos tres distintos tipos de texto existían en la cristiandad dinámica del s. II.

J. Delobel, 'Dichos extra-canónicos de Jesús: Marción y algunos logia «no-recibidos»' (pp. 105-116). Es atractivo identificar a Marción con el texto más temprano fechable para ciertas lecciones, o aun como su creador; pero esta identificación es muy problemática. Lo ilustra con tres ejemplos: Lc 6,5(D); Lc 11,2c y Lc 9,54-56. Construcciones hipotéticas de Zahn o Harnack han pasado a ser presentadas como hechos firmes.

S. P. Brock, 'El viejo siríaco perdido en Lc 1,35 y los términos siríacos más tempranos para la Encarnación' (pp. 117-131). El autor del Diatessaron siríaco busca sus términos en el lenguaje arameo del A.T. proveyendo un vínculo tipológico entre el cordero pascual y Cristo.

T. Baarda, 'ΔΙΑΦΩΝΙΑ-ΣΥΜΦΩΝΙΑ'. Factores en la armonización de los Evangelios. Especialmente en el Diatessaron de Taciano' (pp. 133-154). De algún modo Taciano quería sustituir las fuentes y sus contradicciones con un nuevo documento que sobrepasase todas esas fuentes y evitase las críticas que paganos y disidentes cristianos hacían sobre la base de los evangelios existentes. No pretendía hacer un quinto evangelio, sino, más bien, lo que de hecho llegó a ser en las iglesias de lengua siríaca, *el* Evangelio.

Koester vuelve a insistir en su tesis de que Mc es una reelaboración del *EvSMc* que ha dejado sus huellas en la redacción actual de Mc. Aparte de Mc 14,51-52, que ha podido inspirar toda la construcción, pensamos que Mc 10,46 es una redacción marcana para narrar un episodio conectado por su tradición con las afueras de Jericó, redacción poco lograda que ha podido dar pie a la interpolación. La colocación de la resurrección del joven tras Mc 10,34 quebraría la secuencia marcana de predicción de pasión-incomprensión de los discípulos (Mc 10,34.35-40; cf. Mc 8,31.32-33; 9,32.33-37). Pese a las revisiones de Mt y Lc y las armonizaciones de Justino y Taciano, Mc mantiene un texto sorprendente estable con la única salvedad de las conclusiones secundarias tras 16,8. El artículo de Wisse es un buen correctivo a la teoría de los cambios redaccionales en el primer siglo de transmisión. Lo confirma el informe de B. Aland. Resulta muy interesante el estudio de Epp en lo que atañe a la rápida expansión e intenso intercambio de los primitivos documentos cristianos. Subrayamos su afirmación de que las iglesias de antes del 200 no estaban tan poco organizadas ni tan desconectadas como se ha presumido. Delobel contribuye a quitar importancia a la capacidad de cambio redaccional atribuida a Marción. El artículo de Baarda nos permite sugerir que lo sorprendente no ha sido el éxito que tuvo la armonización de Taciano, sino que no fuera mayor y, salvo un tiempo en Siria, no llegase a desplazar el cuádruple evangelio.

Ramón Trevijano

P. J. Hartin, *James and the Q Sayings of Jesus*. JSNTS 47 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1991) 266 pp.

La primera parte analiza la relación de *Santiago y Sabiduría*. Sant pertenece a esa trayectoria sapiencial que se extiende desde los escritos sapienciales del A.T., a través del período intertestamentario, a la fuente Q y culmina con el *EvTom* y otros escritos gnósticos. Fundamentalmente Sant usa el estilo de la literatura sapiencial judía, así como la tradición profética, para proponer su mensa-

je de exhortación moral e instrucción. Ve muy lógica y atractiva la afirmación de J. M. Robinson de que el género dichos continuó en doble dirección: codificado en las Escrituras de la Iglesia ortodoxa e incorporado y transformado en la perspectiva gnóstica. Pero Hartin arguye que la tendencia gnostizante se desarrolló tarde en la trayectoria, tras la incorporación de Q a los canónicos. En el material Q predominan tres temas principales: escatología, profecía y sabiduría. En la tradición sapiencial de Sant y Q ha habido una transformación por la influencia de la dimensión escatológica, mientras que no hay influencia de la muerte y resurrección de Cristo. El «Sitz im Leben» de la comunidad de Q y la de Sant parecen ser muy similares. Es un desarrollo anterior al 70 en el norte de Palestina o Siria, por sus firmes raíces en el judaísmo así como por la ausencia de la influencia del pensamiento sapiencial de los dichos de Jesús para proponer avisos prácticos a una comunidad que está viviendo el tiempo final y esperando el retorno inminente de Jesús. La identificación de Jesús con Sabiduría en Sant 2,1 es llamativamente diferente de cómo aparece en Pablo (1 Cor 1,30; 2,6-8). Pablo ve a Jesús como la Sabiduría de Dios encarnado, en su vida terrena. Para Sant Jesús ejercita su papel como Señor de gloria sólo como una figura escatológica. Hay una cristología-sabiduría presente en Q sólo en la medida en que Jesús es visto como enviado de Sabiduría (Lc 11,49-51). En Lc 7,31-35 Jesús es presentado como uno de los emisarios de Sabiduría, identificada con Dios mismo. En Mt 11,16-19 se hace ya una identificación de Jesús y Sabiduría. También hace esa identificación Mt 23,37-39, a diferencia de Lc 13,34-35, que no preserva este dicho como un oráculo sapiencial. Mt 11,25-27 ha desarrollado el pensamiento de Q en su relación de Jesús con la Sabiduría, con Sabiduría encarnada. La misma tendencia que se da en Pablo (1 Cor) y Jn. Al mismo tiempo este desarrollo fue conectado con una cristología de Pasión (Pablo, Mt y Jn). Lc tiende a mantenerse fiel al significado de estos pasajes sapienciales en Q, cuya característica es la personificación de Sabiduría y el hecho de que Jesús ejerce el papel de su portavoz o emisario. Sant tiende a enfocar la comunicación del don divino de sabiduría a la humanidad, análogo al don del Espíritu de Dios representado por tradiciones posteriores. Mientras que para Q Jesús era enviado de Sabiduría, para Sant es Jesús Exaltado el identificado como trayendo el papel de Sabiduría. De Sant 2,1-13 emerge que Jesús es la sabiduría de Dios, en línea con la dirección escatológica del pensamiento de Sant. El don de sabiduría es análogo al don del Espíritu de otras tradiciones del N.T. Sant queda a mitad de camino entre Mt y Q.

En la segunda parte pondera las *relaciones textuales entre Sant y la tradición de Jesús*. Sant muestra conocimiento de todas las bienaventuranzas de Q, así como del modo en que fueron desarrolladas dentro de la comunidad mateana, en el período anterior a la redacción final de Mt. Luego Sant fue compuesto antes de Mt. El conocimiento de Q por Sant muestra familiaridad y uso de diferentes bloques de Q con independencia de Mt y Lc. Sant conoce no sólo la tradición de Q que se desarrolla dentro de la comunidad mateana, sino también la fuente M especial a esta comunidad. Sant sabe de la fuente Q y de su desarrollo dentro de la tradición mateana; pero no de su desarrollo dentro de la tradición lucana. Pese a que Sant no es testigo de un tercer Q^{Sant}, sí atestigua una tercera comunidad para la que era importante la doctrina ética de Jesús. Los paralelos con la tradición marcana le vienen vía comunidad mateana. Sant está permeado por el pensamiento y dichos de Jesús más que ningún otro escrito del N.T. fuera de los evangelios, aunque no los cite directamente (lo mismo que en escritos de Pablo o Did 1-6). Sant corresponde pues a ese período en que la comunidad primitiva estaba embebida en la tradición de los dichos de Jesús, pero antes del período en que se hizo necesario tratarlos como γραφή.

La tercera parte es una *reconstrucción* cronológica y geográfica de la emergencia de Sant dentro de la primitiva comunidad cristiana. Ve a Q, originalmente en griego, pero con un trasfondo arameo que se retrotrae a Jesús y los profetas Q, en Galilea, norte de Palestina y Siria occidental, hacia el 50. Muy pronto después de su publicación escrita Q se hará camino tanto hacia Jerusalén como hacia Antioquía. Entre el 50 y el 80 los cristianos de Antioquía contaron con tres corrientes principales de tradición: M, Mc y Q. Al final dentro de la comunidad mateana surgió Q^{Mt} usada por Mt. Sant es un escrito judeocristiano familiarizado con las tradiciones de Jesús que circulaban a través de Palestina y Siria occidental, en particular en Antioquía. Sant se escribió cuando ya había pasado la polémica entre Pablo por un lado y Santiago y Pedro por otro sobre la obligación de las leyes dietarias. Llega a considerar a Santiago escribiendo la carta a sus leales de Antioquía y la sitúa hacia el 55-60.

Estamos de acuerdo con Hartin en que la tendencia gnostizante se desarrolló tarde en la trayectoria del género dichos y añadimos que bastante después de la incorporación de Q a los canónicos. Nota bien los tres temas principales de Q: sólo que en lugar de suponer una transformación por la influencia de la dimensión escatológica, nos preguntamos —en el caso de detectar algún proceso en Q— si no sería más probable una «desescatologización», en línea con Mc y los otros dos Sinópticos o Pablo y las Deuteropaulinas. No vemos que Jesús aparezca en Lc 11,49-51 como uno de los enviados de Sabiduría, pues se trata expresamente de los muertos entre Abel y Zacarías. Ya hemos señalado anteriormente que tampoco vemos clara esa interpretación para Lc 7,31-35.

Puede que Sant quede a mitad de camino entre Q y Mt y que quepa situarlo en el contexto de la comunidad mateana. Ya hemos comentado que lo único cierto sobre la fuente Q es que tal es el término convencional para el material común a Mt y Lc que no está en Mc. Quizás sea excesivo decir que «Q es lo que quieras hacer de ella»; pero tampoco encontramos justificado el presupuesto que se ha afianzado desde Bousset. El que a partir de Q se pueda reconstruir un primitivo cristianismo deslindado del resto. Que haya una teología, una redacción y una comunidad Q. Q es un material, cuya amplitud y variedades conocemos muy limitadamente, y que debió ser conocido y alterado pronto por comunidades diversas, dado el dinamismo de expansión e intercambio en el cristianismo y en la entera sociedad de los primeros siglos. No nos parece acertado aislar sus fuentes en departamentos cerrados. Reconstruir un cristianismo, aislado del resto, sobre sólo Q, nos parece tan arbitrario como sería el separar del resto del judaísmo de su época la comunidad de Prov o la de Sab. Precisamente el *EvTom* muestra que material como Q siguió haciendo camino mucho después de incorporado, como tradiciones orales o escritas, a Mt y a Lc. La reconstrucción cronológica y geográfica que ofrece Hartin baraja los presupuestos sobre Q con su interpretación de tradiciones de Hch y Gal para proponer una fecha muy temprana de Sant y a Santiago de Jerusalén como su autor. Hipótesis atractiva, pero muy discutible.

Ramón Trevijano