

INDICIOS DE UNA TRADICIÓN POPULAR SOBRE JESÚS EN MATEO, LUCAS Y Q *

1. INTRODUCCIÓN

En un artículo publicado el año pasado en esta misma revista me propuse averiguar si el evangelio de Marcos ha conservado algunos indicios que revelen la existencia de una tradición popular sobre Jesús. Partiendo del lugar tan relevante que ocupan en él las historias de milagro y de la forma en que han sido incorporadas al relato, analicé los pasajes que aluden a una tradición popular en la que se identificaba a Jesús con Elías. Marcos conocía esa tradición y la menciona dos veces (Mc 6,14-16; 8,28), pero, al igual que hizo con las historias de milagro, la modificó notablemente, dando así un nuevo sentido a los recuerdos que evocaban esta forma de ver a Jesús, como el relato de la transfiguración (Mc 9,2-8) o la escena de su muerte (Mc 15,33-37). Este mismo propósito fue el que le indujo a subrayar la vinculación del Bautista con Elías en la presentación de Juan (Mc 1,2-8) y en la conversación con los discípulos después de la transfiguración (Mc 9,11-13). A pesar de ello, esta tradición popular era tan importante en su contexto que Marcos se vio obligado a conservar muchos de sus recuerdos. Las historias de milagro son el testimonio más evidente de ello, pero la silueta de Elías se puede percibir también detrás de otras tradiciones premarquianas, como los relatos de vocación de los primeros discípulos (Mc 1,16-18. 19-20; 2,14) o los pasajes que hablan de su vida itinerante con Jesús (Mc 10,28-30). En

* Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación "La aculturación de los primeros grupos cristianos en la sociedad helenístico-romana", financiado parcialmente por la Consejería de Educación de la Junta de Castilla y León (Ref.: PON02A07).

la conclusión del ensayo sugerí que esta tradición popular podría muy bien ambientarse en Palestina y adelanté una sucinta caracterización del grupo que la conservó y transmitió¹.

En aquel trabajo manifesté la intención de estudiar otros textos del cristianismo naciente con el objeto de confirmar, matizar o desmentir las conclusiones a las que llegué en el análisis de Marcos. Esto es, precisamente, lo que me propongo hacer en el presente ensayo. En él voy a examinar los evangelios de Mateo y de Lucas para averiguar cómo asumieron la tradición de los milagros y los textos de Marcos que relacionan a Jesús o a Juan con Elías, junto con otros pasajes comunes a ambos evangelios que revelan su actitud hacia la tradición popular. Este análisis redaccional pondrá de manifiesto la importancia de las tradiciones recogidas en el Documento Q, al que dedicaré el último apartado de este estudio.

2. EL EVANGELIO DE MATEO

El autor del evangelio de Mateo modificó de forma sistemática y coherente los pasajes de Marcos y de sus otras fuentes relacionados con la tradición popular, lo cual indica que tenía una actitud bien definida hacia ella. Para averiguar cuál fue tal actitud y qué es lo que revela sobre la tradición popular examinaremos tres indicios: la redacción mateana de las historias de milagro, cómo se relaciona en este evangelio a Jesús y a Juan Bautista con la figura del profeta Elías, y las referencias a un grupo que daba mucha importancia a los signos portentosos de Jesús.

Por lo que se refiere a la redacción mateana de las historias de milagro, hay que decir, en primer lugar, que Mateo conservó casi todos los relatos de Marcos, pero los reelaboró de forma muy significativa². Su labor redaccional consistió casi siempre en abreviarlos, pero en algunas ocasiones también los amplió. Tanto en un caso como en otro su intención fue dar a estos relatos un nuevo sentido y una nueva función³. En general, los aspectos más anecdóticos de las

¹ S. Guijarro Oporto, "Indicios de una tradición popular sobre Jesús en el Evangelio de Marcos" *Salmanticensis* 54 (2007) 241-265

² Tan sólo suprimió dos relatos (Mc 7,32-37; 8,22-26), pero añadió uno nuevo (Mt 9,27-31), que en realidad es un duplicado de Mt 20,29-34; par. Mc 10,46-52.

³ Sobre la interpretación que Mateo hace de las historias de milagro siguen siendo válidas, en líneas generales, las conclusiones del estudio pionero de H. J. Held, "Matthew as Interpreter of the Miracle Stories", in: G. Bornkamm et al. (eds.), *Tradition and Interpretation in Matthew* (London: SCM Press 1982, 2ª ed.)

historias de milagro de Marcos desaparecen o se difuminan para que aparezcan en primer plano los diálogos de Jesús con sus interlocutores. Mateo transformó así los milagros en apotegmas para resaltar la figura de Jesús o los aspectos típicamente discipulares como la relación con él⁴. Un ejemplo representativo de esta actitud es la elaborada composición de Mt 8-9. En estos capítulos el evangelista reunió diversas historias de milagro tomadas de sus fuentes, pero las interpretó intercalando otras tradiciones sobre el discípulado y colocando al comienzo una cita de cumplimiento que propone una original interpretación cristológica de los mismos: “El tomó nuestras debilidades y soportó nuestras enfermedades” (Mt 8,17 = Is 53,4)⁵.

Uno de los rasgos más característicos de la reelaboración mateana de los milagros de Marcos es el hecho de haber suprimido o minimizado los aspectos más “milagrosos”, especialmente los que podrían evocar prácticas de tipo mágico, que Mateo rechaza abiertamente. Esta es la razón por la que suprimió los dos relatos marquianos en los que aparecen rasgos de este tipo de prácticas, como el uso de la saliva en la sanación del sordomudo (Mc 7,32-37) y del ciego de Betsaida (Mc 8,22-26). Es probable, como observa Held, que Mateo prescindiera de ellos porque le resultó especialmente difícil resaltar los temas que de forma sistemática subraya en los otros relatos,⁶ pero es más probable aún que lo hiciera por la misma razón por la que suprimió los aspectos mágicos en otros relatos: evitar cualquier tipo de connotación mágica y manifestar su actitud crítica frente a la tradición popular de los milagros.

Esta actitud de Mateo se percibe también en el contraste que establece entre la actividad de Jesús, que consiste en proclamar el evangelio, enseñar y curar (Mt 4,23; 9,35) y la tarea que deben realizar los discípulos después de su resurrección, que consiste en hacer discípulos, bautizar y enseñar (Mt 28,18-20). Los milagros quedan así

165-299. Véase también S. Legasse, “Los Milagros de Jesús según Mateo”, en: X. Leon-Dufour, *Los milagros de Jesús* (Madrid: Cristiandad 1977) 220-239.

⁴ Held, “Matthew as Interpreter...” 246-296. J. P. Heil, “Significant Aspects of the Healing Miracles in Matthew” *Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979) 274-287 matizó esta visión radical de Held, señalando que los relatos de Mateo conservan aspectos característicos de las historias de milagro. Sin embargo, reconoce que Mateo no insiste en la actividad sanadora de los discípulos (p. 286).

⁵ J. D. Kingsbury, “Observations on the ‘Miracle Chapters’ of Matthew 8-9” *Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978) 559-573, pp. 562-566, subraya la importancia de esta cita para comprender la lectura cristológica que Mateo hace de los milagros.

⁶ Held, “Matthew as Interpreter...” 207-211.

confinados al ministerio de Jesús como instrumentos para revelar su identidad, despertar la fe de los discípulos o estimularlos en el seguimiento, pero no tienen apenas lugar en la misión de los discípulos después de pascua (Mt 28,18-20). La reelaboración mateana de las historias de milagro es coherente con este encargo misionero dirigido a una comunidad que pone en el centro la enseñanza de Jesús, no sus milagros⁷.

Es importante observar que esta actitud de Mateo hacia la tradición de los milagros no implica necesariamente que haya renunciado a otros elementos de carácter maravilloso que solían narrarse en las biografías antiguas, sobre todo con motivo del nacimiento de protagonista. El relato de la infancia de Jesús, compuesto probablemente por el evangelista, está lleno de sucesos portentosos muy del gusto popular, tales como apariciones y revelaciones en sueños, surgimiento de nuevos astros, etc. Mateo también ha introducido tradiciones que narran acontecimientos fuera de lo común, como la captura de un pez con una moneda en la boca (Mt 17,24-27) o el sueño premonitorio de la mujer de Pilatos (Mt 27,19). Si el evangelista no tuvo problemas para incorporar estos hechos portentosos a su relato, es que no tenía problema con los milagros en sí mismos, sino con una interpretación de los mismos que no llevaba a la fe y a la conversión (Mt 11,20).

Esta interpretación de los milagros de Jesús está relacionada con el segundo indicio de la existencia de una tradición popular que vamos a analizar: los pasajes en los que se relaciona a Jesús y a Juan Bautista con Elías. En primer lugar, Mateo modificó los pasajes de Marcos en los que se identificaba a Jesús con Elías para establecer entre ambos una distancia más nítida⁸. Así, al redactar el pasaje de Marcos en que se citan diversas opiniones sobre Jesús, suprimió la opinión de la gente y, por tanto, la mención de Elías (Mt 14,1-2; par.

⁷ En el primer envío misionero, dirigido a Israel, los discípulos reciben el encargo de “curar enfermos, resucitar muertos, purificar leprosos y expulsar demonios” (Mt 10,8). Pero no ocurre lo mismo en el segundo envío (Mt 28,18-20), que es el que refleja el punto de vista de los destinatarios de Mateo: “poneos en camino y haced discípulos a todos los pueblos enseñándoles...” (Mt 28,18). El fundamento de la misión de la iglesia en Mateo no son los milagros de Jesús, sino sus enseñanzas, que el evangelista ha reunido en cinco discursos; véase: H. Koester, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development* (London-Philadelphia 1990) pp. 329-331.

⁸ Los estudios sobre la figura de Elías en el NT descubren esta intención de Mateo también en otros pasajes; véase: M. Öhler, *Elia im Neuen Testament: Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum* (Berlin: Walter de Gruyter 1997) pp. 163-175; y W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (Cambridge: University Press 1968) pp. 30-41.

Mc 6,14-16), mientras que en el pasaje en el que los discípulos se hacen eco de dicha opinión añadió la mención de Jeremías (Mt 16,14; par. Mc 8,28), de forma que la referencia a Elías apareciera más difuminada. Esta misma tendencia se puede observar en los retoques que introdujo en el relato de la transfiguración, donde cambió el orden de los nombres para dejar a Elías en un lugar secundario (Mc 9,4: Elías y Moisés; Mt 17,3: Moisés y Elías), eliminó el comentario de Marcos a la observación de Pedro (Mc 9,6) y amplió la reacción de asombro de los discípulos (Mt 17,6-7) para resaltar la importancia de Jesús y establecer distancias con respecto a ambos personajes.

A esta clara intención de establecer distancias entre Jesús y Elías corresponde el interés de Mateo por identificar a éste último con Juan Bautista. Esto se advierte claramente en el apotegma que sigue al relato de la transfiguración. En Marcos este pasaje tiene la función de redefinir las expectativas sobre la misión de Elías para poder identificar a Juan Bautista con él y presentarle como precursor del Mesías (Mc 9,11-13)⁹. En la versión de Mateo se aclara el texto de Marcos suprimiendo su compleja argumentación y los discípulos llegan a la conclusión de que las expectativas sobre Elías se han cumplido en Juan Bautista: “Entonces comprendieron los discípulos que les hablaba de Juan Bautista” (Mt 17,13). Esta identificación explícita de Juan Bautista con Elías, que aclara lo que el texto paralelo de Marcos sugiere implícitamente, indica que Mateo tenía interés en subrayar que a Jesús no se le puede identificar con Elías¹⁰.

La reinterpretación que Mateo realizó de la tradición de los milagros y su reelaboración sistemática de los pasajes de Marcos que se refieren a Elías revelan la misma intención. Por un lado, Mateo quiso despojar a las historias de milagro de muchos detalles anecdóticos, y por otro hizo todo lo posible para que Jesús no fuera identificado con Elías. La investigación precedente ha subrayado

⁹ Véase: Guijarro, “Indicios...”, pp. 254-255.

¹⁰ J. Taylor, “The Coming of Elijah, Mt 17:10-13 and Mk 9:11-13: the Development of the Texts” *Revue Biblique* 98 (1991) 107-119 sugiere que Mt 17,10-13 y Mc 9,11-13 son dos reelaboraciones de una misma tradición, que se han influido mutuamente en el proceso de transmisión. Sin embargo, teniendo en cuenta que Mateo ha identificado ya a Juan con Elías (Mt 11,14-15), es más razonable suponer que ha simplificado el complejo argumento de Mc 9,11-13, omitiendo la contrapregunta de Jesús acerca del sufrimiento del Hijo del hombre, porque los lectores ya saben lo que ahora van a escuchar de nuevo: que Juan Bautista, y no Jesús, es Elías. Sobre la redacción mateana de estos versículos, véase S. Pedersen, “Die Proklamation Jesu als des eschatologischen Offenbarungsträgers (Mt 17:1-13)” *Novum Testamentum* 17 (1975) 241-264, pp. 262-264.

desde hace tiempo estos dos aspectos de la redacción mateana, pero no los ha relacionado entre sí, ni ha percibido en ellos la resuelta oposición de Mateo a una tradición popular que identificaba a Jesús con Elías y daba gran importancia a los milagros.

Esta conclusión provisional basada en el análisis de los pasajes de Marcos se puede confirmar analizando los dichos y apotegmas procedentes de la fuente sinóptica de dichos (Documento Q) que se refieren a la relación de Juan y Jesús con Elías. Entre ellos encontramos, en primer lugar, algunos pasajes en los que se advierte un claro distanciamiento respecto a la opinión que identificaba a Jesús con Elías. El primero es una colección de apotegmas sobre el seguimiento (Mt 8,18-22 // Q 9,57-62). En Q esta composición tenía muy probablemente tres escenas, pero en Mateo sólo encontramos las dos primeras¹¹. Mateo suprimió precisamente la tercera, que es la que más claramente evocaba la llamada de Eliseo (1Re 19,19-21). El apotegma conservado en Q acentuaba el contraste entre la actitud de Elías, que permitió a Eliseo despedirse de su familia, y la de Jesús, que no se lo permite a uno de sus seguidores. Mateo, sin embargo, lo suprimió, probablemente por la misma razón por la que suprimió la referencia a Elías en Mt 14,1-2: evitar que se pudiera relacionar a Jesús con él.

También la versión mateana de los dichos sobre las consecuencias de la misión de Jesús (Mt 10,34-36 // Q 12,49-53) trata de evitar la identificación de Jesús con Elías. En la formulación de Q, que Lucas ha conservado mejor, esta agrupación de dichos comenzaba con una clara evocación de la figura de Elías, que era recordado por haber traído fuego¹²: “He venido a arrojar fuego sobre la tierra y cómo desearía que hubiera prendido ya” (Q 12,49)¹³. En Q este dicho

¹¹ La tercera escena sólo se encuentra en Lucas, pero muy probablemente procede de Q, pues hay buenas razones para pensar que Mateo prescindió de ella. De hecho, de todo el material propio de Lucas esta escena es la que tiene mayores probabilidades de haber estado en Q; véase J. S. Kloppenborg, *Q Parallels, Synopsis, Critical Notes and Concordance* (Sonoma: Polebridge Press 1988) p. 64. A los argumentos que se aducen para justificar su inclusión en Q (vocabulario no lucano, semejanza con los otros dos apotegmas, etc) se podría añadir que Mateo tuvo una razón muy precisa para no incluirlo: evitar cualquier tipo de conexión entre Jesús y Elías.

¹² Según el relato de los libros de los reyes, Elías hizo descender el fuego en dos ocasiones: en el Carmelo ante los profetas de Baal (1Re 19,30-39) y cuando el rey envió a cincuenta hombres a buscarlo (2Re 1,9-14). Pero es todavía más significativo que en tiempos de Ben Sira fuera recordado como el profeta que había surgido “como un fuego” (Eclo 48,1).

¹³ A los argumentos que se aducen para explicar que Mateo ha suprimido este dicho (véase: Kloppenborg, *Q Parallels...* p. 142) podría añadirse, también aquí, que Mateo ha querido evitar cualquier evocación de la figura de Elías.

se comenta con otro en el que se cuestiona la función de Jesús como portador de paz (Q 12,50-53), pero no se anula la referencia inicial a Elías. Mateo, sin embargo, la suprimió, evitando así que Jesús pudiera ser identificado con él.

Por último, el distanciamiento de Jesús con respecto a Elías se advierte en la redacción mateana de dos escenas relacionadas entre sí: la respuesta de Jesús a los enviados del Bautista, que preguntan si Jesús es “el que ha de venir”, y las palabras de Jesús a la gente explicando que la promesa del enviado de Dios se había cumplido en Juan (Mt 11,2-6. 7-11 // Q 7,18-23. 24-28). La versión de estas dos escenas en Mateo sigue, casi sin modificaciones, la formulación de Q. Sin embargo, al final de la segunda, el evangelista incluyó el dicho sobre la relación de Juan con la Ley y los Profetas, que probablemente se encontraba en Q en otro contexto (Q 16,16), y lo comentó añadiendo esta frase: “Y si queréis aceptarlo, él es Elías, el que tenía que venir”, seguida de esta exhortación: “El que tenga oídos para oír que oiga” (Mt 11,14-15). El comentario, lo mismo que el de Mt 17,13, expresa claramente la visión del evangelista sobre Juan Bautista, pero ante todo hace imposible la identificación de Jesús con Elías. Este comentario alude a la pregunta de los enviados de Juan: “¿Eres tú el que ha de venir?” (Mt 11,2), es decir, Elías¹⁴; y aclara, dirigiéndose a la gente, que esa expectativa se ha cumplido en Juan, no en Jesús. A Mateo le pareció insuficiente la explicación de Q, que presenta a Juan como el que preparará el camino delante de Jesús y, para evitar cualquier tipo de malentendido, aclaró enfáticamente que es Juan quien encarna el papel de Elías¹⁵.

Así pues, la redacción mateana de los pasajes de Q en los que se rechaza la identificación de Jesús con Elías confirma lo que hemos observado en la reelaboración de los pasajes procedentes de Marcos. Mateo estaba muy interesado en establecer distancias entre Jesús y Elías. Esta es la razón por la que suprimió o retocó algunos pasajes de sus fuentes que podrían sugerir dicha identificación y lo que explica su interés por identificar explícitamente a Juan Bautista con Elías. Esto significa que la posición de Mateo con respecto a la tradición popular fue más radical que la de Marcos, y también que dicha tradición pudo haber sido importante en el contexto del evangelista.

¹⁴ W. D. Davies – D. C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew* (Edinburgh: T&T Clark 1988-1997) vol I, pp. 311-312 exponen los posibles significados de esta expresión y concluyen que puede referirse a Elías o al Mesías.

¹⁵ J. P. Meier, “John the Baptist in Matthew’s Gospel” *Journal of Biblical Literature* 99 (1980) 383-405, pp. 392-397, afirma que esta es la identificación más clara del Bautista con Elías en todo el Nuevo Testamento (p. 397).

Una vez analizado este segundo indicio de que Mateo reacciona frente a una tradición popular, pasamos a examinar el tercero: las referencias a un grupo para el que los signos de Jesús eran muy importantes. En el evangelio de Marcos la existencia de tal grupo se trasparenta en el episodio del exorcista que expulsa demonios en nombre de Jesús (Mc 9,38-40). Los discípulos le cuentan a Jesús que se lo han querido impedir, pero él les dice que no lo hagan. Este episodio no se encuentra en Mateo. Muy probablemente el evangelista prescindió de él porque la respuesta de Jesús no encajaba con su posición respecto al grupo representado por este exorcista extraño. Sin embargo, en varios dichos procedentes de Q se encuentran claras alusiones a estos discípulos que dan importancia a los milagros de Jesús, en los que se refleja la actitud de Mateo hacia el grupo portador de la tradición popular.

Encontramos, en primer lugar, una composición creada por Mateo a partir de dichos que inicialmente no estaban relacionados entre sí (Mt 7,21-23 // Q 6,46 + 13,25-27). El primero de ellos (Q 6,46) era un dicho suelto, que tenía la forma de una pregunta retórica: “¿Por qué me llamáis ‘Señor, Señor’ y no hacéis lo que digo?”¹⁶. Mateo lo ha convertido en una afirmación apodíctica: “No todo el que me dice: ‘Señor, Señor’ entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi padre que está en los cielos” (Mt 7,21). En ambos casos, sin embargo, se mantiene la contraposición entre aquellos que se dirigen a Jesús invocándole como Señor y los que se preocupan de poner en práctica sus enseñanzas¹⁷. En Q este dicho se encontraba entre la exhortación a dar fruto y la comparación de las dos casas (Q 6,43-45. 47-47), pero Mateo lo relacionó con una imprecación contra los que se jactan de profetizar y de realizar exorcismos y sanaciones en nombre de Jesús (Mt 7,22-23), estableciendo así una relación explícita entre la invocación de Jesús como Señor y sus milagros. Ahora bien, este segundo dicho es, probablemente, una reelaboración de Q 13,25-27, en el que los destinatarios no se jactan de profetizar, curar o expulsar demonios en el nombre de Jesús, sino de haber comido y bebido con él o de haber escuchado su predicación. Par-

¹⁶ Del dicho de Q 6,46 existen varias versiones independientes (2Clem 4,5; EvNaz 6, PEg 2 2r), que no tienen relación, como en Q, con los dichos que vienen a continuación en Mateo. Sobre la forma de este dicho en Q, véase: P. Hoffmann et al., *The Critical Edition of Q: Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas* (Minneapolis: Fortress Press 2000) ad locum.

¹⁷ La invocación “Señor, Señor” se encuentra, sobre todo en el contexto de las sanaciones de Jesús; véase más adelante, nota 62.

tiendo de este dicho Mateo describió a un grupo externo a su comunidad que profetizaba, sanaba y expulsaba demonios en nombre de Jesús. Un grupo con el que su comunidad, fuertemente orientada hacia los aspectos éticos y doctrinales del seguimiento de Jesús, mantenía una fuerte polémica¹⁸. Comparando este pasaje con la escena de Marcos en la que los discípulos le preguntan a Jesús sobre unos exorcistas que no son de su grupo (Mc 9,38-40), se advierte claramente que la actitud de Mateo hacia quienes realizaban exorcismos o sanaciones en nombre de Jesús es muy diferente a la de Marcos, pues mientras el Jesús de Marcos manda a sus discípulos que no impidan a otros exorcistas seguir actuando en su nombre, el de Mateo muestra una actitud de claro rechazo hacia ellos.

Un poco más adelante encontramos otro pasaje procedente de Q en el que se recrimina a (los habitantes de) algunas ciudades galileas por no haberse convertido a pesar de haber presenciado los signos portentosos realizados por Jesús (Mt 11,20-24 // Q 10,13-15). Al redactar estos dichos para incluirlos en su relato, Mateo añadió una introducción y amplió la condena contra Cafarnaún. La introducción dice así: “Entonces empezó a reprender a las ciudades en las que habían acontecido la mayoría de sus portentos porque no se habían convertido” (Mt 11,20). Con esta introducción, Mateo circunscribe la actividad taumatúrgica de Jesús a estas ciudades y constata que en ellas los milagros de Jesús no han suscitado la conversión. Este dicho expresa muy bien cuál es la función que tiene para Mateo los milagros. Por eso, en la ampliación de la condena contra Cafarnaún (Mt 11,23b-24) insiste en que éstos no han llevado a la conversión y en las consecuencias que esto tendrá en el día del juicio¹⁹. Aparece así, más claramente que en Q, una posición crítica contra una forma de entender los milagros de Jesús.

Por último, encontramos en Mateo la escena en que le piden a Jesús un signo (Mt 12,38-42 // Q 11,16. 29-32)²⁰. En Q, la respuesta de

¹⁸ Véase: Davies-Allison, *The Gospel according to Saint Matthew...* vol I, pp. 711-714, véase también: B. Kollmann, *Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996) pp. 330-335.

¹⁹ Aunque la opinión mayoritaria considera que esta ampliación de la condena contra Cafarnaún fue añadida por Mateo (así p.e. la edición crítica de Q), algunos autores opinan que estaba en Q. Las diversas opiniones y sus argumentos pueden verse en: Kloppenborg, *Q Parallels...* p. 74.

²⁰ En Mateo hay otro pasaje que reproduce una escena parecida de Marcos (Mt 16,1-4 // Mc 8,11-12). En la versión de Marcos la petición es respondida de forma totalmente negativa, pero en la de Mateo Jesús se refiere al signo de Jonás.

Jesús constaba de una afirmación genérica: “No se le dará otro signo que el signo de Jonás” (Q 11,29), que se explicaba con un comentario enigmático: “Así como Jonás fue un signo para los ninivitas, así también el Hijo del hombre lo será para esta generación” (Q 11,30), el cual, a su vez, se explicitaba con los dichos sobre la sabiduría de Salomón y la predicación de Jonás (Q 11,31-32). En la redacción de Mateo, la explicación genérica de Q 11,30 se concreta de esta forma: “Pues así como Jonás estuvo tres días y tres noches en el vientre del pez, así también el Hijo del hombre estará tres días y tres noches en el corazón de la tierra” (Mt 12,40). De este modo, aunque Mateo añade a continuación los dichos sobre la sabiduría de Salomón y sobre la predicación de Jonás, queda claro que, para él, el signo de Jonás es la resurrección de Jesús. La introducción de este dicho rompe la lógica de la composición de Q, en la que se establecía un claro paralelismo entre Jonás y Jesús y entre los ninivitas y esta generación. En Q el signo de Jonás sólo podía referirse a algo de lo que los ninivitas pudieran haber sido testigos. Sin embargo, Mateo, al desplazar la atención hacia la permanencia de Jonás en el vientre del pez, es decir, hacia un episodio del que los ninivitas no habían sido testigos, no podía afirmar ya que Jonás había sido un signo para los ninivitas, pero sí que Jonás era un signo para sus propios contemporáneos. Cabe preguntarse, entonces, por qué razón el evangelista realizó esta compleja reelaboración de un pasaje que era tan claro, rompiendo en cierto modo su lógica. Conociendo su actitud hacia la tradición popular y la interpretación posterior del signo de Jonás en ambientes cristianos populares, ¿sería acaso muy descabellado pensar que quiso contrarrestar una interpretación del signo de Jonás, que veía en su liberación un anticipo de los signos y prodigios realizados por Jesús?²¹. Aunque los que se dirigen a Jesús para

Como este pasaje se encuentra después del paralelo procedente de Q, no era necesario explicar en qué consistía dicho signo, porque los lectores ya lo sabían.

²¹ Esta visión popular del “signo de Jonás” tuvo una larga trayectoria en el cristianismo posterior, como ha mostrado G. F. Snyder, *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life before Constantine* (Macon: Mercer Univ Press 2003, 2ª ed.) pp. 90-95. La liberación de Jonás es la escena más representada en la pintura y la escultura cristiana de la época pre-constantiniana. Esta escena no evoca la resurrección de Jesús, sino la liberación del peligro. La liberación de la enfermedad, de la muerte o del peligro es el tema dominante tanto en las representaciones de escenas del Antiguo Testamento, como en las del Nuevo. El hecho de que el ciclo de Jonás dejara de representarse en la época posterior a Constantino, cuando los cristianos estaban en una situación más segura, apoya esta interpretación. La comprensión del signo de Jonás en la iconografía de esta época está más cerca del apotegma modificado por Q y por Mateo que de las versiones de estas dos composiciones.

pedirle un signo son los escribas y fariseos, su respuesta se dirige a “esta generación”, es decir a quienes piensan que Jesús debe realizar este tipo de signos. Mateo asumió el dicho de Q sobre el signo de Jonás, pero, al relacionarlo con la resurrección de Jesús, le dio un nuevo sentido para neutralizar una interpretación popular difundida en su entrono.

En Mateo, a los dichos sobre el signo de Jonás sigue la comparación del espíritu errante (Mt 12,43-45)²². Es un texto enigmático, pero su colocación en este lugar contribuye a aclarar el sentido de la respuesta de Jesús. La comparación se refiere a la situación de aquellos que habiendo sido liberados de un espíritu inmundo acaban poseídos por varios de ellos, de modo que su situación acaba siendo peor. Se dirige, como los dichos anteriores, a “esta generación” y polemiza con quienes ponen su confianza en los milagros de Jesús²³. Esta comparación refuerza, por tanto, la polémica de Mateo contra la interpretación popular del signo de Jonás. Frente a ella el evangelista propone otra interpretación: el gran signo es la resurrección de Jesús, en la que se revela que es un profeta mayor que Jonás y un maestro mayor que Salomón.

El análisis de los pasajes procedentes de Q en los que se hace referencia a quienes daban importancia a los milagros y signos de Jesús confirma que el evangelio de Mateo refleja una intensa polémica con la tradición popular en la que estos aspectos eran muy importantes. Pero sobre todo nos permite percibir algunos de los rasgos del grupo transmisor de dicha tradición, que seguía teniendo cierta relevancia en el contexto de Mateo. La visión que nos ofrece este evangelio es una visión “desde fuera”, una visión crítica hecha de acusaciones y reproches, pero detrás de ella aparecen los contornos de un grupo que encontraba en la figura de Elías y en su actividad como profeta y taumaturgo la clave para comprender y seguir a Jesús.

²² Probablemente era el lugar que ocupaba en Q. Más adelante, al estudiar estos dichos en la versión de Q, discutiremos este aspecto. Sobre la versión de Mateo, véase: U. Luz, *El evangelio según san Mateo* (Salamanca: Sígueme 1993-2005) vol. II, pp. 364-380.

²³ Mateo no ha introducido ninguna modificación significativa en los dichos sobre la sabiduría de Salomón y la predicación de Jonás (Mt 12,41-42), ni en el dicho sobre el espíritu errante (Mt 12,43-45). Sin embargo, ha añadido al final un breve comentario “Así le sucederá también a esta generación malvada” (Mt 12,45c), que transforma el último dicho en una parábola y la relaciona con el apotegma precedente dirigido también a “esta generación”. Sobre el sentido de este dicho en sus diferentes estadios de transmisión, véase: Davies-Allison, *The Gospel according to Saint Matthew...* vol II, pp. 359-361.

3. EL EVANGELIO DE LUCAS

Al acercarnos al evangelio de Lucas para indagar sobre su actitud hacia la tradición popular, puede servirnos de guía lo que hemos averiguado en el estudio de Marcos y de Mateo. En el análisis de estos dos evangelios hemos identificado tres indicios que revelan dicha actitud: la forma de integrar y redactar las historias de milagro, el modo en que se presenta la relación de Jesús (y de Juan Bautista) con Elías y las referencias al grupo de los transmisores de dicha tradición. En el estudio de Lucas seguiremos estas tres pistas, analizando no sólo los pasajes que proceden de Mc y de Q, sino también los que son propios de este evangelio.

Lo primero que se advierte cuando se examinan las historias de milagro es que en Lucas faltan varios de los relatos de Marcos. Esto podría hacer pensar que quiso restar importancia a la tradición de los milagros, pero no es así, porque también incorporó otros relatos que no estaban en Marcos. Además, de los seis relatos marquianos que no se encuentran en Lucas, cinco pertenecen a la llamada sección de Betsaida (Mc 6,45-8,26), que no ha dejado rastro alguno en este evangelio, y el sexto es el episodio de la higuera seca, que sus destinatarios habrían tenido dificultad en entender adecuadamente (Mc 11,12-14. 20)²⁴. Por otro lado, Lucas duplicó el relato marquiano de la purificación del leproso (Mc 1,40-45 = Lc 5,12-16 y 17,11-17) y compuso dos relatos a partir del episodio de la sanación del hombre con la mano atrofiada (Mc 3,1-6 = Lc 13,10-17 y 14,1-6). También incorporó a su evangelio dos relatos de milagro procedentes de Q (Lc 7,1-10; 11,14), otro del que Juan ha conservado una versión ligeramente diferente (Lc 5,1-11 = Jn 21,4-8) y otros dos que sólo se encuentran en este evangelio (Lc 7,11-17; 22,50-51). Todo ello indica que no tenía una actitud negativa hacia la tradición de los milagros.

Para determinar con más precisión la postura de Lucas con respecto a esta tradición hay que observar cómo redactó los relatos de

²⁴ No se ha hallado aún una explicación convincente al hecho de que en Lucas no se encuentren rastros de la "sección de Betsaida", pero cabe la posibilidad de que la versión del evangelio de Marcos que Lucas conoció y utilizó no tuviera estos capítulos; véase Koester, *Ancient Christian Gospels...* pp. 284-286. Si fue así, la razón por la que en Lucas no están los cinco relatos de milagro de dicha sección (Mc 6,45-52; 7,24-30. 31-37; 8,1-10. 22-26) no sería que el evangelista los hubiera suprimido, sino que no los conoció.

sus fuentes y el lugar que ocupa la actividad taumatúrgica de Jesús en el conjunto de su relato²⁵. Lo primero que se advierte desde este punto de vista es que ha tratado de equilibrar la actividad taumatúrgica de Jesús y su enseñanza para dar a ambas el mismo valor. Esta tendencia se observa tanto en la reelaboración de los relatos de milagro, como en la forma de disponerlos en paralelo a la enseñanza de Jesús²⁶. Los milagros son un aspecto importante de su ministerio y demuestran el origen de su poder. Por eso la gente, al contemplarlos, reacciona dando gloria a Dios (Lc 5,19; 8,39), y por eso los milagros provocan la fe en quienes los contemplan y tienen una función decisiva en el proceso de seguimiento de Jesús.²⁷

Esta valoración positiva de los milagros es más explícita en el segundo volumen de la obra de Lucas. En ella se presenta a Jesús como el hombre “a quien Dios acreditó ante vosotros con milagros, prodigios y señales” (Hch 2,22); o como aquel que “pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por el demonio” (Hch 10,38), pero sobre todo se insiste en la importancia de los signos y prodigios realizados por los apóstoles (Hch 2,43; 5,12. 69; 8,6; 14,3; 15,12). Las historias de milagro, de hecho, ocupan un lugar central en el libro de los Hechos, porque facilitan la acogida del evangelio²⁸. Es en estos relatos donde mejor se puede captar el valor que Lucas otorgó a la tradición de los milagros de Jesús y el significado que tenían en su contexto. Nada tiene que ver este nuevo contexto con el de Mateo, para quien una interpretación inadecuada de los milagros podría fomentar una forma de seguimiento de Jesús que relativizaba las implicaciones éticas de su mensaje.

²⁵ Sobre la redacción lucana de los milagros, véase: U. Busse, *Die Wunder des Propheten Jesus: Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1979).

²⁶ En Lc 5,12-16 (Mc 1,21-28) equilibra la referencia a la enseñanza de Jesús evitando mencionarla en la reacción de la gente; en Lc 6-7 la enseñanza de Jesús y sus milagros están dispuestos de forma paralela; véase: P. J. Achtemeier, “The Lucan Perspective on the Miracles of Jesus: A Preliminary Sketch” *Journal of Biblical Literature* 94 (1975) 547-562, pp. 550-551.

²⁷ Es significativo que Lucas haya retrasado el momento de la llamada de los primeros discípulos (Lc 5,10-11), que en Marcos se encuentra al comienzo de la actividad de Jesús (Mc 1,16-20), y que dicha llamada tenga lugar en el contexto de un milagro y después de haber narrado otros signos realizados por Jesús, lo mismo que sucede, sólo en Lucas, con la llamada de Leví (Lc 5,27); véase: Achtemeier, “The Lucan Perspective...” p. 555.

²⁸ Véase: A. Hardon, “The Miracle Narratives in the Acts of the Apostles” *Catholic Biblical Quarterly* 16 (1954) 303-318, quien observa que la implantación del evangelio acontece siempre en un contexto de signos portentosos (pp. 310-311).

La actitud positiva de Lucas hacia la tradición de los milagros refleja un gusto por lo portentoso y lo extraordinario que también aparece en el relato de la infancia de Jesús (Lc 1-2). Lucas, como Mateo, compuso este relato para adaptar su narración al modelo de las biografías helenísticas, en las que el nacimiento del protagonista solía estar rodeado de acontecimientos extraordinarios y de signos portentosos. En el caso de Lucas, estos signos y prodigios sirven para presentar a Jesús a un auditorio amplio. El horizonte de Lucas es el mundo del imperio, en el que abundaban los sanadores, exorcistas y magos. En este marco se entiende bien su interés por subrayar los aspectos milagrosos y reducir, en la medida de lo posible, todo lo que pudiera evocar las prácticas mágicas tan difundidas entre los ambientes más populares de las ciudades del imperio²⁹. La función que Lucas asignó a los milagros de Jesús refleja el paso de un contexto en el que éstos estaban relacionados con un grupo concreto de seguidores de Jesús (Mc y Mt), a otro en el que podían apelar a la sensibilidad de un amplio sector de la población.

El segundo indicio de la existencia de una tradición popular en el contexto palestinese es la discusión que se percibe en los evangelios de Marcos y de Mateo acerca de la identificación de Jesús con Elías. Cuando examinamos este aspecto en el evangelio de Lucas, su actitud resulta, a primera vista, desconcertante. Lucas, en efecto, eliminó algunos pasajes que identificaban a Juan con Elías, pero añadió otros en los que se le relacionaba con él³⁰. Más aún, mientras que en algunos lugares relaciona claramente a Juan con Elías (Lc 1,17; 7,26), en otros es Jesús quien parece identificarse con él (Lc 4,25-27; 7,11-16; 9,54-55. 57-62). Estas aparentes incoherencias de Lucas han hecho que los estudiosos se interroguen acerca de su intencionalidad. La mayoría ha llegado a la conclusión de que no quiere establecer una tipología a partir de la figura de Elías, sino que evoca esta figura de manera funcional para presentar a Juan como el precursor y a Jesús como profeta³¹. Recientemente, sin

²⁹ Véase: Achtemeier, "The Lucan Perspective... pp. 556-558. Más adelante concluye: "Perhaps, in the end, the author of the Third Gospel is, of all evangelists, most closely attuned to the Hellenistic world for which he writes, and his perspective on the miracles of Jesus has been shaped accordingly" (p. 560). Sobre la posición de Lucas con respecto a la magia véase: H.-J. Klauck, *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1996).

³⁰ Resulta desconcertante, por ejemplo, que haya suprimido el pasaje clave en el que Marcos y Mateo identifican a Juan Bautista con Elías (Mc 9,9-13), lo cual podría indicar que quiere presentarle de una forma distinta. Sin embargo, no es así, porque en otro pasaje afirma explícitamente que Juan vendrá delante de Jesús con el espíritu y la fuerza de Elías (Lc 1,17).

embargo, D. M. Miller, partiendo de una interesante sugerencia de S. Croatto, ha identificado dos tradiciones sobre Elías: la del profeta cuyos signos se narran en 1-2Re y la del mensajero escatológico mencionado en Mal 3. Según estos dos autores, Lucas habría relacionado la primera con Jesús, reforzando así la presentación que hace de él como profeta, y la segunda con Juan Bautista, adoptando la interpretación cristiana que consideraba a Elías precursor del Mesías³².

En todo caso, si comparamos la presentación que Lucas hace de Elías con la que hacen Marcos y Mateo, lo más llamativo es que la identificación de Jesús con él no es en absoluto problemática. En Lc 4,25-27 se evocan dos episodios del ciclo de Elías-Eliseo para justificar la misión de Jesús, y en Lc 7,11-17 se narra cómo Jesús devuelve la vida al hijo de una viuda, evocando lo que habían hecho estos dos profetas en otro tiempo (1Re 17,17-24; 2Re 4,32-37). Más adelante, en el comienzo del viaje a Jerusalén, las referencias a Elías son evidentes, a pesar de que Jesús no actúa exactamente igual que él, pues se niega a enviar fuego sobre las ciudades samaritanas que no han querido acoger a sus enviados (Lc 9,54-56) y no permite a uno de sus discípulos ir a despedirse de su familia (Lc 9,61-62)³³. Esto significa que Lucas está muy lejos de la problemática que llevó a Marcos y a Mateo a combatir la identificación de Jesús con Elías. Por eso no tiene inconveniente en relacionarlos incorporando a su evangelio tradiciones que aluden explícitamente a sus milagros o los evocan.

³¹ Véase: R. J. Miller, "Elijah, John, and Jesus in the Gospel of Luke" *New Testament Studies* 34 (1988) 611-622, pp. 619-622; Wink, *John de Baptist...* pp. 42-45; y sobre todo: Öhler, *Elia im Neuen Testament...*, pp. 175-244.

³² D. M. Miller, "The Messenger, the Lord, and the Coming Judgement in the Reception History of Malachi 3." *New Testament Studies* 53 (2007) 1-16, pp. 11-15; J. S. Croatto, "Jesus, Prophet like Elijah, and Prophet-Teacher like Moses in Luke-Acts." *Journal of Biblical Literature* 124 (2005) 451-465, pp. 454-456.

³³ Tanto Q como Mateo establecen un contraste entre Elías, que permite a Eliseo atender sus obligaciones familiares antes de irse detrás de él (1Re 19,19-21), y Jesús, que no permite a su futuro discípulo ir a enterrar a su padre. Lucas, sin embargo, ajeno a esta problemática, ha modificado el apotegma y lo ha convertido en un relato de vocación siguiendo el esquema literario de la vocación de Eliseo: llamada, respuesta, petición, respuesta. Es cierto que la respuesta de Jesús sigue siendo diferente a la de Elías, pero para Lucas este hecho no implica un distanciamiento con respecto a él, sino que subraya la radicalidad del seguimiento de Jesús; véase: T. L. Brodie, "Luke 9:57-62: a Systematic Adaptation of the Divine Challenge to Elijah (1 Kings 19)" *Society of Biblical Literature Seminar Papers* (1989) 237-245. Sobre la escena anterior véase: T. L. Brodie, "The Departure for Jerusalem (Luke 9:51-56) as a Rhetorical Imitation of Elijah's Departure for the Jordan (2 Kgs 1:1-2:6)" *Biblica* 70 (1989) 96-109.

Elías no parece estar relacionado en el contexto de Lucas con una tradición popular sobre Jesús, sino que es, como otros personajes del AT, una figura profética cuyo recuerdo ayuda a comprender la misión de Jesús, el profeta por excelencia. Lucas conservó la identificación de Jesús con Elías por la misma razón por la que conservó la tradición de los milagros: porque quería presentar a Jesús en un mundo que anhelaba la salvación y que podía ver en la figura de un profeta sanador un motivo para escuchar su mensaje y acoger su salvación.

Por último, analizamos las alusiones a los portadores de la tradición popular³⁴. Según el orden de Lucas, la primera es el dicho sobre los que invocan a Jesús pero no hacen su voluntad. Mateo lo unió con otro sobre los que profetizan y realizan exorcismos y milagros en nombre de Jesús (Mt 7,21-23 // Lc 6,46 + 13,25-27), reforzando así su relación con la tradición popular. En la versión de Lucas, que sigue más de cerca la formulación y el orden de Q, estos dos dichos están separados y el segundo no se refiere a los que habían realizado milagros, sino a los que se jactaban de haber comido y bebido con Jesús. El dicho sobre los que invocan a Jesús, sin embargo, ha perdido en Lucas su carga crítica hacia la tradición popular, porque el evangelista ha equilibrado la enseñanza de Jesús (Lc 6,20-49) con una serie de milagros (Lc 7,1-8,3). El evangelista no pensaba en un grupo para el que los milagros de Jesús eran importantes, sino en los miembros de su comunidad que no ponían en práctica las enseñanzas de Jesús (Lc 6,46).

Encontramos, en segundo lugar, la escena marquiana del exorcista ajeno al grupo de los Doce (Mc 9,38-40//Lc 9,49-50). Mateo prescindió de este apotegma, probablemente porque la respuesta de Jesús no encajaba con su posición respecto a la tradición popular. Lucas, sin embargo, lo conservó suprimiendo tan sólo el dicho: "pues ninguno que haga portentos en mi nombre puede luego hablar mal de mí" (Mc 9,39b), que podría facilitar el camino a futuros intrusos (Hch 8,18-24; 19,13-17). Esta escena, inspirada en el episodio de Núm 11,24-30, ocupa un lugar significativo en el conjunto del relato de Lucas, pues con ella concluye la actividad de Jesús en Galilea, tal vez para mostrar la aceptación por

³⁴ La mayoría de estas referencias proceden del Documento Q, de donde también las tomó Mateo, pero alguna de ellas proviene del evangelio de Marcos. En el estudio precedente sobre Marcos no dí la debida importancia a dos de estas alusiones que reflejan la existencia de este grupo: la escena en que piden un signo a Jesús (Mc 8,11-14) y la referencia a los que expulsan demonios en su nombre, pero no pertenecen al grupo de los Doce (Mc 9,38-40).

parte de Lucas de diversas formas de misión en el cristianismo naciente³⁵.

Los otros tres pasajes procedentes de Q se encuentran en la sección del viaje. En el primero de ellos (Lc 10,13-15 // Mt 11,21-23), Mateo reforzó la referencia a los milagros añadiendo una introducción y ampliando el dicho sobre Cafarnaún. Lucas, sin embargo, conservó la formulación de Q, aunque modificó el dicho siguiente (Lc 10,16), insistiendo en la importancia de escuchar a Jesús³⁶. En el segundo, el dicho sobre la petición de un signo (Lc 11,16. 24-26. 29-32), es posible que Lucas haya cambiado el orden. El de Mateo es más lógico: petición de un signo + signo de Jonás + espíritu errante (Mt 12,38-45), pues al rechazo de la petición, implícito en los dichos sobre el signo de Jonás, seguiría la parábola sobre el espíritu errante que se refiere, probablemente, a los efectos efímeros de la actividad taumatúrgica. Lucas cambió el orden porque no captó esta relación o porque no era relevante en su contexto³⁷. Por último, el dicho sobre los que se jactan de haber comido y bebido con Jesús o de haber escuchado su enseñanza (Lc 13,25-27), que Mateo modificó y unió con el de los que invocan a Jesús como Señor, pero no hacen su voluntad (Lc 6,46), está relacionado en Lucas, lo mismo que en Q, con el anuncio profético de la acogida de los paganos en el banquete del reino. En el contexto de Lucas, sin embargo, estos dichos no reflejan como en Q la polémica entre dos grupos palestinos de seguidores de Jesús, sino que justifican la acogida de los paganos en la iglesia³⁸.

Así pues, en el contexto de Lucas no existe un grupo portador de la tradición popular que resulte problemático. En su versión de estos pasajes sólo se puede percibir el eco de una polémica ajena al evangelista y sus destinatarios. Los ha conservado porque estaban en sus fuentes y porque servían para reforzar su exhortación ética a la conversión o su posición sobre la acogida de los paganos. Como hemos venido observando, con Lucas entramos en un nuevo con-

³⁵ Este apotegma revela la existencia de exorcistas en diversos grupos de discípulos de Jesús; véase: Kollmann, *Jesus und die Christen als Wundertäter...* pp. 335-336. Véase también: J. A. Fitzmyer, *El evangelio según san Lucas* (Madrid: Ed. Cristiandad 1986-2004), vol. III, pp. 168-173.

³⁶ En este caso lo más probable es que Mateo haya conservado la formulación de Q: "El que os recibe a vosotros me recibe a mí, y el que me recibe a mí recibe al que me ha enviado"; véase: Robinson et al. (eds.), *The Critical Edition of Q...* ad locum.

³⁷ Sobre la secuencia de estos dichos y su sentido, véase: Kloppenborg, *Q Parallels...* p. 94; y: Davies-Allison, *The Gospel according to Saint Matthew...* vol II, pp. 59-62.

³⁸ Véase: Fitzmyer, *El evangelio según san Lucas...* vol. III, pp. 548-553.

texto en el que la tradición popular, adecuadamente adaptada, podía ayudar a presentar el mensaje de Jesús de una forma favorable. Eso significa que Lucas puede decirnos muy poco sobre la tradición popular palestinese frente a la que Marcos y Mateo se definieron, pero puede decirnos mucho acerca del nacimiento de una nueva forma de tradición popular cristiana en el mundo del imperio, que se desarrollará ampliamente en el periodo pre-constantiniano, como revela el más antiguo arte cristiano³⁹.

4. LA FUENTE SINÓPTICA DE DICHO (DOCUMENTO Q)

En el estudio de los pasajes de Mateo y de Lucas que aluden a la tradición popular y a sus portadores ha ido apareciendo la importancia de las tradiciones procedentes del Documento Q. Esta composición contenía referencias a dicha tradición popular y al grupo en que se transmitió. Mateo y Lucas las reelaboraron de acuerdo con sus propios puntos de vista, pero la comparación entre ambos permite recuperar la forma que tenían en Q y, en consecuencia, estudiar el punto de vista propio de esta composición y del grupo en que se compuso con respecto a ella⁴⁰. Este punto de vista puede percibirse analizando los tres “indicadores” que hemos identificado en Mateo y en Lucas: la actitud respecto a la tradición de los milagros, la forma en que se presenta la relación de Jesús (y Juan Bautista) con Elías y las referencias a un grupo que da importancia a los signos y milagros de Jesús.

Por lo que se refiere al primer “indicador”, el dato más llamativo es la casi total ausencia de relatos de milagro en Q. Las dos veces que se mencionan episodios concretos, o no se narra el milagro como en el caso de del criado del centurión (Q 7,1-10), o se hace brevísimamente como en la expulsión del demonio mudo (Q 11,14). Sin embargo, no cabe duda de que los transmisores de Q conocían

³⁹ Sobre este desarrollo tendré que volver con más detalle en un futuro trabajo. La información sobre la que se asienta esta afirmación se encuentra ya, no obstante, en la obra citada de G. Snyder, *Ante Pacem...* passim.

⁴⁰ La reconstrucción más reciente de Q es la de J. Robinson et al. (eds.), *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas* (Leuven: Peeters 2000). El texto griego, así como su traducción al español puede verse en: J. Robinson et al, *El documento Q en griego y en español con paralelos del evangelio de Marcos y del evangelio de Tomás* (Salamanca: Sígueme 2002).

las acciones portentosas de Jesús, pues éstas se enumeran en su enigmática respuesta a los enviados del Bautista (Q 7,22-23),⁴¹ y se mencionan en la discusión acerca del origen de su poder para expulsar los demonios (Q 11,19-20). Más aún, los discípulos de su poder realizaban por encargo suyo curaciones (Q 10,9) y probablemente también exorcismos (Q 11,20)⁴², lo cual indica que tanto unas como otros tenían una función importante en la vida del grupo. A pesar de ello, las historias de milagro están ausentes de Q, y la mejor explicación de este hecho es que el grupo que está detrás de este documento no compartía la visión de Jesús reflejada en ellas o la interpretación que otros grupos de discípulos les daban⁴³.

Esta posición con respecto a la tradición de los milagros está relacionada con la visión de Q acerca de las relación de Jesús (y de Juan Bautista) con Elías, que aparece en una agrupación de dichos sobre Juan y Jesús (Q 7,18-35), en una colección de apotegmas sobre el seguimiento (Q 9,57-62) y en un dicho sobre la misión de Jesús (Q 12,49-53).

En la agrupación de dichos sobre Juan y Jesús (Q 7,18-35) se distinguen bien tres escenas. En la primera (Q 7,18-23) los enviados de Juan preguntan a Jesús si él es “el que ha de venir”. Esta expresión alude a la espera de Elías y refleja una opinión muy parecida a la que recoge Marcos en Mc 6,14 y 8,26. Al igual que en Marcos, la identificación de Jesús con Elías tiene que ver con sus milagros, como se

⁴¹ La enumeración de Q 7,22 no es una evocación de los signos del tiempo escatológico. Aunque en ella hay reminiscencias de algunos textos de Isaías (Is 29,18; 35,5-6; 42,18; 26,19), la referencia a la purificación de los leprosos y, probablemente, a la resurrección de los muertos se refieren a milagros realizados por Jesús, que tienen paralelo en la tradición de Elías-Eliseo (2Re 5,1-27); véase: A. D. Jacobson, *The First Gospel: An Introduction to Q* (Sonoma: Polebridge 1992) pp. 112-113.

⁴² Aunque la interpretación tradicional ha referido la expresión “vuestros hijos con qué poder los expulsan” a los discípulos de los fariseos, interlocutores de Jesús, en mi opinión es más probable que Jesús se refiera aquí a sus propios discípulos, que son los hijos de los que le acusan de expulsar los demonios con el poder de Belcebú; véase: R. Shirock, “Whose Exorcists are They? The Referents of *hoi huiōi humon at Matt 12.27/Luk 12.19*” *Journal for the Study of the New Testament* 46 (1992) 41-51.

⁴³ En todos los dichos en los que se menciona la acción taumatúrgica de Jesús o de sus discípulos, ésta se relaciona con la actividad misionera: la predicación de la buena noticia (Q 7,23); el anuncio de la cercanía del reinado de Dios (Q 10,9) o su llegada (Q 11,19-20). Los exorcismos y sanaciones tienen un carácter funcional y no se ve en ellos una revelación de Jesús.

ve por la respuesta⁴⁴. En ella, en efecto, se enumeran los milagros realizados por Jesús, añadiendo al final un enigmático comentario “y dichoso el que no se escandalice de mí” (Q 7,23). Este comentario supone que la respuesta de Jesús puede contradecir las expectativas de Juan Bautista. Ahora bien, si Juan espera que Jesús encarne el papel de Elías, ¿cómo es posible que esta respuesta, en la que se pone en primer plano su actividad taumatúrgica y se evocan incluso algunos de los milagros del ciclo de Elías-Eliseo, pueda contradecir sus expectativas? La clave para entender el sentido de esta respuesta que el redactor de Q pone en boca de Jesús está en la cita de Is 61,1 que no tiene que ver con los milagros de Jesús: “y a los pobres se les anuncia la buena noticia”. Esta frase reinterpreta la actividad de Jesús como taumaturgo en clave profética⁴⁵. La lógica de la respuesta sería por tanto esta: es cierto que los milagros de Jesús podrían llevar a identificarle con Elías, pero en realidad esas acciones hay que entenderlas como parte de su verdadera misión como el Ungido del Señor impulsado por el Espíritu para anunciar la buena noticia a los pobres. La decepción de Juan, que identifica a Jesús con “el que había de venir”, es decir, con Elías, resulta así muy explicable⁴⁶.

Esta interpretación es coherente con lo que dice el mismo Jesús acerca de Juan en la siguiente escena (Q 7,24-28). En ella se plantea, precisamente, la cuestión de la identidad de Juan. Jesús dice de él, tal vez con cierta hipérbole, que es “más que un profeta” y describe su tarea citando una combinación de textos bíblicos (Ex 23,20 y Mal 3,1), que también se encuentra en la presentación marquiiana del

⁴⁴ Otro indicio de la relación de este pasaje con los milagros de Jesús es la conexión con el episodio precedente. Aunque el texto de Q que relaciona esta composición con dicho episodio no puede reconstruirse con precisión, lo más probable es que hiciera referencia de alguna forma a la curación del siervo del centurión (Q 7,1-10). La edición crítica de Q lo reconstruye así: “Juan, al oír hablar de estas cosas...”.

⁴⁵ C. M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity: Studies on Q* (Edinburgh: T & T Clark 1996) pp. 222-223 señala que esta frase, colocada al final de la enumeración, es la clave para interpretar la misión de Jesús como profeta.

⁴⁶ La interpretación que propongo no es la más común entre los comentaristas, probablemente porque no han examinado este pasaje de Q desde la pregunta que yo me hago. Jacobson, *The First Gospel...* p. 114, por ejemplo, supone que Juan espera a Jesús como juez escatológico (relaciona la expresión “el que ha de venir” con Q 3,16: “el que viene detrás de mí”) y sugiere que su decepción procede del hecho de que Jesús responda enumerando sus milagros. Sin embargo, parece poco razonable que Q, que ha prescindido de la tradición de los milagros, quiera presentar aquí a Jesús como un taumaturgo.

Bautista (Mc 1,2-3)⁴⁷. Ahora bien, en esta cita, que ha sido ligeramente modificada, se identifica a Juan Bautista con Elías y se le presenta como precursor de Jesús: “He aquí que yo envío mi mensajero por delante de ti, el cual te preparará el camino” (Q 7,27).⁴⁸ De este modo, la negativa de Jesús en la escena anterior a ser identificado con Elías es coherente con la identificación que se hace en ésta de con Juan Bautista con dicho profeta.

En el documento Q, a la composición precedente seguía una pequeña colección de apotegmas en los que diversos personajes piden a Jesús que los acepte como discípulos (Q 9,57-62). El tercero de ellos (Q 9,61-62) evoca claramente el relato de la vocación de Eliseo (1Re 19,19-21)⁴⁹. En Q, lo mismo que en 1Re, el futuro discípulo pide permiso para ir a despedirse de su familia. Sin embargo, Jesús, a diferencia de Elías, no se lo permite. La intención expresa de esta escena es establecer distancias entre Jesús y Elías, probablemente para contrarrestar una tradición que relacionaba a Jesús con él al narrar la vocación de sus discípulos⁵⁰. Los otros dos apotegmas (Q 9,57-58. 59-60) reflejan esta misma actitud, aunque en ellos la referencia a la vocación de Eliseo es más difusa⁵¹.

En estas tres escenas aparece otro aspecto que relacionaba a Jesús con Elías en la tradición popular: su estilo de vida itinerante acompañado por sus discípulos. En la primera de ellas se describe el modo de vida desarraigado de Jesús (Q 9,58: “el hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza”) y en la segunda se exige renunciar a las obligaciones más sagradas para ir detrás de él (Q 9,60: “deja que los muertos entierren a sus muertos; tú ven y sígueme”). A esta existencia itinerante de los discípulos se refieren las instrucciones sobre la misión que siguen en Q a los apotegmas (Q 10,1-12). También en

⁴⁷ Aunque la cita es muy parecida, existen diferencias entre la versión de Marcos y la de Q. Marcos, a diferencia de Q, relaciona esta combinación con una cita de Is 43,2 atribuyendo el conjunto a Isaías. Además, en Marcos Juan desempeña esta tarea antes de que comience la actuación de Jesús, y no al mismo tiempo como en Q. Véase: Guijarro, “Indicios...” p. 254.

⁴⁸ Véase: H. Fleddermann, *Q. A Reconstruction and Commentary* (Leuven: Peters 2005) pp. 381-384.

⁴⁹ Esta tercera escena sólo se encuentra en Lucas, pero muy probablemente procede de Q; véase la nota nº 10.

⁵⁰ Dicha tradición existía, de hecho, como se ve en los relatos pre-marquianos de vocación, que examiné en el artículo precedente: Guijarro, “Indicios...” p. 258. Si Q conoció estos relatos, como cabría deducir de este apotegma, entonces tendríamos un ejemplo más de la diferente actitud adoptada por Mc y Q con respecto a la tradición popular.

⁵¹ Véase: Fleddermann, *Q. Reconstruction and Commentary...* pp. 401-402.

ellas de forma genérica y, de forma más concreta, en la instrucción de no saludar a nadie por el camino (Q 10,4), se alude al estilo de vida de Elías y sus discípulos. Estas exigencias, el estilo de vida que suponen y la relación que establecen entre Jesús y sus discípulos evocan lo que se contaba sobre ellos en los libros de los Reyes⁵².

La última referencia a la tradición que identificaba a Jesús con Elías se encuentra en un dicho que alude, como los apotegmas precedentes, a las rupturas familiares (Q12,49-53). El dicho tiene tres partes. En la primera Jesús afirma que ha venido a traer fuego a la tierra. En la segunda cuestiona abiertamente una forma de entender su misión: “¿Pensáis que he venido a traer paz...?”. Y en la tercera desvela que ésta traerá como consecuencia la división, aduciendo un pasaje sobre las rupturas familiares, que era común en la escatología contemporánea (Miq 7,6)⁵³. La primera afirmación evoca la figura de Elías, relacionado en la tradición con el fuego (2Re 30,38; 2Re 1,9-16; Eclo 48,1-3; Mc 1,7-8). Sin embargo, en la segunda se niega la otra función que la tradición le atribuía: reconciliar a los padres con los hijos (Mal 3,34-25), aduciendo un texto de la Escritura que entiende de otra forma la situación del tiempo escatológico. El objetivo de este dicho parece ser, por tanto, reformular la expectativa que identificaba a Jesús con Elías definiendo su misión en otros términos⁵⁴.

⁵² M. Sato, *Q und Prophetie: Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q* (Tubingen: J C B Mohr 1988) pp. 400-402 observa que el mejor modelo de la relación de Jesús con sus discípulos con todo lo que implica (ruptura con la vida anterior, existencia itinerante, etc) son los relatos del ciclo de Elías. Eliseo prohíbe a su criado Gejazí saludar a nadie por el camino cuando le encomienda la misión de ir a resucitar al hijo de la viuda de Sunam; véase Fledermann, *Q. Reconstruction and Commentary ...* p. 431.

⁵³ En *EvTom* 10 sólo se encuentra la primera fase: “Jesús dice: he arrojado fuego en la tierra y lo guardaré hasta que arda”. Los otros dichos se encuentran sin ninguna relación con éste en *EvTom* 16. En Q, sin embargo, forman parte de la misma composición, cuyo principal objetivo es evitar que se identifique a Jesús con Elías.

⁵⁴ En su estructura básica y en su intención es un pasaje muy parecido a la escena que Marcos sitúa después de la transfiguración (Mc 9,11-13). J. Marcus, “Mark 9:11-13: As it Has Been Written” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 80 (1989) 42-63, es quien ha propuesto una interpretación más coherente de este difícil pasaje de Marcos. Según él, en Mc 9,11-13 se plantea un conflicto entre dos afirmaciones de la Escritura. La primera dice: “Elías tiene que venir a restaurar todas las cosas”; la segunda: “El Hijo del hombre tiene que padecer”. Para resolverla, la primera se interpreta a la luz de la segunda, redefiniendo la misión de Elías, que consistirá en anunciar con su propia muerte el

La intención que revelan estos pasajes supone la existencia de una tradición popular sobre Jesús en la que la figura de Elías era muy importante, pero, al mismo tiempo, revela una decidida oposición hacia ella, lo cual explica que Q no haya incluido las historias de milagro transmitidas en el contexto palestinese. Esto dice ya mucho acerca de la actitud del grupo de Q respecto a la tradición popular. Sin embargo, todavía tenemos analizar un tercer indicio que podría proporcionar alguna información acerca de sus transmisores: las referencias polémicas hacia quienes daban importancia a los milagros de Jesús.

Dos de estas referencias se encuentran dentro de la misma composición: la respuesta de Jesús a quienes piden un signo (Q 11,16. 29-32) y el dicho sobre el espíritu errante (Q 11,24-26).⁵⁵ Es importante observar que éste es el único lugar de Q en que se habla de los exorcismos de Jesús y, por tanto, el único en que esta actividad es objeto de polémica.

La escena en que “algunos” piden un signo refleja la discusión del grupo de Q con otro grupo que da importancia a este aspecto del ministerio de Jesús. La petición de un signo aparece en diversas tradiciones cristianas antiguas (Mc 8,11-12; Jn 6,30; 1Cor 1,22), pero en ellas la identidad de quienes lo piden es poco específica. Esto indica, muy probablemente, que la petición fue planteada a los grupos de seguidores de Jesús⁵⁶. En el contexto de Q esta petición está relacionada con sus exorcismos y, en general, con su actividad como taumaturgo, que es objeto de polémica. La respuesta de Jesús es que

destino sufriente del Mesías. D. C. Allison, “Q 12:51-53 and Mark 9:11-13 and the Messianic Woes”, in: B. Chilton and C. A. Evans, (ed.), *Authenticating the Words of Jesus* (Leiden: Brill 1999) 289-310, pp. 306-310, asumiendo la propuesta de Marcus, descubre una estrecha relación entre estos dos pasajes y propone una interpretación muy parecida a la que aquí propongo.

⁵⁵ Ambas forman parte de una agrupación de dichos (Q11,14-32), que se inicia con un brevísimo relato de exorcismo, el cual da lugar a la discusión acerca del poder de Jesús para expulsar demonios (Q 11,14-23). Mateo y Lucas ordenan de forma diferente los dichos de esta composición. La edición crítica de Q sigue el orden de Lucas, aunque tal vez sea más razonable, como sugiere Jacobson, *The First Gospel...* pp. 160-174, seguir el de Mateo, que coloca el dicho sobre el espíritu errante después de la petición del signo por dos razones: la primera es que la sentencia de Q 11,23 parece concluir la discusión sobre el poder de Jesús, y la segunda que el dicho sobre el espíritu errante no está relacionado con dicha discusión.

⁵⁶ Véase: Jacobson, *The First Gospel...* pp. 168-169, aunque no es claro que esta pregunta viniera siempre de las autoridades religiosas. En este caso concreto parece, más bien, que se trata de una disputa entre diversos grupos de discípulos de Jesús.

sólo se les dará el signo de Jonás (Q 11,29). Esta afirmación se explicita diciendo que el Hijo del hombre será un signo para esta generación del mismo modo que Jonás lo fue para los ninivitas (Q 11,30), pero no se precisa cómo lo será. Sin embargo, los dos dichos que vienen a continuación aclaran que dicho signo se refiere a la predicación de Jonás, la cual se relaciona con la sabiduría de Salomón⁵⁷. De este modo, el grupo de Q reivindica la predicación y la sabiduría frente a quienes buscaban, ante todo, los signos de Jesús⁵⁸.

El otro pasaje, la parábola del espíritu errante (Q 11,24-26), es peculiar en varios aspectos, pues aunque posee rasgos propios de la demonología popular y un colorido local palestinese, no ha sido posible encontrarle paralelos. Es una parábola original con un cierto toque de ironía o de sarcasmo⁵⁹. Su intención parece ser ridiculizar a quienes realizaban exorcismos o les daban mucha importancia. Pero contiene también una advertencia: quienes ponen toda su confianza en los exorcismos pueden acabar peor que empezaron. Si esta parábola se encontraba después de los dichos sobre Jonás y Salomón, entonces podría percibirse un contraste entre la predicación y la sabiduría que producen un cambio positivo (conversión, escucha) y los exorcismos que pueden producir un cambio negativo (una situación peor). En todo caso, Q ha incluido esta parábola para polemizar con quienes daban impor-

⁵⁷ La composición tiene tres partes: un apotegma con sentido completo (Q 11,16. 29), una explicación del mismo (Q 11,30) y dos dichos de comentario (Q 11,31-32). Según todos los indicios, el segundo elemento y el tercero fueron añadidos para aclarar y precisar el sentido de la respuesta de Jesús en el apotegma, que resulta enigmática; véase Jacobson, *The First Gospel...* pp. 164-169.

⁵⁸ La elección de estos dos personajes no es casual. Su recuerdo era, en cierto modo, ambivalente. El grupo de Q recuerda a Jonás como predicador y a Salomón como sabio. Sin embargo, en la memoria popular, Jonás era recordado, sobre todo, por el gran signo realizado en él, hasta el punto de que, siendo el ciclo de Jonás el más repetido en las representaciones pictóricas cristianas de la época pre-constantiniana, nunca se representa su predicación; véase Snyder, *Ante Pacem...* pp. 90-95. Por su parte, Salomón era recordado en la memoria popular por sus poderes como exorcista, como ha mostrado D. C. Duling, "Solomon, Exorcism, and the Son of David" *The Harvard Theological Review* 68 (1975) 235-252. ¿Sería muy aventurado suponer que el grupo con el que polemiza Q veía a Jonás y a Salomón de esta forma, y que, precisamente por ello, presenta aquí a estos dos personajes de la forma en que lo hace? La interpretación que he propuesto más arriba sobre el pasaje paralelo de Mateo refuerza esta suposición.

⁵⁹ El colorido local se advierte en la designación del demonio como "espíritu inmundo" y en la mención de los "siete espíritus"; véase el detallado análisis de Jacobson, *The First Gospel...* pp. 169-172; véase también: Luz, *El evangelio según san Mateo...* vol. II, pp. 375-376.

tancia a los exorcismos, que eran, probablemente, los mismos que buscaban signos⁶⁰.

Una actitud polémica hacia los milagros de Jesús se percibe también en las invectivas contra las ciudades galileas (Q 10,13-15). Estos dichos han sido introducidos en una colección de instrucciones sobre la misión que tenía un tono más positivo. Su tono polémico indica que la situación de la que hablan afectaba a los destinatarios de Q⁶¹. En ellos aparece de nuevo una contraposición entre la conversión y los milagros: “Si los milagros no llevan a la conversión, no tienen sentido”, parece ser la argumentación del grupo de Q, que coloca otra vez en primer plano la conversión, relacionada, como acabamos de ver, con la predicación y con la sabiduría (Q 11,31-32).

La misma polémica podría estar detrás de otro dicho, cuyo sentido en Q resulta enigmático (Q 6,46). Se encuentra al final del sermón inaugural, entre la exhortación a dar fruto (Q 6,43-45) y la parábola de las dos casas (Q 6,47-49). En este contexto, el sentido de la segunda parte es claro: hacer lo que Jesús dice consiste en poner en práctica sus enseñanzas. Pero cabe preguntarse a qué se refiere en concreto la pregunta de la primera parte: “¿Por qué me llamáis (me invocáis diciendo:) ¡Señor, Señor!?” La repetición indica que se trata de una invocación como la que dirige el centurión a Jesús (Q 7,10) y por eso no es aventurado pensar que en Q 6,46 se alude a quienes ven a Jesús como un taumaturgo y se dirigen a él esperando sus signos, pero no ponen en práctica sus enseñanzas⁶². Tendríamos aquí, entonces, un indicio más de la polémica del grupo de Q con los transmisores de la tradición popular.

⁶⁰ Es difícil establecer una relación con los dichos sobre el poder de Jesús (Q 11,14-23), porque en estos se da un sentido muy diferente a los exorcismos de Jesús (Q 11,19-20: signo de que el reinado de Dios ha llegado). Sin embargo, si se relaciona con la polémica con los que buscan signos, se percibe mejor su sentido.

⁶¹ Véase: J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Philadelphia: Fortress Press 1987) pp. 195-196. Según él estos dichos reflejarían la experiencia de los misioneros de Q. Dado el carácter misionero de este grupo es muy posible que fuera así, y que la polémica de Q contra la tradición popular sea, en parte, el resultado de esta experiencia.

⁶² Fleddermann, *Q. Reconstruction and Commentary ...* pp. 333-335 entiende esta expresión como una invocación litúrgica, en cuyo caso se trataría de una polémica contra una visión espiritualista de Jesús. Kloppenborg, *The Formation of Q...* p. 185 indica que esta es una forma respetuosa de dirigirse a un discípulo a su maestro. Aunque la mayoría de los relatos de milagro carecen de la invocación al taumaturgo, la que aparece con más frecuencia es, precisamente la de Señor (Q 7,6; Mc 7,28; Jn 4,49; 5,7). La repetición indica claramente que se trata de una invocación.

Por último, hay que incluir en este grupo de referencias la exhortación a entrar por la puerta estrecha (Q13,24-27). En ella no se mencionan los milagros de Jesús, sino otras acciones suyas muy características (comer y predicar), de las que los destinatarios dicen haber sido partícipes o testigos. Son personas vinculadas a los lugares de la actividad de Jesús, muy probablemente las pequeñas ciudades de Galilea, que consideran esta cercanía un argumento a favor de su forma de seguirle. La acusación de los miembros del grupo de Q tiene que ver, como en los casos precedentes, con su actuación, que es valorada muy negativamente⁶³. En el contexto de este pasaje, lo mismo que en la imprecación contra las ciudades galileas, la polémica con este grupo local contrasta con la actitud positiva hacia los no-judeos, cuya actitud se presenta como modelo para los miembros del grupo de Q⁶⁴.

Del análisis de estos últimos pasajes puede deducirse que el grupo de Q mantenía una viva polémica con los transmisores de la tradición popular. No se trata sólo, como en el caso de Marcos, de corregir una visión insuficiente de Jesús desde una cierta distancia, que permite incorporar con algunos retoques las historias de milagro. Aquí se percibe un enfrentamiento entre dos grupos que están muy cerca, probablemente en Galilea, y que reivindican formas muy distintas de vivir el seguimiento de Jesús. El Documento Q, lo mismo que el evangelio de Marcos, proporciona algunos datos interesantes acerca de la tradición popular. Debido a su cercanía, Q contiene además una visión del grupo en que ésta se transmitió. En ambos casos se trata de una visión “desde fuera”, que revela los intereses del adversario y proporciona una imagen desfigurada por él.

⁶³ Jacobson, *The First Gospel...* pp. 208 observa acertadamente que esta composición refleja una división dentro del mismo grupo de Q o dentro del movimiento de Jesús.

⁶⁴ En Q 10,13 se dice que Tiro y Sidón se habrían convertido de haber visto los signos realizados en Corozain y Betsaida; en Q 11,31-32 se presenta a los habitantes de Nínive y a la reina del Sur como modelo de conversión; y en Q 13,28-29 los que vendrán de oriente y occidente se sentarán a la mesa del reino, mientras que los que comieron y bebieron con Jesús serán expulsados fuera. El Documento Q presenta a todos estos personajes no-israelitas como modelos (identidades sociales posibles) del grupo de Q; véase: S. Guijarro, “Cultural Memory and Group Identity in Q” *Biblical Theology Bulletin* 37 (2007) 90-100, pp. 97-98.

5. CONCLUSIÓN

El objeto de este estudio ha sido buscar en los evangelios de Mateo y de Lucas indicios que pudieran confirmar, matizar o desmentir la tesis que propuse en otro ensayo, centrado en el evangelio de Marcos, acerca de la existencia de una tradición popular sobre Jesús. Para ello he analizado la redacción mateana y lucana de los pasajes de Marcos en que estos indicios aparecen más claramente: los relatos de milagro y las referencias a la relación de Jesús (y Juan Bautista) con Elías, pero también he estudiado otros pasajes procedentes de la fuente común a ambos, e incluso, sobre todo en el caso de Lucas, pasajes que sólo se encuentran en este evangelio. La importancia de los pasajes procedentes del Documento Q ha aconsejado un estudio más pormenorizado de los mismos en la formulación que tuvieron antes de ser incorporados por Mateo y Lucas a sus respectivos evangelios. En el estudio de estos documentos se han ido perfilando diferentes posiciones con respecto a dicha tradición popular y han ido apareciendo algunas informaciones que complementan las de Marcos.

El estudio del Documento Q reviste especial interés no sólo porque es anterior a Mateo y a Lucas, sino también porque suele localizarse en Palestina, donde también hemos situado la tradición popular a la que alude Marcos. Su actitud polémica frente a la tradición de los milagros, así como su rechazo a cualquier tipo de identificación entre Jesús y Elías, revelan que la postura del grupo de Q con respecto a la tradición popular era más adversa que la de Marcos. Esto se nota también en las referencias polémicas al grupo de sus transmisores, que son acusados de poner toda su confianza en los signos de Jesús, descuidando la escucha de su palabra, la conversión y las exigencias éticas de su mensaje. Un conocimiento tan directo del estilo de vida de los portadores de la tradición popular confirma, en efecto, que ambas formas de seguimiento de Jesús estaban geográficamente muy cercanas.

También en el evangelio de Mateo se percibe una actitud polémica y crítica con respecto a la tradición popular. Aunque no tiene dificultades para introducir sucesos portentosos en su relato, este evangelista ha reelaborado drásticamente las historias de milagro de Marcos despojándolas de los detalles secundarios para convertirlas en encuentros de fe que despiertan el deseo de seguir a Jesús. Mateo no está en contra de la tradición de los milagros, sino de una interpretación de los mismos que no lleva a la conversión. Esta forma de entender los milagros estaba vinculada a la figura de Elías y por eso

el evangelista ha intensificado el distanciamiento de Jesús con respecto a él, acentuando la identificación de Elías con Juan Bautista. Y por último ha definido con mayor nitidez los contornos del grupo transmisor de esta tradición y ha expresado de forma más contundente su distanciamiento con respecto a quienes buscan signos o ponen su confianza en los exorcismos, las sanaciones o la profecía.

Con el evangelio de Lucas, sin embargo, entramos en un universo diferente. Su forma de integrar la tradición de los milagros o los pasajes que hablan de la relación de Jesús (y Juan Bautista) con Elías no es en absoluto polémica y, por tanto, refleja una situación en la que no existía una tradición popular como la que combaten el Documento Q y el evangelio de Mateo. Esto explica que los pasajes que en Mt y en Q se refieren al grupo de los transmisores de esta tradición hayan perdido las referencias concretas a un grupo real y aparezcan en Lucas vinculados con problemas o intereses propios del evangelista, como la acogida de los paganos o la invitación a la conversión. Si el evangelio de Lucas fue compuesto lejos de la región siro-palestinense, como muestran otros indicios, esta posición confirmaría que la tradición popular sobre Jesús debe localizarse en los lugares en los que éste ejerció su ministerio. Con todo, Lucas integró algunos aspectos importantes de dicha tradición, como las historias de milagro o la identificación de Jesús con el profeta Elías y sus milagros, porque esto podía contribuir a que el mensaje de la salvación fuera escuchado en los ambientes más populares de su entorno. Gracias al evangelio de Lucas, la tradición popular palestinense cambia de contexto y se difunde en el mundo del imperio.

El estudio de estos tres documentos no sólo confirma la tesis de que existió una tradición popular sobre Jesús, sino que aporta nuevas informaciones acerca de ella. Todos ellos, lo mismo que el evangelio de Marcos, nos proporcionan una visión “desde fuera”, aunque cada uno tiene una posición diferente. La más cercana y también la más polémica es la que aparece en Q y en Mt, y, precisamente por ello, estos dos escritos son los que más informaciones pueden proporcionarnos sobre dicha tradición y sus portadores. La de Marcos puede definirse como una actitud crítica, porque conoce y valora la tradición popular, pero la asume con algunas condiciones. La de Lucas, en fin, revela una notable distancia respecto esta tradición, que, sin embargo, asume por su valor en un nuevo contexto.

Estas visiones polémicas (Q y Mt), crítica (Mc) o distante (Lc) con respecto a la tradición popular, permiten vislumbrar en positivo algunos de los rasgos más característicos de este grupo de discípulo-

los de Jesús. Estaba formado, probablemente, por quienes le habían conocido y seguido en las aldeas de Galilea. Tenían sus recuerdos propios que transmitían de manera informal, principalmente los relatos de milagro. Tenían también su propia visión de Jesús, a quien identificaban con Elías, “el que había de venir”. Y tenían también su propio estilo de vida inspirado en estos recuerdos y en su visión de Jesús. La racionalidad de este grupo no era de tipo ritual o ético, sino existencial, es decir, era una racionalidad directamente vinculada con los problemas de la vida cotidiana, una racionalidad que alimentaba en el recuerdo de Jesús y de sus milagros la esperanza de que Dios comenzara a implantar su reinado.

La indagación acerca de la tradición popular sobre Jesús no puede concluir con el estudio de estos dos evangelios. Más aún, los resultados obtenidos en este trabajo son un estímulo para averiguar qué es lo que el evangelio de Juan y otros escritos cristianos posteriores pueden descubrirnos sobre ella. Es lo que me propongo hacer en un próximo trabajo, con el que espero concluir esta investigación sobre los indicios que revelan la existencia de una tradición popular sobre Jesús en el cristianismo naciente.

SUMARIO

Este estudio forma parte de una investigación más amplia, cuyo objetivo es identificar indicios que revelen la existencia de una tradición popular sobre Jesús en el cristianismo naciente. El evangelio de Mateo, el evangelio de Lucas y el Documento Q se analizan para averiguar cómo aparecen en ellos tres aspectos estrechamente relacionados con la tradición popular: las historias de milagro, los pasajes en los que se habla de la relación de Jesús con Elías, y las referencias al grupo de los portadores de esta tradición. El examen de estos indicios no sólo confirma la existencia de dicha tradición, sino que proporciona algunas informaciones acerca de ella y del grupo de sus transmisores.

Palabras clave: Cristianismo naciente; relatos de milagro; Elías; tradición popular; evangelio de Mateo; evangelio de Lucas, Documento Q.

SUMMARY

This paper belongs to a wider research, whose aim is to identify pieces of evidence that betray the existence of a popular tradition about Jesus in earliest Christianity. The Gospel of Matthew, the Gospel of Luke and the Q Document are examined to find out how they deal with three features closely related to this popular tradition: the miracle stories, the passages that discuss the relationship of Jesus with Elijah, and the references to the bearers of this tradition. The analysis of this evidence not only confirms the existence of a popular tradition, but also provides some information about it and the group behind it.

Key words: earliest Christianity, miracle stories, Elijah, popular tradition, Gospel of Matthew, Gospel of Luke, Q Document.