

El contexto palestinese de la tradición sobre Jesús

Santiago Guijarro Oporto
Universidad Pontificia de Salamanca

Desde que se publicaron los trabajos pioneros de la llamada «Escuela de la historia de las formas» (R. Bultmann, M. Dibelius, K. L. Schmidt) hace noventa años, no ha cesado de aumentar nuestro conocimiento de la tradición evangélica. En este tiempo hemos aprendido mucho acerca de las formas que adquirió, los contextos vitales en que se conservó y transmitió, y el medio oral que determinó todos estos procesos. Recientemente, los estudios sobre la memoria social nos han ayudado a comprender mejor por qué los discípulos de la primera generación tuvieron necesidad de recordar y cómo lo hicieron. Por su parte, los estudios sobre la composición literaria y la escritura en el mundo antiguo nos han permitido reconstruir con mayor rigor algunas de las composiciones anteriores a los evangelios.¹ Todos estos estudios han hecho avanzar nuestro conocimiento de la prehistoria de los evangelios de una forma extraordinaria.

1. S. Guijarro, *Los cuatro evangelios*, Salamanca 2010, 103-202.

Sin embargo, cuando se habla de la transmisión de los recuerdos sobre Jesús durante la primera generación suele descuidarse lo que podríamos llamar el «factor regional». Las introducciones a los evangelios e incluso los estudios especializados analizan estos fenómenos de forma general, sin insistir suficientemente en las diferencias entre los dos ámbitos geográficos y culturales en que se transmitieron dichos recuerdos: la tierra de Israel y su entorno, por un lado; y el resto del Imperio por otro; o dicho con otras palabras: la patria de origen y la diáspora.

El objeto de este estudio es reivindicar el papel específico e irrepetible que desempeñaron los grupos de discípulos de Jesús asentados en la tierra de Israel y sus alrededores en el proceso de formulación, conservación y transmisión de los recuerdos sobre él. Para esclarecer dicho papel, analizaré cuatro fenómenos característicos del cristianismo naciente: la escasa presencia de la tradición sobre Jesús en las cartas de San Pablo, el colorido local palestinese de las tradiciones y composiciones preevangélicas, el uso del término «evangelio» en los dos ámbitos de difusión del naciente movimiento cristiano, y el contexto vital de los evangelios.

1. La tradición sobre Jesús en las cartas de Pablo

El primer indicador de que la tradición sobre Jesús se transmitió principalmente en un contexto palestinese lo encontramos en las cartas de Pablo. Redactadas en la década de los años cincuenta, son los primeros escritos del Nuevo Testamento y se encuentran, desde el punto de vista temporal, a medio camino entre el ministerio de Jesús y la composición de los evangelios. Esto significa que fueron compuestas en un momento en el que los recuerdos sobre Jesús se estaban transmitiendo oralmente entre sus discípulos. Siendo esto así, cabría esperar que en sus exhortaciones a las diversas comunidades Pablo hubiera aludido con frecuencia a estos recuerdos. Sin embargo, las referencias que encontramos en ellos se reducen a algunas enseñanzas, como el dicho sobre el di-

vorcio (1Cor 7,10-11; otras palabras de Jesús en: 1Tes 4,15; 1Cor 9,14; 11,23-25), una memoria detallada sobre la última cena (1Cor 11,23-26) y algunas otras referencias implícitas a su enseñanza (Rom 14,17: alusión al reinado de Dios), o informaciones sobre su origen davídico (Rom 1,3b-4) y sobre su pasión (Gál 3,1).²

Este es un hecho verdaderamente sorprendente. Los estudiosos reconocen casi unánimemente que Pablo sabía muchas más cosas sobre Jesús de las que menciona en sus cartas. De hecho, las alusiones a su estilo de vida y a sus enseñanzas que encontramos en ellas difícilmente podrían provenir de alguien que no tuviera un buen conocimiento de la tradición sobre Jesús. Por lo que él mismo cuenta en la Carta a los galatas, sabemos que, después de la revelación que le hizo cambiar de rumbo en su vida, pasó algún tiempo en la comunidad de Damasco y, más tarde, antes de emprender la misión a los gentiles, estuvo también en la comunidad de Antioquía (Gál 1,10-2,14). Durante este tiempo hizo dos visitas a Jerusalén y en la primera de ellas pasó quince días con Pedro (Gál 1,18). Pablo estuvo en contacto con los que habían sido testigos de la vida de Jesús y se fue haciendo cristiano en un ambiente en el que la memoria sobre él estaba muy viva. Hemos de suponer, por tanto, que conocía bien dicha tradición. Sin embargo, esta constatación no hace sino acentuar la perplejidad que provoca la lectura de sus cartas, al comprobar cuán raramente alude a ella.

Tal perplejidad ha sido explicada de diversas formas por los estudiosos. Mauro Pesce, por ejemplo, considera que este hecho no es tan llamativo si leemos las cartas de Pablo en el contexto más amplio de su relación con las comunidades que habían sido evangelizadas por él. Dicha relación comenzó con el anuncio del evangelio y la formación de la comunidad, y se prolongó después en una serie de contactos en los que Pablo siguió orientando a estas comunidades en nuevas circunstancias. Hay que distinguir, pues, dos fases en la predicación de Pablo: una primera, en la que habría

2. N. Walter, «Paul and the Early Christian Jesus-Tradition», en: A. J. M. Wedderburn (ed.), *Paul and Jesus*, Sheffield 1989, 51-80.

tenido lugar la predicación completa del mensaje; y una segunda, en la que Pablo habría abordado algunas cuestiones puntuales que necesitaban ser aclaradas. Las cartas pertenecen a esta segunda fase de carácter más pastoral, lo cual explica que no encontremos en ellas una exposición detallada acerca de Jesús.³

Otros explican la escasez de referencias al Jesús terreno en las cartas de Pablo partiendo de una afirmación suya en la Segunda carta a los corintios, donde dice: «... y si antes conocimos a Cristo según la carne, ahora ya no lo conocemos así» (2Cor 4,16). Se trata de una afirmación enigmática, pero, se entienda como se entienda, es evidente que Pablo reconoce en ella que ha experimentado una evolución en su conocimiento de Jesucristo y que el conocimiento «según la carne», es decir, «con criterios humanos» fue cediendo paso poco a poco a otra forma de conocerle. Esta confesión de Pablo concuerda con sus cartas, donde el Jesús glorioso ocupa un lugar mucho más importante que el Jesús terreno. Según esta explicación, las cartas reflejarían la última etapa de un proceso que comenzó con un conocimiento del Jesús terreno, pero fue dando cada vez más importancia al conocimiento del Resucitado.⁴

Estas observaciones ayudan a entender la llamativa ausencia de la tradición sobre Jesús en las cartas de Pablo, pero no la explican del todo, porque esta ausencia se debe también a factores contextuales.⁵ Pablo predicó el evangelio en un contexto en que el judaísmo no estaba tan presente como en la tierra de Israel. La sociología de la religión ha elaborado una tipología que ayuda a comprender

3. M. Pesce, *Le due fasi della predicazione di Paolo. Dall'evangelizzazione alla guida della comunità*, Bologna 1994, 9-34.
4. C. Wolf, «True Apostolic Knowledge of Christ: Exegetical Reflections on 2 Corinthians 5.14ff.», en: A. J. M. Wedderburn (ed.), *Paul and Jesus: Collected Essays*, Sheffield 1989, 81-98.
5. He desarrollado este argumento en un trabajo anterior, cuyas principales observaciones retomo aquí: S. Guijarro Oporto, «El Jesús de Pablo. Una aportación desde las ciencias sociales» *Salmanticensis* 57 (2010) 415-435, espec. 424-429.

mejor la distinción entre estas dos situaciones. Los grupos religiosos que surgen en la primera reciben el nombre de «sectas» y los que surgen en la segunda, el de «cultos». Una secta puede definirse como «un movimiento separatista de renovación, que surge dentro de un sistema establecido y religiosamente definido con el que comparte una visión simbólica del mundo». Por su parte, un culto es «un movimiento integrador, a menudo sincretista, que se importa eficazmente a otro sistema cultural religiosamente definido, con el que trata de sintetizar su novedosa visión simbólica del mundo».⁶

Los grupos de discípulos de Jesús que fueron surgiendo en la tierra de Israel y su entorno encajan en la tipología de la secta, pues se habían escindido de otro grupo religioso cuya visión del mundo compartían, pero proponían una profunda renovación del mismo a partir de su adhesión a Jesús. Por su parte, los grupos de discípulos nacidos en la diáspora poseían las características propias de un culto. El grupo religioso del que se habían escindido no era mayoritario en su entorno. El panorama religioso de las ciudades del imperio era, de hecho, bastante plural, pues, junto a las religiones tradicionales de cada región que seguían siendo practicadas, en época relativamente reciente se habían implantado diversos cultos orientales de carácter místico y se había difundido el culto al emperador, que fue adquiriendo una importancia cada vez mayor. En este contexto, el reto que se presentaba a las comunidades cristianas no era la diferenciación con respecto al judaísmo, sino la asimilación al nuevo entorno.

Tanto las sectas como los cultos tienen un carácter innovador. Debido a ello, viven en tensión con su entorno social y religioso, y experimentan dificultades para sobrevivir en él. Pero su situación es muy diferente, lo mismo que su estrategia de supervivencia. Las sectas corren el peligro de ser absorbidas por el grupo religioso mayoritario y, por eso, para sobrevivir tienen que subrayar las diferencias con respecto a él. Sin embargo, los cultos, que son elementos extraños dentro del contexto en que se encuentran, tienen el

6. L. M. White, *De Jesús al cristianismo*, Estella 2004, 170.

peligro de ser rechazados, y por ello desarrollan estrategias de asimilación al entorno.

Esta distinción es relevante para comprender las diferencias que existen entre los grupos de discípulos de la primera generación y las estrategias que desarrollaron respecto a la tradición sobre Jesús. Para los grupos cristianos de la diáspora, los recuerdos sobre Jesús fueron importantes porque evocaban los acontecimientos en los que se asentaba su fe, pero aún fue más importante su manifestación gloriosa después de la resurrección y todo lo que este acontecimiento revelaba acerca de él, porque esta visión de Jesús les permitía encontrar más fácilmente un lugar en el mundo del imperio.

Sin embargo, los grupos de discípulos asentados en la tierra de Israel y sus alrededores, cuya principal preocupación era distinguirse del judaísmo mayoritario, tuvieron gran interés en conservar y transmitir las tradiciones sobre el Jesús terreno, especialmente los dichos y anécdotas en los que aparecía como un maestro que había propuesto una nueva forma de interpretar y de vivir el judaísmo. Esta necesidad de preservar la memoria de Jesús como elemento diferenciador explica que la tradición sobre él se conservara principalmente en la tierra de Israel.

2. El colorido local de las tradiciones evangélicas

La conclusión a la que hemos llegado en el apartado precedente nos invita a preguntarnos si esta observación externa puede confirmarse internamente. Para ello sería necesario mostrar que los recuerdos sobre Jesús recogidos en los evangelios poseen indicios de haber sido conservados y transmitidos en un contexto palestinese. Este segundo indicador es muy importante, pues puede aportar una prueba sólida a la tesis formulada a partir del estudio de las cartas de Pablo.

Para averiguar dónde fueron conservados y transmitidos los recuerdos sobre Jesús, hay que examinar los indicios que revelan un colorido local y las referencias a situaciones históricas concretas. La expresión «colorido local» fue introducida en el campo de los

estudios bíblicos por Gerd Theissen, precisamente en un estudio dedicado a analizar este aspecto en la tradición evangélica.⁷ Como indica el subtítulo de esta monografía, el autor se sitúa en continuidad con los estudios sobre la evolución de la tradición sinóptica iniciados por la Escuela de la historia de las formas y pretende contribuir a ella poniendo de manifiesto un dato importante que, según él, no se ha tenido en cuenta suficientemente. Este dato no es otro que la localización cultural e histórica de dicha tradición durante su evolución. A esto, precisamente, se refiere cuando habla de «colorido local» y de «contexto histórico».

Para comprender la argumentación de Theissen hay que tener presente que los estudios histórico-críticos suelen distinguir tres momentos en el proceso de formación de los evangelios. En el primero de ellos, considerado generalmente el más antiguo, se sitúan las tradiciones sueltas, es decir, los dichos de Jesús y los relatos sobre él que se transmitieron inicialmente de forma independiente. En un segundo momento se sitúan las composiciones preevangélicas, es decir, las agrupaciones o composiciones más elaboradas que se fueron formando al vincular varias tradiciones sueltas. Por último, en el tercer momento, se encuentran ya los evangelios, como resultado final del proceso.⁸

Esta perspectiva diacrónica es fundamental para nuestro argumento, porque permite acceder, aunque sea de forma hipotética y aproximada, a la forma que tuvieron las tradiciones sobre Jesús durante la primera generación, que es el periodo en el que se transmitieron los recuerdos sobre él. Durante este espacio de tiempo, que va desde la muerte de Jesús hasta la destrucción del templo

7. G. Theissen, *Colorido local y contexto histórico de los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Salamanca 1997.

8. No se trata de tres fases cerradas, en el sentido de que, terminada una, habría comenzado la siguiente, pues, como se sabe, la tradición oral siguió viva incluso después de que se compusieran los evangelios. Distinguir estas tres fases sirve para tener presente una progresión que realmente se dio en proceso de transmisión de los recuerdos sobre Jesús.

de Jerusalén y la desaparición de los testigos oculares (30-70 d. C. aprox.), los recuerdos sobre Jesús se transmitieron como tradiciones sueltas y en composiciones más elaboradas, pero aún no se habían escrito los evangelios. Dejaremos, pues, esta tercera fase del proceso para más tarde, y nos centraremos ahora en las dos primeras.

Alusiones y referencias al contexto palestinese se encuentran con frecuencia en los dichos de Jesús, aunque no siempre el lector actual dispone del contexto adecuado para detectarlas. Cuando Jesús hablaba de la «caña agitada por el viento» (Mt 11,17), estaba aludiendo a Herodes Antipas, en cuyas monedas aparecía este emblema; cuando decía que los zorros tienen madrigueras y los pájaros del cielo nidos (Lc 9,58 par.), probablemente está aludiendo a la clase gobernante (En Lc 13,32 se le llama a Antipas zorro) y a los habitantes de las ciudades, principalmente los de Séforis (*Zippori* = *zippor* que significa pájaro). Con todo, estas referencias al contexto palestinese se explican por el hecho de que proceden de Jesús. Son más un argumento a favor del origen jesuático de estos dichos, que a favor de su transmisión en un contexto palestinese.

Sin embargo, las tradiciones narrativas, que requieren de otro que las cuente, pueden revelar algo más sobre el contexto en que fueron conservadas y transmitidas. La mayor parte de estos relatos narran milagros de Jesús (exorcismos, sanaciones, etc), que generalmente están vinculados a lugares concretos de Galilea o Jerusalén. Esto se debe a que la tradición de los milagros, que fue en su origen una tradición popular, se transmitió inicialmente en los lugares de su actuación, como se ve en el trasfondo de estos relatos, el cual refleja el mundo de la gente sencilla de Galilea y su perspectiva (p.e. el hecho de llamar «mar» al pequeño lago de Galilea). Analizando estas historias, Theissen llega a la conclusión de que: «como tradición popular, estas historias fueron narradas sobre todo en Palestina y territorios limítrofes».⁹

9. G. Theissen, *Colorido local...* 121; véase también: S. Guijarro Oporto, «Indicios de una tradición popular sobre Jesús en el evangelio de Marcos» *Salman-ticensis* 54 (2007) 241-265, espec. 241-247.

Ahora bien, es en las composiciones preevangélicas donde el colorido local y las referencias a la situación histórica de Palestina resultan más elocuentes. Ello se debe a que estas composiciones reflejan un estadio avanzado en el proceso de formulación y transmisión de los recuerdos sobre Jesús y, debido a esta mayor complejidad, puede encontrarse en ellas un reflejo del ambiente o de la situación histórica en que fueron compuestas.

En torno a los años cuarenta suelen situarse dos de estas composiciones que reflejan claramente la situación de Palestina en aquella época. La primera de ellas es el Discurso escatológico de Mc 13 y par. La redacción marquiana de este discurso muestra algunos desfases en su forma actual que permiten reconstruir la forma que tenía la composición utilizada por Marcos, un documento más breve que refleja bien la reacción frente a la situación creada en Palestina cuando Calígula mandó erigir una estatua suya en el templo de Jerusalén.¹⁰ La segunda composición es el Relato de la pasión, cuya secuencia narrativa iba desde el prendimiento hasta la tumba (Mc 14,17-16,8). En este relato, además de las numerosas alusiones a lugares concretos de Jerusalén, se mencionan con detalle varios personajes y la forma de mencionarlos revela que fue compuesto en un lugar en el que se podía mencionar a un prefecto que ya no estaba en Judea, pero no se podía decir el nombre del Sumo Sacerdote por miedo a represalias; se podían mencionar a los hijos del cireneo, pero no al joven que huyó cuando prendieron a Jesús. Estos y otros indicios muestran que el Relato de la pasión fue compuesto en Jerusalén.¹¹

Un poco más tarde, en torno a los años sesenta, encontramos otras dos composiciones que presuponen también un contexto palestinese. La primera, conocida como la Fuente de los Signos, era un texto narrativo que contenía básicamente una serie de milagros

10. G. Theissen, *Colorido local...* 145-187.

11. Véase: S. Guijarro Oporto, «El relato pre-marcano de la pasión y la comunidad de Jerusalén», en: S. Guijarro Oporto, *Jesús y sus primeros discípulos*, Estella 2007, 169-201.

de Jesús, a los que se llama «signos». Fue utilizada por el autor del Evangelio de Juan y puede reconstruirse gracias al análisis redaccional. La situación y las preocupaciones que aparecen en esta composición, así como la imagen de Jesús, a quien se considera un Profeta o el Mesías, es diferente a la que encontramos en el evangelio, pero encaja muy bien en un grupo judeocristiano que trata de proponer su visión de Jesús a otros judíos. Debido a ello, esta composición suele localizarse en Judea.¹² La otra composición, la más amplia y compleja de todas, es el llamado «Documento Q», una colección de dichos y anécdotas de Jesús que fue utilizada por Mateo y por Lucas en la composición de sus respectivos evangelios. Este documento ha sido muy estudiado en los últimos años y, en el marco de estos estudios, se ha discutido mucho sobre su lugar de composición. La mayoría sostiene que pudo haber sido compuesto en Galilea, pero incluso quienes no aceptan esta hipótesis sitúan su composición en la tierra de Israel (Jerusalén) o en su entorno (Antioquía).¹³

Este rápido repaso por la tradición evangélica nos ha proporcionado una colecta nada despreciable. Tanto las tradiciones sueltas, como las composiciones anteriores a los evangelios, reflejan como en un espejo la situación cultural y los avatares históricos de la tierra de Israel y sus alrededores durante el atribulado periodo de tiempo que corresponde a la generación apostólica. Vemos así confirmada con argumentos internos la tesis de que fue en los grupos de discípulos de la patria de origen donde se transmitieron y conservaron los recuerdos sobre Jesús. Pero nuestra investigación no termina aquí, pues todavía podemos encontrar una confirma-

12. D. M. Smith, «The Milieu of the Johannine Miracle Source», en: D. M. Smith (ed.), *Johannine Christianity. Essays on Its Setting, Sources and Theology*, Columbia 1982, 62-79.

13. Uno de los estudios que mejor han argumentado la localización en Galilea es el de: J. Reed, «El Documento Q en Galilea», en: J. Reed, *El Jesús de Galilea. Aportaciones desde la arqueología*, Salamanca 2006, 215-246. G. Theissen, *Colorido local... 225-258* sitúa su composición en Jerusalén.

ción indirecta de la distinción entre la patria y la diáspora analizando el uso de uno de los términos más importantes del vocabulario propio de los primeros cristianos.

3. Las acepciones del término «evangelio»

«Evangelio» (del griego *eu-aggelion* = buena noticia) era un término del lenguaje común al que los primeros cristianos dieron un significado nuevo, incorporándolo así a su «idiolecto», su lenguaje propio. Sin embargo, en los textos cristianos más antiguos el significado de este término no es siempre el mismo. De hecho, se pueden identificar dos acepciones que parecen corresponder a los dos contextos mencionados en los apartados precedentes y que confirman indirectamente las diferencias que hemos detectado en ellos respecto a la tradición sobre Jesús. Una consideración más detallada del uso de este término puede ofrecernos, por tanto, pistas interesantes para el tema que nos ocupa.

En su sentido más popular y difundido, «evangelio» se refería a todo tipo de «buenas noticias». En este sentido se usaba tanto entre los judíos como en el mundo del Imperio. Pero en ambos contextos fue adquiriendo también connotaciones particulares. Entre los judíos hacía referencia a la buena noticia la llegada de Dios como Rey que había anunciado Isaías (Is 52,7). Por su parte, en el mundo del Imperio se usaba, sobre todo, en el contexto de la propaganda imperial, donde los acontecimientos de la vida del emperador, sobre todo, sus victorias militares, eran considerados buenas noticias.¹⁴ A pesar de estas diferencias, en ambos casos la palabra

14. En una conocida inscripción erigida el año 9 d. C. en la ciudad de Priene se dice: «... con su manifestación (visita a la ciudad), el César ha sobrepasado las esperanzas de todos los que trajeron buenas noticias (*euaggelia*)... el día del nacimiento del dios ha sido el comienzo de las buenas noticias (*euaggelia*) que vinieron a través de él»; cfr. W. Dittenberger (ed.), *Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae*, Lipsiae 1905, vol. II, 548.

describe un mensaje y se refiere a un acontecimiento que se considera positivo o saludable para los destinatarios, sea este la venida de YHWH como rey, o el nacimiento, la visita o la victoria del emperador.

Los primeros cristianos utilizaron este término para referirse también a un anuncio gozoso, una buena noticia que se transmitía oralmente. Solo a mediados del siglo II d. C., es decir, cuando ya llevaban utilizando esta palabra más de un siglo, el término evangelio comenzó a aplicarse a los libros que contenían el evangelio.¹⁵ A partir de entonces, el término evangelio se fue utilizando cada vez más para designar estos libros, pero a nosotros nos interesa, sobre todo, la etapa en que «evangelio» designaba un mensaje oral.

El interés por el uso de este término, como hemos dicho más arriba, se debe a que en los textos cristianos esta palabra parece referirse a dos mensajes distintos. En algunos de ellos, la buena noticia es la predicación de Jesús (Mc 1,14: «el reinado de Dios ha comenzado a llegar»). En otros, sin embargo, la buena noticia es el acontecimiento de su muerte y resurrección (1Cor 15,1-5). En los estudios sobre este término, la diferencia entre estas dos acepciones no ha sido suficientemente valorada. Con frecuencia no se alude a ella, o las dos acepciones se presentan como sucesivas o complementarias.¹⁶ En mi opinión, el hecho de que las dos acepciones hayan convivido en el cristianismo naciente es un hecho que merece ser tenido en cuenta, y creo que la clave para explicarlas se descubre cuando situamos en el mapa los escritos en los que aparece este término. Aunque estos no sean muy abundantes, son suficientes para afirmar que existe una diferencia regional.

La primera acepción, en la que «evangelio» se entiende como buena noticia «de» Jesús, es muy cercana a la que tiene este término en la tradición israelita. Para percibir el parentesco, basta com-

15. Véase: S. Guijarro, *Los cuatro evangelios...* 44-53.

16. Una presentación amplia y bien documentada del uso del término evangelio entre los primeros cristianos con interesantes sugerencias puede verse en: G. Stanton, *Jesús y el evangelio*, Bilbao 2008, 29-105.

parar la proclamación inicial de Jesús en el Evangelio de Marcos: «... el reinado de Dios ha comenzado a llegar... creed en esta buena noticia» (Mc 1,15), con el anuncio de Isaías: «el mensajero que... anuncia buenas noticias... que dice a Sión: ¡Ya reina tu Dios!» (Is 52,7). De hecho, esta acepción del término evangelio la encontramos sobre todo en textos cuya composición suele localizarse en Palestina. Además del Evangelio de Marcos, ya mencionado, el Evangelio de Mateo utiliza el término evangelio para referirse a la enseñanza de Jesús reunida por él en una serie de discursos (Mt 4,23; 9,35; etc). En la *Didajé*, un escrito judeocristiano de finales del siglo I, encontramos una acepción similar, pues se utiliza el término evangelio para introducir una enseñanza de Jesús, en este caso, la oración del Padrenuestro (*Did* 8,2). En el mismo sentido, la llamada Segunda Carta de Clemente, otro escrito judeocristiano que contiene una colección de dichos de Jesús elaborada a partir de los evangelios y algunos elementos de la tradición oral, usa este término referido también a la enseñanza de Jesús (*2Clem* 8,5). En estos cuatro escritos de los dos primeros siglos, todos ellos procedentes de grupos judeocristianos vinculados a Palestina y su entorno, encontramos la misma acepción.

La segunda acepción, en la que «evangelio» se entiende como buena noticia «acerca de» Jesús, tiene notables conexiones con el sentido que este término tenía en el mundo del Imperio. Allí, como hemos visto, se refería a un acontecimiento de la vida del emperador: su nacimiento, su visita, su victoria, etc. De igual modo, en los textos que podemos localizar geográficamente en la diáspora cristiana, el término evangelio designa principalmente el acontecimiento de la resurrección de Jesús. Esta es la acepción que aparece de forma unánime en las cartas de Pablo, tanto cuando habla del «evangelio de Cristo» como del «evangelio de Dios» (1Tes 2,8-9; Rom 15,9; etc), en las cartas escritas por sus discípulos a finales del siglo I d. C. (2Tim 1,8.10), y en las que escribió Ignacio de Antioquía algunos años más tarde (*IgnFil* 8,1; *IgnEf* 18,2).

Estas observaciones de tipo geográfico respecto al uso del término evangelio revelan una importante diferencia regional. Para

los grupos palestinos de discípulos de Jesús el contenido central del evangelio era su predicación. Sin embargo, para las comunidades de la diáspora, el evangelio era, ante todo, el anuncio de su muerte y resurrección. Ahora bien, esta diferencia regional tiene notables puntos de coincidencia con la que hemos observado a propósito de la tradición sobre Jesús. Por un lado, la acepción del término evangelio como el mensaje «de» Jesús concuerda bien con el interés de los grupos de discípulos palestinos por los recuerdos sobre el Jesús terreno. Por otro, el uso del término evangelio para designar un mensaje «sobre» Jesús responde muy bien al interés por el Jesús glorioso que hemos observado en las comunidades de la diáspora. La diferencia regional en cuanto al uso del término evangelio ofrece, por tanto, una confirmación de la tesis que venimos proponiendo.

4. El contexto palestino de los evangelios

Todavía podemos añadir otra observación para reafirmar dicha tesis. En este caso, recurriendo a los mismos evangelios, que constituyen, como hemos visto más arriba, el punto de llegada del proceso a través del cual se transmitieron los recuerdos sobre Jesús. La observación consiste en mostrar que la mayoría de los evangelios fueron compuestos durante la segunda generación en el entorno cercano de la tierra de Israel bajo el influjo directo de los grupos de discípulos que habían vivido en ella durante la primera. La localización geográfica de los evangelios ha sido una cuestión discutida en los últimos años y, por ello, es necesario comenzar tomando nota brevemente de esta discusión.

En los años sesenta del siglo pasado, la llamada Escuela de la historia de la redacción (G. Bornkamm, W. Marxen, H. Conzelmann, W. Trilling) aplicó al momento de composición de los evangelios el concepto de «contexto vital» (*Sitz im Leben*) que la Escuela de la historia de las formas había utilizado en el estudio de las tradiciones orales. Se puso así de manifiesto el influjo de las co-

comunidades de los evangelistas o a las que se dirigían los evangelistas (no estaba entonces muy clara esta distinción) en la composición de los evangelios y, con ello, se despertó un enorme interés por conocer su localización, composición, orientación teológica, etc.

A finales de siglo, sin embargo, la confianza de que era posible identificar y diferenciar dichas comunidades empezó a cuestionarse a raíz de la publicación de una serie de estudios coordinados por Richard Bauckham, en los que se afirmaba que los evangelios no habían sido compuestos para comunidades específicas sino que fueron dirigidos originalmente a todos los cristianos.¹⁷ La discusión provocada por este libro ha contribuido en los últimos años a matizar la tesis de la Escuela de la historia de la redacción, pero no ha logrado convencer a la mayoría, de modo que todavía seguimos pensando que los evangelios tuvieron destinatarios específicos.¹⁸

Esta discusión nos ha hecho caer en la cuenta de que es necesario distinguir con más precisión entre la comunidad de origen de cada evangelista y los destinatarios de sus respectivos evangelios. Estos últimos constituyen, con frecuencia, un grupo distinto y más amplio que la comunidad de origen, pero lo que a nosotros nos interesa ahora es identificar y localizar geográficamente estas comunidades, es decir, los grupos en que se escribieron los evangelios.

En su estudio sobre el colorido local y el contexto histórico de los evangelios que ya he mencionado más arriba, Gerd Theissen dedica un amplio capítulo a la situación genética de los evangelios

17. La tesis se expresa de forma provocativa en el título del libro: R. Bauckham (ed.), *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, Edinburgh 1998.

18. Entre las múltiples publicaciones a las que ha dado lugar, puede verse: E. W. Klink, «The Gospel Community Debate: State of the Question», *Currents in Biblical Research* 3 (2004) 60-85; M. Mitchell, «Patristic Counter-Evidence to the Claim that ‘The Gospels Were Written for All Christians’», *New Testament Studies* 51 (2005) 36-79.

y aborda específicamente el problema de su localización. Tras buscar y analizar los indicios que podrían revelar su cercanía o distancia con respecto a Palestina, llega a las siguientes conclusiones: «El Evangelio de Marcos apareció probablemente en las regiones sirias próximas a Palestina. Quizás contempla Galilea y Jerusalén desde el punto cardinal norte. El Evangelio de Mateo tampoco puede haber aparecido muy lejos de allí; mira a Palestina desde el este; podría haber surgido en Damasco o en la Decápolis, pero también en algún otro lugar de Siria. El Evangelio de Lucas adopta inequívocamente una perspectiva universal. La distancia local a Palestina es aquí máxima; el conocimiento que le autor evidencia de Palestina puede ser fruto de sus viajes».¹⁹

Esas conclusiones son bastante representativas de lo que piensan los estudiosos sobre el lugar de composición de Mateo y de Lucas. Con respecto a Marcos todavía algunos siguen manteniendo que pudo haber sido escrito en Roma, aunque la opinión de que fue compuesto en Siria ha ido ganando adeptos en los últimos años, a medida que los argumentos a favor de esta localización se han ido exponiendo.²⁰ Aunque Theissen no dice nada sobre el Evangelio de Juan, pues su estudio se centra en la tradición sinóptica, la localización de este evangelio es también una cuestión discutida. También en este caso, la opinión tradicional, que situaba dicha composición en Éfeso, ha ido cediendo terreno a otra que lo sitúa cerca de Palestina, probablemente en las regiones de Gaultínide y Traconítide al noreste de Palestina.²¹

Estas conclusiones acerca del lugar de composición de los cuatro evangelios canónicos muestran que se dio un desplazamiento

19. G. Theissen, *Colorido local...* 283; véase la discusión en las páginas precedentes (260-283).

20. Sobre los argumentos a favor de una u otra opción y la posibilidad de que el Evangelio de Marcos fuera compuesto en Siria pero se difundiera desde Roma, véase: S. Guijarro, *Los cuatro evangelios...* 264-273.

21. Véase la propuesta de K. Wengst, *Interpretación del Evangelio de Juan*, Salamanca 1988.

geográfico con respecto al lugar en que se transmitieron los recuerdos sobre Jesús. En efecto, tales recuerdos, como hemos visto, se transmitieron en Palestina, mientras que ninguno de los evangelios parece haber sido compuesto en dicha región. Sin embargo, se trata de un desplazamiento que, en tres de los cuatro casos, se queda en las regiones limítrofes: Marcos en la región de Siria, probablemente en la zona de Fenicia; Mateo en Antioquía, al norte de esta misma región; y Juan al noreste de Palestina en los altos del Golán. Ahora bien, teniendo en cuenta que los evangelios fueron compuestos después del año 70 d. C., es decir, después de la guerra judía contra Roma, este desplazamiento se puede explicar fácilmente como resultado de la huida masiva a las regiones limítrofes que se produjo en Palestina con motivo de dicha guerra.²² Este hecho explica que los evangelios, compuestos en las regiones limítrofes de Palestina durante la segunda generación, hayan recogido la tradición que se había conservado y transmitido durante la primera en los grupos palestineses de la primera generación.

En la segunda mitad del siglo II d. C., las comunidades cristianas comenzaron un proceso de selección de los diversos libros sobre Jesús compuestos hasta entonces, y desde el principio mostraron su estima y predilección por los evangelios que habían recogido la tradición palestinese, es decir, la tradición de los dichos y de los hechos de Jesús conservada y transmitida en los grupos de discípulos asentados en la tierra de Israel. Otros evangelios que privilegiaban aspectos parciales o supuestas revelaciones, como los evangelios gnósticos, no tuvieron la misma acogida. Este proceso de recepción que dio lugar al canon de los cuatro evangelios hizo posible que la tradición de Jesús conservada en Palestina llegara hasta nosotros.

22. Cabe recordar aquí la tradición de la huida de la comunidad de Jerusalén a Pella que recogen Eusebio (*Hist. Ecl.* 3, 5, 3) y Epifanio (*Panarion* 29, 7, 9).

5. La herencia de la primera generación de discípulos

Los cuatro indicadores examinados confirman la tesis de que las tradiciones evangélicas se conservaron y transmitieron en los grupos de discípulos asentados en la tierra de Israel durante la primera generación. Por eso, quizás sea oportuno, antes de concluir, decir una palabra acerca de estos grupos. Sin entrar en detalles, es posible identificar algunos rasgos característicos.²³

En primer lugar, es evidente que la iglesia de Jerusalén desempeñó dentro de estas comunidades un papel de liderazgo, y no solo con respecto a ellas, sino también respecto a las comunidades de la diáspora, como revela el interés de Pablo en la colecta (1Cor 16, 1-4; 2Cor 8-9; Rom 15, 25-29). En segundo lugar, es importante tener en cuenta que, incluso dentro de una misma ciudad, pudo haber diversos grupos que tenían una orientación diversa. Esto se advierte no solo en Jerusalén, donde encontramos a los Doce, a los Helenistas y a los del grupo de Santiago, sino también en Antioquía, donde representantes de estos mismos grupos mantienen una discusión acerca de la actitud hacia los paganos (Gál 2, 11-14). En tercer lugar, estos grupos de discípulos contaban con numerosos testigos oculares, y además podían acceder fácilmente a las tradiciones sobre Jesús conservadas en los lugares en que había desempeñado su ministerio. Así se explica que en los evangelios encontremos muchos pasajes que en su origen fueron tradiciones populares de carácter local.

Con todo, la vida de estos grupos fue muy efímera. La guerra contra Roma, que causó un tremendo impacto en la región, puso un punto y aparte a aquella etapa y terminó con el liderazgo de la comunidad de Jerusalén. Su historia queda así circunscrita con mucha precisión a los cuarenta años que van desde la muerte de Jesús hasta la destrucción de Jerusalén (30-70 d. C.). A lo largo de aquellos cuarenta años, «las iglesias de Dios que están en Judea en

23. Véase: S. Guijarro Oporto, «La primera generación en Judea y Galilea», en: R. Aguirre (coord.), *Así empezó el Cristianismo*, Estella 2010, 101-138.

Cristo Jesús», como las llama San Pablo (1Tes 2, 14), desempeñaron un papel decisivo en la configuración del cristianismo naciente. Pero quizás fue después de su dispersión, es decir, durante la segunda generación, cuando aquellas iglesias hicieron su aportación más duradera al cristianismo, gracias a la herencia de la memoria de Jesús que se había conservado y transmitido en ellas durante la primera generación. Fue en esta época, en efecto, cuando dicha tradición quedó configurada en los cuatro evangelios.

La memoria de Jesús contenida en los evangelios es, en efecto, la más preciosa herencia de los grupos de discípulos asentados en la tierra de Israel durante la primera generación. Fueron ellos los que conservaron, interpretaron y transmitieron los recuerdos sobre él. Su situación particular, definida por su cercanía al escenario de la vida de Jesús y a las tradiciones conservadas en aquellos lugares, así como su estrecha vinculación al tronco común del judaísmo del que se habían desgajado para operar una profunda renovación de su religión de origen, les facilitaba y, al mismo tiempo, les exigía esta tarea. Gracias a ellas, aquellos recuerdos llegaron hasta los evangelios que enseguida se ganaron la estima de la iglesia apostólica y entraron a formar parte del canon, y no es exagerado afirmar que estos relatos han constituido el principal punto de referencia del cristianismo a lo largo de su historia.

