LA INVESTIGACIÓN RECIENTE SOBRE LOS EVANGELIOS: CONSENSOS Y NUEVOS INTERROGANTES

P. Santiago Guijarro Oporto[*]

RESUMEN. El artículo presenta una investigación que tiene el propósito de demostrar que los evangelios deberían ser estudiados juntamente, superando la distinción entre los sinópticos y el cuarto evangelio. Es una investigación que abarca los últimos cuarenta años. Para explicar sus ideas, el autor aborda seis ámbitos en los que se han ido consolidando nuevos consensos y también nuevos interrogantes: 1) el impacto del llamado giro metodológico en el estudio de los evangelios; 2) la conflictiva relación de los evangelios con la historia; 3) la relevancia de los estudios sobre la oralidad y la memoria social para conocer mejor el proceso de formación de los evangelios; 4) la problemática de las relaciones entre los evangelios; 5) el significado de la clasificación de los evangelios como biografías; y 6) las consecuencias del reconocimiento canónico de los cuatro evangelios.

PALABRAS CLAVE: Giro metodológico – Trípode metodológico – Exégesis histórico-crítica – Memoria de Jesús – Análisis literario – Ambientación contextual – Evangelios e historia – Tradición oral y la formación de los evangelios – Relaciones entre los evangelios – Género literario de los evangelios – Evangelio Tetramorfo.

---

* SANTIAGO GUIJARRO OPORTO es sacerdote y pertenece a la Hermandad de Sacerdotes Operarios Diocesanos. Es catedrático de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca. Entre sus obras cabe destacar: *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica* (1998); *Jesús y sus primeros discípulos* (2007), *Los cuatro evangelios* (2010), *Servidores de Dios y esclavos vuestros* (2011), *Los evangelios: memoria, biografía, Escritura* (2012), *La primera evangelización* (2013), *Los dichos de Jesús. Introducción al Documento Q* (2014), *El camino del discípulo* (2015), y *El cristianismo como forma de vida* (2018).

Cualquiera que se haya asomado a la producción científica sobre los evangelios en los últimos años comprenderá enseguida que el título de esta colaboración es muy ambicioso, pues dicha investigación en este campo ha sido tan abundante y variada que resulta inabarcable para una sola persona[1]. Por eso, me apresuro a matizar el ambicioso título, confesando que la reflexión de estas páginas estará necesariamente determinada por mi personal comprensión del tema[2].

Antes que nada, quisiera puntualizar dos detalles del título que requieren una aclaración. El primero de ellos es la expresión "investigación reciente". Como explicaré en el primer apartado de mi exposición, voy a centrarme en los últimos cuarenta años, es decir, en el periodo que va desde el giro metodológico de los años ochenta hasta hoy. En segundo lugar, quiero aclarar que al hablar de "los evangelios" me estoy refiriendo a los cuatro evangelios canónicos. Sin minusvalorar los interesantes estudios que se han hecho sobre los evangelios apócrifos, mi exposición se centrará en los evangelios canónicos que, como espero mostrar al final de mi exposición, deberían ser estudiados juntamente, superando la distinción entre los sinópticos y el cuarto evangelio.

Con estas premisas, quisiera abordar seis cuestiones o ámbitos en los que se han ido consolidando nuevos consensos y también nuevos interrogantes: 1) el impacto del llamado giro metodológico en el estudio de los evangelios; 2) la conflictiva relación de los evangelios con la historia; 3) la relevancia de los estudios sobre la oralidad y la memoria social para conocer mejor el proceso de formación de los evangelios; 4) la problemática de las relaciones entre los evangelios; 5) el significado de la clasificación de los evangelios como biografías; y 6) las consecuencias del reconocimiento canónico de los cuatro evangelios.

---

[1] Dedico este breve trabajo al P. Manuel Díaz Mateos, en reconocimiento por su dedicada entrega a la formación de biblistas en el Perú. Las páginas que siguen revelan una comunión de intereses, pues tuvieron su origen en una conferencia dictada a los biblistas portugueses en la primavera de 2018.

[2] La mayor parte de las cuestiones que aquí propongo están esbozadas ya en algunas publicaciones precedentes, principalmente en: S. Guijarro, *Los cuatro evangelios*, Salamanca 2010 (3 ed. 2016).

1. *El "giro metodológico" de los años ochenta*

En los estudios del Nuevo Testamento la expresión "giro metodológico" se usa con frecuencia para designar el cambio de perspectiva que tuvo lugar a finales de los años setenta y comienzos de los ochenta del siglo pasado. Este giro supuso, ante todo, el final de la hegemonía del método histórico-crítico en el campo de la exégesis. Dicho método había dominado gran parte del siglo XX y había hecho una importantísima contribución al estudio del proceso de formación de los evangelios, que sigue siendo imprescindible para su estudio hasta hoy. Sin embargo, este acercamiento resultaba insuficiente a la luz de los nuevos estudios realizados en el campo de la literatura y de las ciencias sociales.

El giro metodológico impulsado desde estos dos campos de estudio emergentes introdujo nuevos métodos y dio lugar a nuevos acercamientos que eclosionaron en pocos años y siguen dando sus frutos todavía hoy. El documento de la Pontificia Comisión Bíblica publicado en 1993 bajo el título *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* es un testimonio fehaciente de aquella eclosión metodológica. En el estudio de los evangelios, en concreto, esta nueva orientación trajo dos importantes novedades. Por un lado, la nueva sensibilidad literaria, centrada en "el mundo del texto", permitió redescubrir una cualidad fundamental de los evangelios: eran relatos y como tales debían ser analizados. Por otro, el interés por el contexto, que trataba de recuperar "el mundo detrás del texto", se tradujo en una corriente de estudios que recurrió a las ciencias sociales para lograr este fin.

El giro metodológico propició otros acercamientos de carácter hermenéutico que interrogaban a los textos desde diversas situaciones y preocupaciones: feminista, postcolonial, canónica, etc. Sin embargo, los dos cambios antes mencionados me parecen más determinantes, sobre todo porque ambos afectan al objetivo primario de la exégesis que es explicar el sentido del texto en su contexto. Estos dos nuevos enfoques metodológicos, que en realidad no eran del todo nuevos, han cambiado nuestra forma de leer los evangelios. Veamos brevemente en qué sentido.

Los métodos de análisis literario, con su enfoque sincrónico, han ayudado a recuperar la importancia del texto en su forma

final. Conocer la historia del texto, especialmente en el caso de los evangelios, es crucial para entenderlos bien, pero tan importante o más, si cabe, es analizar el texto final. Guiados por esta convicción, los exegetas han ensayado diversos tipos de análisis (retórico, estructural, etc.), pero el método que finalmente se ha revelado más útil para comprender su mensaje es el análisis narrativo. Ello se debe, sin duda, a que los evangelios son relatos y, como se sabe, en cualquier campo de estudio los resultados son mejores cuando hay una coherencia entre el objeto y el método con el que se estudia. El libro *Marcos como relato*, que recoge la lectura de este evangelio realizada en un seminario conjunto por un biblista (D. Rhoads) y un profesor de literatura inglesa (D. Michie) marcó el inicio de este tipo de estudios y ha tenido un notable influjo en ellos[3]. La constatación de que los evangelios podían ser analizados como relatos, independientemente de su historia precedente, abrió un camino muy fecundo para su estudio, no solo porque propició otro tipo de lectura de los mismos, menos fragmentada y más unitaria, sino porque nos ayudó a entender mejor la evolución de la tradición sobre Jesús y su recepción eclesial.

Por otro lado, la nueva sensibilidad sobre el contexto se enriqueció con el recurso a las ciencias sociales. La convicción de que conocer el contexto es importante para entender los textos ha estado siempre muy presente en los estudios bíblicos. De hecho, tanto la escuela de la historia de las formas, como la escuela de la historia de la redacción, habían subrayado la importancia del *Sitz im Leben*. Sin embargo, la forma de entender el contexto que subyace a estos estudios precedentes se reveló insuficiente para la nueva sensibilidad. Por un lado, los *realia*, los datos que proporciona a geografía, la historia y la arqueología, necesitaban ser contextualizados. Por otro, las escuelas que cultivaron el método histórico tenían una visión reductiva del *Sitz im Leben*, al que identificaban con el contexto comunitario o eclesial. El diálogo con las ciencias sociales reveló que el contexto era una realidad más amplia y compleja, integrada por las instituciones

[3] Existen dos ediciones de este libro. La primera fue publicada en 1982 (D. Rhoads – D. Michie, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia 1982). La segunda, aparecida en 1999, incorpora una sensibilidad contextual que permite comprender mejor la narración marquiana: D. Rhoads – J. Dewey – D. Michie, *Marcos como relato: introducción a la narrativa de un evangelio*, Salamanca 2002.

y los valores de la sociedad en que habían nacido los textos. Las ciencias sociales aparecieron entonces, a los ojos de algunos, como un valioso recurso para recuperar los escenarios vitales que presuponen los textos[4].

La incorporación de estas dos perspectivas metodológicas configuró lo que podríamos llamar el "trípode metodológico" sobre el que se asienta la exégesis hoy. Este trípode, formado por el estudio histórico crítico, el análisis literario y la ambientación contextual, constituye también el marco en el que se ha desarrollado el estudio de los evangelios en estos cuarenta años. El reto que plantea esta pluralidad metodológica es, a mi modo de ver, la articulación coherente de los diversos recursos metodológicos. Para ello, me parece de vital importancia reconocer la primacía del objeto de estudio, que son los evangelios, y no convertir a los métodos en una especie de cama de Procustes, que los recorta para ajustarlos a sus modelos o presupuestos.

2. *Los evangelios y la historia*

El diálogo y, en muchos casos, la confrontación de los evangelios con la historia tiene ya más de dos siglos de historia. Los inicios de la investigación sobre el "Jesús histórico" coinciden con la irrupción de la sensibilidad histórica en Occidente. Esta historia ha sido contada muchas veces y es bien conocida. A nosotros nos interesa, sobre todo, el último tramo de esta historia, que con mayor o menor acierto ha recibido el nombre de "tercera búsqueda" (*Third Quest*).

La tercera búsqueda, si es que en realidad han existido diversas búsquedas y no son todas ellas parte de la misma, en cuyo caso sería mejor hablar de una tercera fase... Esta tercera búsqueda, digo, nace de una nueva sensibilidad contextual que sitúa a Jesús en el contexto del judaísmo de su tiempo[5]. El criterio de desemejanza, aplicado de forma rigurosa en la fase anterior, había sustraído a Jesús de su contexto histórico, haciendo de él un

---

[4] Cabe citar, entre otros, el trabajo pionero de B. J. Malina, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta 1981 (*El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la Antropología Cultural*, Estella 1995).

[5] E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, London and Philadelphia 1985.

personaje casi intemporal. Esta vuelta de Jesús a su contexto vital se vio facilitada por nuevos descubrimientos arqueológicos y por un mejor conocimiento del judaísmo del segundo templo.

A pesar de estas importantes novedades, el modelo historiográfico que subyace a esta búsqueda seguía siendo el que se había diseñado en la etapa anterior dominada por un estudio diacrónico de los evangelios. El proceso de investigación que propone este modelo tiene básicamente dos fases. La primera consiste en un análisis diacrónico de los textos para identificar la forma más antigua de las tradiciones, mientras que la segunda aplica a estas tradiciones una serie de criterios que permiten determinar su valor histórico.

El reconocimiento social y académico que ha tenido y sigue teniendo la investigación histórica ha tenido un notable impacto en el estudio de los evangelios y en su valoración. Para una cultura cimentada sobre una profunda sensibilidad histórica, todo aquello que no sea "histórico" carece de interés o de valor. Se ha producido así un divorcio entre historia y exégesis en el estudio de los evangelios. En la etapa precedente, ambos acercamientos fueron de la mano, debido al interés de la exégesis histórico-crítica por el proceso de formación de los textos. Sin embargo, para una historiografía que ha asumido el modelo diacrónico de análisis de los textos, los evangelios en su forma final carecen de interés y su estudio desde esta perspectiva no es considerado una tarea científica, sino una cuestión confesional.

Ahora bien, el presupuesto de que el acontecimiento se encuentra incontaminado al final de un proceso de desmonte y de que es posible acceder a él después de despojarlo de las sucesivas interpretaciones se basa en un positivismo (optimismo) histórico que ha sido cuestionado por los estudios sobre la memoria social. Estos estudios han puesto de manifiesto que el acceso a los acontecimientos está siempre mediado por la interpretación de los mismos. No solo no hay memoria sin interpretación, sino que la memoria está determinada por los marcos sociales en que se recuerda el acontecimiento. Un acontecimiento pasado solo existe en la memoria y esta, para recordarlo, tiene necesariamente que apropiarse de él y, por tanto, interpretarlo. Esto significa, en la práctica, que no es posible distinguir de forma nítida entre el

acontecimiento y la interpretación. Como ha mostrado James Dunn, tal separación no se dio ni siquiera en los primerísimos estratos de la tradición, pues la experiencia que los discípulos tuvieron de Jesús estuvo ya condicionada por la actitud que tenían hacia él. Por eso, no hay que esperar hasta después de la Pascua para hablar de fe, pues antes de ella existía ya una fe discipular[6].

Este tipo de observaciones, muchas de ellas inspiradas en los estudios sobre la memoria social, están dando lugar a un nuevo modelo historiográfico que podría redefinir la relación entre los evangelios y la historia. En un artículo pionero, Chris Keith ha formulado así la diferencia entre ambos modelos:

"El primer modelo, que se configuró y adquirió una formulación duradera en tiempos de Bultmann y sus seguidores, y que asumió una forma de entender la transmisión de la tradición sobre Jesús que era propia de la Escuela de la historia de las formas, concibe la tarea del historiador como la construcción de un Jesús histórico a partir de las unidades de la tradición evangélica que han sido extraídas de los evangelios escritos. Según este modelo, los relatos kerigmáticos de los evangelios son un obstáculo que los historiadores deben sobrepasar para alcanzar al Jesús histórico. El segundo modelo, que se ha configurado a partir de los estudiosos que aplican las teorías sobre la memoria social o las teorías postmodernas sobre la historia, concibe la tarea del historiador como la construcción de un relato histórico que explique cómo los primeros cristianos llegaron a concebir a Jesús tal como lo hicieron, creando una visión del Jesús histórico a partir de este proceso. En este modelo, los relatos evangélicos son un recurso indispensable que los estudiosos deben utilizar como un medio fundamental para reconstruir un pasado real pero inalcanzable"[7].

El diálogo de los evangelios con la historia es una cuestión relevante no solo para la historiografía, interesada en recuperar una figura que ha determinado la historia de la humanidad, sino también para la fe cristiana y para la teología, que reflexionan sobre la manifestación (histórica) de Dios en Jesús.

---

[6] J. D. G. Dunn, *Redescubrir a Jesús de Nazaret*, Salamanca 2006.

[7] C. Keith, "The Narratives of the Gospels and the Historical Jesus: Current Debates, Prior Debates and the Goal of Historical Jesus Research", *Journal for the Study of the New Testament* 38 (2016) 426-455, p. 450.

3. *La tradición oral y la formación de los evangelios*

La orientación de tipo sincrónico que ha dominado la exégesis de los evangelios en los últimos años no ha sido un obstáculo para que se siga ampliando nuestro conocimiento del proceso de formación de los mismos. De hecho, los estudios sobre la memoria social, ya mencionados en el apartado precedente, así como los trabajos sobre la oralidad realizados en el siglo pasado y las investigaciones sobre la escritura y la lectura en el mundo antiguo, han propiciado un verdadero cambio de paradigma en la forma de entender este proceso[8].

El modelo precedente había sido elaborado, principalmente, por la Escuela de la historia de las formas. Según este modelo, en el proceso de formación de los evangelios se dieron dos fases: una fase oral y otra escrita. En la primera fase, los recuerdos sobre Jesús se habrían transmitido con ayuda de algunos moldes (formas) en diversos contextos comunitarios. En la segunda fase, estas tradiciones transmitidas oralmente habrían sido formuladas por escrito, dando lugar a una variada gama de textos que los evangelistas habrían utilizado.

Este modelo se basa en el presupuesto de que se trata de fases sucesivas, de modo que, una vez formuladas por escrito las tradiciones, la memoria oral habría perdido su importancia. Un indicio de esta concepción es la forma en que solía realizarse el análisis redaccional de los textos. El instrumento básico de este tipo de análisis era la sinopsis, pues se suponía que los textos era lo único que uno debía tener en cuenta a la hora de determinar qué es lo que un evangelista había omitido, modificado o añadido, y poder así identificar sus tendencias redaccionales.

Ahora bien, como ha mostrado J. Dunn entre otros, esta forma de entender la formación de los evangelios refleja la "configuración por defecto" (*default setting*) de una mentalidad configurada en la

[8] Cabe citar, entre otros, el trabajo pionero de K. E. Bailey, "Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels", *Asia Journal of Theology* 5 (1991) 34-51; y la obra más sistemática de W. H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel. Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*, Bloomington and Indianapolis 1997.

era Guttenberg[9]. A quienes hemos sido socializados en un mundo en el que la escritura y los textos son el principal instrumento para conservar y transmitir la memoria, nos resulta extraña la idea de una cultura basada en la transmisión oral. Y, sin embargo, la cultura en que se transmitieron los evangelios era precisamente así[10].

Este descubrimiento de la forma en que transmiten sus recuerdos las culturas orales, junto con un mejor conocimiento de la lectura y de la función de los textos escritos en el mundo antiguo, ha llevado a modificar el modelo con el que comprendíamos el proceso de composición de los evangelios.

En el nuevo paradigma, la tradición oral y los textos escritos no representan dos fases sucesivas, sino dos procesos paralelos. El mundo en que nacieron los evangelios estaba dominado por la oralidad, y esto significa que la transmisión oral de las palabras de Jesús y de los recuerdos sobre él no cesó cuando se compusieron los primeros escritos, sino que continuó mucho tiempo después, como atestigua el famoso pasaje de Papías, en el que afirma que él daba más valor a una tradición viva que a los escritos (Eusebio, *Historia Eclesiástica* 3, 39, 4). Por otro lado, es probable que algunos elementos de la tradición sobre Jesús se pusieran por escrito muy pronto. Ambas formas de memoria, la oral y la escrita, interaccionaron durante mucho tiempo, ciertamente durante todo el proceso de formación de los evangelios. Por eso, al analizar la actividad redaccional los evangelios, hemos de considerar la posibilidad de que conocieran tradiciones orales paralelas a las que ya se habían fijado por escrito.

La diferencia entre esta perspectiva y la anterior se puede advertir claramente si analizamos las dos versiones del Padrenuestro conservadas en los evangelios con uno y otro modelo. En el modelo tradicional, tendríamos que suponer que la versión de Lucas, que es más breve, reproduce la formulación más tradicional de la oración de Jesús, mientras que la versión de Mateo sería el resultado de un elaborado trabajo redaccional. Sin embargo, en

[9] La idea y la expresión proceden de J. D. G. Dunn, "Altering the Default Setting: Re-envisaging the Early Transmission of the Jesus Tradition", *New Testament Studies* 49 (2003) 139-175.

[10] P. J. Achtemeier, "*Omne Verbum Sonat*: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity", *Journal of Biblical Literature* 109 (1990) 3-27.

el nuevo modelo cabe pensar que Mateo y Lucas reprodujeron las formulaciones del Padrenuestro que rezaban en sus comunidades.

Esta nueva forma de entender el papel de la tradición oral ha redefinido una categoría clave del análisis histórico crítico. Este, en efecto, al dar prioridad a los textos, establece una jerarquía entre los diversos textos, otorgando mayor valor a la versión "original", es decir, a la versión escrita más antigua que pueda ser identificada. Cuando las tradiciones han sido fijadas en textos se puede hablar de un texto o versión más original, y se puede rastrear su evolución analizando los textos y versiones derivados o secundarios. Sin embargo, en el mundo de la comunicación oral, cada representación de una tradición, recuerdo o palabra es un original. No hay un original, sino muchos.

Estas notas sobre el impacto que han tenido los estudios de la tradición oral en nuestra manera de imaginar y reconstruir el proceso de formación de los evangelios muestran que se trata de un proceso más complejo de lo que habíamos imaginado. De hecho, todavía no se ha alcanzado un consenso sobre el papel que corresponde en él a la tradición oral y a los textos escritos, ni tampoco se está del todo de acuerdo sobre cómo interactuaron ambas formas de expresión, como se puede ver en un artículo reciente de Larry Hurtado que suscitó una interesante discusión[11].

La complejidad del proceso de formación de los evangelios nos lleva a otra de las cuestiones que quisiera enunciar brevemente. Es la cuestión clásica de la relación entre los evangelios, que conocen en nuestros días un interesante renacimiento, debido, en parte, a un mejor conocimiento de los evangelios apócrifos.

4. *Las relaciones entre los evangelios*

Tradicionalmente, las relaciones entre los evangelios se han estudiado en dos capítulos diferentes y poco conectados entre sí. Por un lado, está la llamada "cuestión sinóptica", que trata de explicar las semejanzas y desemejanzas existentes entre los tres primeros evangelios. Por otro, la cuestión de la relación entre los

[11] L. W. Hurtado, "Oral Fixation and New Testament Studies? 'Orality', 'Performance' and Reading Texts in Early Christianity", *New Testament Studies* 60 (2014) 321-340.

sinópticos y el evangelio de Juan, que pretende aclarar si existe algún tipo de dependencia literaria entre ellos.

En los últimos cuarenta años se ha habido importantes desarrollos en ambas cuestiones, sobre todo, en relación con la primera. Algunos de los avances realizados en este campo durante los últimos años se deben a los numerosos e interesantes trabajos sobre los evangelios apócrifos, que permiten tener una visión más amplia del problema. Quisiera comentar brevemente dos cuestiones discutidas que me parecen especialmente importantes.

La primera se inscribe en el marco de la cuestión sinóptica. Las teorías para explicar las relaciones de dependencia entre los tres primeros evangelios son muy numerosas, aunque, a la hora de verdad, las que han merecido la atención de los estudiosos se cuentan con los dedos de la mano[12]. Más aún, en mi opinión, el verdadero debate hoy en este campo se puede resumir en una sencilla alternativa: Para explicar estas relaciones ¿es necesario postular la existencia de composiciones anteriores, o basta con los evangelios?

En el debate en torno esta cuestión se ofrecen hoy dos respuestas que coinciden en el punto de partida, pero difieren en un tema clave. El punto de partida en que coinciden es la afirmación de la prioridad de Marcos. El tema clave en que difieren es la explicación de los versículos que Mateo y Lucas tienen en común. Es importante subrayar la coincidencia, porque la prioridad de Marcos es hoy un axioma casi universalmente reconocido en el campo de los estudios bíblicos. Sin embargo, la discrepancia tiene también su importancia, porque afecta a la forma de explicar el itinerario seguido por la tradición sobre Jesús.

Una vez que se ha admitido la prioridad de Marcos, los versículos comunes a Mateo y Lucas solo pueden explicarse de dos formas: o bien ambos evangelistas los tomaron de una fuente común: o bien uno de ellos los tomó del otro. La primera explicación es la que defiende la llamada hipótesis de los dos documentos, la cual postula la existencia de un segundo documento base junto a Marcos al que solemos llamar "Q", "Fuente Q" o "Documento Q"

[12] S. E. Porter – B. R. Dyer, *The Synoptic Problem. Four Views*, Grand Rapids 2016.

evocando su condición de fuente (*Quelle*). En los últimos cuarenta años la existencia de este documento se ha convertido casi en un axioma, aunque sin olvidar nunca que se trata de una hipótesis. Debido a ello, el estudio de Q ha conocido un extraordinario desarrollo que ha tenido su punto álgido en la publicación, el año 2000, de una "edición crítica" del texto de este documento[13]. Los argumentos para sostener esta hipótesis son muy sólidos y han logrado convencer a un grupo mayoritario de biblistas, entre los que me cuento[14]. Un indicio evidente de que es así, es que la mayor parte de los comentarios a Mateo y a Lucas de los últimos años presuponen no solo la prioridad de Marcos, sino también la existencia de Q.

Con todo, en los últimos años se ha ido proponiendo una alternativa que cada vez tiene más seguidores, sobre todo entre los estudiosos británicos. Aplicando a la cuestión sinóptica la llamada "navaja de Occam", según la cual la solución más sencilla es la preferible, William Farmer propuso ya hace años que la existencia de Q era una hipótesis innecesaria, y que los versículos que Mateo y Lucas tienen en común pueden explicarse fácilmente postulando la dependencia del segundo con respecto al primero. A la hora de componer su evangelio, Mateo habría reelaborado el de Marcos, mientras que Lucas habría utilizado los dos que ya existían. Un reciente y voluminoso libro de Francis Watson titulado *Gospel Writings* se ha posicionado a favor de esta hipótesis después de que Mark Goodacre la reformulara y dotara de nuevos argumentos en su conocido libro *The Case against Q* y en otras publicaciones[15]. Personalmente, creo que los argumentos a favor de la existencia de Q son más concluyentes, pero, como se ve, este sigue siendo un tema discutido.

La segunda cuestión que me parece interesante reseñar en este campo, aunque sea de forma más breve, es el nuevo planteamiento que incluye al evangelio de Juan en la cuestión de las relaciones entre los evangelios. Considerar la relación de los Sinópticos con Juan como un tema separado aparece, cada vez más, como un

[13] J. M. Robinson et al. (eds.), *The Critical Edition of Q*, Leuven 2000.

[14] S. Guijarro, *Los dichos de Jesús*, Salamanca 2014.

[15] F. Watson, *Gospel Writing. A Canonical Perspective*, Grand Rapids 2013; M. Goodacre, *The Case against Q. Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*, Harrisburg 2002.

enfoque limitado. Hay un convencimiento creciente de que Juan conoció los Sinópticos, al menos el Evangelio de Marcos, aunque no los utilizó de la misma forma que lo hicieron Mateo y Lucas. Por otro lado, es evidente que Juan contó con sus propias fuentes, como los demás, pero también es muy posible que conociera y utilizara alguna de las que conocieron y utilizaron los sinópticos. En este sentido son significativas las conexiones que se advierten el relato de la pasión, del que también tenemos una versión en el Evangelio de Pedro.

Desde esta perspectiva, las relaciones entre los evangelios aparecen como un entramado más complejo de sucesivas relecturas, cuyos diversos estadios nunca podremos llegar a reconstruir con detalle. Por eso, en este campo como en otros, el estudioso debe reconocer que solo podrá llegar a tener una visión aproximada del mismo, afirmando, al mismo tiempo, que merece la pena hacer el esfuerzo por conocerla mejor, pues ello supone conocer mejor cómo se transmitió la memoria sobre Jesús entre sus primeros discípulos.

Esta cuestión de la memoria de Jesús nos lleva al siguiente tema, en el que me gustaría mostrar la relevancia teológica de una cuestión puramente literaria: el género de los evangelios, que ha sido también un tema muy discutido en los últimos años.

5. *El género literario de los evangelios*

La sensibilidad por las cuestiones literarias que trajo consigo el giro metodológico del que he hablado más arriba contribuyó a reavivar la discusión sobre el género literario de los evangelios. En esta nueva fase, la discusión se situó en el marco de la teoría literaria y se enriqueció con un mejor conocimiento de la literatura contemporánea de la época.

La discusión precedente había estado mediatizada por la obra de dos influyentes autores: Franz Overbeck, a finales del siglo XIX; y Rudolf Bultmann, a comienzos del XX.[16] Overbeck había afirmado que la literatura cristiana comenzó con la patrística, y

[16] F. Overbeck, "Über die Anfänge der patristischen Literatur", *Historische Zeitschrift* 48 (1882) 417-472; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Breslau 1916-1920.

Bultmann había concluido que los evangelios no eran verdaderas obras literarias, sino una forma de literatura popular (*Kleinliteratur*). Estos puntos de vista, formulados por autores tan influyentes, no propiciaban una comparación de los evangelios con la literatura de su época. En consecuencia, se fue afianzando la idea de que eran un fenómeno literario peculiar, y de que los evangelistas habían creado un género literario nuevo a partir de un elemento originalmente cristiano: el *kerygma* que resumía la predicación de los primeros cristianos.

Esta visión del género literario de los evangelios tiene implicaciones teológicas y políticas. Afirmar que los evangelios son un género literario original y que los primeros cristianos se vieron obligados a inventar un nuevo molde literario para plasmar la novedad de Jesús es una forma de afirmar la novedad y superioridad del cristianismo.

La nueva discusión sobre el género literario de los evangelios ha superado estos presupuestos, analizando de nuevo los relatos evangélicos para identificar los aspectos literarios que definen el género, y comparándolos con textos similares de la época helenística. El resultado de este trabajo ha sido una afirmación cada vez más consistente del carácter biográfico de los evangelios[17]. Los evangelios son verdaderas biografías de Jesús; no biografías actuales, sino biografías antiguas: vidas (*vitae*, *bioi*) de Jesús.

Cuando se cae en la cuenta de la distancia que hay entre la biografía moderna y las vidas antiguas, se advierte que los evangelios tienen muchos puntos de contacto con estas últimas. En realidad, el género biográfico antiguo tenía expresiones muy variadas: desde la sencilla colección de anécdotas del *Démonax* de Luciano, hasta la elaborada *Vida de Moisés* de Filón. En este variado espectro, los evangelios poseen también su originalidad, pues no son vidas de estadistas, como las escritas por Plutarco, ni vidas de filósofos, como las que compuso Diógenes Laercio, sino vidas de un hombre religioso. En el género literario antiguo había espacio para la originalidad, y los evangelios aprovecharon este

[17] R. A. Burridge, *What are the Gospels? A Comparison with Greco-Roman Bibliography*, Cambridge and New York 1992; D. Frickenschmidt, *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst*, Tübingen 1997.

espacio para componer unas originales vidas de Jesús. El acierto de Marcos al componer la primera biografía de Jesús fue decisivo en este proceso.

Esta nueva forma de entender el género literario de los evangelios no carece tampoco de implicaciones teológicas y políticas. La primera de ellas es, sin duda, una visión más encarnada de la primera literatura cristiana. Los evangelistas usaron los códigos literarios de su época para hacerse entender por sus contemporáneos. El género literario de una obra es uno de estos códigos, pues, gracias a él, el lector o el oyente saben en qué clave debe entender lo que lee o escucha. La idea de relación con el mundo que subyace a este hecho es la de la inserción, no la de la diferencia, como en el modelo anterior.

Con todo, el recurso al género biográfico tiene un alcance que sobrepasa lo literario. La biografía, en tanto que relato centrado en un personaje, ofrece la posibilidad de elaborar su "identidad narrativa"[18]. De hecho, la identidad de una persona (el "sí mismo") solo puede construirse narrativamente, pues para que esta exista se requiere que los rasgos característicos que definen a la persona ("sí") perduren en el tiempo ("mismo"). Esto explica que la tradición sobre Jesús, en la que la pregunta por su identidad aparecía cada vez con más insistencia, asumiera de forma entusiasta el género biográfico. Y explica también que las generaciones posteriores, al decidir sobre el canon, se inclinaran unánimemente por esta forma de transmitir la memoria de Jesús. El hecho de que en el judaísmo no se compusiera ninguna biografía y de que en el cristianismo optara casi exclusivamente por este género literario no es casual, pues mientras en el judaísmo el centro lo ocupa la ley, en el cristianismo lo central es Jesús[19].

5. *El evangelio tetramorfo*

Llegamos así a la última cuestión que quiero plantear. No es casual que la haya dejado para el final, como no es casual

[18] Este concepto, elaborado por P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, posee una enorme importancia para comprender por qué las iglesias apostólicas conservaron la memoria de Jesús en forma narrativa.

[19] S. Guijarro, *Los evangelios: Memoria, biografía, escritura*, Salamanca 2012.

que haya elegido comenzar hablando del giro metodológico. Esta disposición del discurso tiene que ver con el marco en el que estudiamos los evangelios. Un elemento imprescindible de ese marco es la cuestión metodológica, es decir, la afirmación de que los evangelios, en cuanto fenómeno histórico, literario y cultural deben ser estudiados críticamente, es decir, con ayuda de los métodos que se van elaborando en los diversos campos del saber. Pero este estudio de los evangelios no se hace nunca de forma totalmente neutra y distanciada, sino que tiene unas motivaciones, unos propósitos, unos intereses. Puede decirse, entonces, que el marco de nuestro estudio está configurado por un elemento de tipo exegético (los métodos) y otro de tipo hermenéutico (nuestras preguntas e intereses).

En el caso de quienes como nosotros se acercan a los evangelios con motivaciones e intereses teológicos, la lectura de los evangelios no puede prescindir de la forma en que estos escritos fueron recibidos por la Iglesia. Históricamente, es un hecho sorprendente y llamativo que las iglesias cristianas de la primera hora decidieran conservar no uno, sino cuatro relatos sobre Jesús. Y más sorprendente aún es el hecho de que los leyeran juntos, como expresiones de un único evangelio: *el evangelio tetramorfo*.

A esta convicción responden los títulos que pusieron a estos escritos. Habitualmente, en la literatura griega y romana, el título de una obra enunciaba su contenido y mencionaba al autor, usando el llamado genitivo de autor: "De Tucídides, *La historia de la guerra del Peloponeso*". Sin embargo, los primeros cristianos no siguieron esta fórmula. Querían subrayar que los cuatro relatos eran versiones diversas de una misma obra, y lo hicieron enunciando al principio su contenido: "Evangelio"; y después la versión particular de este vinculada a uno de los apóstoles o discípulos de los apóstoles: "según Mateo, según Marcos, etc.".

Como es bien sabido, en su primera acepción, la palabra *evangelio* se refería al mensaje anunciado por Jesús o sobre Jesús (Mc 1,14-15; 1Cor 15,3-5). La caracterización de estas cuatro biografías como un único evangelio en cuatro formas refleja esta misma comprensión, afirmando indirectamente que en estos cuatro libros se podía encontrar el evangelio que otros escritos contenían solo de forma parcial. Este hecho tiene un sentido

profundamente teológico, pues pone de manifiesto que ninguna visión de Jesús puede reflejar completamente el misterio de su identidad.

En el proceso de configuración del canon, las comunidades cristianas seleccionaron estos cuatro relatos sobre Jesús. Dicho proceso de selección tuvo lugar a lo largo del siglo II d.C. Para entonces, la tradición sobre Jesús había adquirido diversas formas: colecciones de dichos o de milagros, relatos de la pasión y de la infancia... Este proceso de selección supuso un discernimiento acerca de la forma en que la Iglesia debía conservar la memoria de Jesús. En este sentido, el proceso de selección de los evangelios no es una acción desconectada de las fases anteriores, en las que estos recuerdos habían ido adquiriendo formas diversas, sino que está en continuidad con ellas. Por eso, se puede decir que la composición de los evangelios no concluye con la redacción de estos (de hecho, hubo varias redacciones), sino con la configuración del evangelio tetramorfo.

Ahora bien, si esto es así, deberíamos preguntarnos si la distinción que con tanta frecuencia establecemos entre los Sinópticos y Juan es adecuada, y si no deberíamos, más bien, fomentar un estudio y una lectura conjunta de los cuatro evangelios. El conocimiento que ahora tenemos de la producción de libros sobre Jesús en los dos primeros siglos del cristianismo favorece esta segunda opción, pues cuando los cuatro evangelios se sitúan en el conjunto de estos escritos sus semejanzas es lo que aparece más claramente. La recuperación de esta visión del evangelio tetramorfo que tenían las iglesias apostólicas tendría, en mi opinión, consecuencias muy beneficiosas para la teología y para la vida de la Iglesia.