

JOHN S. KLOPPENBORG

Q
EL EVANGELIO
DESCONOCIDO

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2005

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

© Traducción de J. P. Tosaus del original inglés
Excavating Q: the History and Setting of the Sayings Gospel

© 2000 by John S. Kloppenborg.
Published by Fortress Press
Minneapolis, MN, USA

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2005
C/ García Tejado, 23-27 – E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (34) 923 218 203 – Fax: (34) 923 270 563
e-mail: ediciones@sigueme
www.sigueme.es

ISBN 84-301-_____
Depósito legal.: S. _____
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2005

CONTENIDO

<i>Prefacio</i>	11
<i>Introducción</i>	17
<i>Texto e historia</i>	25
1. Q y el problema sinóptico	29
1. La hipótesis de los dos documentos	31
a) Acuerdos en redacción y secuencia	37
b) Distribución de acuerdos en la triple tradición	38
c) Distribución de acuerdos en la doble tradición	51
2. Otras soluciones	62
a) Griesbach, «Agustín» y Farrer-Goulder	62
b) Soluciones más complejas	68
3. ¿Una mera hipótesis?	76
2. Naturaleza y reconstrucción de Q	83
1. Descripción de la naturaleza de Q	83
a) Q como documento escrito	84
b) ¿Un solo documento?	89
c) La lengua de Q	103
d) La fecha de Q	113
2. Reconstrucción de Q	121
a) El orden original de Q	122
b) La extensión original de Q	126
c) Reconstrucción de la redacción de Q	138
d) ¿Múltiples recensiones de Q?	142
3. La composición y el género del evangelio de dichos Q	151
1. La redacción de Q	152
a) La crítica de la redacción	152
b) El método en el análisis de Q	153
c) Principales estructuras redaccionales de Q	158
1) Motivos recurrentes	158
2) Progresiones argumentativas	163
3) Análisis de las subcolecciones: yuxtaposición inten- cionada	166

2. De la crítica de la redacción a la historia de la composición .	170
a) Tres analogías	173
1) Proverbios	173
2) El Manual de disciplina	176
3) La Didajé	178
b) Planteamiento diacrónico del proceso de redacción de Q .	179
1) Migaku Sato: Q como libro profético	180
2) J. S. Kloppenborg: Q como una instrucción amplia- da	188
3. El género de Q	201
4. Conclusión	212
4. El documento Q y la gente Q	215
1. Del texto a la historia social	219
a) ¿«Comunidad Q» o «gente Q»?	219
b) Procedencia geográfica	221
c) Ubicación social	227
2. Planteamientos microtextuales	230
a) Radicalismo e itinerancia: el discurso de misión	230
b) La gente Q como cínicos	236
c) Profetas de renovación y resistencia locales	242
d) Recelo respecto a las instituciones administrativas lo- cales	248
3. Planteamientos sociorretóricos	251
a) El estrato formativo y su mundo social	252
1) Género y retórica	252
2) Ubicación social	256
b) La redacción principal de Q	258
1) Género y retórica	258
2) Gran tradición y pequeña tradición	264
3) Ubicación social	269
c) La forma final de Q (Q ³)	271
5. Una lectura de Q en Galilea	275
1. Algunos rasgos clave de la Galilea del siglo I	277
a) Las fronteras etnográficas de Galilea	277
b) Galilea, el templo y la torá	285
1) El segundo templo	285
2) Galilea y la torá judaíta	292
c) Las presiones de la urbanización	298
d) ¿Sacerdotes y turnos sacerdotales en Galilea?	308
e) El descontento social en Galilea	312
1) Reyes populares y bandidos sociales	312
2) El descontento y el problema del endeudamiento ..	323
2. Una lectura de Q en Galilea	325

Contenido

9

<i>Epilogo</i>	325
<i>Glosario</i>	337
<i>Lugares y características geográficas</i>	341
<i>Abreviaturas</i>	345
<i>Bibliografía</i>	353
<i>Índice de autores</i>	399
<i>Índice de textos antiguos</i>	407
<i>Índice de materias</i>	

LISTA DE FIGURAS

1.	La hipótesis de los dos documentos	31
2.	Alineación de paralelos sinópticos	32
3.	Los desacuerdos de Mateo con el orden marciano	41
4.	Los desacuerdos de Lucas con el orden marciano	43
5.	Explicaciones del carácter intermedio de Marcos	44
6.	Respaldo mateano y lucano a la secuencia marciana	46
7.	La hipótesis de los dos documentos	54
8.	Acuerdos de Mateo-Lucas en la colocación de la doble tradición	56
9.	Modelos de transmisión	60
10.	Otras soluciones al problema sinóptico	63
11.	El sermón de Mateo y los paralelos de Lucas	64
12.	La solución sinóptica de Léon Vaganay	70
13a.	La solución sinóptica de M.-É. Boismard (1972)	72
13b.	La solución sinóptica de M.-É. Boismard (1984/94)	72
14.	La doble tradición en Mateo y Lucas: orden relativo a Marcos e independiente de él	99
15.	¿Una versión aramea de Q?	106
16.	Los contenidos de Q	137
17.	Q ^{Mt} y Q ^{Lc}	145
18.	Estratigrafía en la composición	174
19.	La familia asmonea	331
20.	La familia herodiana	332
	Mapa de Galilea	278

INTRODUCCIÓN

Este libro versa sobre Q, un documento reconstruido del movimiento de Jesús, y sobre la importancia que su existencia tiene. La posible existencia de una colección de dichos subyacente a los evangelios sinópticos tiene consecuencias en muchos ámbitos de la reconstrucción del primitivo movimiento de Jesús. Dicho de manera simple: si hubo un documento Q, su existencia tiene importancia. La tiene porque, al decir de la mayoría de los estudiosos, Q representa un tipo diferente de género literario evangélico. Admitir Q equivale a admitir «la diferencia» en los comienzos mismos del movimiento de Jesús. En la medida en que las hipótesis son elaboraciones intelectuales *nuestras* para interpretar los datos, la formulación de la hipótesis de los dos documentos (H2D), con Q como su corolario, entraña el reconocimiento de la diferencia. Exige de nosotros que demos una explicación satisfactoria de Q desde la perspectiva histórica, social y teológica.

Originariamente Q se planteó como hipótesis con el fin de resolver un problema relativamente limitado, el de las relaciones literarias entre los sinópticos. Pareció una solución viable del problema sinóptico que Mateo y Lucas utilizaran cada uno dos fuentes: el evangelio de Marcos y una colección de dichos. Las particularidades de Q, sin embargo, fueron trascendentales. Plantear como hipótesis una fuente de dichos que resulta centrarse mucho más en los dichos de Jesús que en sus hechos maravillosos, que menciona el advenimiento del Hijo del hombre pero guarda silencio acerca de una muerte vicaria o una resurrección, y que parece reflejar y ensalzar una forma de marginalidad social, tuvo consecuencias de largo alcance, y en parte imprevistas, en lo tocante a nuestro modo de reconstruir la teología, las costumbres y la ubicación social del primitivo movimiento de Jesús.

Es algo así como los agujeros negros. En 1916, el manejo de ecuaciones gravitacionales por parte de Karl Schwarzschild hizo pensar en la posibilidad teórica de que existieran cuerpos estelares que no emitiesen luz debido a que tenían masa suficiente para hacer que tal emi-

sión tuviera que superar la velocidad de la luz para escapar. Posteriormente se advirtió que estrellas como Cygnus X-1 se comportaban como si estuvieran en las proximidades de cuerpos gravitacionales sumamente grandes, aunque invisibles. La hipótesis de Schwarzschild parecía ofrecer una explicación de tales fenómenos, aun cuando por definición resultaba imposible cualquier observación directa de un agujero negro (o «singularidad de Schwarzschild»). La noción de agujero negro, sin embargo, tenía mucha más importancia de lo que al principio se imaginó. Una singularidad oculta por el horizonte de sucesos no sólo permitía explicar los extraños movimientos orbitales de ciertas estrellas visibles. Resultó tener implicaciones teóricas mucho más amplias para la cosmología, la historia cósmica y la geometría del espacio.

De manera parecida, el postulado de una colección de dichos junto a Marcos no sólo «resolvió» ciertos problemas de crítica de fuentes; trajo consigo la necesidad de repensar la historia y carácter del primitivo movimiento de Jesús y de trazar de nuevo su mapa teológico, textual y social. Si Q es una hipótesis literaria viable, y las modernas reconstrucciones de Q se aproximan a su forma original, los modos de entender los orígenes de los evangelios y la naturaleza del primitivo movimiento de Jesús se tienen que perfeccionar para adaptarse a esta complejidad adicional. Debemos tener en cuenta una expresión temprana de la tradición de Jesús que no sentía el apremio de dar razón de su muerte desde una perspectiva soteriológica. Debemos tener en cuenta un documento que utilizó profusamente la teología deuteronomista, visible sólo de pasada en Marcos o 1 Tesalonicenses. Debemos tener en cuenta un documento que privilegiaba los dichos y no los hechos maravillosos y, de acuerdo con esta insistencia, la Sofía celestial. Debemos tener en cuenta un sector del movimiento de Jesús bastante distinto de las urbanas iglesias paulinas, caracterizado por unos usos sociales peculiares –incluso radicales–. Y debemos prestar atención a un documento que fundamentaba sus usos, no en un «acontecimiento Cristo» realizado de una vez para siempre, sino en relación con la historia épica de Israel.

La existencia de documentos como Q se opone a la retórica de unidad y concordia encontrada en muchos escritos cristianos primitivos, y hace más difíciles los intentos convencionales de definir un conjunto de opiniones comunes que se puedan considerar características de todos los sectores del movimiento de Jesús, o al menos de aquellos ámbitos cuyas opiniones habían de ser canonizadas más tarde. La índole peculiar –e incluso diferente– de Q proporciona además un ins-

trumento con el cual determinar la medida en que los evangelios intracanónicos borraron sus propias huellas, dificultando con ello vislumbrar la compleja historia, quizá refractaria, que contribuyó a la formación definitiva de dichos evangelios. Q –junto con el *Evangelio de Tomás*, la epístola de Santiago y el *Evangelio de Pedro*– nos permite ver que el proceso conducente a la formación de los evangelios fue incomparablemente más rico, más complejo y más experimental que cuanto habían supuesto modelos anteriores.

Habría sido posible analizar los problemas metodológicos y la historia de la investigación de casi cualquier documento del Nuevo Testamento para poner de manifiesto cómo métodos cada vez más precisos y un examen cada vez más atento han permitido trazar un mapa sumamente diferenciado del territorio social e intelectual de la antigüedad. Por ejemplo, los especialistas han establecido diferencias importantes entre Mateo y Pablo, o entre las cartas paulinas auténticas y las pastorales, o incluso entre las cartas paulinas anteriores y las posteriores. Dichas diferencias no sólo requieren una explicación histórica cuidadosa, sino que constituyen también un obstáculo para la simple apropiación teológica. Las marcadas diferencias entre documentos neotestamentarios en materia de cristología y soteriología, por ejemplo, plantean problemas a quienes están entregados a la empresa de construir una «teología del Nuevo Testamento». ¿Cómo, o en qué sentido, se puede hablar de una teología coherente del movimiento de Jesús? Esas mismas diferencias crean problemas a los historiadores en su esfuerzo por entender cómo (o en qué medida) el movimiento de Jesús constituía un único movimiento, o a la hora de imaginar de algún modo continuidades sociales o intelectuales entre, pongamos por caso, Q y Mateo, o entre los grupos paulinos y deuteropaulinos.

El evangelio Q de dichos resulta ser una excelente ventana a través de la cual se puede ver el «descubrimiento» de la diversidad y la diferencia en el cristianismo primitivo, y examinar de cerca las consecuencias de utilizar los diversos métodos analíticos habituales en la exégesis del Nuevo Testamento –por qué han sido considerados útiles y con qué presupuestos teóricos tácitos o explícitos funcionan–.

Incluso la naturaleza hipotética de Q, lejos de ser un estorbo, proporciona un emplazamiento excelente para ver, en primer lugar, cómo se construyen las hipótesis encaminadas a interpretar los datos y, en segundo lugar, las consecuencias o implicaciones más amplias de dichas hipótesis. La investigación sobre los orígenes cristianos se ve a menudo aquejada de un positivismo fuera de lugar, según el cual ciertas cosas se conocen como «hechos», bien porque son propugnadas

por gran número de especialistas, bien porque no se han propuesto (todavía) hipótesis alternativas. En un artículo reciente, un renombrado investigador declara que «el uso que Lucas hace de Marcos es un hecho (o se acepta generalmente como tal)». Me imagino que hace esta extraordinaria afirmación porque la mayoría de los especialistas contemporáneos en sinópticos suponen (o sostienen de hecho) que Lucas utilizó Marcos. Sin embargo, como va a quedar claro más adelante, hay muchas excepciones. Durante gran parte de los siglos XVIII y XIX, la mayoría de los especialistas no eran de esta opinión, y hoy en día los defensores de la hipótesis de los dos evangelios sostienen precisamente lo contrario: que Marcos utilizó Lucas. Pero, aun cuando fuera verdad que la mayoría de los especialistas defendieran la prioridad marcana, este hecho no tendría valor alguno. Por más apoyo que reciba una *hipótesis*, dicho apoyo nunca la convertirá en un hecho. Las hipótesis pueden ser buenas en la medida en que dan razón de la mayor parte de los datos con que se cuenta; pueden ser eficaces en la medida en que aporten a los datos explicaciones que ayuden a la hora de abordar otros problemas diversos. Pero no son hechos. Son *nuestras* maneras de configurar los datos y de dar razón de ellos del modo que mejor parece responder a su índole y diversidad, y de una forma tal que refleje nuestros intereses historiográficos y teológicos. Precisamente porque Q se reconoce como el resultado de una hipótesis, la investigación sobre Q ejemplifica muy bien el proceso intelectual de intentar interpretar la diversidad y particularidad de los datos históricos.

Q también resulta interesante por otras razones. Las discusiones acerca de Q y el problema sinóptico se encuentran en momentos clave dentro de la historia de la investigación del Nuevo Testamento. El problema sinóptico se planteó por primera vez como tema en medio de las discusiones de los siglos XVIII y XIX acerca de la relación del dogma cristiano con los documentos del Nuevo Testamento. Aunque a primera vista el problema sinóptico parecía versar sobre una cuestión limitada y bastante técnica tocante a la relación entre los sinópticos, en realidad formaba parte de un debate mucho más amplio acerca de la relación de los evangelios con el Jesús histórico y del lugar de los evangelios dentro de la historia de la teología. La energía impulsora de la investigación literaria no era el gusto por lo antiguo, sino un vivo interés por la utilidad teológica de los evangelios.

Q como tal se convirtió en objeto explícito de atención un siglo más tarde, cuando los especialistas se dieron cuenta de que debían explicar la transmisión de la tradición de Jesús desde sus estadios más tempranos hasta la composición de los evangelios sinópticos. Lenta-

mente, fue surgiendo la conciencia de la profunda diversidad existente dentro del movimiento de Jesús: tanto diversidad de fuentes previas a las formas finales de los evangelios sinópticos, como diversidad de formas y funciones del discurso cristiano primitivo. Q ocupaba un lugar importante en los «mapas» documentales de la tradición cristiana primitiva. En las discusiones de la crítica de las formas, Q ejemplificaba algunas de las tensiones entre kerigma y parénesis: entre la proclamación escatológica del advenimiento del dominio de Dios y las tendencias de carácter moralizante, eclesial y domesticador de la tradición.

Tras la segunda guerra mundial, la simple diversidad se convirtió en diferencia real. Q alcanzó una relevancia especial al venirse abajo la suposición de un kerigma uniforme y normativo subyacente a toda la teología cristiana primitiva. En el momento en que los especialistas empezaron a recuperar numerosos elementos teológicamente divergentes e incompatibles de la tradición de Jesús conservados en documentos gnósticos, en los evangelios cristianos judíos y en las opiniones de los «adversarios» al acecho detrás de 1 Corintios y Gálatas, Q pasó a ser considerado como un buen ejemplo de uno de esos evangelios «diferentes». El evangelio de dichos no se puede tratar como un evangelio apócrifo o rechazado; es auténticamente «intraconónico» en el sentido de que ahora está inserto en la estructura de Mateo y Lucas y en parte de sus prehistorias. Esto significa que la existencia de Q plantea cuestiones teológicas importantes acerca de la diversidad y la diferencia en los estadios fundacionales mismos del movimiento de Jesús, no sólo en algún estadio secundario y anómalo.

Más recientemente, la investigación sobre Q ha ocupado un puesto fundamental en la renovada búsqueda del Jesús histórico y en los intentos de describir los usos sociales del movimiento de Jesús. Debido quizá a la proliferación de los estudios sociales, históricos y arqueológicos sobre la Galilea del siglo I (probable lugar de procedencia del evangelio de dichos), Q se ha convertido en el centro de atención de los esfuerzos encaminados a coordinar el discurso cristiano primitivo sobre el reino, la pobreza, las deudas, la violencia, el Hijo del hombre, el juicio, el templo, etcétera, con las diversas características sociales, económicas y políticas de la Palestina judía. Como sucede en el caso de 1 Corintios, donde los datos sociales, históricos y arqueológicos de la Corinto romana se pueden coordinar con ciertos aspectos de la carta de Pablo, Q proporciona un espacio donde la historia social puede encontrarse e interactuar con textos del movimiento de Jesús. La nueva concepción de la función del lenguaje cristiano primitivo a la

que tal encuentro ha dado lugar no sólo tiene repercusiones para nuestro modo de considerar el movimiento de Jesús en los años cincuenta o sesenta del siglo I, sino que ha contribuido a imaginar de manera nueva la búsqueda del Jesús histórico.

El proyecto de este libro se concibió originariamente como «bifocal». Se trataba de considerar una serie de temas relativos a Q primeramente desde el punto de vista de los datos procedentes de los evangelios sinópticos y de lo que se sabe de la Galilea del siglo I por otras fuentes, y en un segundo momento desde el punto de vista de dónde y cómo ha encajado la investigación sobre Q en el ámbito más amplio de la investigación sobre los orígenes cristianos y de la investigación teológica en general. Esta traducción española presenta sólo la primera mitad del proyecto, que se centra en los métodos empleados en el estudio de Q, en sus presupuestos y en una visión de conjunto del estado de la investigación. Esta parte se puede dividir en cuatro fases, correspondientes a la crítica de las fuentes, la de las formas, la de la redacción y la científico-social. Así, la primera parte trata de Q como un postulado necesario de la hipótesis de los dos documentos (capítulo 1); de la identificación de Q como un documento griego cuya disposición y formulación se puede reconstruir (capítulo 2); de la determinación de los principios teológicos y literarios según los cuales fue compuesto (capítulo 3); y, en dos capítulos, de la(s) estructura(s) social(es) reflejada(s) por el documento (capítulo 4), y del lugar de Q dentro de la sociedad galilea del siglo I (capítulo 5).

La segunda parte de la versión inglesa vuelve sobre los mismos cuatro temas de la primera, pero plantea cuestiones más teológicas y teóricas. Ante todo intenta situar la discusión del problema sinóptico dentro del contexto del ataque lanzado a la investigación teológica por el demoleedor ensayo de Reimarus sobre el propósito de Jesús y sus discípulos, y examinar el modo en que las precededoras de la H2D surgieron finalmente como parte de un esfuerzo por fundamentar el discurso teológico en una reconstrucción responsable de la vida de Jesús. En este contexto no me interesan tanto los rasgos lógicos e indiciarios de los evangelios que apoyan las diversas soluciones al problema sinóptico, sino ante todo las fuerzas teológicas e ideológicas que impulsaron la búsqueda y que inclinaron de diversos modos a los investigadores hacia una u otra solución.

Durante la primera parte del siglo XX, y como consecuencia del aluvión de descubrimientos de manuscritos (bíblicos y extrabíblicos) y de los intensos esfuerzos realizados en el campo de la crítica textual, Q llegó a ser considerado, no simplemente como una idea interesante

para resolver el problema sinóptico, sino como una importante *fuentes documental* para los estudios sobre la transmisión de la tradición de Jesús. En correspondencia con el capítulo 2 (relativo a la reconstrucción de Q), el capítulo 7 de la versión inglesa investiga el contexto teológico en el cual se llevó a cabo la tarea de la reconstrucción. La quiebra de la confianza en el esquema narrativo marcano, la aparición de la crítica de las formas y de la teología «kerigmática» neoortodoxa y, entre los exegetas católicos, los decretos de 1911-1912 de la Pontificia Comisión Bíblica: todo ello influyó de manera importante en el modo en que se definió la tarea de la reconstrucción y en los tipos de cuestiones que las reconstrucciones intentaban abordar.

Paralelo al capítulo 3, relativo a la composición, redacción y género del evangelio de dichos, el capítulo 8 de la versión inglesa investiga la repercusión que la investigación sobre Q ha tenido (y debiera tener) en aspectos clave de la teología del Nuevo Testamento. La ausencia en Q de un relato de la muerte de Jesús, así como de un relato de la resurrección o de indicios de una fe pascual, plantea cuestiones de hondo calado acerca del «lugar» de Q dentro del movimiento de Jesús. Es en este punto donde se plantea la aparentemente controvertida cuestión de la denominación apocalíptica o sapiencial de Q, junto con los presupuestos en gran medida tácitos que se esconden detrás de los términos «apocalíptica» y «sabiduría».

El último capítulo de la obra en inglés vuelve sobre los intentos actuales de situar Q dentro del entorno socio-histórico de la Galilea del siglo I. Lo interesante de este capítulo no son los detalles o credibilidad de los intentos concretos de especificar la ubicación social de Q, sino lo que dichos intentos indican acerca de los compromisos y prioridades de quienes investigan los orígenes cristianos. La oposición a la llamada «hipótesis cínica» sirve de lente para esta indagación. La oposición a tal hipótesis ha sido montada con un grado de vehemencia y falsedad que hace pensar que la hipótesis cínica ha tocado una fibra sensible. Dicha fibra está al parecer menos conectada con los centros historiográficos que con preferencias y convicciones teológicas e ideológicas.

La investigación del Nuevo Testamento, pese a todo su vocabulario técnico y sus conversaciones especializadas, no opera actualmente, ni lo ha hecho nunca, en el vacío. No plantea sus cuestiones de manera inocente. Su discurso ha estado inserto dentro de un ámbito mayor, el del discurso teológico, y ha servido tanto para apoyar como para criticar empresas teológicas; al mismo tiempo, comparte las preocupaciones de la investigación humanista. Plantear cuestiones críticas acer-

ca de la existencia, reconstrucción, pensamiento y ubicación social de Q, y permitir que los resultados de la investigación sobre Q planteen cuestiones críticas acerca de lo que creemos saber sobre el primitivo movimiento de Jesús y acerca de *cómo es* que creemos saberlo, son dos estadios decisivos para llegar a un planteamiento totalmente auto-crítico de los orígenes cristianos.