

---

GUIJARRO, Santiago, *Los dichos de Jesús*. Introducción al «Documento Q» (Biblioteca de Estudios Bíblicos 144; Ediciones Sígueme, Salamanca 2014). 189 pp. ISBN: 978-84-301-1871-7. € 17,00

Santiago Guijarro es uno de los «leading scholars» en el ámbito de la exégesis bíblica neotestamentaria que se lleva a cabo actualmente en España. Catedrático de Nuevo Testamento en la Universidad Pontificia de Salamanca y Presidente de la ABE, Guijarro se caracteriza por su claridad expositiva, sus profundos conocimientos y su tratamiento ponderado de las grandes cuestiones. En los últimos años ha publicado en Sígueme dos grandes libros, uno dedicado a los cuatro evangelios (2010) y el otro referente a la primera evangelización (2013), que dan fe de su calidad a la vez como

investigador y divulgador –dos condiciones no siempre fáciles de conjugar. En el caso que nos ocupa, Santiago Guijarro vuelve a la carga, con un estudio de tamaño comedido, sobre la colección o fuente de sentencias Q (*Logienquelle, Redenquelle, Spruchenquelle*). El estudio se mueve entre las coordenadas fijadas por J. M. Robinson, P. Hoffmann y J. S. Kloppenborg en la obra *The Critical Edition of Q* (2000), que ya encontró cabida en Sígueme en el año 2002 (*El «Documento Q» en griego y en español con paralelos del Evangelio de Marcos y del Evangelio de Tomás*), y por el estudio de Jens Schröter sobre las palabras de Jesús (*Erinnerungen an Jesu Worte*, Neukirchen 1997). Posteriormente, en 2004, Guijarro, siguiendo el camino trazado por el llamado *International Q Project (IQP)* y concretizado en el libro de Robinson y sus colegas, publicaría un pequeño volumen sobre Q con el título *Dichos primitivos de Jesús. Una introducción al «proto-evangelio de dichos Q»*. El libro objeto de esta recensión es una revisión profunda del volumen de 2004 hasta el punto de que el mismo Guijarro lo considera «un libro nuevo» (10). De hecho, como el autor explica en la p. 10, el material totalmente nuevo es el cap. 6 (101-116) y el epílogo (147-152), mientras que los cap. 3, 4 y 5 han sido fuertemente modificados y en los capítulos restantes (1, 2, 7, 8, 9) se han actualizado contenidos y bibliografía. El resultado final es una publicación que se puede considerar una «novedad» en la que el autor marca más las distancias en relación a las posiciones de Koester y Kloppenborg, los cuales califican a Q de *Sayings Gospel*. En cualquier caso, Guijarro, aunque de forma más mitigada, continua utilizando la fórmula de 2004 y propone para Q esta definición: «Protoevangelio de dichos de Q» (84).

Sin embargo nótese que el autor no utiliza la terminología de «evangelio» sino de «documento» para referirse a Q (que era, como hemos visto, la usada en 2002 en el título de la traducción castellana de la obra de Robinson-Hoffmann-Kloppenborg), y descarta las denominaciones «fuente» y «colección», e incluso «material», que son ciertamente más neutras. Por lo tanto, Guijarro comparte la posición de los que piensan –y no son pocos– que se debe considerar a Q como un «texto» concreto y definido, y que es posible pasar de Q como hipótesis a Q como «documento». Esto significa que la reconstrucción de Q es posible, hasta el punto de que, no sin una punta de atrevimiento, se habla, con Robinson y sus colegas, de «edición crítica de Q». A pesar de ello, el mismo Guijarro reconoce que Q no es más que «una reconstrucción fundada en un detenido examen y comparación de todos los paralelos, junto con una valoración de los mismos» (23) –a lo que podríamos añadir, «teniendo en cuenta las distintas propuestas de reconstrucción hasta ahora presentadas». Este fue el método de trabajo de Robinson y sus colegas, y continua siendo el método del *International Q Project*. A mi entender, ahí está el acierto y el riesgo de una propuesta de «reconstrucción de Q». Por una parte, la publicación de un «documento Q» (cfr. pp. 155-178, encabezado por el título «Dichos de Jesús», donde se reproduce la traducción castellana de la reconstrucción de Robinson y sus colegas, ya publicada en 2002) clarifica ante los lectores los contenidos de la fuente. Es inevitable proceder a una reconstrucción pero se trata de una operación delicada donde se debe recurrir a menudo a los corchetes

[--], los cuales, en palabras de los mismos editores, indican «textos de reconstrucción dudosa» (154).

Pongamos el ejemplo de Q 17,20-21, es decir, de Lc 17,20-21, una perícopa de tradición simple (testimoniado solo por Lucas), que es editada entre corchetes, signo de su carácter dudoso en opinión de Robinson y de Guijarro (cfr. p. 176). A pesar de ello, la frase central de esta perícopa («el reino de Dios está dentro de vosotros», v. 21) es utilizada como denominación de la «sección» de Q 16,13-17,21 (pp. 64-66) e incluso se la considera «clave para interpretar» (66) todos los dichos incluidos en la «sección». En un caso como este se impone la prudencia, a pesar de que la propuesta de incluir la pequeña perícopa sobre el Reino en Q no deja de ser atractiva y aglutina una cierta cantidad de materiales, que, como el mismo autor reconoce, tienen poca «cohesión» (66) –Kloppenborg califica esta sección de «dichos diversos». Otro ejemplo sería la inclusión en Q de la perícopa del bautismo de Jesús, de tradición doble, «texto» que Guijarro se propone reconstruir a pesar de las notables divergencias existentes entre Mt 3,13-17 y Lc 3,20-21. Se trata de otra perícopa dudosa, como el mismo autor reconoce editándola entre corchetes.

Así pues, en no pocos casos existe una dificultad objetiva de fijar un «texto Q», debido a la imposibilidad de concluir con certeza y consenso si tal perícopa o tales vocablos deben ser incluidos en Q o no. Cuando existe una tradición doble (común a Mt y Lc), las posibilidades son mayores, pero incluso en este caso las conclusiones no poseen un carácter absoluto y todas las hipótesis de reconstrucción, empezando por la de Robinson y sus colegas, que Guijarro hace suya, están sujetas a revisión crítica y a una eventual contrapropuesta. Esto no significa que la hipótesis Q deba ser desestimada, pero hace falta preguntarse por las relaciones entre Q y Marcos –uno de los puntos insolubles en la teorías de las dos fuentes, conjuntamente con el tema de la influencia de la tradición oral. De hecho, un simple instrumento de trabajo como el de F. Neiryck (*Q-Synopsis. The Double Tradition Passages in Greek*; Leuven University Press 1988), donde se señalan en negrita los vocablos idénticos o similares en Mt y Lc, *demuestra* que la hipótesis Q (formulada por Ch. Weiss en 1838) es cierta y que se pueden proponer elementos literarios e incluso una teología propios de Q. Detrás de esta sigla hay una colección de dichos de Jesús que circulaba hacia el año 50 dC en las comunidades cristianas (probablemente galileas) en forma oral y/o escrita, y a la cual han tenido acceso Mateo y Lucas, como afirma Guijarro, en «dos recensiones diversas» (24). En conclusión, la base heurística del libro de Guijarro es sólida pero la obra adolece de un cierto optimismo metodológico por lo que respecta a la consideración de los materiales que son analizados en ella como pertenecientes a Q. En lo que sigue, vamos a repasar los capítulos 2-8 del interesante libro de Santiago Guijarro.

El cap. 2 de la obra quiere responder a la pregunta sobre la índole de Q. Nuestro autor afirma que el texto escrito de Q «fue compuesto originalmente en griego» (27), aunque también afirma que Q fue «compuesto oralmente» (35), y este dato apunta inevitablemente hacia el arameo, lengua de la predicación de Jesús y de las primeras comunidades galileas. Por lo tanto, de las afirmaciones de Guijarro se desprende por

fuerza que hubo un paso entre el arameo y el griego, difícil de explicitar aunque también difícil de negar. Por otra parte, las grandes semejanzas verbales entre algunas perícopas paralelas de Mt y Lc llevan a la conclusión de que hubo *un* texto griego escrito de Q, del que emergieron las dos versiones que llegaron, de forma independiente, a Mt y a Lc, respectivamente. Naturalmente, no es descartable de que algunos segmentos de tradición oral de la actual Q se tradujeran al griego y llegaran, por la vía oral, a Mt y a Lc. En una palabra, el proceso tendería a ser más complejo de lo que Guijarro, con Kloppenborg, suponen.

En el cap. 3 se propone una estructura de Q con una división en nueve secciones –en vez de la propuesta más habitual de 14 secciones, formulada por J. S. Kloppenborg (1987). Guijarro les da los siguientes títulos y contenidos: a) presentación de Juan y Jesús (Q 3,2-4,13); b) sermón inaugural de Jesús (Q 6,20-49); c) Juan, Jesús y esta generación (Q 7,1-35); d) discipulado y misión (Q 9,57-11,13); e) acusación y respuesta de Jesús (Q 11,14-51); f) revelación de lo escondido (Q 12,3-13,21); g) entrar por la puerta estrecha (Q 13,24-14,35); h) el reino de Dios está dentro de vosotros (Q 16,13-17,21); i) la venida del Hijo del hombre (Q 17,23-22,30). Basándose en el orden de perícopas de Lc, como es habitual entre los investigadores que trabajan sobre Q, el autor agrupa los materiales del «documento» en unidades o «secciones». Esta convención de la crítica exegética actual –dar por supuesto que el orden de Lc es *en todos los casos* el orden de Q– no deja de ser sorprendente. Es verdad que, por regla general, Mt tiende a reorganizar el material de la tradición con mucha más intensidad que Lc, pero esto no significa que Lc construya su evangelio con una simple yuxtaposición de fuentes. Además, es preciso distinguir entre las «secciones» donde hay temas comunes que justifican claramente la agrupación de perícopas (serían, siguiendo las divisiones propuestas por Guijarro, la b, la c, la e, la i), las «secciones» donde la agrupación queda menos justificada (la a, la d, la f) y las «secciones» donde la agrupación resulta cuestionable (la g y la h). El autor termina acertadamente el capítulo 3 subrayando la orientación escatológica general de Q.

En los cap. 4 y 5 de su estudio el autor trata el tema del género literario y del *Sitz im Leben* de Q. Guijarro parece aproximarse a las hipótesis de Sato (1988) y Kloppenborg (1987), quien defiende la existencia de dos estadios sucesivos (sapiencial y profético) en la composición y redacción de Q, pero al final parece echarse un poco atrás y concluye que la composición de Q es un tema tan «discutido» como «complejo» (79). En cambio, por lo que respecta al género literario de Q, es decir, su forma final, el autor parece tener menos dudas. Guijarro oscila, matizándolas, entre las propuestas de J. M. Robinson (Q como ejemplo de *logoi sofôn* o «dichos de los sabios»), F. G. Downing (Q como «vida» de Jesús según los cánones de la retórica antigua) y J. Schröter (Q como documento con un marco cronológico que lo aproxima a Mc). El autor concluye que Q es una «forma incipiente de biografía antigua» (83) y, por lo tanto, se encuentra en «estrecha relación» literaria con los evangelios canónicos (ibid.) –aunque no posea valor canónico o normativo, subraya Guijarro, cosa que pretendería, por su

parte, J. D. Crossan. Estas consideraciones justificarían, según el autor, designar a Q como «Protoevangelio de dichos Q».

A mi entender, es difícil insertar a Q en el marco de una «biografía» de Jesús, cuando los elementos estrictamente narrativos, es decir, que no introducen escenas o dichos de Jesús, son muy escasos (Q 7,1; 11,14) –a los que se podría añadir Q 4,1-2.13 (las tentaciones), 7,2-9 (el centurión de Cafarnaún) y 7,18-19.24 (los discípulos de Juan Bautista). En segundo lugar, no hay en Q ningún relato de la pasión, muerte y resurrección de Jesús –cosa extrañísima en una «biografía» sobre Jesús. En tercer lugar, los materiales discursivos referidos a Jesús constituyen la práctica totalidad de Q. En cuarto lugar, aunque Q cite algunos personajes y ciudades de la historia de Israel, hay una presencia menor de las Escrituras, citadas solo en Q 16,16 con la expresión clásica «la ley y los profetas», mientras que la fórmula «está escrito» aparece solo en el episodio de las tentaciones (Q 4,4.8.10.12), con lo que se pierde la profundidad «histórico-teológica» necesaria en una biografía. En resumen, queda plenamente justificada la conclusión del cap. 5 («Q fue compuesto en Galilea antes de la guerra judeo-romana») (99), pero es más difícil seguir a Guijarro por lo que respecta al género literario. Parece que Q es una «colección de sentencias» de Jesús con algunos apuntes narrativos vinculados a las perícopas que la constituyen (no al revés), y por lo tanto difícilmente puede hablarse de Q como «evangelio» o «protoevangelio». El gran mérito de los autores del Q escrito ha sido agrupar y fijar unas palabras de Jesús (normalmente dichos poco extensos) según los criterios literarios propios del mundo semítico: palabras-vínculo, temáticas-vínculo... No parece que la preocupación mayor de Q sea biográfica. El «inventor» del género literario «evangelio» es Marcos. Cabe pues dar la razón a Guijarro cuando escribe: «El “documento Q” no es un texto narrativo, como el Evangelio de Marcos, sino una composición de carácter discursivo» (124).

Finalmente, en los cap. 6, 7 y 8, Guijarro trata de la cristología de Q y del marco propio en el que esta cristología ha sido elaborada y transmitida. El autor utiliza la noción de «comunidad de memoria» para subrayar como los discípulos que están detrás de Q buscaron construir su propio pasado insistiendo en su propia memoria cultural, individual (Abel, Noé, Abrahán, Isaac, Jacob, Salomón, Jonás, Zacarías) y colectiva (reyes, profetas, sabios), local (Cafarnaún, Corazín, Betsaida) y global (reina del Sur, Nínive, Tiro, Sidón) –curiosamente, no se mencionan ni Moisés ni David. Así los que están detrás de Q fortalecieron su propia identidad, sobre todo gracias a las palabras de Jesús, que resultan su sello de identificación más fuerte, en relación a los dirigentes judíos («fariseos» y «maestros de la ley»), que son los adversarios de los grupos de Q, judíos «perseguidos» (Q 6,22) por su condición de seguidores de Jesús.

En segundo lugar, la cristología de Q merece la atención del autor de este libro, quien insiste acertadamente en la importancia de la denominación «Hijo del hombre», referida a la vida ordinaria de Jesús (por ejemplo, Q 9,58) y sobre todo a su condición escatológica (presente en todo Q, desde 6,22 hasta 17,30). Jesús es el personaje celestial que se manifestará como Señor de la historia. Pero Jesús es también el Hijo de Dios, como reconoce implícitamente el diablo (Q 4,3.9), y afirma él mismo en el extraordinario *logion* de Q 10,20-21 («te doy gracias, Padre... todo me lo ha en-

tregado mi Padre») –*logion* que es una *crux interpretum* y por esta razón merece una atención muy especial. Finalmente, Jesús es el «enviado» divino, como se afirma en Q 7,19, que actúa implementando signos mesiánicos (v. 22) y que llama «dichoso», es decir, bendecido por Dios a quien no escandaliza de él mismo (v. 23). A mi entender, el intérprete debe ir más allá en este punto de la calificación de Jesús como «profeta escatológico» y no eludir una relación con la denominación de Jesús como Mesías –no explícitamente presente en Q.

En tercer lugar, con Jesús la historia llega a su plenitud. Lo atestiguan la «orientación de futuro» (131) y el inicio de la época del reino de Dios después que Juan ha dado paso a Jesús (Q 16,16). Jesús es rechazado por su pueblo como tantos enviados que, como él, conocen la muerte violenta. Q no menciona directamente la muerte de Jesús y, por lo tanto, el intérprete se puede preguntar, con el autor del libro que recensamos, si los discípulos de Q «conocían los hechos (la muerte de Jesús), pero los interpretaban de forma distinta» (129) o bien si los interpretaban salvíficamente como hace Pablo en 1 Cor 15. Esta cuestión solo se puede responder desde la naturaleza que se atribuya a Q: ¿se trata de un «evangelio» o un «protoevangelio», visto con un carácter global por los discípulos de Q, o bien se trata de una colección de dichos, que desarrollaban la confesión de fe de algunos grupos de discípulos pero no la constituían? Está claro que Q no contiene una teología del valor salvífico de la muerte de Jesús ni se alude directamente a su resurrección. Ahora bien, a mi entender, de la cristología del Hijo del hombre terrenal y celestial se puede deducir la exaltación que Jesús posee y que se manifestará cuando venga glorioso para el juicio definitivo. Esta cristología permite afirmar, de forma implícita, el kerigma cristiano primitivo. La acertada vinculación que el autor establece entre «la muerte y resurrección de Jesús» y «su venida como Hijo del hombre» (141) debe resolverse, no en el sentido de una pluralidad de kerigmas (Koester), sino en el sentido de una totalidad de kerigmas: no hay afirmación de la resurrección de Jesús sin afirmación de su venida escatológica salvadora. Ambas funcionan en el interior del kerigma cristiano como aparece en 1 Cor 15, texto donde el kerigma de la resurrección (15,1-8) encuentra su complemento en la mención de la plenitud del reino de Criso (vv. 24-28).

Se debe felicitar a Santiago Guijarro por esta publicación, que plantea de forma acribica y clara los grandes retos que la interpretación de Q ofrece a la exégesis actual. Sus aportaciones constituyen un paso de gran relevancia en la historia de las lecturas de Q, un «texto» de quien todos hablamos pero que nadie, aún, ha visto.