

CHRIS KEITH

EL EVANGELIO COMO MANUSCRITO

Dinámicas de la tradición escrita

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2023

A mi dulce y tenaz madre (1954-2016)
y a mi querido y admirado padre.

Tradujo Francisco J. Molina de la Torre sobre el original inglés *The Gospel as Manuscript. An Early History of the Jesus Tradition as Material Artifact*

© Oxford University Press 2020

The Gospel as Manuscript was originally published in English in 2020. This translation is published by arrangement with Oxford University Press. Ediciones Sígueme is solely responsible for this translation from the original work and Oxford University Press shall have no liability for any errors, omissions or inaccuracies or ambiguities in such translation or for any losses caused by reliance thereon.

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2023

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España

Tlf.: (+34) 923 218 203 - ediciones@sigueme.es

www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-2186-1

Depósito legal: S. 431-2023

Impreso en España / Unión Europea

Imprenta Kadmos, Salamanca

CONTENIDO

<i>Prefacio y agradecimientos</i>	9
INTRODUCCIÓN: EL ELIXIR DE LA VIDA Y DE LA MUERTE	11
1. Vida, muerte y textualidad	17
2. El manuscrito y la recepción de la tradición de Jesús	19
3. Decir lo que es obvio	20
4. Decir lo que no es obvio	21
5. La estructura de este libro	24

PRIMERA PARTE

EL EVANGELIO COMO MANUSCRITO

1. EL LIBRO COMO ARTEFACTO	29
1. Los manuscritos y las culturas lectoras de la antigüedad	30
2. La «zerdehnte Situation» y el «entourage matériel» ..	39
3. Resumen	47
2. SOCIOLOGÍAS DEL LIBRO EN EL ESTUDIO DEL JUDAÍSMO DEL SEGUNDO TEMPLO Y DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO	49
1. El giro material y los estudios sociológicos de la cul- tura libraria cristiana primitiva	50
2. El texto como proceso	54
3. Historia del canon	83
4. Resumen	87

SEGUNDA PARTE

EL EVANGELIO COMO EVANGELIOS

3. LA TEXTUALIZACIÓN DEL EVANGELIO DE MARCOS	91
1. ¿Precursores del Evangelio de Marcos?	93
2. La alargada sombra de Werner Kelber	96
3. Marcos, el «Traditionsbruch» y la «zerdehnte Situation» ..	106
4. La textualización de Marcos según los Padres	115
5. Conclusión e introducción	119

4. TEXTUALIZACIÓN COMPETITIVA DE LA TRADICIÓN SINÓPTICA	123
1. En la estela de Marcos	124
2. Autoconciencia textual y textualización competitiva ..	126
3. Las «zerdehten Situationen» diferidas y la visualiza- ción del manuscrito	128
4. La textualización competitiva en la tradición sinóptica	134
5. Conclusión	156
5. LA TEXTUALIZACIÓN COMPETITIVA DE LAS TRADICIONES DE JUAN Y TOMÁS	159
1. El Evangelio de Juan	159
2. El «Evangelio de Tomás»	185
3. Conclusión	189

TERCERA PARTE

EL EVANGELIO COMO LITURGIA

6. LA LECTURA PÚBLICA DE LA TRADICIÓN DE JESÚS DURANTE LOS TRES PRIMEROS SIGLOS	195
1. Lectura comunitaria e identidad cristiana primitiva ...	199
2. Lectura comunitaria de los evangelios en el cristianis- mo preconstantiniano	211
3. Resumen	235
7. LA LECTURA PÚBLICA DE LA TRADICIÓN DE JESÚS Y EL SUR- GIMIENTO DE LA IDENTIDAD CRISTIANA	239
1. La lectura sinagoga	242
2. La sinagoga y la asamblea de Cristo	250
3. La lectura del evangelio y la lectura grecorromana	259
4. Los manuscritos y la lectura pública de los evangelios	260
5. Conclusión y repercusiones	272
EPÍLOGO: EL EVANGELIO COMO MANUSCRITO	275
<i>Bibliografía</i>	279
<i>Índice general</i>	313

INTRODUCCIÓN

EL ELIXIR DE LA VIDA Y DE LA MUERTE

¿Qué sentido tienen los escritos?
(Clemente de Alejandría, *Stromata*).

Denigrar la palabra escrita en favor de la oral tiene una larga historia. En una de las tradiciones más conocidas de la historia de la filosofía occidental, Platón presenta una conversación entre Fedro y Sócrates en la que este último trata de la leyenda de la invención de las letras por el dios egipcio Thot (*Fedro* 274c). Según Sócrates, Thot presenta su invento al rey divino Tamus, exaltando el potencial de la palabra escrita: «¡Oh rey! –le dijo Teut–, esta invención hará a los egipcios más sabios y servirá a su memoria; es un elixir de la memoria y de la sabiduría que he descubierto» (*Fedro* 274e). Pero Tamus no se deja impresionar fácilmente y responde que la escritura causará justo el efecto opuesto:

Ella no producirá sino el olvido en las almas de los que la conozcan, haciéndoles despreciar la memoria; fiados en este auxilio extraño, abandonarán a caracteres materiales el cuidado de conservar los recuerdos, cuyo rastro habrá perdido su espíritu. Tú no has encontrado un medio de cultivar la memoria, sino de despertar reminiscencias; y das a tus discípulos la sombra de la ciencia y no la ciencia misma. Porque, cuando vean que pueden aprender muchas cosas sin maestros, se tendrán ya por sabios, y no serán más que ignorantes, en su mayor parte, y falsos sabios insoportables en el comercio de la vida (*Fedro* 275ab).

Cuando el relato retorna al diálogo imaginado entre Fedro y Sócrates, el primero reconoce ante el segundo que Tamus tiene razón en lo relativo a la naturaleza de la escritura. Sócrates responde con las siguientes palabras:

Este es, mi querido Fedro, el inconveniente, así de la escritura (γραφῆ) como de la pintura (ζωγραφία); las producciones de este

último arte parecen vivas (ζῶντα), pero interrogadlas, y veréis que guardan un grave silencio. Lo mismo sucede con los discursos escritos; al oírlos o leerlos creéis que piensan; pero pedidles alguna explicación sobre el objeto que contienen y os responden siempre la misma cosa. Lo que una vez está escrito rueda de mano en mano, pasando de los que entienden la materia a aquellos para quienes no ha sido escrita la obra, y no sabiendo, por consiguiente, ni con quién debe hablar, ni con quién debe callarse. Si un escrito se ve insultado o despreciado injustamente, tiene siempre necesidad del socorro de su padre; porque por sí mismo es incapaz de rechazar los ataques y de defenderse (*Fedro* 275de).

En griego, se produce un juego de palabras que se pierde en la traducción. El término que Sócrates emplea para la pintura, ζωγραφία, combina los conceptos de «vida» (ζωή) y «escritura» (γραφή). Su cognado verbal significa literalmente «pintar de la vida»¹. No obstante, para Sócrates la asociación entre la vida y la escritura o la pintura es falsa; su silencio al ser preguntado revela que ni una ni otra representan genuinamente lo vivo (ζῶντα). Comparada con la «palabra viva (ζῶντα) y del que sabe [o sea, del maestro]» (*Fedro* 276a), la palabra escrita es un «bastardo» ilegítimo². Según Sócrates, la memoria y la sabiduría no deberían dejarse en manos de lo inanimado. En lo relativo a la relación pedagógica entre el maestro y el alumno, prefiere la respuesta al silencio, la memoria al recuerdo, la sabiduría encarnada a los signos externos.

Ya en la antigua Atenas, el diálogo de Platón entre Fedro y Sócrates pone de relieve una serie de dualidades –oralidad y textualidad, presencia y ausencia, poder y debilidad, memoria y olvido, encarnación y excarnación– que han desempeñado una función importante en las humanidades en tiempos recientes³. La más im-

1. Liddell y otros, *Greek-English Lexicon*, ζωγράφειον, -έω, pintar de la vida.

2. Platón, *Phaedr.* 276a. «Bastardo» es la conjetura de Fowler, *Plato*, Londres 1919, a partir del hecho de que lo que está «escrito en la mente del aprendiz» se describe como «hermano legítimo» (ἀδελφὸν γνήσιον) de la palabra escrita (276a).

3. Como ejemplos, cf. Derrida, *De la gramatología*; Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*. Más en general, cf. Gibbons, *Plato (on Writing and Memory)*, en *The Dictionary of the Bible and Ancient Media*, 297-298. (Las referencias bibliográficas que a lo largo del libro se citan de forma simplificada se ofrecen completas en la bibliografía final [N. del T.]).

portante para este libro es la primera: la conexión entre la palabra oral y la escrita. Respecto a dicha relación, no deberíamos ignorar que la preferencia de Tamus y Sócrates por lo oral frente a lo escrito se formula de manera explícita en términos de pérdida: pérdida de conservación, pérdida de diálogo, pérdida de control por parte del autor y pérdida de poder.

Siglos más tarde, algunos seguidores de Jesús de Nazaret⁴ expresaron sentimientos no muy distintos a los del Sócrates de Platon⁵. Pablo de Tarso, en su segunda carta a la comunidad de Cristo en Corinto, hacia mediados del siglo I d.C., manifiesta una doble devaluación de la palabra escrita. Declara preferir, en primer lugar, a las personas frente a las cartas de recomendación escritas y, en segundo lugar, a la nueva alianza de Cristo frente a la alianza del Sinaí en las tablas del testimonio, estableciendo el nexo entre las dos en el hecho de que (en palabras de Tamus) los «caracteres externos» no son rival de la tradición encarnada. En comparación con las cartas de recomendación escritas, elogia a sus destinatarios por ser ellos mismos «nuestra carta» (ἐπιστολὴ ἡμῶν) y

4. En general usaré «seguidores de Jesús» o alguna variante para designar al grupo que se organizó para honrar al Nazareno en el siglo I, reconociendo que los más antiguos de esos seguidores eran judíos. Para sus asambleas, usaré «asambleas de Cristo» por distinguirse de las sinagogas que no se organizaban en torno a la afirmación de que Jesús de Nazaret era Cristo. Utilizaré «asamblea de Cristo» y no «iglesia» para evitar anacronismos (Runesson, *Building Matthean Communities*, 384 n. 22). Recurriré a términos como «cristiano», «iglesia» y «eclesial» a partir de Justino Mártir en el siglo II, donde es posible plantear que surge una identidad «cristiana» más clara. Cuando me refiera al conjunto de seguidores de Jesús desde el siglo I al IV emplearé la expresión «cristianismo primitivo», si bien reconozco que esta fórmula es más apropiada en el siglo IV que en el I. Sobre estas cuestiones, cf., entre otros, Boyarin, *Espacios fronterizos*, 45-49; Id., *Dying for God*; Id., *Judaism*, 105-129; Horrell, *The Label Χριστιανός*, 164-210; Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*; Id., *Neither Jew nor Greek?*

5. Contemporáneo o algo anterior a los primeros de esos seguidores de Jesús, el libro henóquico de las Parábolas de *I Hen.* 69, 8-12, también atestigua la conexión entre escritura y muerte en la tradición judía. Se dice que el ángel Panamuel «hizo que la gente penetrara en el secreto de la escritura y el uso de la tinta y el papiro» (69, 9). A partir de aquí, «hay muchos que han errado de eternidad en eternidad hasta el día de hoy... La muerte, que lo destruye todo, no los habría tocado, a no ser a causa de su conocimiento, en virtud del cual morirán» (69, 9-11). Sobre la fecha del Libro de las Parábolas, Isaac en *Old Testament Pseudepigrapha* I, 7, lo dató «ca. 105-64 a.C.». Más recientemente, Knibb, *Enoch, Similitudes of*, 587, reconoce argumentos firmes para datarlo en el cambio de era, pero propone el fin del siglo I a.C. (después del 70 a.C.). Stuckenbruck, *Early Enochic and Daniel Traditions in the Dead Sea Scrolls*, 116, lo fecha «a lo sumo a finales del siglo I a.C.».

«una carta de Cristo» (ἐπιστολὴ Χριστοῦ) (2 Cor 3, 2-3). Además, contrasta esta «carta», escrita «con el espíritu del Dios vivo (ζῶντος)», con la ley, escrita en tablas de piedra (3, 3). Pablo llega a definir la ley como un «ministerio de muerte», en contraste con el «ministerio del espíritu» (3, 7-8), confirmando esto con su conocida descripción de la «nueva alianza»: «Basada no en la letra (γράμματος) de la ley, sino en la fuerza del espíritu; porque la letra (τὸ... γράμμα) mata, mientras que el espíritu da vida (ζωοποιεῖ)» (3, 6). Hacia la misma época, Pablo expresaba los mismos sentimientos en su carta a la comunidad de Cristo en Roma: «La ley del espíritu vivificador me ha liberado... de la ley del pecado y de la muerte» (Rom 8, 2).

En el primer cuarto del siglo II d.C., otro seguidor de Jesús, Papías de Hierápolis, conectaba nuevamente las palabras encarnadas, orales, con la «vida» y declaraba preferirlas a las escritas. Eusebio de Cesarea (inicios del siglo IV) presenta en su *Historia eclesiástica* algunos fragmentos de la *Exposición de los dichos del Señor*, la obra en cinco volúmenes de Papías, incluyendo aquel en el que este afirma que sus fuentes primarias habían sido individuos que habían tratado personalmente con los discípulos de Jesús:

Y si acaso llegaba alguno que había seguido también a los presbíteros, yo procuraba discernir las palabras de los presbíteros: qué dijo Andrés, o Pedro, o Felipe, o Tomás, o Santiago, o Juan, o Mateo o cualquier otro de los discípulos del Señor, y qué dicen Aristión y el presbítero Juan, discípulos del Señor, porque yo pensaba que no me aprovecharía tanto lo que sacara de los libros (βιβλίων) como lo que proviene de una voz viva (ζώσης) y durable⁶.

Cada uno de estos pensadores de la antigüedad atribuían el menor valor de los libros y de la escritura a una cuestión bastante concreta: para Sócrates, el maestro vivo al que se le pueden hacer preguntas y defender sus tesis es preferible a la enseñanza escrita que no puede responder⁷; según Pablo, la nueva alianza de Cristo

6. Eusebio, *Hist. Eccl.* 3, 39, 4 / Papías, frag. 3.

7. De forma parecida, cf. Clemente de Alejandría, *Strom.* 1, 14, 4; Teófilo, *Autol.* 2, 38. Por el contrario, Filón describe su lectura de Moisés y Jeremías como una relación entre un alumno y su maestro (*Cher.* 49). Además, cf. Snyder, *Teachers and Texts in the Ancient World*, 133.

es mejor que la alianza del Sinaí escrita en tablas de piedra; para Papías, el testimonio vivo de los discípulos de Jesús ha de preferirse a las tradiciones escritas acerca de ellos. Sin embargo, cada uno a su modo articula una preferencia por la palabra oral que, por distintas razones, en el mundo antiguo encontró expresión de una manera lo suficientemente frecuente como para poder hablar de un «escepticismo respecto a la palabra escrita»⁸. Esta percepción no era ubicua⁹, pero tampoco era infrecuente¹⁰. En este sentido, deberíamos advertir al menos dos tópicos en sus reflexiones. En primer lugar, emplean el lenguaje de la «vida» y de lo «vivo» para hablar de la tradición oral o encarnada. Pablo va más allá y declara lo contrario: «la letra» mata. En segundo lugar, su visión de la palabra escrita no rechaza por completo su importancia, pero le asigna un papel secundario, y definen la naturaleza secundaria de esta función en términos de lo que esta no puede hacer y las palabras «vivas», sí. Para Sócrates y Papías, los seres humanos pueden ser interrogados y pueden brindar respuestas, mientras que la escritura, no; según Pablo, hombres y mujeres pueden ser un espacio para el Espíritu de Dios, pero las tablas de piedra, no.

Estas opiniones sobre los respectivos valores de la palabra oral y la escrita no quedan aisladas en la antigüedad. En los estudios neotestamentarios actuales, algunos exegetas han ofrecido estimaciones parecidas sobre el valor de la palabra escrita en la transmisión de la tradición judía y la de Jesús. Los capítulos posteriores abordarán estos estudios en profundidad, pero ahora destacaremos tan solo dos aspectos. El primero es que los exegetas suelen repetir la vieja conexión entre la oralidad y la vida y entre la textualidad y la muerte. En una monografía publicada en 1983 que ha servido como fuente de muchos estudios al respecto, Kelber describió la tradición oral con el lenguaje de la «vida» y la tradición escrita con el léxico de la «muerte» y de la «ausencia oral»¹¹.

8. Alexander, *The Living Voice*.

9. Cicerón, *Att.* 2, 12.

10. Alexander, *The Living Voice*, 224-242, sigue siendo una reflexión útil sobre las fuentes primarias.

11. Kelber, *The Oral and the Written Gospel*, 185 (más en general, 184-220). De forma parecida, Becker, *Mündliche und schriftliche Autorität im frühen Christentum*, 154, afirma que, para el autor del Evangelio de Mateo, la enseñanza oral de Jesús constituía el «elixir vital de la iglesia» (*Lebenselixier der Kirche*).

El segundo aspecto que destacar es que buena parte de los estudios han seguido la pauta y atribuido una función subalterna a la palabra escrita en la transmisión de la tradición de Jesús. Baste citar, por ejemplo, a tres autores que han defendido esta misma posición. Así Rhoads, para quien los escritos del Nuevo Testamento «fueron oídos/experimentados más que leídos», y que «los manuscritos de los textos cristianos *no eran clave* en la experiencia de las iglesias del siglo I... Los textos eran secundarios»¹². Dewey declara de modo similar: «Mientras se componían textos que más adelante serían muy importantes en el seno del cristianismo en tanto que textos, estos comenzaron como auxilios para la oralidad y aparentemente tenían poca importancia en sí mismos»¹³. De acuerdo con Horsley, «antes [del tiempo de Constantino] (y quizá también después)... las copias escritas de los textos tenían evidentemente una importancia secundaria, auxiliar, en la transmisión de los evangelios»¹⁴. Finalmente, J. Becker habla de una «obvia primacía de la oralidad en el evangelio» que contribuyó, desde el comienzo del siglo II, a preferir el evangelio oral a su «novedosa forma literaria»¹⁵.

12. Rhoads, *Performance Criticism* 1, 118 y 121, respectivamente. Más recientemente, ha repetido esta idea en *Performance Criticism (Biblical)*, 282: «Predominaba el medio oral/auditivo, incluso para el limitadísimo número de los que podían leer o escribir con facilidad... la representación era fundamental».

13. Dewey, *Textuality in an Oral Culture*, 51. En otros lugares, también ha planteado que la «diferencia... que suponen los manuscritos» se produce «con el tiempo, a lo largo de décadas o siglos... Fue un proceso secular» (*The Gospel of Mark as Oral Hermeneutic*, 86).

14. Horsley, *The Gospel of Mark in the Interface of Orality and Writing*, 156. Reflexionando sobre textos del Segundo Templo, Horsley dice: «Independientemente de que contaran con textos escritos, bien como fuente del conocimiento por parte del escriba de un determinado texto o bien como auxilio para la lectura, estos desempeñaron una función subsidiaria en un proceso mucho más intenso de aprendizaje y cultura oral y de representación de textos culturales y de su transmisión a sucesivas generaciones de escribas» (*Scribes, Visionaries, and the Politics of Second Temple Judaism*, 104). Wollenberg, *The Dangers of Reading as We Know It*, 711-712, plantea algo parecido en relación con las referencias rabínicas a la «lectura»: «Así, los modelos del primitivo judaísmo rabínico para enfrentarse a la Biblia convirtieron su texto escrito en una manifestación secundaria, incluso periférica, de la tradición bíblica en la praxis cotidiana y contribuyeron poco al desarrollo de una cultura religiosa de textualidad en los círculos de los rabinos».

15. Becker, *Mündliche*, 158: «... die Auffassung, mit der verbreitet für den selbstverständlichen Vorrang der Mündlichkeit des Evangeliums vor der innovativen literarischen Gestaltung desselben optiert wurde».

1. VIDA, MUERTE Y TEXTUALIDAD

Este libro es una contestación «teutiana» a Sócrates, Pablo, Papías y sus homólogos contemporáneos. Al margen del valor en sí de algunas de estas reflexiones sobre los inconvenientes de la palabra escrita, el debate ha presentado la palabra escrita en términos de lo que no es y no de lo que es. Por el contrario, busco una imagen más completa de la textualidad y no contentarme con verla como la hermana menos válida de la oralidad. Debemos considerar lo que la palabra escrita hace además de aquello que no hace, lo que posibilita en el contexto de la transmisión antigua además de lo que impide, lo que las historias de la recepción hacen surgir además de aquello que hacen desaparecer.

La tesis de que la palabra escrita tenía una importancia «secundaria» o «periférica» es, hasta cierto punto, el efecto colateral de haber reivindicado la primacía de la oralidad. En algunos contextos, la oralidad sin duda tenía una importancia primordial, pero debemos distinguir dos tipos de afirmaciones. La aseveración de que el mundo antiguo era «predominantemente oral»¹⁶ en el sentido de que la mayoría de la población era analfabeta es demostrable y coincide con ella¹⁷. Sin embargo, la afirmación adicional, a menudo hecha a partir de, o en conexión con, la aseveración del analfabetismo mayoritario, de que los manuscritos¹⁸

16. Rhoads, *Performance Criticism (Biblical)*, 284.

17. Sobre el analfabetismo generalizado del judaísmo de Palestina, cf. Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine*; Keith, *Jesus' Literacy: Scribal Culture and the Teacher from Galilee*; Wise, *Language and Literacy in Roman Judaea*. Más en general, también cf. el todavía relevante libro de Harris, *Ancient Literacy*. Los estudiosos tienen propuestas más matizadas al analfabetismo mayoritario. Por ejemplo, cf. las críticas a Harris en Bagnall, *Everyday Writing in the Græco-Roman East*, 2-5 y 25-39; Beard, *Writing and Religion: Ancient Literacy and the Function of the Written Word in Roman Religion*. En cualquier caso, no conozco ningún investigador que defienda una alfabetización mayoritaria. La atenta consideración de estas cuestiones en esos estudios contradice la afirmación de Hurtado, *Foreword*, en Wright, *Communal Reading in the Time of Jesus*, xviii, de que «los bajos niveles de alfabetización... son básicamente un presupuesto».

18. En este trabajo me he esforzado por seguir la distinción entre «textos» y «manuscritos»: Parker, *An Introduction to the New Testament Manuscripts and Their Texts*, 2-4; Stern, *The Jewish Bible: A Material History*, 4. Empleo el primer término para referirme a una obra literaria que puede aparecer en múltiples manifestaciones (por ejemplo, el Evangelio de Juan) y el segundo para hablar de un ejemplo particular de esa tradición en forma escrita (por ejemplo, P⁶⁶). La

«no eran claves» o eran «secundarios» específicamente en «la experiencia de las iglesias del siglo I»¹⁹ o en «la transmisión de los evangelios»²⁰ es polémica. Todo el rango de experiencias en las asambleas de Cristo, y todo el abanico que recoge la transmisión de la tradición de Jesús entre esas comunidades, incluían una gran cantidad de prácticas y contextos de transmisión más allá de aquellos que pueden ser caracterizados como «orales». Podríamos decir que la oralidad tenía una importancia primordial para muchas actividades basadas en la expresión oral, pero decir que los manuscritos eran secundarios para la «experiencia de las iglesias del siglo I» reduce, de forma innecesaria y acritica, a actividades basadas en la oralidad, lo que los seguidores de Jesús experimentaron. Dentro de toda la gama de prácticas de transmisión, los manuscritos no eran fundamentales para algunas de ellas, pero sí lo eran para otras. Necesitamos más matices de lo que las generalizaciones permitirían.

Este libro, por lo tanto, no está necesariamente en desacuerdo categórico con los pensadores antiguos y modernos mencionados más arriba que dan importancia a la palabra oral, aunque de vez en cuando adoptará un planteamiento crítico. Más bien, constituye una invitación a ver la relación entre lo oral y lo escrito desde una perspectiva que se centra en la manera en que el contexto de la antigüedad, en buena medida analfabeto y oral, no tanto disminuyó el valor de la palabra escrita cuanto —en determinados contextos— lo creó, lo permitió y lo acentuó. No es excesivamente complicado percibir que cierta ironía acompaña a la consideración actual del descrédito de la palabra escrita por parte de los autores de la antigüedad, pues esos desprecios son conocidos hoy en día solo porque en última instancia alguien empleó la escritura para recogerlos. No obstante, este escenario es mucho más que una curiosa ironía de la historia. Forma parte integral de la naturaleza de la textualidad, la otra cara de la moneda, por así decirlo. Aun cuando esos individuos de la antigüedad pontifica-

distinción es importante para este estudio, pues mi énfasis recae a menudo en el papel que los manuscritos desempeñan como artefactos culturales, relacionados con los textos que transmiten, pero distintos de ellos.

19. Rhoads, *Performance Criticism (Biblical)*, 118.

20. Horsley, *The Gospel of Mark in the Interface of Orality and Writing*, 156.

ron en ocasiones sobre los deméritos de lo escrito, ese medio dio vida a una historia de la recepción de tales declaraciones que de otra manera no estaría a nuestra disposición. En lo que viene a continuación, por tanto, doy la vuelta a la conversación, pasando a la otra cara, la vivificante, de esta moneda.

2. EL MANUSCRITO Y LA RECEPCIÓN DE LA TRADICIÓN DE JESÚS

Partiendo de esta comprensión de la textualidad, rastrearé algunas de las primeras fases de la tradición de Jesús en forma material, presentando dos fenómenos que fueron fundacionales para esa historia de la recepción: la textualización competitiva de la tradición de Jesús y la lectura pública de la misma. Más adelante ofreceré en este libro descripciones más detalladas de estos dos aspectos de la transmisión de la primitiva tradición sobre Jesús. En general, por «textualización competitiva» me refiero a las distintas maneras en las que los transmisores de la tradición de Jesús se inspiraron en su forma material –y de manera parasitaria en muestras anteriores de la tradición de Jesús también en su materialidad– a fin de respaldar una determinada postura en la historia de la recepción, que a menudo se caracterizaba por reivindicar su superioridad²¹. En relación con la lectura pública de la tradición de Jesús, remito en concreto al modo en que su uso de forma material en la asamblea posibilitó y nutrió una singular cultura lectora. Ambos fenómenos están presentes de una u otra forma en los primeros estadios de la tradición de Jesús a la que tenemos acceso directo y ambas prosiguen mucho más allá de los límites académicos tradicionales para el estudio del Nuevo Testamento y el cristianismo primitivo. El horizonte cronológico de este estudio tenderá al periodo preconstantiniano dentro de esta larga historia de la transmisión, aunque no puedo pretender ser exhaustivo ni siquiera dentro de ese marco temporal. Al centrarme en la textualización competitiva de la tradición de Jesús y en su lectura pública, subrayo lo que tenían en común, que era un esfuerzo por poner de relieve el evangelio como manuscrito,

21. Introduce el término «textualización competitiva» en mi artículo *The Competitive Textualization of the Jesus Tradition*.

ÍNDICE GENERAL

<i>Prefacio y agradecimientos</i>	9
INTRODUCCIÓN: EL ELIXIR DE LA VIDA Y DE LA MUERTE	11
1. Vida, muerte y textualidad	17
2. El manuscrito y la recepción de la tradición de Jesús	19
3. Decir lo que es obvio	20
4. Decir lo que no es obvio	21
5. La estructura de este libro	24

PRIMERA PARTE

EL EVANGELIO COMO MANUSCRITO

1. EL LIBRO COMO ARTEFACTO	29
1. Manuscritos y culturas lectoras de la antigüedad	30
a) Sociología de los acontecimientos de lectura en la antigüedad	31
b) «La absoluta centralidad del texto»	35
2. La «zerdehte Situation» y el «entourage matériel» ..	39
a) La «zerdehte Situation»	43
b) El «entourage matériel»	45
3. Resumen	47
2. SOCIOLOGÍAS DEL LIBRO EN EL ESTUDIO DEL JUDAÍSMO DEL SEGUNDO TEMPLO Y DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO ..	49
1. El giro material y los estudios sociológicos de la cultura libraria cristiana primitiva	50
2. El texto como proceso	54
a) Eva Mroczek y la imaginación literaria del judaísmo antiguo	54
b) Aferrarse ligeramente al «libro»	59
c) Matthew Larsen y los evangelios antes del «libro» ..	65

d) Ὑπομνήματα y los primeros lectores de los evangelios	67
e) La importancia de otros datos del siglo I	72
f) Los manuscritos como momentos de fijación	78
g) Los manuscritos dentro de una tradición abierta	79
h) Resumen	83
3. Historia del canon	83
4. Resumen	87

SEGUNDA PARTE

EL EVANGELIO COMO EVANGELIOS

3. LA TEXTUALIZACIÓN DEL EVANGELIO DE MARCOS	91
1. ¿Precursores del Evangelio de Marcos?	93
2. La alargada sombra de Werner Kelber	96
a) Kelber y <i>El evangelio oral y escrito</i>	97
b) La perspectiva que da preferencia a la oralidad	102
3. Marcos, el «Traditionsbruch» y la «zerdehnte Situation»	106
a) El «Traditionsbruch»	106
b) Los manuscritos y la «zerdehnte Situation»	111
c) Resumen y comentario	114
4. La textualización de Marcos según los Padres	115
5. Conclusión e introducción	119
4. TEXTUALIZACIÓN COMPETITIVA DE LA TRADICIÓN SINÓPTICA	123
1. En la estela de Marcos	124
2. Autoconciencia textual y textualización competitiva ..	126
3. Las «zerdehnten Situationen» diferidas y la visualización del manuscrito	128
a) Los acontecimientos de lectura literarios y las «zerdehnten Situationen» diferidas	129
b) Memoria literaria y visualización del manuscrito ..	131
c) Resumen	133
4. La textualización competitiva en la tradición sinóptica	134
a) El Evangelio de Marcos	135
b) El Evangelio de Mateo	140
c) La γένεσις de Jesucristo	140

d) El βίβλος de Mateo y el εὐαγγέλιον de Marcos	143
e) La postura de Mateo hacia Marcos	147
f) El Evangelio de Lucas	150
5. Conclusión	156
5. LA TEXTUALIZACIÓN COMPETITIVA DE LAS TRADICIONES DE JUAN Y TOMÁS	159
1. El Evangelio de Juan	159
a) Juan 21 y Juan 1–20	160
b) Autoconciencia textual en Jn 20, 30s y 21, 24s	162
c) Textualización competitiva de Jn 20, 30s y 21, 24s	163
d) ¿«Este libro» <i>entre</i> otros libros o <i>en contraste con</i> otros libros?	165
e) La conciencia del Evangelio de Juan de ser escritura	167
f) Los colofones joánicos y los predecesores de Juan	168
g) Razones para la consideración	172
h) ¿Por qué escribió Juan un Evangelio?	176
i) La conclusión joánica y el comienzo marcano	179
j) Resumen	185
2. El «Evangelio de Tomás»	185
3. Conclusión	189

TERCERA PARTE

EL EVANGELIO COMO LITURGIA

6. LA LECTURA PÚBLICA DE LA TRADICIÓN DE JESÚS DURANTE LOS TRES PRIMEROS SIGLOS	195
1. Lectura comunitaria e identidad cristiana primitiva ...	199
a) «Leer» y «representar»	199
b) La lectura pública frente a la privada	205
c) Acontecimientos de lectura religiosos y litúrgicos	207
2. Lectura comunitaria de los evangelios en el cristianismo preconstantiniano	211
a) «Que el lector entienda»: Mc 13, 14 y Mt 24, 15 ..	211
b) El «lector» como Lector	211
c) Las intenciones de Marcos	215
d) Justino Mártir y las «memorias de los apóstoles» ..	217
e) Contexto de la lectura del evangelio en <i>1 Apología</i> ..	218

f) La cultura de lectura del evangelio en Justino	221
g) Ireneo de Lyon	227
h) El fragmento muratoriano y la lectura «en iglesia»	228
i) Serapión y el llamado <i>Evangelio de Pedro</i>	231
j) Los <i>Hechos de Pedro</i>	234
3. Resumen	235
7. LA LECTURA PÚBLICA DE LA TRADICIÓN DE JESÚS Y EL SURGIMIENTO DE LA IDENTIDAD CRISTIANA	239
1. La lectura sinagoga	242
a) Flavio Josefo	242
b) Filón de Alejandría	243
c) Los rollos del mar Muerto	244
d) Lucas-Hechos	247
e) La inscripción de Teodoto	248
f) La sinagoga de Magdala	249
g) Resumen	250
2. La sinagoga y la asamblea de Cristo	250
Resumen y una nota sobre la cronología	256
3. La lectura del evangelio y la lectura grecorromana	259
4. Los manuscritos y la lectura pública de los evangelios	260
a) El rollo de la Torá como símbolo	261
b) El códice como símbolo	264
5. Conclusión y repercusiones	272
EPÍLOGO: EL EVANGELIO COMO MANUSCRITO	275
<i>Bibliografía</i>	279