

Las tradiciones de Jesús y los evangelios

Rafael Aguirre
Universidad de Deusto, Bilbao

1. Los “evangelios”, conjunto de escritos de contornos imprecisos

La literatura apócrifa cristiana es amplia, muy variada, de procedencias dispares, tanto geográfica como ideológicamente, y elaboradas a lo largo de muchos siglos. Es una literatura que en la actualidad suscita un gran interés en los estudios científicos, pero que también llega a la opinión pública de muchos modos; por ejemplo, a través del confuso canal de “novelas históricas”. Es una literatura que, con frecuencia, se valora de forma diametralmente opuesta: desde quienes dicen que en ella se encuentran tradiciones más primitivas sobre Jesús hasta quienes afirman que se trata de obras posteriores a las canónicas y de carácter fantasioso. Creo que estos juicios en bloque y apodícticos son injustos y que hay que examinar caso por caso.

¿Pero qué entendemos por literatura apócrifa cristiana? Propongo, al menos provisionalmente, la definición de E. Junod: “Textos anónimos o pseudoepigráficos de origen cristiano relacionados con los libros del Nuevo Testamento y también del Antiguo Testamento porque versan sobre acontecimientos narrados o evocados en ellos o porque prolongan lo que en estos libros se cuenta o porque se centran en personajes de estos libros o porque su género literario se relaciona con el de los escritos bíblicos”¹. La definición de F. Bovon es menos precisa, quizá,

¹ “Apocryphes du Nouveau Testament”, *Apocrypha* 3 (1992) 96-97, citado en J. D. Kaestli – D. Marguerat, *Le mystère apocryphe*, Labor et Fides, Ginebra 1995, p. 31.

pero sencilla y muy útil: "Literatura relativa a Jesús y a los apóstoles que no ha sido integrada en el canon"².

Es una literatura que, en la actualidad, se distingue claramente de los padres apostólicos y de los apologetas.

Dentro de esta literatura apócrifa cristiana, que, como digo, es enormemente plural y diversa, las Jornadas, a las que la presente ponencia sirve de introducción, se centran en los evangelios apócrifos. No se van a tratar ni los Hechos Apócrifos de los Apóstoles ni la literatura epistolar ni la apocalíptica.

¿Pero qué entendemos por evangelios? ¿Cuáles son? Es necesario unas observaciones previas.

1. Vamos a hablar de los evangelios primitivos, no de los relativamente recientes. Hay algunos de los que sólo conocemos el nombre por referencias de Orígenes³. El *Decretum Gelasianum*, que es una lista del canon bíblico establecida en el siglo VI, cita varios evangelios, algunos identificables y otros no⁴.

2. El título de "evangelio" no fue puesto por sus autores a ninguna obra, sino introducido posteriormente en todos los casos conocidos. A los cuatro canónicos, con los que estamos más familiarizados, se les llama "evangelios" a partir del siglo II, pero, insisto, no es un título original que portasen desde su origen. Papias, en la primera mitad del siglo II, en su famoso texto (*HE* III, 15-16), atribuye dos obras a Marcos y a Mateo, pero no las llama "evangelios".

Hay textos no canónicos que llevan también el título de "evangelio", pero es claro que en ningún caso se trata del título original de la obra. En los llamados "evangelios" de Felipe,

² "Evangiles synoptiques et Actes apocryphes des Apôtres", en H. Koester - F. Bovon, *Genèse de l'Écriture Chrétienne*, Brepols, Belgique 1991, p. 108.

³ *Hom. in Lc*, PG 13, 1802: además de los canónicos cita el evangelio según los egipcios, otro según los doce apóstoles. El gnóstico Basílides escribió un evangelio al que adjuntó su nombre; evangelio según Tomás y Mateo; et alia plurima.

⁴ Matías, Bernabé, Santiago el menor, Pedro, Tomás, Bartolomé, Andrés, los evangelios falsificados por Luciano y Hesiquio. La lista entera de este canon puede verse en H.-J. Klauck, *Los evangelios apócrifos*, Sal Terrae, Santander 2006, pp. 17-18.

Tomás, María y Judas, la denominación se encuentra en la *subscriptio*, separada del texto copto y que ha sido claramente introducida en un momento posterior⁵. El llamado *Evangelio de los Egipcios* de Nag Hammadi debe esta denominación, absolutamente convencional, al egiptólogo francés J. Dorese, que se la puso en 1948, pero sin base en el texto mismo, ni siquiera como *subscriptio*⁶. También de Nag Hammadi es el *Evangelio de la Verdad*, conocido con este nombre porque corresponde a las primeras palabras con las que empieza la obra⁷, pero que no son un título.

El *Evangelio de Pedro* no tiene título en el manuscrito que se conserva, pero se le designa así por testimonios de inicios del siglo III⁸.

De los evangelios judeocristianos sólo conocemos fragmentos citados por los Padres a partir del siglo III, que los designan como evangelios. El *Protoevangelio de Santiago* lleva este título desde el siglo XVI, pero no aparece en los manuscritos antiguos.

Es decir, con el título de "evangelio" se designa convencionalmente a obras de géneros literarios y de contenidos muy diversos.

3. Por otra parte, hay apócrifos que no se llaman "evangelios" pero en los que buena parte de la investigación actual cree poder descubrir tradiciones muy antiguas sobre Jesús, de modo que se suelen estudiar en el contexto de la literatu-

⁵ El de Felipe y el de Tomás se encuentran entre los códices descubiertos en Nag Hammadi. El de María está en el códice de Berlín, y el de Judas, en el manuscrito Tchacos. Frecuentemente, estas cuatro obras se han relacionado con el gnosticismo, aunque unas lo son más acusadamente que otras. Pero en las cuatro la denominación de "evangelio" se encuentra en la *subscriptio* puesta al final de la obra y que, sin duda, no pertenecía al original.

⁶ La *subscriptio* de esta obra dice así: "El libro sagrado del gran Espíritu Invisible. Amén".

⁷ "El *Evangelio de la Verdad* es alegría para quienes han recibido de parte del Padre de la verdad el don de conocerlo...".

⁸ El obispo Serapión de Antioquía. Cf. *HE* VI, 12, 2-6.

ra evangélica con más razón que otras obras que llevan este nombre. Me refiero, sobre todo, al *Diálogo del Salvador* y al *Apócrifo de Santiago*, ambos de Nag Hammadi.

4. Por eso propongo provisionalmente considerar evangelios a los escritos que transmiten, usan e interpretan tradiciones de Jesús y sobre Jesús. Es obvio que estos escritos pueden pertenecer a géneros literarios diversos⁹. Por eso convendrá después establecer una definición más precisa. En este momento creo que el estudio no debe distinguir entre evangelios canónicos y apócrifos.

5. Inmediatamente surgen una serie de preguntas: ¿qué textos podemos llamar evangelios?, ¿qué relaciones hay entre ellos? Más concretamente, ¿qué relación hay entre los que fueron reconocidos como canónicos por la gran Iglesia y los apócrifos?, ¿por qué a una serie de textos se les llamó evangelios?, ¿en qué momento se comenzó a llamar “evangelio” a las distintas obras que hoy reciben este nombre?

Aunque sea adelantar acontecimientos, estos textos, que, insisto, se caracterizan por transmitir tradiciones de Jesús, tienen, al menos, un doble interés:

a) eventualmente, para conocer a Jesús. ¿Proporcionan informaciones independientes y, quizá, más antiguas que las que encontramos en los evangelios canónicos?

b) ciertamente, para conocer mejor el cristianismo primitivo, porque la diversidad de textos nos descubre su pluralidad, su evolución, sus conflictos y sus teologías.

2. Las tradiciones de Jesús

Nos encontramos con un número considerable de textos que transmiten, usan y reinterpretan las tradiciones de Jesús, textos a los que podemos considerar evangelios independientemente del título que en el curso del tiempo hayan recibido.

⁹ H. Koester, *Ancient Christian Gospels*, Trinity Press, Pensilvania 1990, p. 46.

Conocer el origen y la transmisión de las tradiciones de Jesús es muy importante para comprender la pluralidad de estos textos y su proceso de gestación, así como para poder valorarlos.

Nos encontramos ante un problema muy complicado y que ha generado una literatura ingente. Esquematizando inevitablemente las cosas, creo que podemos distinguir tres formas de entender el proceso de transmisión oral de la tradición evangélica.

2.1. Transmisión informal e incontrolada

La Escuela de la Historia de las Formas en su versión tradicional (Bultmann, Dibelius, Schmidt) entendía que la tradición evangélica se originó fundamentalmente en la comunidad postpascual y se transmitió al modo de las leyendas populares, en un medio entusiasta y carente de controles. Se trata de una tradición informal e incontrolada. Con estos presupuestos, tenían que concluir que el conocimiento histórico de Jesús era prácticamente inaccesible.

2.2. Tradición informalmente controlada por el grupo

Esta segunda forma de entender la transmisión de la tradición tiene su origen en W. H. Kelber¹⁰ y ha sido recientemente defendida por J. D. G. Dunn¹¹. Reaccionan contra quienes dan demasiada importancia a los textos escritos y afirman que no podemos proyectar sobre el siglo I nuestra cultura basada en documentos y libros. Reivindican fuerte-

¹⁰ *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul and Q*, Fortress, Filadelfia 1983; “The Generative Force of Memory: Early Christian Traditions as Processes of Remembering”, *BTB* 36(2006) 15-22; “The Works of Memory Christian Origins as Mnemohistory”, *Semeia* n° 52, 2004, pp. 221-248.

¹¹ “Jesús en la memoria oral. Los estudios iniciales de la tradición de Jesús”, en D. Donnelly (ed.), *Jesús. Un coloquio en Tierra Santa*, Verbo Divino, Estella 2004, p. 113.

mente la tradición oral. Utilizan los trabajos sociológicos de M. Halbwachs¹² sobre la memoria colectiva, según los cuales un grupo elabora sus recuerdos en función del mantenimiento de su identidad y de sus problemas en el presente. Las primeras comunidades cristianas recordaban para vivir y, por eso, la tradición se conserva en versiones diferentes, porque se trataba de hacerla relevante en situaciones distintas. Recordar no es lo mismo que memorizar. Es el propio grupo quien controla la transmisión de la tradición y establece unos límites a su transformación. Se trata de una tradición controlada informalmente por el grupo.

2.3. Tradición formal y controlada

La tercera forma de entender la tradición evangélica es la de la escuela sueca de Riesefeld¹³ y Gerdhason¹⁴, continuada por R. Riesner¹⁵ y por una aportación reciente e interesante de R. Bauckham¹⁶. Consideran que en el judaísmo del siglo I la memorización de las palabras del maestro tenía un papel importante. Y Jesús en los evangelios aparece, con frecuencia, como διδάσκαλος/maestro y, además, con una autoridad muy singular. Tenía unos μαθηται/discípulos que aprenderían sus palabras. Existían además testigos cualificados de la vida de Jesús que gozaban de una autoridad reconocida a la hora de la transmisión de la tradición procedente del Maestro. La tradición no queda en manos de una masa popular y amorfa. Por otra parte, en su transmisión juega un papel importante

¹² *La memoria colectiva*, Pressas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza 2004.

¹³ *The Gospel Tradition*, Fortress, Filadelfia 1970.

¹⁴ *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis XXII, Lund 1961; "The Secret of the Transmission of the Unwritten Jesus Tradition", *NTS* 51 (2005) 1-18.

¹⁵ *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, Mohr, Tübinga 1984.

¹⁶ *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospel as Eyewitness Testimony*, Eerdmans, Michigan-Cambridge 2006.

la fidelidad a los recuerdos del pasado de un personaje excepcional. Estos autores suelen añadir que hay que distinguir entre los *meshalim* parabólicos, que tampoco suelen ser muy largos, pero en los que cabe una mayor flexibilidad, y los aforismos o dichos breves, que por su misma naturaleza se conservaban más fielmente. Es decir, consideran que hay desde el principio una tradición formal y controlada.

No es que considere igualmente válidas estas tres opiniones, pero, sin discutir las ahora, creo que es posible servirnos de elementos de todas que nos pueden ayudar a entender el proceso de la tradición oral. Hay que distinguir distintos tipos de transmisión de las tradiciones de Jesús, según el objeto de que se trate. Existen tradiciones claramente formalizadas y controladas. San Pablo usa la terminología rabínica técnica para expresar la transmisión rigurosamente fiel de una tradición. "Os transmito lo que a mi vez recibí (παραδιδω παραλαμβανω): que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que se apareció..." (1 Cor 15,3-5). El apóstol en esta misma carta vuelve a repetir la terminología: "Yo recibí del Señor lo que os he transmitido (παραλαμβανω παραδιδωμι): que el Señor Jesús la noche en que iba a ser entregado tomó pan..." (1 Cor 11,23-25). En el primer caso se trata de un antiquísimo credo, y en el segundo, de un relato litúrgico. Nos encontramos con toda probabilidad con tradiciones que se han transmitido de manera formal y controlada. Es muy probable que haya palabras de Jesús que se han transmitido de forma similar, incluso bajo el control de los testigos directos del Maestro que estaban en el origen de algunas tradiciones que empezaron a cultivarse ya antes de Pascua.

Hay palabras de Jesús que se transmiten de manera controlada por maestros y profetas cristianos, pero con un cierto grado de flexibilidad según los casos, es decir, con un cierto margen de adaptación, que puede ser muy notable. Nos encontramos desde textos memorizados hasta creaciones midrásticas sobre palabras de Jesús.

En el caso de los relatos, la libertad es mucho mayor. También en el judaísmo la transmisión de los dichos y de las narraciones era diferente. En el tiempo prepascual no se cultivaba una tradición de los hechos de la vida de Jesús, aunque, naturalmente, existían recuerdos que se propagaban, algunos, con probabilidad, vinculados a lugares y testificados por testigos presenciales (eventualmente por beneficiados por acciones taumatúrgicas). En la postpascua hay relatos sobre Jesús, concretamente milagros, que se transmiten a modo de leyendas populares, con una notable capacidad de ampliación y creación. También hubo relatos sobre Jesús que surgieron entre sus propios discípulos de forma controlada; el caso más claro, en mi opinión, es el relato de la pasión.

Entre los dichos y los relatos hay otro tipo de tradiciones, que reciben distintos nombres (apoteogmas, paradigmas, *chreia*), que consisten en unas palabras de Jesús encuadradas en un pequeño marco narrativo. Este marco puede tener un carácter secundario respecto a unas palabras, que suelen ser breves, aforísticas y especialmente penetrantes.

3. La puesta por escrito de la tradición de Jesús

Creo que, contra lo que algunos autores actuales vuelven a defender, es exagerado afirmar que en el círculo inmediato de los discípulos de Jesús, en vida del Maestro, ya se empezaron a poner por escrito sus enseñanzas.

Es verdad que era una cultura de la oralidad, en la que muy poca gente sabía leer y escribir (se calcula que sólo lo hacía el 10% de la población del Imperio). Esto lo subrayan mucho Kelber y Dunn, según los cuales hay una tendencia excesiva entre los estudiosos a explicar las diferencias entre los evangelios como modificaciones introducidas por los redactores en sus fuentes escritas, y que creen que hay que verlas más como cambios producidos en el curso de la tradición oral.

Sin embargo, creo que la puesta por escrito de las tradiciones de Jesús tuvo lugar en fecha muy temprana y dio pie a

colecciones diversas. La Fuente Q y un relato primitivo de la pasión pudieron recibir forma escrita en torno al año 50 en Palestina.

Tengamos en cuenta varios factores que me limito a señalar. El judaísmo y el cristianismo son un fenómeno religioso peculiar por su vinculación a textos escritos. Los primeros cristianos citan y aluden continuamente a las Escrituras judías. Así, se dice en uno de los credos más primitivos citado un poco más arriba: "Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras, que se apareció..." (1 Cor 15,3-5). Los primeros cristianos tenían —de forma semejante a lo que vemos en Qumrán— colecciones de textos del Antiguo Testamento (*testimonia*) que usaban preferentemente para interpretar a Jesús y expresar la fe en el cumplimiento en él de las promesas de Dios. Es bien conocida la intensa actividad literaria de los sectarios de Qumrán; pues bien, los primeros cristianos, que se caracterizaban por una fuerte dinámica misionera, de la que carecían los qumranitas, tenían más necesidad de textos escritos. Precisamente por su recurso a textos escritos, el cristianismo se asemejó más a algunas escuelas filosóficas antiguas que a movimientos religiosos contemporáneos¹⁷. Es muy significativo que Celso, en sus ataques al cristianismo, criticase precisamente sus libros¹⁸.

Cito unas palabras de J. Trebelle que, estrictamente hablando, valen para una época algo posterior a la que nos ocupa en este momento: "La sociedad de los primeros cristianos era comparable, desde el punto de vista sociológico, a una

¹⁷ E. A. Judge, "The Early Christians as a Scholastic community", *JRH* 1 (1960-1961) 125-135; R. L. Wilken, "Collegia, Philosophical Schools and Theology", en S. Benko - J. J. O'Rourke (eds.), *The Catacombs and the Coliseum: The Roman Empire as the Setting of Primitive Christianity*, Judso, Valley Forge 1971; W. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, Yale University Press, New Haven-Londres 1983, pp. 81-84; H. Gamble, "Literacy, Liturgy, and the Shaping of the NT Canon", en Ch. Horton (ed.), *The Earliest Gospels*, Continuum, Londres-Nueva York 2004, pp. 28-29.

¹⁸ Orígenes, *Contra Cel.* 1, 34.40.58.68; 2, 24.27.32.34.36.55.59; 6, 16; 7, 18.

‘escuela filosófica’, como las muchas existentes en la época helenística... Los mismos cristianos preferían ser comparados con una escuela filosófica, guiados al menos por un principio de racionalidad, que no ser parangonados con las culturas esotéricas de las religiones místicas¹⁹. Pero lo que sigue encaja plenamente en la situación en la que se encontraban los discípulos de Jesús, donde se conservó y reelaboró la tradición evangélica: “Entre los siglos I a.C. y III d.C., la enseñanza de la filosofía pasó a consistir básicamente en un comentario de textos escritos. El cristianismo se desarrolló precisamente en este momento, en el que la filosofía griega adquirió un talante exegético²⁰. Hay, además, otros factores a tener en cuenta para explicar la pronta puesta por escrito de las tradiciones orales²¹: el paso del tiempo y la muerte de los testigos presenciales; las exigencias mismas de un proceso de institucionalización; el hecho de que en el culto sinagoga se leyese e interpretase la Escritura, lo que servía de modelo para la práctica cristiana; la necesidad de mantener contactos con comunidades lejanas; los desafíos existentes –procedentes tanto del judaísmo como de la sociedad gentil– requerían tener respuestas preparadas y coherentes; los debates internos de las comunidades cristianas favorecían los intentos de establecer referencias escritas; y en último y nada desdeñable lugar, la preparación literaria de algunas figuras descolantes de la primera y, sobre todo, de la segunda generación cristiana.

La puesta por escrito de la tradición no supone, obviamente, que desapareciese su transmisión oral²². Se da, más bien,

¹⁹ *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, Trotta, Madrid, p. 124.

²⁰ O. c., p. 125.

²¹ M. M. Mitchell, “The emergence of the written records”, en M. M. Mitchell – F. M. Young, *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, Cambridge University Press, Nueva York 2006, p. 181.

²² Hay un famoso texto de Papias en el que queda de manifiesto que conoce la existencia de textos escritos, pero parece preferir las informaciones orales: “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, porque yo pensaba que no me apro-

el fenómeno llamado de “oralidad secundaria”²³. Las tradiciones orales siguen transmitiéndose al mismo tiempo que los textos escritos²⁴; y, lo que es más notable, estos textos escritos que se leen –por supuesto, en público y en voz alta, como era la lectura en aquel tiempo– se recuerdan y se repiten oralmente, es decir, dan pie a una fase de oralidad nueva, secundaria, en la que quedan expuestos a reformulaciones bastante libres. Esto provoca procesos de armonización entre los diferentes textos y explica también que los evangelios canónicos, los que se caracterizan precisamente por su lectura pública, pudieran ejercer una influencia indirecta en los textos apócrifos.

Basándonos en los pocos fragmentos de los manuscritos del tiempo y en las citas de diversos autores, parece claro que los textos durante el siglo II estaban lejos de ser intocables, que en ellos se observa el mismo tipo de reelaboraciones en función de diversos intereses que se daban en la tradición oral. J. Schrötter²⁵ afirma que “no había una diferencia fundamental entre la tradición oral y la escrita”. Hasta el punto de que un gran especialista en crítica textual, J. K. Elliot, en una obra reciente, manifiesta su gran escepticismo sobre las ediciones críticas de los textos y afirma que él antes pensaba que la tarea de la crítica textual era “reconstruir el texto más cercano al autógrafo” (el supuesto original único), pero que ahora más bien piensa que “el conjunto de variables textuales puede ser mejor aprovechado para conocer la historia

vecharía tanto lo que sacara de los libros como lo que proviene de una voz viva y durable” (*HE III*, 39, 4).

²³ H.-J. Klauck, *Los evangelios apócrifos*, Sal Terrae, Santander 2006, p. 16; S. Byrskog, *Story as History – History as Story. The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, Tubinga 2000.

²⁴ V. K. Robbins, “Interfaces of Orality and Literature in the Gospel of Mark”, en R. A. Horsley – J. A. Draper – J. M. Foley (eds.), *Performing the Gospels. Orality, Memory and Mark*, Fortress, Mineápolis 2006, pp. 125-127.

²⁵ J. Schrötter, “Jesus and the Canon. The Early Jesus Traditions in the Context of the Origins of the NT Canon”, en o. c. en la nota anterior, p. 120.

cristiana y los cambios doctrinales y cristológicos²⁶. Las ediciones críticas del Nuevo Testamento presentan una reconstrucción moderna que no corresponde a ningún texto antiguo. Investigadores reconocidos piensan que la reconstrucción del “texto antiguo original” es una tarea imposible y, además, anacrónica.

A finales del siglo II comienza una nueva etapa: la tradición oral cede el protagonismo a la escrita²⁷, se decantan cuatro textos como canónicos (los evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan) y su texto adquiere una fijeza que no tenía antes y no admite con facilidad las reelaboraciones del tiempo anterior.

3.1. Colecciones escritas pre-evangélicas

A partir de los textos escritos existentes, y recurriendo a la crítica literaria, se puede descubrir, naturalmente de forma hipotética, la existencia de colecciones escritas preexistentes.

– *Dichos de Jesús*. Es muy comprensible que fuesen lo primero que se pusiese por escrito y que, además, se conservasen de una forma especialmente fija, muy aptos para ser memorizados. Sus mismas características formales ayudaban a ello. Los dichos suelen ser lacónicos, breves y lapidarios. La extensión del 65% de este material no supera los dos versículos. Los aforismos son especialmente breves y fijos. Las parábolas se han transmitido de manera más variable, pero dentro de límites precisos. El 60% de los *meshalim* parabólicos no superan los cuatro versículos. Hubo probablemente más de una colección de parábolas de Jesús. También hay que enumerar aquí la tan estudiada Fuente Q, colección de dichos de Jesús que conocieron Mateo y Lucas, que pudo

²⁶ C. B. Amphoux – J. K. Elliot, *The New Testament Text in Early Christianity. Proceedings of the Lille Colloquium July 2000*, Ed. Du Zèbre, Lausana 2003, pp. 14-15.

²⁷ S. Guijarro, *Jesús y sus primeros discípulos*, Verbo Divino, Estella 2007, p. 17.

tener varias redacciones sucesivas a partir ya de la década de los cincuenta.

– También hubo colecciones escritas de *apotejmas* (*paradigmas, creía*) que fueron asumidas por los evangelistas.

– La investigación acepta la existencia de colecciones de *milagros* de Jesús usadas por Marcos y por Juan (“Semeia Quelle”).

– Es muy posible que existiesen *relatos legendarios*, sobre todo referentes a la infancia de Jesús, que fueron utilizados independientemente por Mateo, Lucas y el *Protoevangelio de Santiago*.

– Con toda probabilidad, existió un *relato presinóptico de la pasión*, aunque su delimitación, como antes he señalado, es objeto de fuertes controversias en la actualidad.

– También parece que hubo un *pequeño texto apocalíptico* que subyace al llamado “Apocalipsis sinóptico”.

3.2. Textos evangélicos

A partir de estos textos escritos y de la tradición oral que sigue existiendo se produjeron un número apreciable de “evangelios”, de los cuales algunos los conocemos en su integridad, otros de forma parcial, otros de manera muy fragmentaria y, por tanto, hipotética; de otros, en fin, sólo sabemos el nombre, citado por fuentes antiguas, pero su texto nos es totalmente desconocido.

Es necesario recordar que para delimitar el tema he propuesto, al inicio del artículo, considerar “evangelios” a los textos que transmiten, usan e interpretan tradiciones de Jesús y sobre Jesús²⁸. Dentro de esta amplia delimitación caben muchas obras, y tan dispares que no podríamos enmarcarlas dentro de un género literario. Voy a agruparlas en tres grandes grupos.

²⁸ Me limito al cristianismo temprano y no hablo de los evangelios que se siguieron produciendo en los siglos posteriores.

3.2.1. Evangelios como vidas de Jesús

Hay una serie de evangelios que, con todas sus diferencias, tienen la forma de una vida de Jesús. De algunos de ellos conocemos el texto completo o una buena parte, de otros conocemos sólo algunos fragmentos y, por último, algunos sólo nos son conocidos por las citas que de ellos hacen los Padres.

Tenemos el texto íntegro de los *cuatro evangelios canónicos* (Mateo, Marcos, Lucas, Juan), que precisamente por serlo gozaron de una consideración muy especial y que se han transmitido de una forma muy abundante y en condiciones favorables²⁹. Aparecen ya juntos en un códice de inicios del siglo III (P45).

El *Evangelio de Pedro*, del que conocemos el relato de la pasión, pero algunos han creído poder identificar ciertos pequeños papiros como pertenecientes al relato de la vida de Jesús de este evangelio

A partir de algunos fragmentos de papiros hay quienes hablan de otros evangelios independientes. Menciono dos hipotéticos evangelios que han tenido cierta aceptación entre los investigadores. La primera hipótesis se basa en el Papiro Egerton³⁰, que consta de cuatro páginas en griego, restos de un códice del siglo II. Tiene semejanzas con textos joánicos y sinópticos. Algunos autores no sólo consideran la independencia y prioridad de este papiro, sino que piensan que for-

²⁹ “La mayor parte de las variantes conservadas proceden de la época anterior a la canonización de los libros del Nuevo Testamento, en unos momentos en los que todavía no se cuidaba mucho la copia de los manuscritos. La canonización de los libros del Nuevo Testamento determinó un mayor cuidado en la copia de los mismos, pero no dejaron de producirse por ello nuevas variantes y nuevos cambios en el texto. Una vez reconocido el carácter canónico de los libros, los copistas tendían incluso a corregir más el texto, preocupados por expurgarlo de todo aquello que pudiera parecer erróneo, incorrecto o simplemente inconveniente en un texto sagrado” (J. Trebolle, o. c., p. 353).

³⁰ El texto puede verse en griego con la traducción castellana en A. de Santos Otero, *Los evangelios apócrifos. Edición crítica y bilingüe. Edición crítica y bilingüe*, BAC, Madrid 1988, pp. 93-96.

maba parte de un evangelio: hablan del *Evangelio Egerton*. En 1987 se publicó el Papiro de Colonia 255 (PKöln 255), que, al parecer, formaba parte del mismo códice que el Papiro Egerton³¹. Hay quien identifica el Papiro Egerton con el *Evangelio de Pedro*³², del que, como acabo de decir, sólo se ha conservado la pasión. La segunda hipótesis se refiere a un supuesto *Evangelio del Salvador*, detectado a partir del Papiro de Berlín 22.220³³. Está en copto y es del siglo IV, pero parece traducción de un texto griego de la segunda parte del siglo II. Se conservan 34 fragmentos, pero el texto tenía más de 100 páginas. Tiene semejanza con Mateo y Juan, y lo reconstruible es un relato de la pasión y un viaje celeste o visión que parece un desarrollo de la transfiguración. Se plantea la posibilidad de que otros papiros más pequeños perteneciesen a este supuesto *Evangelio del Salvador*, precisamente porque también en ellos se llama a Jesús, “Salvador”³⁴.

A partir de citas de los Padres —y sólo por este medio— conocemos fragmentos de unos evangelios judeocristianos, normalmente datados en la primera mitad del siglo II. La dificultad estriba en saber a qué evangelio hay que atribuir cada citá. La opinión más aceptada en la actualidad es que se trata de tres evangelios³⁵: *Evangelio de los Hebreos*, *Evangelio de*

³¹ D. Lührmann, *Die Apocryph gewordene Evangelien*, Brill, Leiden 2004, pp. 129-139; A. E. Bernard, *Other Early Christian Gospels. A Critical Edition of the Surviving Greek Manuscripts*, Clark, Londres 2006, pp. 88-97.

³² D. F. Wright, “Apocryphal Gospels: The ‘Unknow Gospel’ (PEgerton 2) and the Gospel of Peter”, *Go Pe* 5 (1984) 207-232; íd., “Papyrus Egerton 2 (The Unknow Gospel) – Part of the Gospel of Peter?”, *SecCen* 5 (1985-1986) 129-150.

³³ C. W. Hedrick – P. A. Mirecki, *Gospel of the Saviour. A New Ancient Gospel*, Santa Rosa, California 1999; A. Desto – M. Pesce, “Constellations of Texts in Early Christianity. The ‘Gospel of the Saviour’ and Johannist Writings”, *Annali di storia dell’esegesi* 22 (2005) 337-353.

³⁴ El “Papiro copto de Estrasburgo” e incluso POxy 840.

³⁵ Los textos se encuentran recogidos, con la traducción en castellano y el original griego, en A. de Santos Otero, *Los evangelios apócrifos. Edición crítica y bilingüe*, BAC, Madrid 1988. Este autor piensa que las citas de los Padres se refieren a dos evange-

los Ebionitas (que podría identificarse con el *Evangelio de los Doce Apóstoles*, mencionado por Orígenes y Jerónimo) y *Evangelio de los Nazarenos* (que sólo recibió este nombre a partir del siglo IX).

Dentro de este apartado hay que mencionar, por último y en la medida en que son textos narrativos y que versan, aunque sea parcialmente, sobre la vida de Jesús, a los evangelios que desarrollan fundamentalmente relatos legendarios sobre el nacimiento y la infancia de Jesús, sobre sus padres, especialmente sobre María y su concepción virginal. En algún caso pueden contener algunas tradiciones muy antiguas. El evangelio más importante de esta naturaleza es el *Protoevangelio de Santiago*³⁶.

3.2.2. Evangelios discursivos/sapienciales

Hay un segundo grupo de textos que también transmiten, usan e interpretan tradiciones de Jesús o sobre Jesús —recuérdese que es el concepto que provisionalmente estamos usando para delimitar las obras que podemos considerar “evangelios”—, pero que se caracterizan por transmitir palabras de Jesús sin material narrativo y no tienen la forma de una vida de Jesús. Es normal que las enseñanzas de Jesús gozasen de una estima muy particular y que su tradición se cultivase desde muy pronto, y se explica también que se hiciesen recopilaciones escritas de sus palabras. Es decir, nos encontramos con un desarrollo muy lógico de la tradición evangélica.

lios judeocristianos, el de los hebreos y el de los ebionitas. La mayoría de los estudiosos actuales se inclinan por pensar que se pueden distinguir tres evangelios a través de las citas. Es la opinión que expongo en el texto y que defienden Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Sígueme, Salamanca 1991, pp. 677-690, y A. Piñero, “Los evangelios apócrifos”, en A. Piñero (ed.), *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*, El Almendro, Córdoba 1993, pp. 385-400.

³⁶ Otros evangelios de esta naturaleza, pero más tardíos y de menos valor, son: *Evangelio del Pseudo Tomás*, *Evangelio del Pseudo Mateo*, *Historia de José, el carpintero*. Sobre esta literatura puede verse el artículo de A. Piñero citado en la nota anterior. También H.-J. Klauck, *Los evangelios apócrifos*, Sal Terrae, Santander 2006, pp. 101-124.

La Fuente Q: texto escrito en griego, en torno al año 50, en Palestina, que sirvió de fuente para los evangelios de Mateo y Lucas. No se conserva la materialidad del texto, pero su existencia viene postulada por la crítica literaria, que, al descubrir las grandes semejanzas entre los dos evangelios citados, en el material común que tienen al margen de Marcos, deduce que tienen que proceder de una fuente común y ya escrita. No es cuestión de entrar aquí en las matizaciones a esta teoría, que he expuesto muy sucintamente; por ejemplo, sobre la posibilidad de que Mateo y Lucas conociesen versiones diferentes de Q. La Fuente Q constaría de una colección de palabras de Jesús sin material narrativo. Los estudios actuales sobre Q son numerosísimos: sobre sus diversos estratos literarios, sobre su teología, sobre su posible ordenación, sobre la pertinencia de designar a esta colección “evangelio” teniendo en cuenta una definición rigurosa de este género literario, etc.³⁷

El Evangelio de Tomás, cuyo texto copto íntegro fue descubierto en Nag Hammadi en 1945, pero que es traducción de un original griego del siglo II. Consta de una colección de 114 dichos que comienza así: “Éstos son los dichos secretos que Jesús el Viviente ha dicho y ha escrito Dídimo Judas Tomás”.

³⁷ Es básica la obra de J. M. Robinson – P. Hoffmann – J. S. Kloppenborg, *The Critical Edition of Q*, Fortress-Peeters, Mineápolis-Lovaina 2000. Un libro de referencia y que ejerce una influencia decisiva en la investigación actual es J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Fortress, Mineápolis 1987. J. M. Robinson – P. Hoffmann – J. S. Kloppenborg, *El documento Q en griego y español*, Sígueme-Peeters, Salamanca-Lovaina 2002; la edición castellana está realizada por S. Guijarro; presenta los textos en el original griego y la traducción española con una introducción debida al equipo responsable de la gran edición crítica. Una magnífica y accesible introducción a la Fuente Q se encuentra en S. Guijarro, *Dichos primitivos de Jesús. Una introducción al “proto-evangelio de dichos Q”*, Sígueme, Salamanca 2004. Este autor estudia la ordenación del material de Q y considera que se da una incipiente forma de biografía, lo que le lleva a hablar del “proto-evangelio Q” (p. 60). Es claro que está hablando de “evangelio” de una forma precisa desde el punto de vista literario, y considera que pertenece al antiguo género de biografías (*bios* en griego o *vita* en latín). Puede verse también J. S. Kloppenborg, *Q. El evangelio desconocido*, Sígueme, Salamanca 2005, que tiene una bibliografía muy amplia. El título de la traducción española es, quizá, más llamativo que el original inglés: *Excavating Q: the History and Setting of the Sayings Gospel*.

En este grupo de textos que transmiten dichos de Jesús quizá habría que mencionar dos escritos de Nag Hammadi a los que Koester³⁸ y otros autores posteriores conceden gran importancia. Son el *Diálogo del Salvador* y el *Apócrifo de Santiago*. En su redacción definitiva, ambas obras son diálogos de Jesús con sus discípulos (en el *Diálogo del Salvador*, situado antes de la Ascensión, con Judas, Matías y Mateo; en el *Apócrifo de Santiago*, con Santiago y Pedro: un diálogo del Resucitado antes de su despedida). Son obras claramente gnósticas, pero Koester y otros autores opinan que los diálogos de la forma final se basan en un estrato más primitivo —y lo desarrollan— que contiene dichos de Jesús, en algunos casos independientes y más antiguos que los que se encuentran en los evangelios canónicos. Esta opinión es sumamente problemática, pero sí parece necesario distinguir estas dos obras de otras de Nag Hammadi que también tienen la forma de diálogos del Resucitado.

3.2.3. Obras indebidamente llamadas “evangelios”

Hay textos a los que se llamó muy pronto “evangelios” que siguen conservando esta denominación y que, sin embargo, son totalmente ajenos a la tradición evangélica tal como la hemos definido. Ponen en boca de Jesús especulaciones gnósticas o encratitas. Es decir, ni recogen ni transmiten ni, propiamente, reelaboran la tradición evangélica. Son obras discursivas sin contexto narrativo. ¿A qué obras me refiero?

En primer lugar, a tres obras de Nag Hammadi: *Evangelio de la Verdad* (ésta es la expresión con la que comienza la obra, que no se presenta como un evangelio ni tiene una *subscriptio*

³⁸ H. Koester, *Ancient Christian Gospels*, Trinity Press, Pensilvania 1990; *id.*, “ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity”, en J. Robinson – H. Koester, *Trajectories through Early Christianity*, Fortress, Filadelfia 1971, pp. 114-157; R. Cameron, *Sayings Traditions in the Apocryphon of James*, Fortress, Filadelfia 1984; *id.*, *The Other Gospel Texts*, Westminster, Filadelfia 1982; J. D. Crossan, *Four Other Gospels: Shadows on the Contours of Canon*, Winston, Mineápolis 1985.

que la presente como tal); *Evangelio de Felipe* y *Evangelio de los Egipcios*. La *subscriptio* de estas dos últimas obras, que es posterior al tiempo de su composición, las llama “evangelios”. Cabe preguntarse por las razones que movieron a dar este nombre a unas obras tan diferentes a las que a mediados del siglo II ya recibían este nombre. Enseguida expondré mi opinión sobre este tema, que se me antoja de gran importancia en el cristianismo de los orígenes.

Emparentadas con estas obras están el *Evangelio de María*³⁹ y el *Evangelio de Judas*, de marcado carácter gnóstico y cuyo conocimiento público tuvo lugar en el año 2006⁴⁰. Asimismo, habría que mencionar el *Evangelio de los Egipcios* (diferente al de Nag Hammadi del mismo título, con el que no tiene nada que ver), conocido sólo a través de citas de Clemente de Alejandría, de tinte también claramente gnóstico⁴¹.

Tras el recorrido realizado, me voy a permitir extraer algunas conclusiones. Ninguna obra llevaba originariamente el título de “evangelio”. Hay algunas obras tituladas así posteriormente que recogen y reelaboran tradiciones de Jesús y sobre Jesús. Pero hay otras obras que, aunque también posteriormente fueron llamadas evangelios, no recogen tradiciones sobre Jesús, sino que se entregan a otro tipo de especulaciones.

³⁹ Véase el artículo de Carmen Bernabé sobre esta obra en este mismo libro. Habitualmente se suele emparentar al *Evangelio de María* con el gnosticismo, pero no apareció entre los códices de Nag Hammadi. Se encuentra en el Códice de Berlín –BG 8502–, en el que aparece junto a dos obras que sí están en Nag Hammadi: *Apócrifo de Juan* y *Sabiduría de Jesucristo*.

⁴⁰ Se encuentra en el códice Tchacos, llamado así por el anticuario que lo compró. Irineo de Lyon habla del *Evangelio de Judas* y lo atribuye a un grupo gnóstico, los ofitas (*Adversus haereses*, I, 31.1). Pero el descubrimiento del texto es muy reciente. Sobre la historia del descubrimiento, algunos estudios sobre el evangelio y la publicación del texto, cf. R. Kasser – M. Meyer – G. Wurst, *El Evangelio de Judas*, National Geographic, Barcelona 2006; traducción del texto con una introducción sobre el gnosticismo, J. Montserrat, *El Evangelio de Judas*, Edaf, Madrid 2006; edición del texto con comentarios, F. García Bazán, *El Evangelio de Judas*, Trotta, Madrid 2006; el descubrimiento del códice con todas sus peripecias y un poco novelada, H. Krosney, *El evangelio perdido*, National Geographic, Barcelona 2006.

⁴¹ Los textos citados por Clemente de Alejandría y un par de referencias de Hipólito y de Epifanio pueden verse en la obra citada de A. Santos Otero, pp. 55-57.

Probablemente, quienes primero designaron a determinados textos escritos “evangelios” fueron Justino (1 Apo 66, 3; *Diálogo con Trifón* 10, 2; 100, 1; llama a los “evangelios” “memorias de los apóstoles”, sin duda en confrontación con los gnósticos) y Marción, que entendió que cuando Pablo habla de “mi evangelio” se está refiriendo al evangelio (texto escrito) de Lucas, el único que Marción acepta, aunque no sepamos si conocía algún otro. Posteriormente, Irineo hablará de “los cuatro evangelios” y polemizará con los que se quedan sólo con uno y los considera herejes (*Adv. Haer.*, III, 1, 1; III, 11, 8). Cabe suponer que en los textos gnósticos se introdujo en la *subscriptio* la denominación de “evangelios” en un momento en el que esta designación ha hecho fortuna, tiene prestigio y la polémica con la proto-ortodoxia, representada por Irineo y Justino, es muy fuerte. Es decir, los gnósticos empiezan a reivindicar la autoridad de unos escritos como “evangelios” posteriormente a que esta designación hubiese aparecido entre los proto-ortodoxos. Esto no implica que no hubiese otros textos que no eran gnósticos y que tampoco fueron posteriormente canonizados, que no se llamasen muy pronto “evangelios” en diversas Iglesias y que fueran utilizados como tales.

4. Los manuscritos evangélicos más antiguos⁴²

Creo que puede ser útil y sumamente instructiva una presentación rápida de los manuscritos evangélicos más antiguos, es decir, de los siglos II y III (no hay ninguno del siglo I). Evidentemente, esta clasificación tiene que ser tomada con muchas cautelas críticas.

⁴² En este punto me baso en J. Robinson, “The Nag Hammadi Gospels and the Four Gospel”, en Ch. Horton (ed.), *The Earliest Gospels. The Origins and Transmission of the Earliest Christian Gospels. The Contribution of the Chester Beatty Gospel Codex P45*, Clark, Londres 2004; D. Lührmann, o. c.; A. E. Bernhard, o. c.; L. W. Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins*, Eerdmans, Cambridge 2006.

a) Siglo II

Juan	P52 P90
Mateo	P104
Pedro	POxy 4009
Egerton	PEgerton 2 PKöln 2255 (?)

b) Finales del siglo II e inicios del III

Mateo	P4(París)-64(Oxford)-67(Barcelona) ⁴³ P77 P103
Lucas	P4(París)-64(Oxford)-67(Barcelona)
Juan	P66
Pedro	POxy2949

c) Siglo III

Mateo	P1 P45 P53 P70 P101
Marcos	P45
Lucas	P45 P69 P75 P111
Pedro	Fragmento de Fayum
Juan	P45 P5 P22 P28 P39 P45 P75 P80 P95 P106 P107 P108 P109
Tomás	POxy1 POxy654 POxy655
María	POxy 3525 PRyl463

⁴³ Estos tres fragmentos de papiro pertenecen a un mismo códice, en el que estaban, al menos, los evangelios de Mateo y de Lucas. Calculando sobre la extensión de los códices, T. C. Skeat, “The Origin of the Christian Codex”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 102 (1994) 263-268 piensa que este códice contendría ya el texto de los cuatro evangelios. En este caso sería el códice papiroceco más antiguo con el texto de los cuatro evangelios canónicos, arrebatándole este puesto al P45. El mismo autor defiende que el Papiro Bodmer (P75) contenía también los cuatro evangelios y no sólo Lucas y Juan, como se suele pensar habitualmente. Para esta cuestión, cf. G. Stanton, “¿Fragmentos del evangelio de Mateo que datan del siglo I?”, en *¿La verdad del evangelio? Nueva luz sobre Jesús y los evangelios*, Verbo Divino, Estella 1999, pp. 27-38.

La conservación de unos manuscritos y la destrucción de otros puede deberse a muchos factores, pero creo que el conjunto de los conservados permite algunas conclusiones que propongo con muchas cautelas.

La primera constatación es que para el siglo II e inicios del III tenemos un número apreciable de manuscritos de los evangelios de Pedro, Tomás y María (3/3/2), tantos como de Lucas y más que de Marcos. Probablemente, la diferencia posterior entre canónicos y apócrifos no es aún clara.

De los evangelios judeocristianos no queda ningún manuscrito, lo que puede deberse a la dureza del conflicto que sostuvieron sus Iglesias. También es digna de atención la opinión de G. Theissen, que lo atribuye a que las Iglesias de Oriente fueron quedando relegadas en la protoortodoxia.

No hay manuscritos ni de Q ni de Marcos para el siglo II e inicios del III: puede pensarse que porque se consideraba que ambas obras habían sido asumidas por las de Mateo y Lucas.

El primer manuscrito de Marcos es P45 (siglo III), que es el primer manuscrito en el que están Mateo, Marcos, Lucas, Juan y Hechos, es decir, los escritos canónicos. Se mantuvo Marcos pese a que Mateo y Lucas pretendieron hacerlo innecesario. La Fuente Q no tuvo tanta suerte y no dejó rastro manuscrito, al menos hasta ahora. Pero permanece una obra parecida, el *Evangelio de Tomás*, aunque no entró en el canon.

El P45 es un testimonio clave del puesto preeminente que iban a adquirir unos determinados evangelios, los canónicos, de los que se multiplicaron los manuscritos. Otros evangelios, los llamados apócrifos, se iban a conservar de forma muy diferente.

Grandes hallazgos de textos antiguos (Biblioteca de Nínive, Piedra de Rosetta, Qumrán, Nag Hammadi)

Gregorio del Olmo
Universidad de Barcelona

En el escrutinio del pasado que lleva a cabo la arqueología, el hallazgo de documentación escrita representa el súbito resplandor de un haz de luz en la cerrada oscuridad del túnel del tiempo por el que el arqueólogo se aventura a penetrar. Todos los demás hallazgos tienen su propio fulgor, que nos ilumina aspectos de la vida y quehaceres de sus creadores. Pero comportan a la vez un cúmulo de problemas, de oscuridades, cuando no de misterios. Las pirámides nos maravillan y extasían, pero a la vez nos llenan de perplejidad cuando queremos entender su origen y funcionalidad. Un simple y deleznable papiro que nos "explicara" su modo de construcción y su finalidad traería tanta calma a nuestra inteligencia como placer procura a nuestros ojos su contemplación. Los artefactos arqueológicos constituyen así un lenguaje de signos, casi diría de guiños, cuando no permanecen tozudamente mudos, a la hora de pretender reconstruir con ellos el pasado. En este panorama, un texto, entendiéndose bien, un texto coetáneo, no posterior y doctrinal, resucita de repente a sus gentes y nos permite escuchar su voz, sentir casi su inquieto vivir. Y eso aunque a veces tal voz sea ronca y cueste distinguir su intención. Pero en definitiva, saltando por encima del foso del tiempo, nos regala un *tête-à-tête* con los antepasados. Resulta ser como el mensaje en la botella que, salvando el periplo a través de la laguna opaca del tiempo, llega a nuestra playa.