



Hermenéutica y Exégesis

EL CANON DE LA ESCRITURA

F. F. Bruce

Desde que Atanasio, Obispo de Alejandría -uno de los hombres más ilustres y preclaros entre los llamados «Padres de la Iglesia», utilizó por primera vez, en el año 367, la palabra «canon» en una de sus cartas para referirse a la lista de libros reconocidos como dignos de ser considerados escritos sagrados de inspiración divina, el Canon de la Escritura ha sido uno de los puntos de mayor debate en el seno de la cristiandad.

- ¿Qué libros son los que propiamente forman parte del texto bíblico?
- ¿Quién decidió qué libros debían aceptarse o rechazarse?
- ¿En qué se fundamentó tal decisión?
- ¿Continúan teniendo validez tales argumentos en el día de hoy?

Por otra lado, nuestra sociedad actual, tan aficionada a lo esotérico y fácilmente encandilada por todo aquello que tenga aureola de «misterio», se ve con frecuencia perturbada por un enjambre de escritores sensacionalistas que recurren a supuestos escritos «secretos» o escondidos atribuidos a escritores bíblicos para apoyar sus fantasías.

- ¿Qué hay de cierto en todo esto?
- ¿Es el Canon de la Sagrada Escritura un canon cerrado?
- ¿Cabe pensar en la posibilidad de añadir otros textos originales en caso de ser actualmente descubiertos y probada su autenticidad?

F. F. Bruce, profesor emérito de la Universidad de Manchester en el área de Exégesis y Crítica bíblica, y una de las mayores autoridades mundiales en el tema, aporta en este libro el trabajo de investigación y estudio más serio y documentado que se conoce, dentro del campo conservador, analizando con microscopio los criterios utilizados en la forja del Canon de la Escritura a través de los siglos y las garantías sobre las que descansa el texto de nuestra Biblia.

Una obra maestra, erudita y científicamente documentada; pero, a la vez, asequible a la comprensión de cualquier lector.

La colección **HERMENÉUTICA Y EXÉGESIS** está compuesta por libros que, con fidelidad a la Palabra de Dios, analizan el texto bíblico desde una perspectiva científica y con una aplicación práctica al hombre de hoy.



editorial clie



Publicaciones
andamio

- CLASIFIQUESE: 15 TEOLOGÍA •
- INSPIRACIÓN DE LA BIBLIA
- CTC 01-01-0015-09 • REF 224579 •

ISBN 84-8267-432-3



9 788482 674322

El canon de la Escritura

Otros libros de la colección:

1. ¿Como llegó la Biblia hasta nosotros?
Compilado por Pedro Puigvert
Ref. 224271
2. Las Cartas de Juan.
Por Hartmut Beyer
Ref. 224199
3. Comentario exegético y hermenéutico al libro de Efesios.
Por José Manuel González Campa
Ref. 224326
4. El canon de la Escritura.
Por F. F. Bruce
Ref. 224372

El canon de la Escritura

F. F. Bruce



EDITORIAL CLIE

Galvani, 113

08224 TERRASSA (Barcelona)

E-mail: libros@clie.es

Web: <http://www.clie.es>

Publicaciones ANDAMIO

C/ Alts forns, 68 Sot, 1ª

08038 Barcelona

Tel. y fax: (34) 93 432 25 23

E-mail: andamio@teletel.es

Publicaciones Andamio es la sección editorial

de los Grupos Bíblicos Universitarios de España (GBU)

EL CANON DE LA ESCRITURA

F.F. Bruce

© 1988 F. F. Bruce

Publicado originalmente en inglés en 1988 por Chapter House Ltd, Glasgow, Escocia, con el título *The Canon of Scripture*. Todos los derechos reservados.

Esta traducción al español se publica a través de un acuerdo con Chapter House Ltd.

© 2002 por Editorial CLIE para esta versión en español

Traducido por: *Elena Flores Sanz*

Depósito Legal: B-8.490-2002

ISBN: 84-8267-232-0

Impreso en los Talleres Gráficos de la M.C.E. Horeb,
E.R. nº 2.910 SE- Polígono Industrial Can Trias,
C/Ramon Llull, 20- 08232 VILADECALLS (Barcelona)

Printed in Spain

Clasifíquese: 15 TEOLOGÍA: Inspiración de la Biblia

C.T.C. 01-01-0015-09

Referencia: 22.43.72

*A los departamentos de Humanidades y Griego
de la Universidad de Aberdeen.
Fundados en 1497
Suprimidos en 1987
Con gratitud por el pasado
y con la esperanza
de su pronta y vigorosa resurrección.*

**No cobres por este recurso, ni cobres
membresía para compartirlo.
Este recurso es completamente
GRATIS!!!
www.tronodegracia.com**

Contenido

Prefacio	9
Abreviaturas	11
Primera parte: Introducción	15
1. La Santa Escritura	17
Segunda parte: el Antiguo Testamento	25
2. La ley y los profetas	27
3. El Antiguo Testamento griego	43
4. El Antiguo Testamento se convierte en un nuevo libro	55
5. El canon cristiano del Antiguo Testamento:	
A. Zona oriental	67
6. El canon cristiano del Antiguo Testamento:	
B. Zona occidental latina	83
7. Antes y después de la Reforma	99
Tercera Parte: El Nuevo Testamento	117
8. Escritos de la nueva era	119
9. Marción	135
10. Valentino y su escuela	147
11. La respuesta católica	153
12. El fragmento de Muratori	161
13. Ireneo, Hipólito, Novaciano	173

EL CANON DE LA ESCRITURA

14. Tertuliano, Cipriano y otros	183
15. Los padres alejandrinos	189
16. Eusebio de Cesarea	199
17. Atanasio y posteriores	211
18. Occidente en el siglo IV hasta Jerónimo	219
19. De Agustín hasta el final de la Edad Media	233
20. El canon del Nuevo Testamento en la era de la imprenta	245
Cuarta parte: Conclusión	257
21. Criterios de canonicidad	259
22. ¿Un canon dentro del canon?	275
23. Canon, crítica e interpretación	289
Apéndice 1: El Evangelio “secreto” de Marcos	303
Apéndice 2: Sentido primario y sentido plenario	321
Bibliografía	339
Índice	343

Prefacio

Cuando enseñaba en la Universidad de Manchester daba conferencias en años alternos acerca del texto y el canon del Antiguo Testamento y el texto y el canon del Nuevo Testamento. Mis conferencias sobre el texto —espero— cubrían las necesidades de los estudiantes que las escuchaban, pero éstos no pidieron que se publicaran posteriormente. El contenido de mis conferencias sobre el canon, sin embargo, ha continuado reclamando mi atención en lo que se refiere tanto a su aspecto histórico como a su relevancia actual.

Quedará claro en lo que sigue que me he volcado más en el canon del Nuevo Testamento que en el del Antiguo Testamento. La ruptura del consenso secular respecto al canon del Antiguo Testamento —es decir, que el proceso de elaboración del canon lo indica la tradicional división tripartita de los libros de la Biblia hebrea— ha sido subrayada en dos importantes obras recientes: la de Roger Beckwith —*The Old Testament Canon of the New Testament Church* [El canon del Antiguo Testamento en la iglesia del Nuevo Testamento]— y la de John Barton —*Oracles of God* [Profecías de Dios]—. Se han lanzado ataques contra el acuerdo consensuado acerca del canon del Nuevo Testamento, es decir, que su principal estructura quedó fijada sustancialmente a finales del siglo II. No obstante, resiste porque es apoyado por una poderosa evidencia, como se muestra en la magnífica obra de Bruce Metzger: *The Canon of the New Testament*. Cuando se ataca algo consensuado, hay que estudiarlo de nuevo detenidamente, y eso es lo único que podemos hacer: no tiene sentido pretender que sabemos más de lo que sabemos.

Con obras como las mencionadas ahora a nuestro alcance, uno puede preguntarse qué necesidad hay de escribir este libro. Quizá el autor necesite desahogarse, pero puede justificarlo como un intento de comunicar el estado actual de sus conocimientos a un público más amplio.

Le estoy muy agradecido a la Universidad de Londres por los permisos para reproducir mi conferencia en Ethel M. Wood (1974) como Apéndice 1 y a la *Epworth Review* y a su editor, el Reverendo John Stacey, por el permiso para reproducir mi conferencia en memoria de A.S. Peake (1976) como Apéndice 2.

Mis primeros pasos en este tema tuvieron lugar a través de la edición original de *The Text and Canon of the New Testament* [*El texto y canon del Nuevo Testamento*], de mi preciado Profesor Alexander Souter, Catedrático de Humanidades en la Universidad de Aberdeen. Mi gratitud a él y al departamento que presidió de manera sobresaliente, junto a su departamento hermano de Griego, se reconoce en la dedicatoria.

F. F. B.

Abreviaturas

Generales

ANF	Los Padres de la Iglesia antes de Nicea (Eerdmans)
AV/KJV	Versión Autorizada/ del Rey Jaime (1611)
B.J.	Biblia de Jerusalén
BJRL	Boletín de la Biblioteca (de la Universidad) de John Rylands
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CHB	<i>Cambridge History of the Bible</i> , I-III (Cambridge, 1963-70)
Cod (d).	<i>Codex</i> (Códices)
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> (Viena)
DB	Diccionario de la Biblia, I-IV, de. W. Smith (Londres, 21893)
DCB	Diccionario biográfico del cristianismo, I-IV, de. W. Smith y H. Wace (Londres, 1877-87).
EQ	<i>Evangelical Quarterly</i>
E.T.	Traducción inglesa
FGNTK	<i>Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons</i> , I-IX, de. T. Zahn (Leipzig, 1881-1929)
GCS	<i>Die griechischen christlichen Schriftsteller</i> (Berlín)
Hist. Eccl.	Historia Eclesiástica (Eusebio, Sozomen)
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JBR	<i>Journal of Bible and Religion</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
LXX	Septuaginta (versión griega del Antiguo Testamento anterior al cristianismo)

EL CANON DE LA ESCRITURA

Mart. Pal.	Mártires de Palestina (Eusebio)
MS(S)	Manuscrito(s)
MT	Texto masorético (de la Biblia hebrea)
NCB	<i>New Century Bible</i>
NEB	<i>New English Bible</i> (1961, 1970)
NIGTC	<i>New International Greek Testament Commentary</i>
NIV	<i>New International Version</i> (1978)
NovT Sup	Suplemento(s) del <i>Novum Testamentum</i>
NPNF	Los Padres de la Iglesia de Nicea y posteriores (Eerdmans)
n.s.	Nuevas series
NTS	<i>New Testament Studies</i>
PG	<i>Patrologia Graeca</i> (ed. J.-P. Migne)
PL	<i>Patrologia Latina</i> (ed. J.-P. Migne)
RSV	<i>Revised Standard Version</i> (1952, 1971)
RV. 60	(Versión Reina-Valera de 1960, la versión utilizada en la traducción al castellano de este libro cuando no se indica lo contrario)
Strom.	<i>Stromateis (Miscellaneas)</i> , de Clemente de Alejandría
Sup.	Suplemento(s)
s.v.	<i>sub vocabulo</i> = debajo de la palabra
TB	Talmud babilónico
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , I-X, ed. G. Kittel y G. Friedrich, E.T. por G.W.: Bromiley (Eerdmans, 1964-76)
TNTC	Comentarios Tyndale del Nuevo Testamento
TS	<i>Texts and Studies</i> (Cambridge University Press)
TU	<i>Texte und Untersuchungen</i>
UCCF	<i>Universities and Colleges Christian Fellowship</i>
VTSup	Suplemento(s) a <i>Vetus Testamentum</i>
ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
ZTK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

Manuscritos

A	Códice Alejandrino (en el Museo británico, Londres)
Aleph	Códice Sinaítico (en el Museo Británico, Londres)
B	Códice Vaticano (en la Biblioteca Vaticana, Roma)

ABREVIATURAS

D	Códice Bezae (en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge)
C ^p	Códice Claromontano (en la Biblioteca Nacional de París)
G ^p	Códice Boerneriano (En la Sächsische Landesbibliothek de Dresden)
<i>p</i>	Papiro
<i>p</i> ⁴⁵	Códice de los Evangelios y Hechos de los papiros Chester Beatty
<i>p</i> ⁴⁶	Códice de las Epístolas paulinas y Hebreos de los papiros Chester Beatty
<i>p</i> ⁴⁷	Códice de Apocalipsis de los papiros Chester Beatty
<i>p</i> ⁵²	Fragmento de Juan 18 de los papiros de la Biblioteca Rylands
<i>p</i> ⁷²	Códice de 1 y 2 Pedro y Judas de los papiros Bodmer
<i>p</i> ⁷⁵	Códice de Lucas y Juan de los papiros Bodmer
<i>p. Fouad 266</i>	Fragmento de Deuteronomio 31-32 (LXX) de los papiros de El Cairo
<i>p. Oxy.</i>	Papiros <i>Oxirrinco</i>
<i>p. RyL. 458</i>	Fragmento de Deuteronomio 23-28 (LXX) de los papiros de la Biblioteca Rylands
Q	Qumram: El número que precede a la Q hace referencia al número de la cueva en que se encontraron los manuscritos
4QFlorilegio	Antología bíblica de la Cueva 4 de Qumrán
4Q _{LXX} Lv ^a	Fragmento de Levítico (LXX) de la cueva 4 de Qumrán
4Q _{LXX} Lv ^b	Otro fragmento de Levítico (LXX) de la cueva 4 de Qumrán
4Q _{LXX} Num	Fragmento de Números (LXX) de la cueva 4 de Qumrán
7Q _{LXX} Ex	Fragmento de Éxodo (LXX) de la cueva 7 de Qumrán
7Q _{LXX} Ep Jer	Fragmento de la carta de Jeremías de la cueva 7 de Qumrán
CD	Libro del Pacto de Damasco (los dos manuscritos principales en el Cairo; algunos fragmentos de la cueva 4 de Qumrán)
8Hev XII gr	Manuscritos de Profetas Menores en griego de Wadi Hever

Primera parte

INTRODUCCIÓN

Capítulo 1

La Santa Escritura

La palabra “canon”

Cuando hablamos del canon de la Escritura, la palabra “canon” tiene un significado sencillo. Hace referencia a la lista de libros contenidos en la Escritura, la lista de libros reconocidos dignos de ser incluidos dentro de los escritos sagrados de una comunidad de culto. En un contexto cristiano, podemos definir la palabra como *la lista de escritos reconocidos por la Iglesia como documentos revelados por Dios*.¹ Al parecer, fue Atanasio, obispo de Alejandría, quien utilizó por primera vez esta palabra en dicho sentido, en una carta que circuló en el año 367 d.C.²

La palabra “canon” se ha introducido en nuestro lenguaje (a través del latín) a partir de la palabra griega *kanōn*.³ En griego significa caña, especialmente en referencia a la caña recta que se utiliza como regla. De este uso procede el otro significado que suele tener en inglés: “regla” o “patrón de medida”. Hablamos, por ejemplo, de los “cánones” o las reglas de la Iglesia de Inglaterra. Pero una caña recta utilizada como regla puede ser dividida en unidades de longitud (como una regla moderna en pulgadas o centímetros); de esta costumbre se deriva que la palabra griega *kanōn* pasara a ser utilizada para referirse a una serie de estas marcas y después con el

¹ R.P.C. Hanson: *Origen's Doctrine of Tradition* (Londres, 1954), pp. 93, 133; cf. su *Tradition in the Early Church* (Londres, 1962), p. 247.

² Véanse las páginas 70, 77, 78, 211 ss.

³ La palabra griega procede probablemente de la palabra semítica que aparece en hebreo como *qāneh*: “junco”, “caña”. Probablemente tenga el mismo origen la palabra latina *canna* y la inglesa *cane*.

sentido general de “serie” o “lista”. Es este último uso el que se aplica al término “el canon de la Escritura”.

Antes de que la palabra “canon” se utilizara con el significado de “lista”, la Iglesia la utilizó en otro sentido: como “regla de fe” o “regla de verdad”.⁴ En los primeros siglos de cristianismo era un resumen de la enseñanza cristiana que se creía que reproducía lo que enseñaron los apóstoles mismos y que se utilizaba para examinar todo sistema doctrinal o toda interpretación de los escritos bíblicos antes de ser aceptados por la cristiandad. Pero, una vez que los límites de la Sagrada Escritura quedaron generalmente aceptados, la Escritura misma llegó a considerarse la regla de fe. Por ejemplo, Tomás de Aquino (c 1225-1274) dice que *sólo la escritura canónica es la regla de fe*. Desde otro punto de vista teológico, la Confesión de Fe de Westminster (1647), tras establecer la lista de los sesenta y seis libros del Antiguo y Nuevo Testamentos, añade: *los cuales son proporcionados por la inspiración de Dios para ser la regla de fe y conducta*.⁵ Estas palabras afirman la posición de la Sagrada Escritura como el “canon” o “patrón de medida” por el cual regular la enseñanza y actuación cristianas. Mientras que “canon” de la Escritura significa **lista** de libros aceptados como Sagrada Escritura, el otro sentido de “canon” — **regla o patrón de medida**— ha desaparecido, por lo que se entiende como “canon” de la Escritura únicamente la **lista** de libros que se reconocen como la **regla** de fe y conducta.

La cuestión que hay que examinar en las páginas siguientes es: ¿Cómo llegaron determinados documentos, y sólo esos, a recibir este reconocimiento? ¿Quién, si es que hubo alguien, decidió que estos, y no otros, debían ser admitidos en la lista de las Sagradas Escrituras y cuáles fueron los criterios que influyeron en esta decisión?

El pueblo del libro

Muchas religiones tienen libros sagrados asociados a sus tradiciones o a su culto. Hubo un tiempo en que se hizo famosa una serie de volúmenes titulada *Los libros sagrados de Oriente*.⁶ Pero los judíos, cristianos y musulmanes han llegado a ser conocidos como “el pueblo del libro” en un sentido especial. Es una designación que se otorga repetidamente en el

⁴ Véanse pp. 153, 181, 182.

⁵ Tomás de Aquino: *Del Evangelio de Juan*, lección 6 sobre Juan 21 (*sola canonica scriptura est regula fidei*, quizá [...] “una regla de fe”); Confesión de Fe de Westminster, 1, § 2.

⁶ Los 55 volúmenes, originalmente dentro de la edición general de Friedrich Max Müller, aparecieron entre 1879 y 1924 (Oxford: Clarendon Press).

Corán a los judíos y a los cristianos. Para “el pueblo del libro”, el “libro” tiene una función reguladora: la conformidad a lo que el libro prescribe es la principal prueba de lealtad a su fe y práctica religiosas.

Para los judíos, el “libro” es la Biblia hebrea, que comprende la Ley, los Profetas y los Escritos (debido a las iniciales de estas tres divisiones de la Biblia hebrea, los judíos suelen referirse a ella como la *TeNaKb*).⁷ Para los cristianos se trata de la Biblia hebrea, a la que denominan Antiguo Testamento (ampliado en determinadas denominaciones cristianas)⁸ y el Nuevo Testamento. Los musulmanes reconocen la Biblia hebrea (la *tawrat*, el equivalente árabe del hebreo *tôrāb*, “ley”) y el Nuevo Testamento cristiano (el *injil*, del griego *euangelion*, “evangelio”) como las revelaciones primitivas de Dios, pero éstos se completan con la revelación entregada al Profeta, el *Qur’ān* (literalmente “recitado” o “lectura”), el “libro” por excelencia.

Los dos Testamentos

Lo que nos preocupa aquí es la Biblia cristiana, que comprende el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. La palabra “testamento” normalmente hace referencia a la última voluntad de alguien; pero no es en este sentido en el que se utiliza al hablar de las dos partes de la Biblia cristiana. Nuestra palabra “testamento” procede del término latino *testamentum*, que también tiene el significado de última voluntad, pero en este contexto en concreto, la palabra latina se utiliza como traducción de la palabra griega *diathēkē*. Este término griego puede significar “última voluntad”,⁹ pero se utiliza más habitualmente para referirse a las diversas partes de un pacto o acuerdo (no tanto del que se hace entre iguales, sino de aquel en el que una de las partes es superior en poder o dignidad y concede ciertos privilegios a alguien inferior, mientras que la parte inferior adquiere ciertas obligaciones hacia la superior). Se utiliza en repetidas ocasiones tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, tanto en la traducción griega como en la Biblia hebrea y en el original griego del Nuevo Testamento. Normalmente se traduce en nuestras versiones como “pacto” y su uso más significativo tiene que ver con un acuerdo entre Dios y los seres humanos. Aquí, por supuesto, no puede haber un acuerdo entre iguales.

⁷ Esta palabra es un acróstico, formada por las letras iniciales de *Tôrāb* (“ley”, “dirección”), *N’bî’im* (“profetas”) y *K’tûbîm* (“escritos”), los nombres de las tres divisiones (véase p. 29)

⁸ Véanse las pp. 47 ss.

⁹ Véase la p. 184.

En los primeros libros del Antiguo Testamento, Dios establece un pacto con Noé y sus descendientes (Génesis 9:8-17) y posteriormente con Abraham y sus descendientes (Génesis 15:18; 17:1-4). La señal externa del pacto con Noé fue el arco iris; la señal externa del pacto con Abraham fue el rito de la circuncisión. Posteriormente, cuando los descendientes de Abraham (o al menos un importante grupo de ellos) emigraron a Egipto y fueron obligados a realizar allí trabajos forzados, Dios recordó su pacto con Abraham y les proporcionó la liberación. Tras dejar Egipto bajo el liderazgo de Moisés, se constituyeron como nación en el desierto de Sinaí. Su constitución nacional tomó la forma de un pacto en el cual el Dios de sus padres entró con ellos, dándose a conocer a ellos por medio de su nombre: Yahvéh.¹⁰ Los términos de este pacto eran muy simples: *Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo*. Yahvéh se comprometió a proveer de diversas maneras para ellos; ellos se comprometieron a adorarle exclusivamente a él y a obedecer sus mandamientos. Estos compromisos se recogieron en un documento denominado “el libro del pacto”. Según la narración de Éxodo 24:4-8:

Y Moisés escribió todas las palabras de Yahvéh, y levantándose de mañana edificó un altar al pie del monte, y doce columnas, según las doce tribus de Israel. Y envió jóvenes de los hijos de Israel, los cuales ofrecieron holocaustos y becerros como sacrificios de paz a Yahvéh. Y Moisés tomó la mitad de la sangre, y la puso en tazones, y esparció la otra mitad de la sangre sobre el altar. Y tomó el libro del pacto y lo leyó a oídos del pueblo, el cual dijo: Haremos todas las cosas que Yahvéh ha dicho, y obedeceremos. Entonces Moisés tomó la sangre y roció sobre el pueblo, y dijo: He aquí la sangre del pacto que Yahvéh ha hecho con vosotros sobre todas estas cosas.

Este relato se resume en el Nuevo Testamento, en Hebreos 9:18-20, donde el pacto así ratificado se califica como “el primer pacto” prometido en Jeremías 31:31-34. Unos seiscientos años después de la ratificación del pacto de Moisés a los pies del Monte Sinaí, el profeta Jeremías anunció que, posteriormente, el Dios de Israel establecería un nuevo pacto con su pueblo para reemplazar aquel que había establecido con la generación del Éxodo *el día que tomé su mano para sacarlos de la tierra de Egipto* (Jeremías 31:31-34). El antiguo pacto les dejó clara la voluntad divina, pero no les impartió poder para llevarla a cabo. Debido a esa falta de poder, quebrantaron el pacto. En cambio, bajo el nuevo pacto no sólo se impartiría a su pueblo el deseo de hacer la voluntad de Dios, sino también el poder para ello: su ley sería puesta dentro de ellos y escrita en sus corazones. *Al decir: Nuevo pacto* —dice el escritor de

¹⁰ Véase Éxodo 3:7-15

Hebreos—, *ha dado por viejo al primero* (Hebreos 8:13). Y deja a sus lectores seguros de que el nuevo pacto ya ha sido establecido, ratificado no por la sangre de animales sacrificados sino por la sangre de Cristo, un sacrificio que efectúa no una mera purificación externa de profanación ritual, sino la limpieza interior de la conciencia culpable.

Esta interpretación de la promesa del nuevo pacto está plenamente en línea con las propias palabras de Jesús. Durante la tarde antes de su muerte, sentado con sus discípulos alrededor de la mesa de la cena, les dio pan y vino en memoria suya. Cuando les entregó el vino, según el relato de Marcos, dijo: *Esto es mi sangre del nuevo pacto* (la sangre de mi pacto), *que por muchos es derramada* (Marcos 14:24). Difícilmente se puede pasar por alto el eco de las palabras de Moisés: *be aquí la sangre del pacto...* Se sobreentiende que el pacto asociado a la sangre de Jesús (su ofrenda voluntaria de sí mismo a Dios) es el nuevo pacto de Jeremías; la consecuencia se explica en el relato de Pablo: *Esta copa es el nuevo pacto en mi sangre* (1 Corintios 11:25).¹¹

Cada uno de estos pactos —el antiguo pacto del Sinaí y el nuevo pacto inaugurado por Jesús— originó un gran movimiento espiritual. Cada uno de esos movimientos dio lugar a un cuerpo especial de literatura y ambos llegaron a ser conocidos en la iglesia cristiana como “los libros del antiguo pacto” y “los libros del nuevo pacto”. La antigua colección se originó durante un período de mil años o más; la última tiene un carácter más inaugural. Sus diversas partes fueron escritas en el transcurso de un siglo desde el establecimiento del nuevo pacto; se pueden considerar como los documentos fundacionales del cristianismo. Sólo a finales del siglo II d.C., las dos colecciones comenzaron a describirse, en pocas palabras, como el Antiguo Pacto (o Testamento) y el Nuevo Pacto (o Testamento). De estos breves títulos hay testimonios tanto en griego como en latín casi simultáneos (en griego, en las obras de Clemente de Alejandría;¹² en latín, en las de Tertuliano de Cartago).¹³

Se ha sugerido que la expresión “Nuevo Pacto” (o Testamento) se utilizó por primera vez para hacer referencia a una colección de libros en el año 192 d.C., en una obra en griego contra los montanistas de un escritor desconocido, dirigida al obispo frigio Avircio¹⁴ Marcelino, de quien

¹¹ El de Pablo es el escrito más antiguo que tenemos (del año 55 d.C.): mantiene las palabras institucionales tal como las aprendió poco después de su conversión. El relato de Marcos (escrito en el año c 65 d.C) reproduce las palabras tal como se transmitieron por otra vía.

¹² Véase p. 191.

¹³ Véase p. 183.

¹⁴ También llamado Abercio (en griego, *Aberkios*)

Eusebio cita algunos extractos. Esta obra habla de *la palabra del nuevo pacto del evangelio, a la que no puede añadir nada nadie que haya escogido vivir de acuerdo al evangelio mismo y de donde nada se puede quitar*.¹⁵ Por tanto, es improbable que ésta fuera una referencia al Nuevo Testamento en nuestro sentido del término; ¹⁶ el escritor anónimo está algo molesto por la posibilidad de que su propia obra pueda ser considerada una adición a *la palabra del nuevo pacto del evangelio*.

Un canon cerrado

Las palabras *a las que no puede añadir nada nadie [...] y de donde nada se puede quitar*, cualquiera que fuere su significado en su contexto, parecen ciertamente indicar el principio de un canon cerrado. Hay algunos expertos que afirman que la palabra “canon” se debe utilizar sólo cuando se ha cerrado la lista de libros con autoridad especial; y hay mucho que decir a favor de este uso restrictivo de la palabra (podría utilizarse una palabra más flexible para referirse a la colección en proceso de formación), aunque sería una pedantería insistir en ello de forma dogmática.

Ese lenguaje referente a no añadir ni quitar nada se utiliza en relación a partes concretas de ambos Testamentos. Por ejemplo, la advertencia en cuanto a la ley de Deuteronomio se hace de la siguiente manera: *No añadiréis a la palabra que yo os mando, ni disminuiréis de ella* (Deuteronomio 4:2; cf. 12:32). Se añade una advertencia más clara como apéndice al final del Apocalipsis del Nuevo Testamento: *Yo testifico a todo aquel que oye las palabras de la profecía de este libro: Si algunoañadiere a estas cosas, Dios traerá sobre él las plagas que están escritas en este libro. Y si alguno quitare de las palabras del libro de esta profecía, Dios quitará su parte del libro de la vida, y de la santa ciudad y de las cosas que están escritas en este libro* (Apocalipsis 22:18-19).¹⁷

El autor de la *Didajé* (un antiguo manual acerca del orden eclesiástico) se hace eco de la advertencia de Deuteronomio cuando dice: *No dejarás de*

¹⁵ *Hist. Eccl.* 5.16.3.

¹⁶ Hubo un tiempo en que W.C. van Unnik pensaba que esto podía verdaderamente ser el ejemplo superviviente más antiguo de la frase “Nuevo Pacto” o “Nuevo Testamento” (en griego *kainē diatbēkē*) para denotar una colección de escritos (“De la règle *mēte prostbenaai mēte apbelein* dans l’histoire du canon”, *Vigiliae Christianae* 3 {1949}, pp. 1-36; posteriormente, no obstante, pasó a pensar de otra manera sobre esto (“*Hē kainē diatbēkē*: un problema en la Historia Primitiva del Canon”, *Studi Patristica* = *TU* 79 {1961}, pp. 212-227, especialmente p. 218).

¹⁷ No importa para nuestros propósitos si esta advertencia procede del profeta de Patmos o de un editor de su obra.

*cumplir los mandamientos del Señor, sino que guardarás las cosas que has recibido, "sin añadir ni quitar".*¹⁸ Alrededor de esa misma época (a finales del primer siglo d.C.), Josefo utiliza un lenguaje similar acerca de las Escrituras hebreas: *Aunque ya haya pasado tanto tiempo, nadie debe atreverse a añadirles nada, ni a quitarles nada ni a cambiar nada en ellas.*¹⁹ Este lenguaje difícilmente puede significar otra cosa que no sea un canon cerrado.²⁰

Reconocimiento litúrgico

El rango de las Escrituras se reconoce simbólicamente en diversas formas de culto. En la sinagoga se veneraban de forma especial los rollos de la Ley cuando se trasladaban desde el arca santa, donde se guardaban, hasta el *bimah*, donde se colocaban para leerlos a la congregación. En la liturgia de la Iglesia Ortodoxa, el libro del evangelio se lleva en procesión y la lectura del mismo va precedida por el llamamiento siguiente: *¡Sabiduría! Todos en pie; escuchemos el santo evangelio.* Esa veneración al libro del evangelio no es a los materiales de que se compone ni a la tinta con la que se escribe, sino a la Santa Sabiduría que encuentra expresión en las palabras que se leen. En la liturgia católica, el evangelio se trata con una veneración comparable y la lectura del mismo va precedida y seguida de oraciones especiales. En el culto de comunión anglicano, las personas se ponen en pie mientras se lee el evangelio y, cuando se anuncia, normalmente dicen: *Gloria a Cristo nuestro Salvador*, mientras que, a su conclusión, cuando el lector dice: *Éste es el evangelio de Cristo*, ellos responden: *Alabado sea Cristo nuestro Señor.*

En iglesias de carácter reformado (como la Iglesia de Escocia y otras iglesias presbiterianas de todo el mundo), el primer acto formal en un culto público de adoración tiene lugar cuando la Biblia se traslada desde la sacristía y se coloca en el púlpito. Alguien, por supuesto, debe llevarla (el

¹⁸ *Didajé*, 4.13.

¹⁹ *Contra Apión*, 1.42.

²⁰ Véase p. 32. Aparece un lenguaje similar acerca de no añadir ni substraer en la *Carta de Aristo*, 311 (véase p. 44) donde, tras la traducción del Pentateuco al griego, se pronunció una maldición, *de acuerdo a la costumbre, sobre cualquiera que se atreviera a alterar de alguna manera, ya fuere añadiendo algo, cambiando de alguna forma algo que se hubiera escrito o dejando algo fuera*; también dos veces en Ireneo (*Contra las herejías*, 4.33.8; 5.30.1.), la última vez como una advertencia a aquellos que reducen el número de la bestia (cf. Apocalipsis 13:18) quitándole 50, diciendo que es 616 (quizás la primera, pero ciertamente no la última, mala interpretación de la advertencia de Apocalipsis 22:15 y ss. para impedir el adecuado ejercicio de la crítica textual). Véase también lo que dice Atanasio (pp. 77, 78).

“oficiante”), pero la persona que lo hace no tiene significado litúrgico (aunque antiguamente pensara que había que darle importancia a su misión); es la Biblia la que tiene significado litúrgico. La Biblia es seguida a una distancia respetuosa por el ministro. ¿Y por qué? Porque él es el **ministro**, es decir, en el sentido original del término, el “siervo” de la Palabra. Ninguna carta indicando logros académicos u honores públicos puede igualarse en dignidad a las letras V.D.M. que se añaden al nombre del pastor en algunas iglesias reformadas: *Verbi Divini Minister*, “siervo de la Palabra de Dios”. Cuando llega el momento en el culto de leer en voz alta la Biblia, la lección es subrayada por la exhortación introductoria siguiente: *Escuchemos la Palabra de Dios*.

Es del contenido, del mensaje del libro, de donde deriva su valor, tanto si pensamos en el evangelio en particular o en la Biblia en general. Por tanto, es importante conocer cuáles son sus contenidos y cómo han llegado a diferenciarse de otros escritos como escritos santos e inspirados. Ésa es la razón de examinar cómo se estableció el canon de la santa Escritura.

Segunda parte

**EL ANTIGUO
TESTAMENTO**

Capítulo 2

La ley y los profetas

Jesús apela a las Escrituras hebreas

La Iglesia cristiana comenzó su existencia con un libro, pero no es al libro al que debe su existencia. Compartía el libro con el pueblo judío; de hecho, sus primeros miembros eran judíos sin excepción. La Iglesia debía su existencia distintiva a una persona: a Jesús de Nazaret, crucificado, muerto y sepultado, pero *declarado Hijo de Dios con poder [...] por la resurrección de entre los muertos* (Romanos 1:4). Se creía que este Jesús había sido exaltado por Dios como Señor universal; había enviado a su Espíritu para estar presente con sus seguidores, unirse a ellos e infundirles vida como su Cuerpo en la tierra. La función del Libro era dar testimonio de él.

Jesús, según toda la tradición evangélica, apelaba de forma regular a las Escrituras hebreas para validar su misión, sus palabras y sus actos. Según Marcos, comenzó su ministerio en Galilea con el anuncio: *El tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios se ha acercado* (Marcos 1:14). Éstas son las buenas nuevas que proclamó, invitando a los que le escuchaban a creerlas. Aquellos que estuvieran familiarizados con el libro de Daniel difícilmente podrían pasar por alto la referencia en sus palabras a la profecía que aparece en aquel libro respecto a un día futuro en el cual *el Dios del cielo levantará un reino que no será jamás destruido* (Daniel 2:44, cf. 7:14, 18, 27). El reino tenía que ser otorgado a *los santos del Altísimo*; Daniel vio en una visión cómo *llegó el tiempo, y los santos recibieron el reino* (Daniel 7:22). Lo que quería decir el anuncio de Jesús era que ese tiempo ya había llegado. Así, según otro evangelista, animó a sus discípulos asegurándoles: *A vuestro Padre le ha placido*

daros el reino (Lucas 12:32). Lo que verdaderamente traía consigo ese reino lo explica en detalle en su enseñanza (sobre todo en sus parábolas) y en su ministerio en general.

Lucas recoge cómo, en la sinagoga de la ciudad donde vivía, Nazaret, Jesús describió el programa de su ministerio leyendo en Isaías 61:1 y ss. la declaración del profeta sin nombre de que Dios, colocando su Espíritu en él, le había ungido *para dar buenas nuevas a los pobres [...] pregonar libertad a los cautivos, y vista a los ciegos; a poner en libertad a los oprimidos; a predicar el año agradable del Señor* (Lucas 4:18 ss.). Su lectura de aquellas palabras fue seguida por el anuncio: *Hoy se ha cumplido esta Escritura delante de vosotros* (Lucas 4:21). Este énfasis en la Escritura caracterizó el ministerio de Jesús durante todo el tiempo en que (una vez más según Lucas) se apareció resucitado a sus discípulos y les aseguró que su sufrimiento y su resurrección, junto a la consecuente proclamación del evangelio a todas las naciones, constituía el asunto principal de lo que estaba *escrito* (Lucas 24:46 ss.).

La utilización que la Iglesia hizo de aquellos escritos se basaba en lo que Jesús había hecho: cuando sus seguidores continuaron investigando, descubrieron cada vez más *en todas las Escrituras lo que de él decían* (Lucas 24:27). El Antiguo Testamento, como los cristianos con el tiempo llegaron a denominar a estos escritos, era un libro acerca de Dios. Ahí estaba la Biblia de la Iglesia. Ahí estaba la Biblia del pueblo judío también; pero ambas comunidades interpretaron de forma tan diferente los mismos escritos que, en la práctica, parecía que estaban utilizando diferentes Biblias en vez de compartir una sola.¹

El canon del Antiguo Testamento

Nuestro Señor y sus apóstoles diferían de los líderes religiosos de Israel acerca del significado de las escrituras; pero no hay indicación alguna de que difirieran acerca de los límites de las mismas. “Las escrituras” acerca de cuyo significado tenían diferencias de opinión no eran una colección amorfa: cuando hablaban de “las escrituras” sabían qué escritos tenían en mente y podían diferenciarlos de otros escritos que no estaban incluidos en “las escrituras”. Cuando nosotros hablamos de “las escrituras” nos referimos a “los escritos sagrados”, distintos de otros escritos: para nosotros, “escritura” y “escrito” son palabras diferentes con distintos significados. Pero en hebreo y en griego hay una única palabra que hace referencia

¹ Véanse pp. 63-66.

tanto a “escrito” como a “escritura”: en estos idiomas “las escrituras” son simplemente “los escritos”, es decir, el escrito por excelencia. Como veremos, a veces esto implica cierta ambigüedad: ¿la palabra en este o aquel contexto se refiere a una “escritura” en concreto o a “escrito” en general?² Pero, cuando se mencionan “las escrituras” o “los escritos”, normalmente no existe la ambigüedad. De forma similar, en inglés, “el libro” se puede utilizar en un sentido especial (indicado quizás por el tono de voz o por la utilización de la inicial mayúscula) para referirse a la Biblia, al Libro que es diferente del resto de los libros [N.T.: A partir de aquí utilizaremos el término Escritura (con mayúscula) con el sentido de escritura canónica].

Los libros de la Biblia hebrea son tradicionalmente veinticuatro, distribuidos en tres grupos. El primer grupo es la *Tôrāh* (La “ley” o “dirección”), que comprende los cinco “Libros de Moisés” (Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio). El segundo grupo es el de los *Nʹbíʹim* (“profetas”): se subdivide a su vez en los cuatro Profetas Anteriores (Josué, Jueces, Samuel y Reyes) y los cuatro Profetas Posteriores (Isaías, Jeremías, Ezequiel y el Libro de los doce profetas)³. El tercer grupo se denomina *Kʹtúbim* (“escritos”): Comprende once libros. Primero vienen los Salmos, Proverbios y Job; después un grupo de cinco llamados los *Mʹgillót* o “rollos” (Cantar de los Cantares, Rut, Lamentaciones, Eclesiastés, Ester); por último Daniel, Esdras-Nehemías (considerado uno solo), Crónicas.⁴ Ésta es la disposición que se sigue regularmente en las ediciones impresas de la Biblia hebrea.

Una de las menciones más claras y antiguas de estas tres divisiones y sus respectivos contenidos aparece en una *baraittha* (una tradición del período que va del año 70 al 200 d.C.) citada en el Talmud babilónico, en el tratado *Baba Bathra*.⁵ Esta postura asigna autores inspirados o con autoridad a los 24 libros y cuestiona su orden. El orden de los cinco primeros libros de la primera división es fijo, porque están colocados en un marco histórico en el que cada uno de ellos tiene su posición cronológica; esto

² Comparemos la ambigüedad del comienzo de 2 Timoteo 3:16. ¿Significa *graphē* aquí “escritura” (en un sentido especial) o “escrito” (en el sentido general)? Si es lo primero (lo cual es lo más probable), la traducción es: *Toda escritura es inspirada (respirada) por Dios y útil...*; si se trata de lo segundo, la traducción es: “Todo escrito inspirado por Dios es también útil...”

³ A los doce profetas se les denomina normalmente “Profetas Menores” no porque sean menos importantes, sino porque los libros que llevan sus nombres son mucho más cortos que los de los “Profetas Mayores” (Isaías, Jeremías y Ezequiel).

⁴ Estos 24 libros coinciden exactamente con los 39 del Antiguo Testamento protestante: La diferencia numérica se debe a que no se consideran agrupados los doce profetas (menores) y se separan Samuel, Reyes, Crónicas y Esdras-Nehemías cada uno en dos partes.

⁵ *Baba Bathra*, 14b-15a.

también es así en el caso de los cuatro Profetas Anteriores. Pero el orden de los libros de los Profetas Posteriores y de los Escritos no estaba tan bien establecido. Esto es inevitable cuando rollos separados se guardan juntos en un lugar. Es diferente cuando un grupo de documentos se pueden reunir dentro de un volumen al estilo moderno (el término técnico es “códice”). En este caso, el primero debe preceder al segundo y el segundo al tercero, tanto si existe una base lógica o cronológica para esa secuencia como si no. El código comienza a utilizarse pronto en la era cristiana; pero, aun después de su introducción, el conservadurismo religioso se aseguró de que las Escrituras judías continuaran durante mucho tiempo escribiéndose en rollos. Si los once libros que constituían los Escritos —o, para tomar una de sus subdivisiones, los cinco *M'gillót*— se guardaban en una caja, no había razón especial por la que debieran ser mencionados en un orden determinado.

Pero no puede ser accidental que, según la disposición tradicional de los libros, Crónicas siga a Esdras-Nehemías. Se trata de una secuencia antinatural que no podría haberse adoptado sin alguna razón convincente. Esdras-Nehemías relata la historia de Israel a partir del momento en que Crónicas termina, tanto si Esdras-Nehemías fue originalmente parte de la misma obra de Crónicas (“la obra del cronista”, como se suele denominar) como si no es así.⁶ Prácticamente, toda edición del Antiguo Testamento, por tanto, a excepción de la Biblia hebrea (y versiones que imitan su orden), coloca Esdras-Nehemías inmediatamente después de Crónicas (ya que es la secuencia lógica y cronológica). Entonces, ¿por qué la Biblia hebrea coloca Crónicas después de Esdras-Nehemías, que en realidad es la continuación de Crónicas? Una respuesta a esta pregunta es que, cuando aún estaba en formación el canon del Antiguo Testamento, Crónicas se incluyó en el canon **después** de Esdras-Nehemías. No existe evidencia firme de que ocurriera esto, pero es difícil pensar en una respuesta más probable.

Existe evidencia de que Crónicas era el último libro en la Biblia hebrea tal como Jesús la conoció. Cuando dijo que la generación a la que se dirigía sería responsable de *la sangre de todos los profetas que se ha derramado desde la fundación del mundo*, añadió: *desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías, que murió entre el altar y el templo* (Lucas 11:50 ss.). Abel es el primer mártir de la Biblia (Génesis 4:8); Zacarías es probablemente el hijo de Joiada, quien

⁶ Para ver argumentos contra la interpretación corriente de que Esdras-Nehemías era una parte integral de la obra del cronista véase H.G.M. Williamson: *Israel in the Books of Chronicles* (Cambridge, 1977); véase también el equilibrado debate en D.J.A. Clines: *Ezra, Nehemiah, Esther*, NCB (Londres/Grand Rapids, 1984), pp. 1-24.

fue apedreado hasta la muerte *en el patio de la casa de Yabvéh* porque, hablando por el Espíritu de Dios, reprendió al rey y al pueblo de Judá por transgredir los mandamientos divinos (2 Crónicas 24:20-22). Zacarías (c 800 a.C.) no fue **cronológicamente** el último profeta en morir como mártir; unos dos siglos después, un profeta llamado Uriás fue asesinado en Jerusalén porque su testimonio era inaceptable para el Rey Joacim (Jeremías 26:20-23). Pero Zacarías es, **desde el punto de vista canónico**, el último profeta fiel que murió martirizado, porque su muerte se recoge en Crónicas, el último libro de la Biblia hebrea.⁷

¿De cuándo data la división en tres partes? Se ha extendido la creencia, y quizá con razón, de que el primero que hizo referencia a ella fue el nieto de Jesús hijo de Sirac cuando, poco después de emigrar de Palestina a Alejandría en Egipto en el año 132 a.C., tradujo el libro sapiencial de su abuelo (denominado comúnmente “Eclesiástico” o “Sirac”⁸) del hebreo al griego. En repetidas ocasiones en el prólogo a su traducción habla de su abuelo como un estudiante de *la ley, los profetas y los otros libros de nuestros padres*, o de *la ley misma, las profecías y el resto de los libros*. Aquí bien podemos tener una referencia a la Ley, los Profetas y los Escritos. Pero también se puede interpretar como que “el hijo de Sirac” es descrito como estudiante de las santas Escrituras (la Ley y los Profetas) y de los otros escritos judíos no incluidos entre las Escrituras.⁹

Hay un lugar en el Nuevo Testamento que quizá refleje la división tripartita. En el relato que hace Lucas de la aparición del Señor resucitado a sus discípulos en Jerusalén les recuerda cómo les había dicho *que era necesario que se cumpliese todo lo que está escrito de mí en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos* (Lucas 24:44). Aquí, los salmos pueden hacer referencia no sólo al contenido del Salterio¹⁰, sino también a toda la tercera división —los Escritos— de la cual el Salterio es el primero. No podemos estar seguros de esto; en cualquier caso, a las Escrituras hebreas

⁷ Si la cita continúa desde *la sabiduría de Dios* (Lucas 11:49) hasta ...*entre el altar y el templo* (versículo 51), la evidencia cronológica para la posición de Crónicas como el último libro de la Biblia no afecta. Pero probablemente RSV tiene razón al terminar la cita diciendo “*perseguirán*” al final del versículo 49; el énfasis en *esta generación* es característico del estilo propio de Jesús. La referencia de Mateo a *Zacarías hijo de Berequías* en su pasaje paralelo (Mateo 23:20-22) es otra cuestión, pero es más probable que haga referencia al Zacarías de 2 Crónicas 24:20-22.

⁸ *Sirac* es el término griego para *Sirá*, el nombre hebreo del padre del autor.

⁹ Véase J. Barton: *Oracles of God* (Londres, 1986), p. 47.

¹⁰ El Salterio era una fuente especialmente rica de “testimonios” del evangelio (textos del Antiguo Testamento que se habían cumplido en la historia del evangelio), entre otras cosas porque se creía que el retrato del siervo sufriente (por ejemplo, en los Salmos 22:1; 69:4, 9, 21) era un anticipo de las experiencias de Jesús.

se hace referencia más a menudo en el Nuevo Testamento como *la ley y los profetas*. Jesús dijo que la regla de oro se resume en *la ley y los profetas* (Mateo 7:12); Pablo afirma que el camino de justicia de Dios expuesto en el evangelio que él predica es testificado *por la ley y por los profetas* (Romanos 3:21). No había problema con incluir libros de la tercera división entre los “profetas”: a David se le denomina profeta en Hechos 2:30, a Daniel en Mateo 24:15 y hasta se deduce que a Job en Santiago 5:10 y ss.

A veces se hace referencia a toda la Biblia hebrea, o a cualquier parte de ella, como “la ley”: en Juan 10:34, a los judíos que se enfrentan a él les dice que parte del Salmo 82 está *escrito en vuestra ley*; en 1 Corintios 14:21 se dice lo mismo de una cita de Isaías 28:11 y ss., mientras que en Romanos 3:10-19 se incluye una cadena de citas de los Salmos y de Isaías seguida de las palabras: *Pero sabemos que todo lo que la ley dice...* Es menos frecuente que toda la colección se describa como “los profetas”: cuando Jesús, en el camino de Emaús, habló a los dos discípulos de que eran *tardos de corazón para creer todo lo que los profetas han dicho* (Lucas 24:25), queda claro por el contexto que se incluye a Moisés entre los “profetas” (fue, de hecho, el mayor de ellos).

La evidencia de Josefo

Josefo, el historiador judío, en el primer volumen de su tratado *Contra Apión*, escrito en la última década del primer siglo d.C., menciona una división tripartita de los mismos libros bastante diferente. Contrasta las fuentes fiables de la historia judía antigua con los muchos relatos conflictivos de los orígenes que ofrecen los historiadores griegos:

No tenemos miles de libros discordantes y contradictorios entre sí, sino sólo veintidós que contienen el relato de lo acontecido en todos los tiempos y que están bien acreditados.

De éstos, cinco son los libros de Moisés que contienen las leyes y la historia desde la creación del género humano hasta su propia muerte. Este período abarca un poco menos de tres mil años. Desde la muerte de Moisés hasta el reinado de Artajerjes, quien fue rey de Persia después de Jerjes, los profetas que sucedieron a Moisés escribieron en trece libros los hechos que tuvieron lugar en su tiempo. El resto de los libros contienen himnos en honor a Dios y preceptos para la vida de los seres humanos.

Desde Artajerjes hasta nuestro tiempo se ha ido poniendo por escrito todo de forma detallada, pero estos relatos no se han considerado dignos de igual crédito que los anteriores porque desde entonces no ha sido bien establecida la sucesión exacta de los profetas.¹¹

Cuando dice que desde los tiempos de Artajerjes no ha habido una sucesión exacta de los profetas, Josefo no quiere decir que el don de profecía en sí hubiera desaparecido. Menciona su ejercicio entre los esenios,¹² dice que el gobernador Juan Hircano I (134-104 a.C) había sido capacitado por Dios *para ver y anticipar el futuro*¹³ y afirma haber tenido el don él mismo.¹⁴ Pero, en el período que va de Moisés a Artajerjes (465-423 a.C), parece que ve una sucesión de profetas que nunca se rompe y que garantiza la continuidad y fidedignidad de los relatos que se creía que habían producido.

Cuando Josefo habla de veintidós libros,¹⁵ probablemente se refería exactamente a los mismos veinticuatro documentos reconocidos por los judíos tradicionales, contando Rut como un apéndice de Jueces y Lamentaciones como parte de Jeremías. Sus tres secciones se pueden denominar la Ley, los Profetas y los Escritos. Su primera sección comprende los mismos cinco libros que la primera sección tradicional. Pero su segunda sección incluye trece libros, no ocho, quizá por haberle añadido Job¹⁶, Ester, Daniel, Crónicas y Esdras-Nehemías. Los cuatro libros de la tercera sección serían entonces Salmos, Proverbios, Eclesiastés y Cantares. Es imposible estar seguros, porque no especifica los libros que incluye en las tres secciones uno por uno.

Es improbable que la clasificación que Josefo hizo de los libros fuera suya; probablemente reprodujo una postura con la que había estado familiarizado durante largo tiempo, habiéndola aprendido o bien en el círculo sacerdotal en el que había nacido o bien entre los fariseos, a cuyo partido estuvo asociado cuando era joven.

¹¹ Josefo: *Contra Apión*, 1.38-41.

¹² Josefo: *Antigüedades*, 13.311; 15.373-379.

¹³ Josefo: *Antigüedades*, 13.300.

¹⁴ Josefo: *La Guerra de los judíos*, 3.351-354.

¹⁵ Puede que el total de 22 fuera concertado para que coincidiera con el número de letras del alfabeto hebreo; véanse las pp. 73, 77, 89.

¹⁶ Quizá Job sea reconocido entre los profetas en Sirac 49:9 (hebreo) y Santiago 5:10 ss.

Discusiones en Jamnia

Aproximadamente al mismo tiempo que Josefo escribía su obra *Contra Apión*, las Escrituras hebreas estaban entre los asuntos debatidos por los rabinos que tenían sus sedes en Jabnia o Jamnia, en cuanto a la reconstrucción de la vida religiosa de los judíos tras la destrucción de la comunidad judía en el año 70 d.C.¹⁷ La vida judía tenía que adaptarse a una nueva situación en la que el templo y sus cultos ya no existían. En cuanto a las Escrituras, los rabinos de Jamnia no introdujeron innovaciones; examinaron la tradición que habían recibido y la dejaron más o menos como estaba.¹⁸ Probablemente sea poco aconsejable hablar de que hubo un concilio o un sínodo en Jamnia que estableció los límites del canon del Antiguo Testamento.

Deliberaron acerca de qué libros “manchaban las manos”,¹⁹ una expresión técnica que hacía referencia a aquellos libros que eran producto de la inspiración profética. Había que lavarse las manos después de tocarlos, igual que se hacía después de “mancharse” las manos (tanto física como ritualmente). Se podría explicar esta práctica en los términos utilizados por Mary Douglas de *pureza y peligro*,²⁰ pero, por la época a la que nos referimos, bien puede ser simplemente que, si las personas tenían que lavarse las manos cada vez que tocaban un libro sagrado, eso les disuadiría de tocarlos por casualidad.²¹

En cualquier caso, los rabinos de Jamnia deliberaron acerca de si ciertos libros manchaban o no las manos en este sentido: ¿El libro de “Sabiduría de Jesús hijo de Sirac” (Eclesiástico) las manchaba o no? Era una obra que inculcaba la verdadera religión; objetivamente no era fácil distinguirlo de Proverbios o Eclesiastés en cuanto a santidad. La conclusión, no obstante, fue que no manchaba las manos. Pero, ¿y Proverbios y Eclesiastés? Proverbios parecía contradecirse en dos versículos adyacentes: *Nunca respondas al necio de acuerdo con su necedad [...] Responde al necio como merece su*

¹⁷ Existen muchas referencias en la *Mishnah* y, en posteriores compilaciones rabínicas, al debate de los sabios (incluyendo especialmente a Yohanan ben Zakkai) en la “viña de Jabneh”, en la generación siguiente al año 70 d.C. Véase J.P. Lewis: *What do we mean by Jabneh?* JBR 32 (1964), pp. 125-132.

¹⁸ Sus controversias no tienen tanto que ver con la aceptación de determinados escritos dentro del Canon, sino más bien con su derecho a permanecer allí (A. Bentzen: *Introduction to the Old Testament*, I {Copenhague, 1948}, p. 31).

¹⁹ Véase el tratado de la Mishnah *Yadayim* (“Manos”), 3,2-5.

²⁰ M. Douglas: *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (Harmondsworth, 1970).

²¹ Véase R.T. Beckwith: *The Old Testament Canon of the New Testament Church* (Londres, 1985), pp. 278-281.

necedad... (Proverbios 26:4ss.) (Se explicó fácilmente que en determinadas circunstancias hay que hacer caso de un precepto y en otras circunstancias del otro). Eclesiastés, a primera vista, era un libro mucho menos ortodoxo que la obra del hijo de Sirac: ¿Conviene creer que *no hay cosa mejor para el hombre sino que coma y beba, y que su alma se alegre en su trabajo* (Eclesiastés 2:24)? (Se ha señalado que esto ha de leerse como una pregunta que espera la respuesta de que no: “¿No hay nada mejor para el hombre...?”).

Ni Ester ni el Cantar de los Cantares contienen el nombre de Dios, a menos que verdaderamente esté encubierto en Cantares 8:6, donde “fuerte llama” podría ser literalmente “llama de Yahvéh”.²² Ambas obras podrían parecer de carácter no religioso, pero Ester proporcionó el libreto para la fiesta popular de *Purim* y, si el Cantar de los Cantares se podía alegorizar para convertirlo en una celebración del amor de Yahvéh por Israel, continuaría siendo reconocido como una Escritura inspirada. En cuanto a Ezequiel, las prescripciones en sus últimos capítulos para el nuevo templo y su culto difícilmente podrían estar de acuerdo con las del Pentateuco, y el carro de la visión del capítulo 1 originó conjeturas místicas y prácticas que algunos rabinos consideraban espiritualmente peligrosas. Se opinaba que Ezequiel debía ser “apartado” (apartado, probablemente, del calendario de lecturas públicas de la sinagoga). Otras almas piadosas se conformaban con esperar hasta que Elías viniera al final de los tiempos: los problemas que planteaba Ezequiel estaban entre aquellos que se esperaba que él resolviera. Felizmente no fue necesario esperar tanto: Un tal Ananías hijo de Ezequías se sentó noche tras noche quemándose las cejas hasta que consiguió reconciliar Ezequiel y Moisés.²³ Pero esto simplemente significa que los rabinos de Jamnia, como los que debatían asuntos religiosos en otras épocas, tuvieron que tratar una cuestión verdaderamente espinosa en su debate teológico; no significa que en esta fecha estuviera en grave peligro el rango de Ezequiel.

Del mismo período de Josefo y los debates de Jamnia tenemos otra referencia a veinticuatro como el número de libros de las santas Escrituras. El *Apocalipsis de Esdras* (denominado en otros lugares 4 Esdras y 2 Esdras)²⁴ fue escrito tras la destrucción del templo en el año 70 d.C., pero pretende ser un relato de las revelaciones hechas a Esdras después de la destrucción del templo de Salomón, siglos antes. Esdras cuenta cómo, por iluminación divina, pudo dictar a cinco hom-

²² El término hebreo *sálbebet yāh* se puede dividir en las dos palabras *sálbebet Yāh*. *Yāh* (Yah) es una forma abreviada de referirse a Yahvéh (en algunas versiones Jehová).

²³ TB *Shabbāt* 13b; H^g *gāzāh* 13a; M^r *nāhōt* 45a.

²⁴ Véanse pp. 47, n.11; 86, n.11.

bres, durante un período de cuarenta días, el contenido de 94 libros. Y cuando habían concluido los cuarenta días, el Altísimo me habló diciendo: Haz públicos los veinticuatro libros que escribiste primero y permite que los dignos y los indignos los lean; pero guarda los setenta que fueron escritos después para dárselos a los sabios entre tu pueblo (4 Esdras 14:45ss.) Los veinticuatro libros accesibles al público parecen ser los veinticuatro libros de la Biblia hebrea; los otros setenta eran obras esotéricas o apocalípticas a cuyo significado oculto sólo tenía acceso un reducido círculo secreto (como, por ejemplo, la comunidad de Qumrán).

¿Un canon en tres etapas?

Una teoría común, y a la que no le falta razón, acerca de la formación del canon del Antiguo Testamento es que tomó forma en tres etapas, que corresponden a las tres divisiones de la Biblia hebrea. La Ley entró dentro del canon en primer lugar (poco después del regreso del exilio babilónico), los Profetas fueron los siguientes (a finales del tercer siglo a.C.). Cuando estas dos colecciones estaban cerradas, todo lo demás que se reconociera como santa Escritura tendría que entrar dentro de una tercera división, los Escritos, quedó abierto hasta finales del primer siglo d.C., cuando se “cerró” en Jamnia.²⁵ Pero hay que señalar que, a pesar de su atractivo, esta teoría es completamente hipotética: no hay evidencia de ella, ni en el Antiguo Testamento mismo ni en ninguna otra parte.

Tenemos evidencia en el Antiguo Testamento del reconocimiento público de que la Escritura comunica la Palabra de Dios, pero eso no es lo mismo que incluir en el canon.

Cuando, en la ocasión a la que ya hemos hecho referencia, Moisés leyó el “libro del pacto” a los israelitas al pie del monte Sinaí, ellos respondieron prometiendo que guardarían los mandamientos de Dios: para ellos, lo que Moisés había leído era la Palabra de Dios (Éxodo 24:3-7). Cuando, más adelante, el libro de la ley de Deuteronomio fue colocado *al lado del arca del pacto de Yahvéh vuestro Dios* (Deuteronomio 31:26), esto iba a ser una muestra de su santidad y un recordatorio para el pueblo de la solemnidad de su obligación de continuar en el camino que Dios le había ordenado. Cuando se encontró en el templo durante el reinado de Josías el mismo código de leyes (“el libro del pacto”), fue leído por decreto real a una

²⁵ Esta teoría se ha mantenido en cabeza desde que fue popularizada por H.E. Ryle: *The Canon of the Old Testament* (Londres, 1892, ²1909).

gran congregación del pueblo de Judá y Jerusalén; el rey entró en un solemne juramento de que *cumplirían las palabras del pacto que estaban escritas en aquel libro*. Y todo el pueblo confirmó el pacto (2 Reyes 23:1-3). Una vez más, después del retorno del exilio de Babilonia, Esdras y sus asociados leyeron públicamente del *libro de la ley de Moisés* que él había llevado de Babilonia a Jerusalén y los líderes de la nación hicieron un firme pacto comprometiéndose a ordenar sus vidas en adelante de acuerdo con los mandamientos que contenía (cf. Nehemías 8:1-9:38).

En todas estas ocasiones se reconoció la autoridad de la Palabra de Dios en lo que se leía; pero no hay mención hasta aquí de algo parecido a una colección a la cual un documento así se podría haber añadido o a la cual otros podrían añadirse después. Aun en la prohibición de añadir algo a la ley de Deuteronomio o de quitar algo de ella (Deuteronomio 4:2), el libro de la ley se considera algo independiente; no se habla nada de añadirlo a otros libros, como se ha hecho finalmente en la disposición definitiva del Pentateuco.²⁶ (“Pentateuco” es un término de origen griego para denominar a los cinco libros de la Ley).

Los Profetas Posteriores reconocen la autoridad divina que hay detrás del ministerio de los Profetas Anteriores (cf. Jeremías 7:25; Ezequiel 38:17), pero nunca se tuvo la idea de reunir los oráculos de una sucesión de profetas. El profeta Zacarías se refiere a *los primeros profetas* (Zacarías 1:4; 7:7) en referencia a aquellos que profetizaron antes del exilio, pero no quiere decir que sus palabras hubieran sido publicadas como una colección. Esa colección llegó a existir en siglos posteriores, pero es hacer conjeturas tratar de decir cuál fue el agente. La primera referencia a dicha colección está probablemente en Daniel 9:2, donde Daniel encontró entre “los libros” la profecía de Jeremías acerca de la duración de las desolaciones de Jerusalén (cf. Jeremías 25:11 ss.).

En la persecución bajo Antíoco Epífanes se destruyeron muchas copias de las Escrituras; la posesión de una copia del “libro del pacto” era castigada con la muerte (1 Macabeos 1:56ss.). Fue necesario, por tanto, sustituir las copias perdidas cuando se volvió a conseguir la libertad religiosa. En una carta que pretendía ir dirigida por los judíos de Jerusalén y Judea a los judíos de Egipto se dice que Nehemías, en su día, *para fundar una biblioteca, reunió los libros referentes a los reyes y a los profetas, los de David y las*

²⁶ Se ha mantenido, sin embargo, que Deuteronomio sirvió como introducción a la “historia deuteronomica” (que comprendía Josué, Jueces, Samuel y Reyes), y que esta obra combinada fue la primera entrega del canon del Antiguo Testamento; véase R.F. Clements: *Prophecy and Tradition* (Oxford, 1975), pp. 47-57.

*cartas de los reyes acerca de las ofrendas.*²⁷ Siguiendo a su predecesor —continúa la carta—, *de igual modo Judas Macabeo* (entre 164 y 160 a.C.) *reunió todos los libros dispersos a causa de la guerra que sufrimos, los cuales están en nuestras manos* (2 Macabeos 2:13 ss.).

No se dice dónde se almacenaban todas estas Escrituras que se reunieron, pero bien puede que fuera en el templo. El lugar santo era un depósito adecuado para los libros santos. Josefo habla de cómo una copia de la Ley formaba parte del botín del templo llevado en la procesión triunfal de Vespasiano en el año 71 d.C.; con posterioridad se guardó en el palacio imperial.²⁸ Puede que también fuera del templo de donde salieron los “libros sagrados” que Josefo recibió como regalo de Tito después de la toma y destrucción del lugar santo.²⁹

El significado de los textos de Qumrán

Los descubrimientos hechos en Qumrán, al noroeste del Mar Muerto, en los años que siguieron a 1947, han aumentado grandemente nuestro conocimiento de la historia de las Escrituras hebreas durante los dos siglos o más anteriores al año 70 d.C.³⁰ Los textos descubiertos y estudiados parecen representar documentos separados de unos quinientos años y alrededor de cien de ellos son copias de libros de la Biblia hebrea (algunos libros en concreto están representados por varias copias). Algunas de estas copias están materialmente completas, pero la mayoría son fragmentos. Todos los libros de la Biblia hebrea están representados entre ellos, con excepción de Ester. Esta excepción puede ser accidental (es posible que una copia de Ester que una vez habría estado incluida en la biblioteca de Qumrán hubiera sido destruida por completo) o significativa: hay evidencia de cierta duda entre los judíos, como posteriormente entre los cristianos, acerca de la condición de Ester.³¹ Puede que se hubiera considerado afín a los ideales

²⁷ Las “cartas de los reyes acerca de las ofrendas” bien pueden ser las que se reproducen en Esdras 6:3-7:26.

²⁸ *Guerra de los judíos*, 7.150, 162. Pudiera ser “el rollo del patio del templo” que se menciona en la Mishnah, *Mo'ed Qatan*, 3.4; *Kellim* 15.6.

²⁹ *Lijé*, 418.

³⁰ Véase F.M. Cross: *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (Grand Rapids, 1980).

³¹ Véanse pp. 70, 77, 78.

de Judas Macabeo y sus parientes de la familia asmonea, hacia quienes la comunidad de Qumrán tenía ciertamente bastante poca simpatía.³²

Pero los hombres de Qumrán no han dejado ninguna indicación exacta acerca de cuáles de los libros representados en su biblioteca estaban dentro de las santas Escrituras en su opinión y cuáles no. Un libro donde se establecían las reglas de la vida de la comunidad o las prácticas litúrgicas, sin duda, no habría sido considerado autoritativo, igual que se utiliza el libro de la oración común en la Iglesia de Inglaterra sin otorgarle el rango de Escritura.

Entre sus libros hay varios comentarios acerca de libros de la Biblia hebrea, explicándolos según los principios de interpretación propios de la comunidad.³³ Los libros así comentados eran ciertamente reconocidos como santa Escritura: sus palabras eran palabras de Dios, habladas a través de sus profetas o portavoces, que anticipaban sucesos de los propios días de los comentaristas, cuando el fin de la era en curso se creía inminente. Con confianza podemos decir, por tanto, que el “canon” de la comunidad de Qumrán incluía el Pentateuco, los Profetas y los Salmos (posiblemente con algunos salmos suplementarios). También incluía el libro de Daniel, quien es denominado “el profeta Daniel”³⁴ (como en Mateo 24:15) y probablemente Job (se encontró un *tárgum* o una paráfrasis de Job en arameo en la cueva 11 de Qumrán).³⁵

¿Pero qué pasa con *Tobit*, el libro de los *Jubileos* y el libro de *Enoc*,³⁶ de los cuales también se encontraron fragmentos en Qumrán? Estaban en vías de ser reconocidos como canónicos por varios grupos religiosos; ¿fueron reconocidos como canónicos por la comunidad de Qumrán? No existe evidencia que justifique la respuesta afirmativa; por otra parte, no sabemos lo suficiente como para asegurar que no. Uno de los documentos de la comunidad —la *Obra Sadoquita* (o el *Documento de la alianza en tierras de Damasco*)— ataca hasta cierto punto la autoridad del libro de los *Jubileos*: *En cuanto a la determinación exacta de todas sus épocas que Israel*

³² Véase el debate en R.T. Beckwith: *The Old Testament Canon of the New Testament Church*, pp. 283-297; señala que Ester choca con el calendario esenio, que ellos creían que había sido ordenado por Dios.

³³ Véase p. 58 con la n.5.

³⁴ 4Q florilegio 2.3.

³⁵ El descubrimiento de esta obra (editada por J.P.M. van der Ploeg, A.S. van der Woude y B. Jongeling: *Le Targum de Job* {Leiden, 1971}) recuerda una de las notas del apéndice de la versión de Job que aparece en la *Septuaginta*, de la que se dijo que fue *traducida a partir del libro siríaco*, y del *Tárgum* de Job que Gamaliel ordenó que fuera construido en los muros del templo (TB *Shabbāt* 115a).

³⁶ Véanse pp. 84-86, 185.

*parecía no ver, se puede aprender en el libro de las divisiones de los tiempos en sus jubileos y semanas.*³⁷ El “rollo del templo” de la Cueva 11 (al cual quizá sería más apropiado denominar “rollo de la *Torah*”) es una reprobación de la ley de Moisés, colocada en un marco deuteronómico, que tenía que ponerse en práctica cuando la vida nacional fuese restaurada de acuerdo a los ideales de Qumrán. El primer editor de este documento, Yigael Yadin, dijo que tenía rango canónico en la comunidad;³⁸ pensaba que también había referencias a ello en la *Obra Sadoquita* como “el libro sellado de la ley”³⁹ (pero es más probable que ésta sea una referencia al libro encontrado en el templo durante el reinado de Josías).

De vez en cuando, los documentos de la comunidad indican más explícitamente qué libros eran reconocidos como “canónicos” al citar de ellos con una fórmula introductoria que indica su rango de revelación divina. Cuando la *Obra Sadoquita* basa una prohibición de la bigamia en la yuxtaposición de los textos *varón y hembra los creó* (Génesis 1:27), *de dos en dos entraron con Noé en el arca* (Génesis 7:9, 15) y *no tomará para sí muchas mujeres* (Deuteronomio 17:17),⁴⁰ es evidente que los documentos de los que se citan los tres textos son considerados Escritura con autoridad.

Es probable, claro, que para el principio de la era cristiana los esenios (incluida la comunidad de Qumrán) estuvieran en esencia de acuerdo con los fariseos y los saduceos acerca de los límites de la Escritura hebrea. Puede que hubiera algunas diferencias de opinión y actuación con respecto a uno o dos de los “Escritos”, pero los desacuerdos entre partidos recordados en la tradición judía tienen muy poco que ver con los límites del canon. La idea de que los saduceos (como los samaritanos) reconocían sólo el Pentateuco como santa Escritura se basa en un malentendido: cuando Josefo, por ejemplo, dice que los saduceos *no admiten absolutamente ninguna estricta observancia aparte de las leyes*,⁴¹ se refiere no al Pentateuco excluyendo los Profetas y los Escritos, sino a la ley escrita (del Pentateuco) excluyendo la ley oral (la interpretación farisaica y su aplicación de la ley escrita que, como la ley escrita misma, se afirmaba en teoría que se había

³⁷ CD 16.4.

³⁸ Y. Yadin: *The Temple Scroll* (Jerusalén, 1983), 1, pp. 390-395.

³⁹ CD 5.2.

⁴⁰ CD 4.21-5.2.

⁴¹ Josefo: *Antigüedades*, 18.16; su significado queda claro en *Antigüedades*, 13.297, donde se dice de los saduceos que *afirmaban que sólo las leyes escritas debían ser reconocidas como válidas, pero que aquellas transmitidas según la tradición de los antepasados no era necesario observarlas*. Fue probablemente una mala interpretación de Josefo, directa o indirectamente, la que condujo a Orígenes (*Contra Celso*, 1.49) y a Jerónimo (*Comentario de Mateo*, de 23:31 ss.) a decir que los saduceos aceptaban sólo los libros de Moisés como Escritura.

recibido de la mano de Moisés).⁴² Es comprensible que los saduceos no aceptaran Daniel, ya que contiene la afirmación más explícita acerca de la esperanza de la resurrección que tenemos en el Antiguo Testamento.⁴³

En cuanto a los samaritanos, su Biblia se limitaba al Pentateuco. Tenían su propia edición del libro de Josué y unas cuantas tradiciones más, pero éstas no eran reconocidas como Escrituras sagradas. La Biblia samaritana era básicamente una recesión palestina popular del Pentateuco hebreo sometida a un proceso editorial para hacerla congeniar con determinados aspectos de la postura samaritana que chocaban con la postura judía.⁴⁴ La Biblia samaritana ha sido tratada por regla general como evidencia de la opinión de que el cisma samaritano final tuvo lugar en un tiempo cuando el Pentateuco, pero no los Profetas ni los Escritos, ya había entrado a formar parte del “canon”, pero esto no necesariamente es así.⁴⁵

Cuando pensamos en Jesús y sus apóstoles palestinos, podemos tener la confianza de que ellos estaban de acuerdo con los líderes contemporáneos de Israel en cuanto al contenido del canon. No podemos decir con confianza que aceptaran Ester, Eclesiastés o el Cantar de los Cantares como Escritura, porque no tenemos evidencia de ello. Podemos argumentar sólo haciendo uso de cálculos de probabilidad, y los argumentos que se basan en ellos tienen diferente peso según los diferentes jueces. Pero, cuando en el debate con los teólogos judíos, Jesús y los apóstoles apelaron a “las Escrituras”, les otorgaron una autoridad que era igualmente reconocida por sus oponentes. Esta casi unanimidad podría indicar una autoridad ampliamente reconocida que se había pronunciado acerca del asunto. No es fácil, no obstante, identificar una autoridad en el período en cuestión que hubiera conseguido la aprobación de tan diversos grupos. Pero es probable que en cuanto al Antiguo Testamento, así como posteriormente en cuanto al Nuevo,⁴⁶ cuando se dice que el canon fue “cerrado” en su momento por una autoridad competente, en realidad se esté haciendo referencia a que se otorgó el reconocimiento oficial a una situación que ya era una práctica de la comunidad adoradora.

⁴² Esta ley oral es la “tradicción de los ancianos” que se menciona en Marcos 7:5.

⁴³ Daniel 12:2. Cuando Jesús apeló a la Escritura al refutar la negación saducea de la resurrección, citó Éxodo 3:6, basando su argumento en el carácter de Dios (Marcos 12:26 ss.).

⁴⁴ Véase P. Kahle: *The Cairo Geniza* (Londres, 1947), pp. 147 ss.; F.M. Cross: *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, pp. 172 ss., 192ss.

⁴⁵ A.C. Sundberg argumenta que la restricción samaritana del canon al Pentateuco implicaba un rechazo consciente de la colección de los Profetas, puesto que éstos eran entonces considerados como canónicos en Jerusalén (*The Old Testament of the Early Church* {Cambridge, Mass., 1964}, p. 111), cf. J. Barton: *Oracles of God*, pp. 282 ss.

⁴⁶ Véase p. 266.

Capítulo 3

El Antiguo Testamento griego

El origen de la *Septuaginta*

Casi desde los tiempos en que Alejandro Magno fundó Alejandría en Egipto en el año 331 a.C. hubo un sector judío entre su población de habla griega, sector que continuó creciendo durante las generaciones que siguieron. Había asentamientos judíos en todo el área conquistada por Alejandro, pero ninguno de ellos era tan importante como el de Alejandría. El proceso de asentamiento judío fue facilitado por el hecho de que, hasta el año 198 a.C., Judea formó parte del reino de los ptolomeos, quienes sucedieron al imperio de Alejandro en Egipto y convirtieron Alejandría en su capital.

En poco tiempo, los judíos de Alejandría dejaron de utilizar el idioma que sus antepasados habían hablado en Palestina y pasaron a hablar sólo griego. Si las Escrituras no hubieran sido traducidas al griego, esto habría traído como consecuencia dejar de utilizar la Biblia hebrea, las oraciones y las formas tradicionales de dar gracias. La traducción griega de las Escrituras fue haciéndose poco a poco durante los siglos III y II antes de Cristo (digamos que entre los años 250 y 150 a.C.). La Ley, que incluía los cinco libros de Moisés, fue la primera parte de las Escrituras que apareció en una versión griega; la lectura de la Ley era esencial para el culto en la sinagoga y era importante que fuera comprendida por la congregación. Quizá al principio, la Ley se leía en hebreo, como se hacía en Palestina, y se encargó a alguien una traducción

al griego.¹ Pero, con el transcurso del tiempo, fue apareciendo una versión griega para que se pudiera leer directamente de ella.

Más adelante se unió una leyenda a esta versión griega de la Ley que decía que era obra de setenta o setenta y dos ancianos de Israel que habían sido llevados a Alejandría con ese propósito. Es debido a esta leyenda por lo que aquella versión recibió el nombre de *Septuaginta* (la palabra latina que significa setenta). Posteriormente, el término se emplearía para toda la traducción griega del Antiguo Testamento y la leyenda original de los setenta sería embellecida. Originalmente, la leyenda se recogió en un documento denominado *Carta de Aristeo*, que cuenta cómo los ancianos completaron su traducción del Pentateuco en setenta y dos días consiguiendo una versión en la que todos estaban de acuerdo tras muchas reuniones y comparaciones. Más tarde, el embellecimiento no sólo se extendió a que su obra cubría todo el Antiguo Testamento, sino que se dijo que habían estado aislados entre sí en celdas separadas durante todo el tiempo y habían producido setenta y dos versiones idénticas, ¡lo cual era una prueba concluyente de la inspiración divina de la obra! Filón, el filósofo judío de Alejandría, relata cómo los traductores trabajaron aislados los unos de los otros pero escribieron el mismo texto palabra por palabra *como si les hubiera sido dictado a cada uno por un apuntador invisible*,² pero tanto él como Josefo confirman que los ancianos sólo tradujeron los libros de la Ley.³ Fueron escritores cristianos quienes ampliaron su obra al resto del Antiguo Testamento y, basándose en la creencia de Filón en su inspiración, la extendieron a todo el Antiguo Testamento griego, incluyendo aquellos libros que nunca habían formado parte de la Biblia hebrea.⁴

¿Un canon ampliado?

Con frecuencia se ha dicho que, mientras que el canon de los judíos palestinos se limitaba a los veinticuatro libros de la Ley, los Profetas y los Escritos, el canon de los judíos de Alejandría era más amplio. No existe evidencia de que fuera así; de hecho, no existe evidencia de que los judíos de Alejandría promulgaran un canon de las Escrituras. La razón para pen-

¹ Existía una práctica análoga en las sinagogas donde se hablaba hebreo en Palestina y más al oriente, donde la lectura de la Ley y los Profetas en hebreo iba seguida de una interpretación oral o un *lárqum* en arameo (véase p. 53).

² Filón: *Vida de Moisés*, 2.57.

³ Josefo: *Antigüedades*, proem, 3.

⁴ Cf. pp. 88, 89, 95, 96.

sar que lo hicieron, y que se trataba de un canon más amplio que el reconocido en Palestina, es que los cristianos de habla griega, quienes naturalmente adoptaron el Antiguo Testamento griego que ya existía, adoptaron también la versión griega de otros libros y les otorgaron hasta cierto punto rango de Escritura.

Aunque las Escrituras hebreas se tradujeron en Alejandría por primera vez, la utilización de la versión griega se extendió rápidamente a otras comunidades judías por todo el mundo de habla griega, incluso dentro de la misma Judea, donde (como muestra el Nuevo Testamento) había tanto “helenistas” (judíos de habla griega) como “hebreos” (judíos que hablaban hebreo o arameo).⁵

Con algunas excepciones, los manuscritos fragmentados de la *Septuaginta* ahora en existencia fueron producidos por cristianos. (De ahora en adelante, el término “*Septuaginta*” se utiliza en este libro en referencia a la versión griega de todo el Antiguo Testamento anterior al cristianismo). Las copias judías de la *Septuaginta* reconocidas que nos han llegado son: (a) un fragmento de Deuteronomio del siglo II a.C. en la biblioteca de la Universidad John Rylands, en Manchester (P. RyL. 458), (b) otro fragmento de Deuteronomio, aproximadamente de la misma fecha, guardado en el Cairo (P. Fouad 266), (c) fragmentos de las cuevas de Qumrán de dos rollos de Levítico (4QLXXXLv^a y 4QLXXXLv^b), uno de Números (4QLXXNum) de la cueva 4 y de Éxodo (7QLXXEx) y la “Carta de Jeremías” (7QLXXEjJer) de la cueva 7, (d) un rollo fragmentado de los Profetas Menores en griego de Wadi Hever (8HevXII gr), del que se dijo en 1953, poco después de ser descubierto, que era *un eslabón perdido en la historia de la Septuaginta* (que resultó ser idéntico, o casi, al texto griego de estos libros utilizado por Justino Mártir a mediados del siglo II d.C.).⁶

El nieto de Jesús hijo de Sirac, evidentemente, conocía la versión griega de la Biblia hebrea, ya que en el prefacio de la traducción griega del libro de su abuelo se disculpa por los defectos de su obra sobre la base de que *lo que se expresaba originalmente en hebreo no tiene exactamente el mismo sentido cuando se traduce a otro idioma. No sólo esta obra, sino aun la ley misma, las profecías y el resto de libros difieren no poco de lo expresado en su forma original.*⁷

⁵ Véase Hechos 6:1, donde leemos que estos grupos estaban ambos representados en una fecha temprana en la iglesia de Jerusalén.

⁶ Véase D. Barthélemy: “Redéouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante”, *Revue Biblique* 60 (1953), pp. 18-29; *Les devanciers d'Aquila*, VTSup 10 (Leiden 1963).

⁷ Véase la p. 31.

En 2 Macabeos 15:9, Judas Macabeo, exhortando a sus seguidores antes de su batalla contra el comandante griego Nicanor (161 a.C.), es descrito como alguien que *les animaba citando la Ley y los Profetas*. Judas habría utilizado las Escrituras hebreas, pero probablemente sería correcto inferir que la Ley y los Profetas eran conocidos en griego por la persona que compiló 2 Macabeos (c 50 a.C.) y, por supuesto, por Jasón de Cirene, un escritor judío helenista cuya obra en cinco volúmenes acerca de las batallas de los Macabeos se resume en 2 Macabeos.

Era evidente que Filón de Alejandría (c 20 a.C. - 50 d.C.) conocía sólo la versión griega de las Escrituras. Era un representante ilustre del judaísmo de Alejandría y, si el judaísmo de Alejandría reconocía verdaderamente un canon más ampliado que el judaísmo palestino, esperaríamos encontrar huella de esto en los voluminosos escritos de Filón. Pero la realidad es que, además de que Filón no nos ha proporcionado una afirmación formal acerca de los límites del canon como tenemos en Josefo, los libros que él reconocía como santas Escrituras eran más bien los libros incluidos en la Biblia hebrea tradicional. Él indica que hay que otorgar una veneración especial *a las leyes, los oráculos inspirados dados a través de los profetas, los himnos y los otros libros por los cuales se pueden incrementar y llevar a la perfección el conocimiento y la piedad*.⁸ Éstos son los libros, según él, que los “terapeutas” (un grupo de ascetas judíos en Egipto comparable al de los esenios en Palestina) guardaban en sus santuarios privados. Los libros *por los cuales se pueden incrementar y llevar a la perfección el conocimiento y la piedad* son presumiblemente los libros poéticos y de sabiduría: Filón no dice cuántos de ellos reconocía. No muestra señal alguna de aceptar la autoridad de ninguno de los libros que conocemos como los apócrifos. No se puede decir con seguridad que aceptara **todos** los libros encontrados en la Biblia hebrea: hay algunos, especialmente entre los Escritos, que no menciona.

Josefo, en su obra *Antigüedades*, depende generalmente de la *Septuaginta*. Utiliza la ayuda de traductores para asegurarse de la calidad literaria de su griego, pero la dependencia de la *Septuaginta* que demuestra la obra es probablemente la suya propia y no sólo la de ellos. Para delimitar exactamente el canon de la Escritura, sin embargo, casi con toda seguridad acudió a fuentes palestinas; esto es lo que le habían enseñado sus maestros en los años anteriores a la guerra contra los romanos que estalló en el año 66 d.C. (no tuvo suficiente oportunidad de contactar con los maestros palestinos después de la guerra).⁹

⁸ Filón: *De la vida contemplativa*, 25.

⁹ Véanse las pp. 32, 33.

El orden de los libros en la *Septuaginta*

El orden de los libros en las copias de la *Septuaginta* que han llegado hasta nosotros difiere del orden tradicional de la Biblia hebrea y es el que está detrás del orden convencional del Antiguo Testamento cristiano. La Ley, que comprende los cinco libros de Moisés, ocupa el primer lugar en ambos casos. Va seguida de los libros históricos, poéticos y de sabiduría y después de los libros de los profetas. En la *Septuaginta*, así como en la Biblia hebrea, el orden de los libros es más flexible cuando son copiados en rollos separados que cuando se reúnen en códices. Pero no hay razón alguna para pensar que los escribas cristianos que copiaron al principio la *Septuaginta* en códices se hubieran inventado una nueva secuencia de su contenido; es más probable que hubieran adoptado la secuencia junto con el texto mismo. Se dice que el orden de la *Septuaginta* representa un orden palestino primitivo de los libros de la Biblia hebrea, contemporáneo —y posiblemente hasta anterior— al orden hebreo, que llegó a hacerse tradicional.¹⁰ La evidencia es demasiado escasa como para tener certeza alguna en cuanto a esta cuestión.

Después del Pentateuco, la segunda sección de la *Septuaginta* se corresponde bastante con los Profetas Anteriores de la Biblia hebrea, pero se añade Rut (teniendo en cuenta la fecha de los hechos que relata) entre Jueces y 1 Samuel, y los libros de Samuel y Reyes (denominados en la *Septuaginta* los cuatro libros de los reinos o reinados) van seguidos de los libros de Crónicas (denominados *Paralipómenos*, “las cosas omitidas”), 1 Esdras (una variante griega de la historia desde 2 Crónicas 35:1 hasta Nehemías 8:13), 2 Esdras (nuestro Esdras-Nehemías),¹¹ Ester, Judit y Tobit. Judit y Tobit no están incluidos en la Biblia hebrea; en la *Septuaginta*,

¹⁰ Véase P. Katz: “The Old Testament Canon in Palestina and Alexandria”, ZNW 47 (1956), pp. 191-217.

¹¹ La nomenclatura de los libros de Esdras es muy confusa. La tabla siguiente proporciona una guía para las variantes:

<i>Biblia y apócrifos en inglés</i> (AV/KJV, RSV, etc.)		<i>Septuaginta</i>		<i>Vulgata latina,</i> <i>Biblia Donay, etc.</i>
Ezra	=	2 Esdras 1-10	=	1 Esdras
Nehemiah	=	2 Esdras 11-23	=	2 Esdras
1 Esdras	=	1 Esdras	=	3 Esdras
2 Esdras	=		=	4 Esdras

2 Esdras (4 Esdras), que no está en la *Septuaginta*, corresponde en su mayor parte (capítulos 3-14) a un apocalipsis judío del período que siguió al año 70 (véase p. 36) al que se añade un prólogo cristiano (capítulos 1-2) y un epílogo (capítulos 15-16).

Ester es una edición considerablemente aumentada del libro hebreo de Ester.

La tercera sección contiene los libros poéticos y de sabiduría: Salmos, Proverbios, Eclesiastés, el Cantar de los Cantares, Job, Sabiduría y Eclesiástico (el libro de Jesús hijo de Sirac). De éstos, Sabiduría (escrito originalmente en griego) y Eclesiástico (escrito originalmente en hebreo) no se encuentran en la Biblia hebrea. Se añade en el Salterio un salmo adicional (el 151, que aparece en hebreo en Qumrán).

En cuanto a la cuarta sección (los libros proféticos), los doce Profetas Menores preceden a los otros en los primitivos manuscritos unciales (sobre todo en los códices Sinaítico, Vaticano y Alejandrino). Jeremías va seguido no sólo de Lamentaciones, sino también del libro de Baruc y de la *Carta de Jeremías*,¹² ninguno de los cuales está en la Biblia hebrea. Daniel es ampliado con dos historias que no aparecen en el texto hebreo (la historia de Susana, que se coloca al principio,¹³ y la historia de Bel y el dragón, que se añade al final), y se coloca en boca de los tres amigos de Daniel en el foso de los leones una oración de confesión y un cántico de alabanza a Dios *Benedicite omnia opera*), insertando 68 versículos entre el 23 y el 24 del capítulo 3.

Los libros de Macabeos (dos, tres o cuatro en total¹⁴) forman una especie de apéndice de la *Septuaginta*; no pertenecen a ninguna de sus secciones principales.

Estas obras que aparecen en la *Septuaginta* pero no en la Biblia hebrea se denominan en ocasiones los “*Septuagintal plus*”; junto a otras dos o tres composiciones son los libros que, desde tiempos de Jerónimo, se han denominado “apócrifos”.¹⁵

La *Septuaginta* en la Iglesia

Las Escrituras que conocieron Jesús y sus discípulos eran sin duda los rollos de la Biblia hebrea (la Ley, los Profetas y los Escritos) guardados en

¹² En la *AV/KJV*, la *Carta de Jeremías* aparece como el capítulo 6 de Baruc.

¹³ En la etapa más antigua de la versión griega quizá se añadió como apéndice del libro canónico.

¹⁴ 1 Macabeos relata la persecución de los judíos bajo Antíoco IV (175-164 a.C.) y la resistencia macabea (asmonea) desde un punto de vista favorable a los asmoneos; 2 Macabeos relata parte de la misma historia desde el punto de vista de los fariseos; 3 Macabeos describe una amenaza para los judíos de Alejandría bajo Ptolomeo IV (221-203 a.C.); 4 Macabeos presenta una meditación moralizadora acerca de los martirios descritos en 2 Macabeos.

¹⁵ Véanse las pp. 89-93. (N.T.: A partir de aquí, denominaremos *Septuaginta ampliada* a la versión que incluye los *Septuagintal Plus*).

las sinagogas para ser utilizados durante los cultos ordinarios y posiblemente en otros momentos. Cuando Jesús iba a leer la segunda lectura¹⁶ en la sinagoga de Nazaret el primer sábado que visitó su ciudad de procedencia tras el comienzo de su ministerio público y *se le dio el libro del profeta Isaías* (Lucas 4:17), lo más probable es que lo que recibiera fuera uno de los rollos hebreos. Pero, aun en Palestina, y hasta en la misma Jerusalén, había muchos judíos helenistas que hablaban griego y había sinagogas adonde podían ir para escuchar las Escrituras y las oraciones en ese idioma. Así era la sinagoga llamada de los libertos, donde Esteban mantuvo un debate en Jerusalén (Hechos 6:9).

Por mucho que las palabras de la defensa de Esteban que tenemos en Hechos 7 puedan ser del narrador, resulta coherente la utilización que hace de las citas y alusiones bíblicas de la *Septuaginta*. Puesto que Esteban era helenista, la *Septuaginta* era la edición de las Escrituras que naturalmente utilizaría.

Tan pronto como el evangelio fue llevado al mundo grecoparlante, la *Septuaginta* se convirtió en el texto sagrado que utilizaban los predicadores. Fue utilizada en las sinagogas de habla griega en todo el imperio romano. Cuando Pablo visitó la sinagoga de Tesalónica durante tres sábados sucesivos y *debatió con ellos, declarando y exponiendo por medio de las Escrituras, que era necesario que el Cristo padeciese, y resucitase de los muertos* (Hechos 17:2 ss.), basó sus argumentos en la *Septuaginta*. Le vemos haciendo lo mismo anteriormente en mayor detalle en la sinagoga de Antioquía de Pisidia. Allí, después de leer las dos lecturas propias de los sábados *de la ley y de los profetas*, resumió la historia de Israel desde el Éxodo en los días de Moisés hasta el comienzo del reinado de David y mostró cómo este transcurrir de los acontecimientos conducía de forma inevitable y definitiva a la venida de Jesús, el Hijo por excelencia del gran David, en cuya muerte y resurrección encontraban su cumplimiento las promesas hechas por Dios a David (cf. Hechos 13:17-37). Para los cristianos, el Antiguo Testamento señalaba hacia Jesús; de hecho, aquel carecía de significado sin éste.

La *Septuaginta* tenía su función cuando se presentaba el evangelio tanto a aquellos que eran completamente paganos —como las personas sencillas de Licaonia o de Listra, que tomaron a Pablo y Bernabé por seres divinos (cf. Hechos 14:8-18)— como a los sofisticados atenienses que acudían al areópago, quienes no tenían esa opinión exagerada de Pablo (cf. Hechos 17:16-32). A ellos no les citó específicamente la *Septuaginta*, aun-

¹⁶ Había dos lecturas de la Escritura en el culto en la sinagoga: la primera lectura era de la Ley, la segunda de los Profetas (cf. Hechos 13:15).

que seguramente los argumentos preliminares acerca de la obra de Dios en la creación y providencia se basaron en las Escrituras griegas.

Se ha dicho que el judaísmo griego, con la *Septuaginta*, había arado los surcos para que la semilla del evangelio penetrara en el mundo occidental;¹⁷ pero fueron los predicadores cristianos quienes sembraron la semilla. Así, de hecho, los cristianos se apropiaron hasta tal punto de la *Septuaginta* como su versión de las Escrituras, que los judíos fueron rechazándola poco a poco. Llegó un momento en que un rabino comparó el maldito día en el que los setenta ancianos escribieron la Ley en griego para el rey con el día en el que Israel hizo el becerro de oro.¹⁸ Se produjeron nuevas versiones griegas del Antiguo Testamento sólo para que las utilizaran los judíos, en particular la literal de Aquila y una más popular de Teodoción.¹⁹ (La versión de Daniel en la de Teodoción era tan superior a la antigua versión que aparecía en la *Septuaginta* que los cristianos la prefirieron: en casi todos los manuscritos de la Biblia griega, Daniel aparece según la versión de Teodoción y no en la versión original de la *Septuaginta*).²⁰

La evidencia del Nuevo Testamento

Aunque los escritores del Nuevo Testamento utilizaron todos la *Septuaginta* en menor o mayor grado, ninguno de ellos nos dijo exactamente cuáles eran los límites de su contenido. Las “Escrituras” a las que hacían referencia abarcaban en sustancia lo mismo que la Biblia hebrea. No podemos decir con absoluta certeza, por ejemplo, si Pablo consideraba Ester o el Cantar de los Cantares como Escritura, igual que no podemos decir si aquellos libros pertenecían a la Biblia que Jesús conocía y utilizó. Posiblemente Pablo estuviera aludiendo a Eclesiastés cuando dice que la creación fue sujeta a vanidad (cf. Romanos 8:20), al utilizar la misma palabra (en griego: *mataiot es*) que se utiliza en la *Septuaginta* para el estribillo de aquel libro: *Vanidad de vanidades, todo es vanidad* (Eclesiastés 1:2; 12:8).

¹⁷ A. Deissmann: *New Light on the New Testament*, E.T. (Edimburgo, 1907), p. 95.

¹⁸ Tratado *Sopherim*, 1.8 ss. El “rey” es Ptolomeo II de Egipto (285-246 a.C.) quien, según la leyenda en la *Carta de Aristeo*, hizo un buen trabajo al conseguir que los setenta y dos traductores fueran a Alejandría para llevar a cabo su obra.

¹⁹ Puede que la versión de Teodoción fuera en parte una revisión de otra más antigua. Otra versión griega, hecha por Símaco a finales del segundo siglo o principios del tercero después de Cristo, fue utilizada por el grupo cristiano judío conocido como el de los ebionitas.

²⁰ Dos excepciones son los siguientes códices de la LXX: el 88 (el manuscrito Chigi de la *Septuaginta*) y el 967 (uno de los papiros bíblicos *Chester Beatty*); estos muestran la versión original de la *Septuaginta*.

Por otro lado, según los que dividen los libros de la Biblia hebrea a partir de la *Septuaginta ampliada*, en la mente de Pablo estaba posiblemente el libro de Sabiduría cuando dictó parte de los primeros dos capítulos de Romanos, pero eso no le otorga rango de Escritura: si es así, lo contradice en otros lugares.²¹ El escritor de Hebreos probablemente tenía en mente las historias de mártires de 2 Macabeos 6:18 - 7:41 o de 4 Macabeos 5:3 - 18:24 cuando habló de las torturas y otras pruebas que algunos tuvieron que soportar por su fe (cf. Hebreos 11:35b-38)²² y, cuando dijo en el mismo contexto que algunos fueron aserrados, puede que estuviera haciendo referencia a un documento que describía cómo el profeta Isaías había sido tratado así.²³

La edición de *Nestle-Aland* del Nuevo Testamento griego (1979) contiene un índice de los textos del Antiguo Testamento citados o a los que se hace referencia no sólo de la *Septuaginta ampliada*, sino también de otras obras que no estaban incluidas en la *Septuaginta*. Muchas de estas últimas son citas parecidas más que intencionadas; sólo una es una cita directa atribuida de forma explícita a su fuente. Se trata de las palabras “*Enoc, séptimo desde Adán*” que aparecen en Judas 14 y ss.; parece que proceden del libro apocalíptico de Enoc (1 Enoc 1:9).²⁴ Antes tenemos en la carta de Judas el relato de la disputa de Miguel con el diablo acerca del cuerpo de Moisés que podría hacer referencia a la obra denominada *La Asunción de Moisés* o *La ascensión de Moisés*; pero, si así fuere, la parte de la obra que contiene este incidente se habría perdido (Judas 9).²⁵

Hay, no obstante, varias citas en el Nuevo Testamento que se presentan como sacadas de la santa Escritura pero cuya fuente no ha podido ser identificada. Por ejemplo, las palabras “*habría de ser llamado nazareno*” que aparecen en Mateo 2:23 como dichas *por los profetas*, no aparecen como tales en ningún libro profético reconocido. Hay quien ha indicado que

²¹ La exposición de la inmoralidad pagana en Romanos 1:18-32 es un eco de Sabiduría 12-14; la actitud de los judíos justos criticada por Pablo en Romanos 2:1-11 tiene afinidad con pasajes en Sabiduría 11-15 (acerca de esto véase A. Nygren: *Commentary on Romans*, E.T. {Londres, 1952}, pp. 113-120).

²² Esto queda particularmente claro en su mención de una *mejor resurrección* (versículo 35b) —es decir, mejor que la restauración a la vida mortal que recibieron los hijos de la viuda de Sarepta y de la mujer sunamita (versículo 35a)—, porque una resurrección a la inmortalidad era la esperanza expresa de la madre y sus siete hijos en 2 Macabeos 7.

²³ Quizás la *Ascensión de Isaías*, una obra del siglo II a.C. al siglo IV d.C. La parte más antigua habla del martirio de Isaías bajo el reinado de Manasés.

²⁴ Véase la p. 85.

²⁵ La parte existente (también conocida como el “Testamento de Moisés”) está ciertamente incompleta, pero la “Asunción de Moisés” puede que fuera una obra separada del “Testamento”; si es así, se ha perdido por completo.

podrían ser una alusión a Isaías 11:1, donde se describe al esperado hijo de David como *vara del tronco de Isai*, como si el término hebreo *nēser* (rama) se hubiera leído como *nosrī* (nazareno).²⁶

También, Juan 7:38 (*de su interior correrán ríos de agua viva*) es introducido por las palabras *como dice la Escritura*. Pero, ¿a qué Escritura se refiere? Se sospecha que es una alusión a un pasaje parecido, como Zacarías 14:8 (*saldrán de Jerusalén aguas vivas*) interpretado en relación con las líneas de Apocalipsis 22:1, que hablan de *un río limpio de agua de vida*; pero no se puede estar seguro.

Las palabras de Pablo en 1 Corintios 2:9 (*cosas que ojo no vio, ni oído oyó...*) introducidas por la frase *como está escrito*, se parecen a Isaías 64:4, pero no son una cita exacta de aquel texto. Algunos padres de la Iglesia dicen que proceden de una obra denominada *Los secretos de Elías* o *El Apocalipsis de Elías*, pero no tenemos acceso a esta obra y no sabemos si existía en tiempos de Pablo.²⁷ El terceto “*Despiértate, tú que duermes, y levántate de los muertos, y te alumbrará Cristo*” (Efesios 5:14) puede ser un himno bautismal primitivo, pero está introducido por las palabras *por lo cual dice*, exactamente como la cita del Salmo 68:18 (LXX 67:19) que aparece en Efesios 4:8.²⁸ Asemejarlo a Jonás 1:6 es bastante forzado. Los nombres de los oponentes de Moisés que aparecen en 2 Timoteo 3:8, Janes y Jambres, pueden proceder de algún documento que no se puede identificar; los nombres, de diversas formas, aparecen en varios escritos judíos, en su mayor parte posteriores a las epístolas pastorales.²⁹

No tenemos ni idea de cuál es “la Escritura” que dice, según Santiago 4:5: *Él anhela celosamente el Espíritu que ha hecho morar en nosotros* [NIV]. Ni siquiera podemos estar seguros del sentido que tiene, porque podría significar: *El Espíritu que él ha hecho morar en nosotros nos anhela celosamente* [RV. 60].³⁰

²⁶ Este recurso, por el cual se indica que una palabra se puede sustituir por otra que tenga las mismas consonantes pero diferentes vocales, resulta familiar en los escritos rabínicos.

²⁷ Acerca de 1 Corintios 2:9, véase la p. 65 con las notas 8 y 9.

²⁸ Véase F.F. Bruce: *Colossians, Philemon, Ephesians*, NICNT (Grand Rapids, 1984), pp. 376-378.

²⁹ La primera aparición, c. 100 a.C. (en la forma: “Yahaneh y su hermano”) está en *El libro del pacto de Damasco* (CD 5. 18). Véase H. Odeberg: ‘Jannes, Iambres’, TDNT 3, pp. 192 ss.; A.T. Hanson: *Studies in the Pastoral Epistles* (Londres, 1968), pp. 26-28.

³⁰ Véase P.H. Davids: *The Epistle of James*, NIGTC (Exeter/Grand Rapids, 1982), pp. 162-165.

La *Septuaginta* y otras versiones diferentes

Hay diversos lugares en los que los traductores de la *Septuaginta* utilizaron las palabras de una forma que (sin poderlo prever, naturalmente) iban a servir a los propósitos de los escritores del Nuevo Testamento mejor de lo que lo habría hecho el texto hebreo. Así, Mateo puede citar como profecía de la concepción virginal de Cristo la versión de la *Septuaginta* de Isaías 7:14: *He aquí, una virgen concebirá y dará a luz un hijo...* (Mateo 1:23), donde la palabra griega *parthenos* significa específicamente “virgen”, cosa que no necesariamente ocurre con la palabra hebrea *‘almāh*. (Aquila, quien proporcionó una nueva versión griega del Antiguo Testamento para los judíos que reemplazara a la *Septuaginta*, tuvo mucho cuidado con esto, empleando una palabra griega menos específica, *neanis* — “muchacha” o “jovencita”—, para acabar con el argumento de la profecía). Igualmente, la versión de Amós 9:11ss. en la *Septuaginta* proporcionó a Jacobo en el Concilio de Jerusalén la autoridad divina para promover la misión entre los gentiles mejor de lo que lo habría hecho el texto hebreo (cf. Hechos 15:15-18). (Aquí, los mismos traductores de la *Septuaginta* se habían excedido espiritualizando y universalizando un oráculo que originalmente hablaba de un avivamiento y una expansión nacional).³¹

Pero hay algunos lugares en el Nuevo Testamento donde se cita el Antiguo Testamento de forma diferente a como lo hace la *Septuaginta* tal como nos ha llegado. Por ejemplo, en Mateo 12:18-21, el anuncio del siervo del Señor que aparece en Isaías 42:1-4 se cita según lo que parece ser una versión que no es la *Septuaginta*.³² La afirmación “*mía es la venganza y la retribución*” (Deuteronomio 32:35) se cita en Romanos 12:19 y Hebreos 10:30 de una forma que no corresponde ni al texto hebreo ni a la *Septuaginta*, sino a algún *tárgum* arameo del Pentateuco. También indican que las traducciones o paráfrasis que conocemos sólo por algún *tárgum* se encontraban también en versiones griegas del Antiguo Testamento en el siglo I d.C. expresiones como: *y les sean perdonados los pecados* (Marcos 4:12) en una cita de Isaías 6:10 donde el hebreo y la *Septuaginta* dicen: *y haya para él sanidad*; o también: *y dio dones a los hombres* (Efesios 4:8) en una cita del

³¹ LXX: “Para que el resto de los hombres busque al Señor” ciertamente causa una impresión diferente a “para que aquellos [la dinastía de David] sobre los cuales es invocado mi nombre posean el resto de Edom” (MT).

³² Véase P. Kahle: *The Cairo Geniza* (Londres, 1947), pp. 166 ss., segunda edición (Oxford, 1959), pp. 250-252; R.H. Gundry: *The Use of the Old Testament in St Matthew's Gospel*, NovTSup 18 (Leiden, 1967), pp. 110-116.

Salmo 68:18 (LXX 67:19) donde el hebreo y la *Septuaginta* dicen: **tomaste dones para los hombres.**³³

También existe poca evidencia de las formas de la versión griega que contaban con características distintivas de la Biblia samaritana. Por ejemplo, el discurso de Esteban en Hechos 7 se basa plenamente en la *Septuaginta*, pero su afirmación del versículo 4 de que Abraham dejó Harán para ir a Canaán *muerto su padre* no encuentran apoyo en las palabras de la *Septuaginta* (tal como nos han llegado) ni en el texto masorético de la Biblia hebrea; sin embargo, coincide con el texto samaritano, que dice que la edad de Taré al morir era de 145 años, no de 205 (Génesis 11:32).³⁴

³³ Acerca de los *tárgumes*, véanse las pp. 44, 290. En Deuteronomio 32:35; Isaías 6:10 y el Salmo 68:18, la *Peshita* (versión siríaca del Antiguo Testamento) está de acuerdo con la construcción de los *tárgumes*.

³⁴ El texto masorético (MT) es el texto judío tradicional de la Biblia hebrea. Si, como concuerdan en ello el MT y la LXX, Abraham nació cuando su padre tenía 70 años (Génesis 11:26) y dejó Harán para ir a Canaán cuando tenía 75 años (Génesis 12:4), entonces a Taré le quedaban 60 años de vida. Según la cronología de James Ussher, la afirmación de Hechos 7:4 no está reñida con la evidencia del Mateo, ya que Taré habría tenido 70 años cuando nació su hijo mayor, pero 130 cuando nació Abraham.

Capítulo 4

El Antiguo Testamento se convierte en un nuevo libro

El testimonio de Cristo

Al comienzo de su existencia, por tanto, la Iglesia cristiana se encontró equipada con un libro, una colección de Escrituras sagradas que heredó. Su base no era el libro, sino una persona: Jesucristo crucificado bajo Poncio Pilato, resucitado de la muerte por Dios y reconocido por sus seguidores como Señor de todo. Pero el libro daba testimonio de él y, por ello, lo consideraban indispensable. A la vez consideraban indispensable el relato de su vida y enseñanza, sus sufrimientos y su triunfo para poder entender aquel otro libro.

En esto sólo estaban siguiendo un precedente establecido por el mismo Jesús. Durante su ministerio recurrió a las Escrituras. Su insistencia en repetir las palabras “escrito está” se incrusta tan profundamente en todo el estrato del evangelio como para que sea razonable considerarlo producto de la reflexión de la Iglesia acerca de los sucesos de su vida y muerte a la luz de lo que ocurrió en la Pascua y lo que vino después. Si se investigan desde el principio las líneas principales de la interpretación del Antiguo Testamento que se encuentran en los diversos escritores del Nuevo Testamento, el origen no se puede ver en ningún lugar que no sea la propia enseñanza de Jesús.

Desde la inauguración de su ministerio en Galilea con el anuncio de que había llegado el tiempo señalado para que el Reino de Dios se acercara

(Marcos 1:15), en todo el ministerio de Jesús se recurre una y otra vez a lo que está escrito hasta que al final se somete a sus captores en Getsemaní con las palabras: *para que se cumplan las Escrituras* (Marcos 14:49).

Según los Hechos de los Apóstoles, la predicación primitiva del evangelio a los judíos y a los gentiles temerosos de Dios estuvo casi siempre marcada por la insistencia en que la obra de Jesús estaba cumpliendo las Escrituras del Antiguo Testamento. Pedro asegura a Cornelio que es de él *de quien dan testimonio todos los profetas* (Hechos 10:43). Cuando el etiope le pregunta a Felipe en su viaje a casa desde Jerusalén a qué profeta se refiere cuando describe los sufrimientos del Siervo de Isaías, Felipe no duda: *Comenzando desde esta escritura, le anunció el evangelio de Jesús* (Hechos 8:35). La impresión que da en Hechos es confirmada por Pablo cuando habla del *evangelio de Dios, que él había prometido antes por sus profetas en las santas Escrituras, acerca de su Hijo* (Romanos 1:1-3), y en su exposición del evangelio en la carta a los Romanos muestra en detalle lo que quiere decir con esto. Gracias a la nueva luz recibida por su cumplimiento en Cristo, las antiguas Escrituras se convirtieron en un nuevo libro lleno de significado para los primeros cristianos. Los mismos profetas, como se nos asegura en 1 Pedro 1:10-12, tuvieron que indagar mucho para averiguar *qué persona y qué tiempo indicaba el Espíritu de Cristo que estaba en ellos, el cual anunciaba de antemano los sufrimientos de Cristo, y las glorias que vendrían tras ellos*, tuvieron que aprender que su ministerio había sido concebido para la generación que fuera testigo del cumplimiento de lo que habían predicho.

Diversas figuras esperadas según el Antiguo Testamento ahora se identificaban con Cristo: el profeta como Moisés (Deuteronomio 18:15-19), el hijo de David (2 Samuel 7:12-16), el siervo de Yahvéh (Isaías 42:1, etc.), el justo que sufre (Salmo 22:1, etc.), el pastor herido (Zacarías 13:7) y otros. No se trata sólo de que los cristianos dieran un nuevo significado a varios textos fuera de contexto: la interpretación que hace el Nuevo Testamento de unas cuantas palabras o frases citadas en el Antiguo Testamento a menudo incluye todo el contexto en el que aparecen dichas palabras o frases. Más aún, diferentes escritores del Nuevo Testamento citarían diferentes palabras del mismo contexto de una forma que indica que todo él había recibido una interpretación cristiana antes de que aquellos escritores lo citaran. Por ejemplo, se había señalado que, del Salmo 69:9 (*me consumió el celo de tu casa; y los denuestos de los que te vituperaban cayeron sobre mí*), en Juan 2:17 se aplica la primera parte a la limpieza del templo por parte de Jesús y en Romanos 15:3 se aplica la última parte a su paciencia para aguantar el abuso verbal. Aunque no es probable que nadie afirme que un escritor influyó en el otro, *sería demasiada coincidencia que las*

dos escrituras, de forma independiente, citen las dos mitades de un mismo versículo, a menos que ambos escritores fueran conscientes de que este versículo, y quizás una mayor parte del Salmo, formaba parte de un esquema de pasajes de las Escrituras que generalmente se consideraban especialmente significativos.¹ Esto, según la exégesis primitiva, pretende algo más importante que ser una cadena de textos demostrativos o “testimonios” aislados.

Junto a este elemento contextual hay otro que se asemeja a algo parecido en el judaísmo: reunir y hacer una exégesis unificada de escrituras muy distantes que tienen un término significativo en común. Por ejemplo, en una fecha muy temprana, la referencia en el Salmo 118:22 a la piedra rechazada por los edificadores que ha venido a ser “cabeza de ángulo” (o piedra angular del edificio) se ha considerado aplicable a Jesús, rechazado por los hombres pero exaltado por Dios. Como dijo Pedro a los principales sacerdotes y a sus compañeros: *Este Jesús es la piedra reprobada por vosotros los edificadores, la cual ha venido a ser cabeza del ángulo* (Hechos 4:11).² Pero otros pasajes que hablan de “piedra” en la Biblia hebrea se unieron a éste y se dio una interpretación conjunta a todos ellos reunidos: Jesús es también la piedra angular que asegura un buen fundamento en Isaías 28:16, la roca de refugio en medio de las riadas en Isaías 8:14 que es causa de caída para aquellos que tropiezan contra ella, la piedra que aparece en el sueño de Nabucodonosor y pulveriza la gran imagen del mundo pagano (Daniel 2:34ss.).³ Igualmente (y especialmente a la luz de que Jesús prefería denominarse a sí mismo Hijo del Hombre) encontramos que *uno como un hijo de hombre* que aparece en Daniel 7:13 estaba íntimamente relacionado con *el hijo del hombre* del Salmo 8:4, debajo de cuyos pies Dios ha puesto todo y, posiblemente, también con el *hijo de hombre* que Dios afirmó para sí.⁴

Algo similar aparece en la exégesis bíblica de la comunidad de Qumrán, donde vemos a los profetas anticipando las circunstancias del avance y progreso de la comunidad y especialmente la fortuna del que los dirige, el “Verdadero Maestro”. Los comentaristas de Qumrán entienden Habacuc 1:4 —*el impío asedia al justo*— o el Salmo 37:12 —*maquina el impío contra el justo*— como una predicción de los ataques al Maestro por parte de sus enemigos. Hasta cierto punto, las Escrituras hebreas se convirtieron así en un nuevo

¹ C.H. Dodd: *The Old Testament in the New* (Londres, 1952), p. 8; cf. su obra *According to the Scriptures* (Londres, 1952), p. 57 (es más probable que ambos escritores fueran guiados por una tendencia según la cual este salmo ya se refería a Cristo).

² Se utiliza ya como “testimonio” en la tradición sinóptica (Marcos 12:10ss. y paralelos).

³ Cf. Lucas 20:17ss.; Romanos 9:32ss.; 1 Pedro 2:6-8. Véase J.R. Harris: *Testimonies*, I (Cambridge, 1916), pp. 27-32.

⁴ Cf. 1 Corintios 15:24-28; Hebreos 2:6-9.

libro para la comunidad. Otros judíos leían las mismas Escrituras pero carecían de esta clave para su interpretación. Dicha clave le había sido dada al Maestro y, por medio de él, a sus seguidores: Dios había mostrado a los profetas lo que iba a ocurrir, pero el conocimiento de cuándo tendría lugar les había sido ocultado y sería revelado en plenitud en tiempos del Maestro.⁵

Si los primeros cristianos reconocieron en los Salmos al justo que sufre como Jesús, los perseguidores de dicho justo eran identificados con los enemigos de Jesús y especialmente con Judas Iscariote. Aquí, una vez más, la clave parece haber sido proporcionada por el mismo Jesús: No existe razón alguna para dudar de que en la Última Cena utilizó las palabras del Salmo 41:9 —*el que de mi pan comía, alzó contra mí el calcañar*— para indicar a sus compañeros que él sabía que había un traidor entre ellos.⁶ No fue difícil encontrar otros pasajes en el Salterio que se pudieran aplicar de manera similar a Judas. Dos de ellos le fueron aplicados por Pedro en Hechos 1:20, cuando consideraba con sus compañeros apóstoles quién debería ser elegido para ocupar el puesto vacante dejado por la traición de Judas.⁷

Con semejante precedente apostólico, la iglesia llegó a la conclusión de que los escritos del Antiguo Testamento ofrecían un creciente almacén no sólo de “testimonios” que tenían que ver con la persona y la obra de Cristo, sino también de detalles adicionales acerca de los sucesos del Nuevo Testamento. (Hasta cierto punto, este método interpretativo se practica aún: yo he oído a un predicador argumentar acerca de la base de la versión AVIKJV de Isaías 53:9 —*Puso su sepultura con los impíos*— que nuestro Señor, antes de ser crucificado, fue obligado a cavar su propia tumba). Esta tendencia la encontramos en pleno auge en Justino Mártir y en los *Testimonios contra los judíos* de Cipriano (en los siglos II y III d.C.); se abusó de ella en la Edad Media, cuando la pasión narrativa (por ejemplo) era embellecida abundantemente con todo lujo de detalles del Antiguo Testamento arrancados de su contexto así como con elementos de otras fuentes.⁸

⁵ Véase F.F. Bruce: *Biblical Exegesis in the Qumran Texts* (Londres, 1960); G.J. Brooke: *Exegesis at Qumran* (Sheffield, 1985).

⁶ Cf. Juan 13:18 (también 17:12: *y ninguno de ellos se perdió, salvo el hijo de perdición, para que la Escritura se cumpliera*).

⁷ Salmo 69:25 (LXXX 68:25); 109:8 (LXXX 108:8). Para el Salmo 69, cf. n. 1 más arriba. Comparar también la aplicación del Salmo 2:1 ss. en Hechos 4:25-28 a *Herodes y Poncio Pilato, con los gentiles y el pueblo de Israel* (una aplicación similar, pero no idéntica, del Salmo 2:1 ss. se encuentra en Tertuliano: *De la resurrección de la carne*, 20).

⁸ Véase el tratado místico alemán del siglo XIV ahora denominado *Christi Leiden in einer Vision geshaut* (“Los sufrimientos de Cristo vistos en una visión”), de F.P. Pickering (Manchester, 1952); también F.P. Pickering: “Christi Kreuzigung: Das neutestamentliche Wort, das mittelalterliche Bild”, en *Literatur und Darstellende Kunst im Mittelalter*

El misterio revelado

Que las profecías del Antiguo Testamento era “misterios” cuya solución esperaba su cumplimiento en la era del Nuevo Testamento era un axioma en la iglesia primitiva. Ocasionalmente se utiliza la misma palabra “misterio” en este sentido (igual que se utilizaba libremente en los comentarios de Qumrán): *A vosotros os es dado saber el misterio del reino de Dios; mas a los que están fuera, por parábolas todas las cosas; para que viendo, vean y no perciban; y oyendo, oigan y no entiendan; para que no se conviertan, y les sean perdonados los pecados* (Marcos 4:11-12).⁹

En los escritos paulinos se trata un aspecto del evangelio —la forma y el propósito de su comunicación al mundo gentil— como el misterio de Cristo, misterio que en otras generaciones no se dio a conocer a los hijos de los hombres como ahora es revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu (Efesios 3:4ss.). En el Antiguo Testamento se afirmaba que los gentiles pondrían su esperanza en el Hijo de David y se gozarían en el Dios de Israel, como destaca Pablo en una serie de citas en Romanos 15:9-12; pero no se pudo apreciar cómo se llevaría a cabo este anuncio y cuáles serían sus implicaciones hasta que se puso en marcha la misión a los gentiles en la era apostólica.

Cada escritor del Nuevo Testamento tenía sus métodos interpretativos característicos. Mateo relata cómo tuvo lugar este o aquel incidente en la vida de Jesús *para que se cumpliera lo dicho por el Señor por medio del profeta* (Mateo 1:23, etc.). Pablo ve el rechazo parcial y transitorio de Israel como algo claramente establecido en la Ley, los Profetas y los Salmos cuando encuentra allí anunciada la incorporación de los gentiles.¹⁰ El escritor de Hebreos ve el orden sacerdotal y “sacrificial” como una “copia” terrenal (ineficaz en sí misma) de la realidad celestial que fue perfeccionada por la obra de Cristo.¹¹ El evangelista Juan refleja a Jesús como la sustancia de muchos temas del Antiguo Testamento: el verbo, la gloria, el tabernáculo;¹² el pan de vida, el agua de vida, la luz de vida.¹³ En el Apocalipsis

(Berlín, 1966), pp. 146-192, y “The Gothic Image of Christ”, en *Essays on Mediaeval German Literature and Iconography* (Cambridge, 1980), pp. 3-30. Otro ejemplo es el poema inglés del siglo XV *Quia amore langueo*, donde Cantares 2:5 (*estoy enferma de amor*) sirve como texto acerca de los sufrimientos de Cristo (*The New Oxford Book of English Verse*, ed. Helen Gardner {Oxford, 1972}, N. 11).

⁹ Una alusión a Isaías 6:9ss.

¹⁰ Cf. Romanos 9:6 - 11:27.

¹¹ Cf. Hebreos 9:1 - 10:18.

¹² Estas tres representaciones de la presencia divina son reunidas en Juan 1:14: *Y aquel Verbo fue hecho carne, y habitó [hizo su tabernáculo] entre nosotros (y vimos su gloria ...)*

¹³ Juan 6:35; 4:10-14 y 7:37-39; 8:12.

podemos ver lo que se ha denominado un “resurgir de imágenes” del Antiguo Testamento y otras ideas antiguas, algunas de las cuales podrían haber parecido imposibles de adaptar a un propósito cristiano, pero que no obstante todas se utilizan para representar el triunfo de Dios.¹⁴ Por muy distintas que sean las tendencias desarrolladas por estos escritores, el núcleo es común a todos ellos: Jesús es el asunto central de la revelación del Antiguo Testamento; de él es de quien da testimonio.

Una fase importante de esta postura interpretativa es la búsqueda de un patrón recurrente en la historia de la relación de Dios con su pueblo. Algo de esta clase ya se puede discernir en el mismo Antiguo Testamento, donde la vuelta del pueblo de Dios del exilio de Babilonia se presenta como una repetición de su poder liberador manifestado mucho antes en el éxodo de Egipto.¹⁵ Los escritores del Nuevo Testamento, por su parte, parecen ver la historia de Israel desde Egipto hasta Canaán como algo resumido o bien en la experiencia personal del Mesías o bien en la experiencia corporativa del pueblo mesiánico.¹⁶

En la experiencia personal del Mesías (quizás aplicando Isaías 63:9: *en toda angustia de ellos él fue angustiado*)¹⁷ aparece especialmente en las citas del Antiguo Testamento en el relato de la Navidad de Mateo, donde se dice, por ejemplo, que la referencia al éxodo en Oseas 11:1 (*de Egipto llamé a mi hijo*) se cumplió en la huida de la sagrada familia a Egipto y su retorno a la tierra de Israel desde allí.¹⁸ Algo parecido puede estar implícito en el paralelismo entre los cuarenta días de Jesús en el desierto y los cuarenta años de Israel en el desierto, siendo ambos períodos de prueba tras una experiencia bautismal.¹⁹

En cuanto al reflejo del viaje de Egipto a Canaán en la vida de la Iglesia, esto es algo que empapa las Epístolas del Nuevo Testamento, paulinas y no paulinas, y muestra una postura cristiana muy antigua.

Israel tenía el cordero pascual; pero *nuestra pascua, que es Cristo, ya fue sacrificada por nosotros* —dice Pablo (1 Corintios 5:7)—, *un cordero sin mancha y sin contaminación* —dice Pedro (1 Pedro 1:19).²⁰ Israel pasó por el Mar

¹⁴ Véase A.M. Farrer: *A Rebirth of Images* (Londres, 1949).

¹⁵ Véase Isaías 43:2, 16, 19; 48:21; 52:12; 63:7-14.

¹⁶ Cf. Lucas 9:30ss., donde Moisés y Elías hablan con Jesús en el monte de la transfiguración acerca de su “éxodo”, que tiene que cumplirse en Jerusalén.

¹⁷ LXX lo traduce de otra manera: *Ni un embajador, ni un mensajero, sino que él mismo los salvó.*

¹⁸ Pero véase J. Barr: *Holy Scripture* (Oxford, 1983), p. 98.

¹⁹ Marcos 1:13; cf. Deuteronomio 8:2 (hay que advertir que las tres citas que Jesús hace de la Escritura en respuesta al tentador, reproducidas en Mateo 4:4, 7, 10 par. Lucas 4; 8, 12, proceden de Deuteronomio 6 y 8).

²⁰ Melitón hace hincapié en este asunto en su *Sermón Pascual*, 69, etc. (véase p. 67).

Rojo, siendo así *bautizado en Moisés*, según dice Pablo (bautizado sin ser sumergido, como señaló en cierta ocasión un teólogo escocés, cuando los egipcios fueron sumergidos sin ser bautizados);²¹ los cristianos, por su parte, son *bautizados en Cristo* (1 Corintios 10:2; Gálatas 3:27). Israel recibió maná del cielo y agua de la roca para su sustento y refrigerio en el desierto; los cristianos también reciben su alimento y bebida sobrenaturales (cf. 1 Corintios 10:3ss., 16). Pero, a pesar de todos estos privilegios, la generación que salió de Egipto murió en el desierto por su rebelión contra el Dios que los sacó de allí; los cristianos deberían hacer caso de la advertencia si no quieren que su desobediencia les lleve a un desastre sin igual (cf. 1 Corintios 10:6-12). Y aquí, el escritor de Hebreos se explaya: Israel, en el desierto, tenía un lugar de reposo prometido hacia el cual mirar, pero no pudo entrar en él a causa de su incredulidad; así que los cristianos pueden perder el reposo anunciado para el pueblo de Dios si ellos a su vez tienen *corazón malo de incredulidad para apartarse del Dios vivo* (Hebreos 3:12; 4:11).²²

Por tanto, hay un principio de interpretación que se denomina “presencia real” de Cristo en el Antiguo Testamento.²³ En un pasaje paulino al que ya hemos hecho referencia se dice que la roca que acompañó a los israelitas en el desierto era “Cristo” (1 Corintios 10:4)²⁴; eso significa que entonces obtuvieron de Cristo su refrigerio espiritual, igual que los cristianos hoy. Otro ejemplo se encuentra en lo que probablemente es la interpretación original de Judas 5: [Jesús] *habiendo salvado al pueblo sacándolo de Egipto, destruyó a los que no creyeron*. En lugar de “Jesús”, varios escritores del texto con autoridad ponen “el Señor”, “Dios” o el artículo determinado griego (“el que salvó...”). Pero estas diversas interpretaciones proceden de la dificultad inherente a la interpretación de “Jesús”; ningún escriba habría sustituido “Jesús” por alguno de aquellos otros.²⁵ ¿Qué podía significar “Jesús” en este contexto? La referencia no es al siervo y sucesor de Moisés, Josué, como lo es en Hechos 7:45 y Hebreos 4:8. Josué condujo a Israel a la tierra prometida (proporcionando así el material para una rica

²¹ Neil Macmichael, citado por J. Macleod: *Scottish Theology* (Edimburgo, 1945), pp. 253 ss.

²² Esta advertencia tiene lugar en el transcurso de una exposición y aplicación del Salmo 95:7-11 (LXXX 94:7-11).

²³ A.T. Hanson: *Jesus Christ in the Old Testament* (Londres, 1965), p. 7, etc.

²⁴ Un estado intermedio hacia la afirmación de Pablo de que la roca era Cristo se puede encontrar en la identificación de la roca con la sabiduría divina atestiguada en Filón: *The Worse attacks the Better*, 115 (cf. Wisdom 11:4).

²⁵ Véase B.M. Metzger: *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Londres/ Nueva York, 1971), pp. 725ss.

tipología Josué-Jesús),²⁶ pero no los liberó de la tierra de Egipto. La idea de Judas parece ser que aquel que condujo a Israel sacándolo de Egipto era el Hijo de Dios antes de su encarnación (el Hijo de Dios que una vez encarnado se llama Jesús). El hecho de que Yahvéh, el nombre personal del Dios de Israel, se leyera normalmente como “el Señor” (griego: *Kyrios*) en la *Septuaginta*, y de que Jesús fuera llamado “Señor” (griego: *Kyrios*) en la Iglesia,²⁷ hizo que fuera más fácil identificar a Jesús con “el Señor” que iba delante de Israel en una columna de humo y de fuego, quien los rescató del poder de los egipcios, quien los sanó en el desierto (Éxodo 13:21; 14:30; 15:26). Era más fácil aún identificar a Jesús con el mensajero del pacto, el ángel de la presencia de Yahvéh, quien los condujo bajo las órdenes de Moisés hacia la tierra de reposo (Éxodo 14:19; 23:20-23; 32:34; 33:2, 14; Isaías 63:9).²⁸

Las Escrituras hebreas, especialmente en su versión griega, se convirtieron así para la iglesia primitiva en un nuevo libro, un libro cristiano, un libro concebido en primer lugar para dar testimonio de Jesús. No sólo eso, sino que otras personas a las que los cristianos presentaron esos escritos estaban evidentemente predispuestas a interpretarlos desde un punto de vista cristiano.

Una de las extraordinarias características de la Iglesia primitiva —se dice— es el número de hombres que se convirtieron leyendo el Antiguo Testamento²⁹, es decir, se convirtieron del paganismo al cristianismo. No parece que aquellos hombres tuvieran una convicción previa de la autoridad del Antiguo Testamento; pero, cuando lo leyeron, la “encontraron” (en el sentido que Coleridge le otorga a la palabra).³⁰ Me pregunto, no obstante, si verdaderamente carecían por completo de una tendencia interpretativa que les ayudó a interpretar el evangelio cristiano.³¹

Un buen ejemplo lo proporciona Taciano en una sección autobiográfica de su *Discurso contra los griegos* (c 170 d.C.). Después de diversas experiencias insatisfactorias con la literatura griega filosófica y legal y con religiones “místicas”, dice:

²⁶ Cf. Carta de Bernabé 6:8ss.; Justino: *Diálogo con Trifón*, 113, 132; véase J.R. Harris: *Testimonies*, II (Cambridge, 1920), pp. 51-57.

²⁷ Véase especialmente Filipenses 2:9-11.

²⁸ Cf. la interpretación que Justino hace de “*mi nombre está en él*” (Éxodo 23:21) en *Diálogo con Trifón*, 75

²⁹ W. Barclay: *The Making of the Bible* (Londres, 1961), p. 41

³⁰ S.T. Coleridge: *Confessions of an Inquiring Spirit* (Londres,² 1849), pp. 11, 13.

³¹ Véase E. Flesseman-van Leer: “Prinzipien der Sammlung und Ausscheidung bei der Bildung des Kanons”, *ZTK* 61 (1964), p. 407 con la n. 14.

Me retiré buscando cómo descubrir la verdad. Cuando estaba profundamente entregado a este asunto, dió la casualidad de que tropecé con ciertos escritos “bárbaros” {es decir, no griegos} demasiado antiguos como para compararlos con las opiniones de los griegos y demasiado divinos como para compararlos con sus errores. Estos escritos me convencieron debido a su lenguaje nada pretencioso, al carácter natural de sus escritores, a la sencilla manera de entender la creación del universo, a la anticipación de los acontecimientos futuros, a la excelencia de los preceptos y a la colocación de todas las cosas bajo el gobierno de un principio. Al ser mi alma enseñada de esta manera por Dios, comprendí que los escritos paganos conducían a la condenación, mientras que éstos ponían fin a la esclavitud que hay en el mundo, rescatándonos de muchos gobernantes (archons), sí, de miles de tiranos. Estos escritos, por supuesto, no nos dan algo que no habíamos recibido antes, sino más bien algo que ya habíamos recibido pero que, por error, se nos había impedido hacer nuestro.³²

Estas últimas palabras indican que la interpretación que hace Taciano del Antiguo Testamento fue precedida o acompañada de cierto conocimiento de la línea interpretativa que le capacitó para comprenderlo con un sentido cristiano.

Una herencia compartida

Pero este libro cristiano, como era considerado por la Iglesia, comprendía las santas Escrituras del pueblo judío. Aun la *Septuaginta*, versión que la iglesia gentil adoptó plenamente, fue originalmente una traducción judía.

Cuando se leían la Ley y los Profetas semana tras semana en la sinagoga, ya fuera en la versión original hebrea o en la traducción griega, se interpretaban con el sentido judío, según la “tradicón de los ancianos”. Los judíos y los cristianos tenían el mismo libro sagrado pero no lo utilizaban como un vínculo de unidad entre ellos.

Cuando los judíos escuchaban la lectura de las Escrituras, aprendían que todo hijo varón debía ser circuncidado a los ocho días para ser reconocido como miembro del pueblo de Dios. Aprendían que cada séptimo día había que considerarlo día de reposo y que otros días concretos del año había que apartarlos para propósitos sagrados. Aprendían, además, que la carne de determinados animales no se podía comer, porque era

³²Taciano: *Discurso contra los griegos*, 29 cf. Justino: *Diálogo con Trifón*, 8.1; Teófilo: *A Autólico*, 1.14.

“impura”, y que hasta la de los animales “puros” se podía comer sólo bajo ciertas condiciones restrictivas (por ejemplo, estaban prohibidas tanto la grasa como la sangre). Estas restricciones eran obligatorias hasta el punto de que infringirlas hacía peligrar la pertenencia a la membresía del pueblo escogido.

Los cristianos —hasta cada vez más los que habían sido educados para observar estas reglas— pronto empezaron a relajarse en su actitud en cuanto a ellas. En el nuevo orden inaugurado por Cristo, la circuncisión carecía de importancia. Guardar el día de reposo y otros días sagrados no era obligatorio sino voluntario. En cuanto a las restricciones alimentarias, se recordaba que Jesús en cierta ocasión había indicado, en efecto, que toda clase de comida estaba “limpia”.³³

Pero el texto de la Escritura no había cambiado; lo que había cambiado era la interpretación que los cristianos hacían de él a la luz de las enseñanzas y triunfos de su Maestro. Es fácil apreciar cómo los judíos, que no compartían la estima de los cristianos por la persona y obra de Jesús, consideraban que esta forma de tratar los mandamientos divinos era un procedimiento incomprensible y completamente deplorable.

Por otro lado, los cristianos que veían un testimonio de Cristo y del evangelio tan claro en las mismas Escrituras, se preguntaban cómo es que los judíos podían leerlas interpretándolas tan mal. Una explicación era que el legalismo los cegaba y evitaba que los judíos pudieran ver lo que resultaba tan claro para los cristianos. Pablo utiliza la historia del rostro de Moisés, que brillaba con el reflejo de la gloria después de haber estado en la presencia de Dios y tenía que ponerse un velo u ocultarlo (Éxodo 34:29-35). Cuando Pablo aplica la historia, el velo se transfiere de alguna manera del rostro de Moisés a las mentes de la congregación de la sinagoga *cuando se lee a Moisés*, de manera que no pueden ver *la gloria de Dios en la faz de Jesucristo* (2 Corintios 3:7-4:6).

Justino Mártir, en su *Primera Apología*, critica la creencia cristiana de que aquel que se presentó ante Moisés en la zarza ardiente como *el Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob* era *el Padre y Creador del universo*. Los judíos estaban equivocados —dice Justino (como dice el espíritu profético: *Israel no entiende; mi pueblo no me ha entendido*)³⁴—; fue el Hijo de Dios quien habló a Moisés desde la zarza.³⁵ Basa su argumento en la afirmación de que *se le apareció el ángel de Yabvéb* a Moisés en la zarza (Éxodo 3:2) y es el

³³ Marcos 7:19.

³⁴ Isaías 1:3 (LXX).

³⁵ Justino: *Primera Apología*, 63.11ss.

Hijo de Dios *quien es denominado tanto ángel como apóstol*.³⁶ Pero Justino está equivocado: Jesús mismo le contradice. Cuando Jesús, en su disputa con algunos saduceos, basó la verdad de la resurrección en la afirmación de Éxodo 3:6 —*Yo soy el Dios de tu padre, Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob*—, ciertamente identificó al que hablaba con *el Padre y creador del universo*.³⁷ Pero ni siquiera el pleno sentido de las palabras de Jesús (que no eran desconocidas para Justino)³⁸ podía quitar de su mente la fuerza del principio interpretativo de que, allí donde se menciona al *ángel del Señor* en el Antiguo Testamento (especialmente si la frase se alterna, como se hace en el relato de la zarza ardiente, con “Dios” o “el Señor”), hace referencia a Cristo antes de su encarnación.

La incapacidad de los judíos y los gentiles para comprenderse unos a otros a pesar de su Biblia común es bien ilustrada por Justino en *Diálogo con Trifón*. Éste es un judío que había escapado del desastre acontecido a los judíos de Palestina con la represión de la segunda revuelta judía contra Roma (135 d.C.). Él y Justino se encuentran en Éfeso y comienzan a conversar. Justino le cuenta a Trifón cómo se había convertido a la fe cristiana desde la filosofía griega; Trifón responde sonriendo que habría sido mejor seguir adherido a Platón que abandonarle por las opiniones de unos hombres sin reputación. Esto les hace enzarzarse en un debate acerca de la diferencia entre el cristianismo y el judaísmo. Los dos hombres carecen de prejuicios, son amigables y educados en su forma de hablar, pero no se ponen de acuerdo. Ambos recurren al Antiguo Testamento, pero no pueden coincidir en su significado, porque sus argumentos parten de principios de interpretación incompatibles. Con mucha frecuencia, el lector cristiano moderno se ve obligado a estar de acuerdo con la interpretación que Trifón hace y en contra de la de Justino.

Por ejemplo, debaten acerca del incidente de la zarza ardiente que ya hemos mencionado. Después de escuchar la interpretación de Justino, Trifón dice: *Así no es como nosotros entendemos las palabras citadas: nosotros entendemos que, aunque fue un ángel quien se apareció en llama de fuego, fue Dios quien habló a Moisés*.³⁹ Aquí, la interpretación de Trifón es mejor que la de Justino.

Basándose en el mismo principio, Justino defiende que fue Cristo quien anunció el nacimiento de Isaac a Abraham y Sara (cf. Génesis 18:10),⁴⁰ quien destruyó las ciudades de la llanura (Génesis 19:23),⁴¹ quien habló

³⁶ Justino: *Primera Apología*, 63.5.

³⁷ Marcos 12:24-27 par. Mateo 22:29-32 y Lucas 20:34-38.

³⁸ Justino cita Lucas 20:35ss. en *Diálogo con Trifón*, 81.4.

³⁹ *Diálogo*, 60.1.

⁴⁰ *Diálogo*, 56.6-8.

⁴¹ *Diálogo*, 56.18-21.

con Jacob en sus sueños en Bet-el y Padan-aram y luchó con él en Peniel (Génesis 28:13-15; 31:11-13; 32:24-30),⁴² quien se apareció a Josué como príncipe del ejército de Yahvéh (Josué 5:13-15),⁴³ etcétera. Para Trifón todo esto resulta inaceptable. Y aún más la afirmación de Justino acerca de que los rabinos judíos han alterado deliberadamente el texto de la Escritura para oscurecer referencias claras a Cristo. Por ejemplo, la versión griega de Justino del Salmo 96:10 (LXX 95:10) dice: “el Señor reina *desde el made-ro*”, para él una clara predicción de la crucifixión. La Biblia de Trifón no contenía estas palabras adicionales (ni la nuestra). *Dios sabe si los gobernantes de nuestro pueblo han quitado porciones de las Escrituras como tú alegas* —dijo Trifón—, *pero me resulta increíble*.⁴⁴ Una vez más, Trifón tenía razón.

Trifón llega a estar de acuerdo con Justino cuando dice que, según las Escrituras, el Mesías tiene que sufrir;⁴⁵ pero insiste en que eso no demuestra que Jesús fuera el Mesías. Después de dos días de debate se separan como amigos, pero ninguno de ellos había conseguido convencer al otro.

La cuestión de la “presencia real” de Cristo en el Antiguo Testamento ha entrado en gran parte de la teología cristiana tradicional, pero va más allá de la postura interpretativa del Nuevo Testamento y, sobre todo, de los límites de la utilización racional del lenguaje.

Dejando de lado las diferencias entre el texto hebreo y la *Septuaginta*, ya no podía considerarse que los judíos y los cristianos leían las mismas Escrituras en un sentido material, a la vista de la divergencia de sus formas de interpretación. La postura cristiana aceptable se volvió profundamente anti-judaica y la postura judía a su vez se volvió cada vez más cuidadosa tratando de excluir traducciones o interpretaciones, antes muy aceptables, que ahora demostrarán servir a los propósitos del cristianismo.⁴⁶ Por tanto, a pesar de la herencia común del libro santo, las dos posturas opuestas se endurecieron. Sólo en tiempos más recientes, al aceptar ambas partes los principios de la exégesis gramático-histórica, se han suavizado sus rasgos más extremistas, de modo que hoy los judíos y cristianos de diversas posturas pueden colaborar felizmente en la común tarea de la interpretación bíblica.⁴⁷

⁴² *Diálogo*, 58.

⁴³ *Diálogo*, 62.4ss.

⁴⁴ *Diálogo*, 73.

⁴⁵ *Diálogo*, 90.1.

⁴⁶ Los cercanos al rabino Aqiba se escandalizaron cuando éste al parecer aceptó la identificación de *uno como un hijo de hombre* de Daniel 7:13 con el Mesías procedente de David (TB *Hagigab* 14^a; *Sanhedrin* 38b). Véase también p. 300 con la n. 37.

⁴⁷ Pero difícilmente se puede esperar que esta colaboración se extienda al “sentido plenario” del Antiguo Testamento tal como se ha desarrollado en el cristianismo; véanse pp. 321-338.

Capítulo 5

El canon cristiano del Antiguo Testamento:

A. Zona oriental

Aparte de unos cuantos fragmentos de las generaciones anteriores al cristianismo, los testimonios con que contamos acerca del texto de la *Septuaginta* son exclusivamente cristianos. En una fecha tan temprana, los cristianos utilizaron el códice, y no los viejos rollos, para sus copias de la *Septuaginta*.¹ Las copias cristianas de la *Septuaginta* más antiguas que han sobrevivido tienen forma de códices. Son siete de los papiros bíblicos *Chester Beatty* (una colección, ahora en el Museo y Biblioteca Chester Beatty, en Dublín, cuya adquisición fue anunciada por vez primera en 1931). Tal como se enumeran en el catálogo de códices de la *Septuaginta*, son los códices 961 (Génesis), 962 (otra copia de Génesis), 963 (Números-Deuteronomio), 964 (Eclesiástico), 965 (Isaías), 966 (Jeremías), 967/8 (Ezequiel, Daniel, Ester). (Otro códice de la misma colección contenía el texto griego de 1 Enoc y el *Sermón Pascual* de Melitón, obispo de Sardes).² Con tres códices del Nuevo Testamento,³ éstos al parecer constituían la Biblia de una iglesia de habla griega en algún lugar de Egipto. Fueron copiados entre mediados del siglo II y finales del IV d.C.; por desgracia se encuentran

¹ Véase C.H. Roberts y T.C. Skeat: *The Birth of the Codex* (Londres, 1983).

² Véase p. 69.

³ p⁴⁵, p⁴⁶, p⁴⁷ en el catálogo de los manuscritos del Nuevo Testamento. Véanse pp. 131, 132.

todos ellos en mal estado, aunque unos están en mejores condiciones que otros.

Los tres unciales primitivos

Los grandes códices unciales de la Biblia griega completa de los siglos IV y V d.C. nos dicen algo acerca de los libros que eran reconocidos como santa Escritura, o al menos que no eran indignos de ser relacionados con los libros de la santa Escritura. En ellos, por ejemplo, están los contenidos en los códices **Sinaítico** (Aleph), **Vaticano** (B) y **Alejandrino** (A)⁴, en lo que se refiere al Antiguo Testamento:

Códice Sinaítico del siglo IV:

Génesis..., *Números...*, *Jueces...*, *1 y 2 Crónicas*⁵, *1 y 2 Esdras*, *Tobit*, *Judit*, *1 y 4 Macabeos*, *Isaías*, *Jeremías*, *Lamentaciones*, *los Doce*, *Salmos*, *Proverbios*, *Eclesiastés*, *Cantar de los Cantares*, *Sabiduría*, *Sirac*, *Job*. (Éxodo, Levítico y Deuteronomio faltan, al igual que la mayor parte de Josué-Los cuatro Reinos; el texto de los doce profetas está incompleto).

Códice Vaticano del siglo IV:

Génesis, *Éxodo*, *Levítico*, *Números*, *Deuteronomio*, *Josué*⁶, *Jueces*, *Rut*, *1-4 Reyes*, *1 y 2 Crónicas*, *1 y 2 Esdras*, *Salmos*, *Proverbios*, *Eclesiastés*, *Cantar de los Cantares*, *Job*, *Sabiduría*, *Sirac*, *Ester*, *Judit*, *Tobit*, *los Doce*, *Isaías*, *Jeremías*, *Baruc*, *Lamentaciones*, *Carta de Jeremías*, *Ezequiel*, *Daniel*. (Los libros de Macabeos no están incluidos).

Códice Alejandrino del siglo V:

Génesis, *Éxodo*, *Levítico*, *Números*, *Deuteronomio*, *Josué*, *Jueces*, *Rut*, *1-4 Reyes*, *1 y 2 Crónicas*, *los Doce*, *Isaías*, *Jeremías*, *Baruc*, *Lamentaciones*, *Carta de Jere-*

⁴ La utilización de las letras del alfabeto como títulos breves para los principales manuscritos unciales (manuscritos escritos en letras mayúsculas) la comenzó por casualidad Brian Walton, obispo de Chester, quien en su *Biblia Sacra Polyglotta* (Londres, 1655-57) utilizaba la A para designar el *Códice Alejandrino*. La B fue utilizada posteriormente para designar al *Códice Vaticano*, etc. Cuando Tischendorf descubrió el *Códice Sinaítico*, no deseaba aplicarle la indignidad de etiquetarlo con una letra posterior en el alfabeto a A y B, por lo que lo designó con la *Aleph*, la primera letra del alfabeto hebreo.

⁵ En esta lista de los libros del Antiguo Testamento griego y en las que siguen, "Crónicas" es la traducción del término griego *Paralipómenos* (véase p. 89", n. 39).

⁶ El libro de Josué de la LXX se denomina normalmente *Iēsous Nanē* (Latín: *Jesus Nave*), es decir, "Josué (el hijo de) Nun", siendo *Nanē* una forma que pasó a ser *Nun* durante el proceso de transmisión.

mías, Ezequiel, Daniel, Ester, Tobit, Judit, 1 y 2 Esdras, 1-4 Macabeos, Salmos, Job, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Sabiduría, Sirac, {Salmos de Salomón}. (Éstos, una colección de dieciocho poemas de mediados del primer siglo a.C., probablemente nunca fueron aceptados como santa Escritura. Aparecen al final de **todos** los libros bíblicos, en el catálogo de contenidos del prefacio del Códice Alejandrino, pero no se reproduce su texto).

Justino Mártir

La historia del origen de la *Septuaginta* que se narra en la *Carta de Aristeo* es resumida por Justino Mártir (c 160 d.C.), quien evidentemente considera la *Septuaginta* la única versión fiable del texto del Antiguo Testamento. Allí donde difiere del texto hebreo, los judíos —según él— han corrompido el texto según su interpretación oscureciendo el claro testimonio profético que las Escrituras dan de Jesús como el Cristo.⁷ Cuenta cómo se leían las obras de los profetas en las reuniones semanales de cristianos junto a las memorias de los apóstoles;⁸ y las memorias de los apóstoles indicaban los parámetros para entender las palabras de los profetas.

Melitón de Sardes

Pocos de los primeros escritores cristianos tuvieron ocasión de elaborar una lista exacta de los libros del Antiguo Testamento reconocidos y utilizados en sus propios círculos: Por tanto, para nuestro propósito presente, tenemos un interés especial en aquellos que proporcionan dicha lista. Uno de ellos fue Melitón, obispo de Sardes alrededor del año 170 d.C. La utilización que Melitón hacía del Antiguo Testamento está bien ilustrada en su *Sermón Pascual*,⁹ que se basa en la lectura del relato de Éxodo. Siguiendo el precedente establecido por Pablo en 1 Corintios 5:7ss. y 10:1-4, expone el relato de forma tipológica con referencia a Cristo, pero da por supuesto que la historia del evangelio es suficiente-

⁷ Véase p. 65.

⁸ *Primera Apología*, 67.3. Véase p. 128.

⁹ Véase p. 67.

mente conocida para sus oyentes sin que sea necesario apelar a ningún escrito de la era cristiana.

Su lista de los libros del Antiguo Testamento aparece en el transcurso de una carta a un amigo suyo llamado Onésimo. Le debemos a Eusebio el que se haya conservado, ya que incluyó en su *Historia Eclesiástica* citas de muchos escritores de los tres primeros siglos después de Cristo cuyas obras, si no hubiera sido así, se habrían perdido (por completo o en parte). Melitón nos dice que averiguó el número y los nombres de los libros durante una visita a oriente en la que *llegó al lugar donde se predicó de estas cosas y donde habían ocurrido*. Después dice:

Habiendo llegado a conocer con exactitud los libros del antiguo pacto, los puse por escrito y te los envió. Éstos son sus nombres:

Cinco libros de Moisés: Génesis, Éxodo, Números, Levítico, Deuteronomio.

Josué el hijo de Nun, Jueces, Rut, los cuatro libros de Reinos, dos libros de Crónicas.

Los Salmos de David, los Proverbios de Salomón (también denominados Sabiduría), Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Job.

Los profetas: Isaías, Jeremías, los Doce (en un solo libro), Daniel, Ezequiel, Esdras.¹⁰

La lista de Melitón incluye probablemente todos los libros de la Biblia hebrea a excepción de Ester. Esdras sería Esdras-Nehemías, reconocido como un único libro en la lista hebrea, como en la *Septuaginta* (2 Esdras), y Lamentaciones estaría incluido dentro de Jeremías como una especie de apéndice. El orden Números-Levítico es sin duda un error; el orden de los libros proféticos no estaba fijado. No es seguro que Esdras fuera reconocido como profeta; si es así, no es nada sorprendente: cualquier escritor inspirado era *ipso facto* profeta. Ninguno de los escritos añadidos en la "*Septuaginta ampliada*" aparece en la lista: "Sabiduría" no es el libro griego de Sabiduría, sino un nombre alternativo para Proverbios. Según Eusebio, Hegesipo junto con Ireneo y muchos otros escritores de sus días le pusieron a los Proverbios de Salomón el nombre de "la Sabiduría plenamente virtuosa".¹¹

Puesto que Melitón dice que averiguó el número y los nombres de los libros en Palestina, puede que los consiguiera de fuentes judías. Es el primer escritor que establece una lista completa bajo el título de "los libros del antiguo pacto" (o Antiguo Testamento).¹² Esto no necesariamente quiere decir que habría puesto a los escritos evangélicos y apostólicos el

¹⁰ En Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 4.26.12-14.

¹¹ *Historia Eclesiástica*, 4.22.9.

¹² Véase p. 183.

título de “los libros del nuevo pacto” (o Nuevo Testamento); esta expresión se encuentra por vez primera una o dos décadas después.

Una lista bilingüe

De fecha incierta, pero quizá no lejos en el tiempo de la lista de Melitón, tenemos una lista contenida en un manuscrito griego copiado en el año 1056 d.C., perteneciente a la biblioteca del patriarcado griego en Jerusalén, descubierta en 1875 y publicada en 1883.¹³ En esa lista, los nombres de los libros del Antiguo Testamento aparecen tanto en arameo (transcrito al alfabeto griego) como en griego.¹⁴ En la lista hay veintisiete libros:¹⁵

Génesis, Éxodo, Levítico, Josué, Deuteronomio, Números, Rut, Job, Jueces, Salmos, 1 Samuel (=1 Reinos), 2 Samuel (=2 Reinos), 1 Reyes (= 3 Reinos), 2 Reyes (= 4 Reinos), 1 Crónicas, 2 Crónicas, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Jeremías, los Doce, Isaías, Ezequiel, Daniel, 1 Esdras, 2 Esdras, Ester.

Si 1 y 2 Esdras son Esdras y Nehemías¹⁶ y Lamentaciones se incluye en Jeremías como apéndice, entonces estos veintisiete libros coinciden con los veinticuatro de la Biblia hebrea, tal como se reconoce normalmente. Es difícil justificar el orden extraño en el que se enumeran los libros. La lista vuelve a aparecer en una forma revisada y más ordenada en un tratado de Epifanio, el obispo de Salamis, en Chipre, en el siglo IV.¹⁷

Orígenes

La siguiente lista cristiana de los libros del Antiguo Testamento que nos ha llegado fue elaborada por Orígenes (185-254 d.C.), el gran estudioso de la Biblia que se incluía entre los padres griegos. Pasó la mayor par-

¹³ MS 54, folio 76a, descubierto y publicado por Ph. Bryennios. Fue este manuscrito el primero en proporcionarle al mundo moderno el texto de la Didaje (“Enseñanza de los doce apóstoles”).

¹⁴ Véase J.P. Audet: “A Hebrew-Aramaic List of Books of the Old Testament in Greek Transcription”, *JTS* n.s. 1 (1950), pp. 135-154.

¹⁵ El número de 27 puede ser un intento de corresponder a las veintidós letras del alfabeto hebreo mas las formas especiales que cinco de estas letras toman al final de una palabra. Véanse pp. 89, 90, 216.

¹⁶ Como en Orígenes (véase p. 73), en la *Vulgata* Latina y versiones dependientes de ella (véase pp. 89, 107).

¹⁷ Epifanio: *Pesos y medidas*, 23 (cf pp. 79, 80). Véase también R.T. Beckwith: *The Old Testament Canon of the New Testament Church* (Londres, 1985), pp. 188-190, 224, n. 15.

te de su vida en su Alejandría natal, donde desde una época temprana fue cabeza de la escuela de catequesis en la iglesia de aquella ciudad; después, en el año 231, se trasladó a Cesarea de Palestina, donde desarrolló un ministerio de enseñanza parecido. Fue un infatigable comentarista de los libros de la Biblia: a esta obra dedicó su dominio de las bien establecidas técnicas de la teología alejandrina. Una característica de su obra que hace que les resulte difícil a los estudiantes de hoy apreciarle como se merece es su predisposición a la interpretación alegórica, pero esto formaba parte de la tradición eclesiástica que había heredado y la alegorización era en realidad la única manera de extraer de grandes porciones del texto un significado que él y sus contemporáneos habrían considerado aceptables.¹⁸

La principal contribución de Orígenes a los estudios del Antiguo Testamento fue la colección denominada *Hexapla* (que en griego significa “séxtuplo”). Se trataba de una edición del Antiguo Testamento donde se mostraba en seis columnas verticales paralelas (1) el texto hebreo, (2) una transliteración del texto hebreo en letras griegas, (3) la versión griega de Aquila, (4) la versión griega de Símaco, (5) la *Septuaginta* y (6) la versión griega de Teodoción. En el caso de algunos libros, se añadían otros dos y hasta tres versiones griegas más en otras columnas.¹⁹ Orígenes prestó especial atención a la columna de la *Septuaginta*; su propósito era presentar una edición de esta versión tan exacta como le fuera posible. Por medio de señales, por ejemplo, indicaba lugares donde la *Septuaginta* omitía algo que encontraba en el texto hebreo o añadía algo ausente en el texto hebreo. La *Hexapla* completa probablemente nunca existió salvo en su manuscrito original, pero éste se conservó en Cesarea para que lo utilizaran los teólogos hasta que los árabes conquistaron Palestina en el siglo VII. Eusebio y Jerónimo son algunos de los que la utilizaron.

La lista de Orígenes de los libros del Antiguo Testamento, como la de Melitón, fue conservada por Eusebio.²⁰ Aparece en el transcurso de su comentario acerca del Salmo 1. Allí dice:

¹⁸ Véase R.P.C. Hanson: *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture* (Londres, 1959); M.F. Wiles: “Origen as Biblical Scholar”, *CHB* I, pp. 454-489. Véase p. 198 más adelante.

¹⁹ Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 6. 16 1 - 17.1.

²⁰ En *Historia Eclesiástica*, 6.25.1,2. Acerca del tratamiento que Orígenes hace de las Escrituras del Antiguo Testamento véase R.P.C. Hanson: *Origen's Doctrine of Tradition* (Londres, 1954), pp. 133-137.

No debemos ignorar que hay veintidós libros del Antiguo Testamento, según la tradición hebrea, que corresponden al número de letras de su alfabeto... Éstos son los veintidós libros según los hebreos:

El que entre nosotros se titula Génesis (pero que para los hebreos, debido al comienzo del libro, es *Beresbith*, es decir, “en el principio”), Éxodo (*Welleh shemoth*, es decir, “éstos son los nombres”), Levítico (*Wayyiqra*, “llamó”), Números (*Homesh piqqudim*²¹), Deuteronomio (*Elleh hadde barim*, “éstas son las palabras”), Josué hijo de Nun, *Yoshua’ben-Nun*, Jueces y Rut juntos en un libro (*Shophetim*), 1 y 2 Reinos, un solo libro (*Samuel*, “el llamado por Dios”),²² 3 y 4 Reinos en un libro (*Wehammelekh Dawid*, es decir, “el Reino de David”),²³ 1 y 2 Crónicas en un libro (*Dibre yamim*, es decir, “palabras de los días”), 1 y 2 Esdras²⁴ en un libro (*Ezra*, es decir “el que ayuda”), el libro de Salmos (*Sephar tehillim*), los Proverbios de Salomón (*Me{sha}loth*),²⁵ Eclesiastés (*Qoheleth*), Cantar de los Cantares (no, como proponen algunos, Cantares de los Cantares, *Shir hash-shirim*), Isaías (*Yesha’iah*), Jeremías con Lamentaciones y la Epístola en un libro (*Yirmeyahu*), Daniel (*Daniyyēl*), Ezequiel (*Hezeqi’ēl*), Job (*Hiyyob*), Ester (*Esther*). Aparte de estos están los libros de los Macabeos, titulados *Sar beth sha-bene’el*.²⁶

Orígenes enumera los libros según sus nombres griegos y hebreos. Excluye del total de veintidós libros los de Macabeos (no dice cuántos son). Pero (sin contar Macabeos) ha enumerado sólo veintiún libros: uno,

²¹ Lit. “la quinta parte de los (censos) numerados”. Los cinco libros del Pentateuco a veces se denominaban “los cinco libros de la ley”; cada uno de ellos, por tanto, era “una quinta parte”. Éste nombre se le otorgó a Números (cuyo nombre en la LXX era *arithmoi*, “números”) por los censos de los capítulos 2 y 26. En la Biblia hebrea, Números se designa como *B’midbar*, “en el desierto”, por su primera frase, como los otros nombres hebreos de los libros del Pentateuco aquí reproducidos por Orígenes.

²² Una referencia quizás a la etimología de (*šmū’ēl*), “nombre de Dios”. En otro lugar, Orígenes explica el nombre diciendo que significa “ahí está el mismo Dios” (*sām hū ēl*); véase Hanson: *Allegory and Event*, p. 170, n.6 (citando *Homilía* de 1 Samuel 1:5).

²³ Éstas son las palabras introductorias de 1 Reyes, pero significan “el Rey David”, no como lo traduce Orígenes: “el reino de David”.

²⁴ Es decir, Esdras-Nehemías (como en la *Vulgata* de Jerónimo).

²⁵ El texto de Eusebio traduce *melōth*, del que parece que ha desaparecido algo en la transmisión. La forma *mesalot* es un plural poco habitual de *maal*, “proverbio” (el plural habitual *m’ sālim*).

²⁶ Éste fue presumiblemente el título de 1 Macabeos, que (a diferencia de los otros libros de Macabeos) fue escrito originalmente en hebreo. Parece que significa “príncipe de la casa de los héroes” (literalmente “hijos de Dios”), que puede haber sido una designación de Judas Macabeo, el héroe del libro. Otra sugerencia, pero innecesaria, es que *sar* (príncipe) ha evolucionado a partir de *sefer* (libro).

el libro de los doce profetas, se ha perdido por accidente en el transcurso de la transmisión. Sus veintidós libros (cuando se añade el libro de los doce a la lista) corresponden a los veinticuatro de la Biblia hebrea, excepto que incluye la Carta de Jeremías (que está en la “*Septuaginta ampliada*”) junto a Lamentaciones como parte de Jeremías.

En este mismo comentario acerca del Salmo 1, Orígenes explica con más detalles lo apropiado que resulta el número de veintidós. *Porque —según él— así como las veintidós letras parecen constituir una introducción a la sabiduría y las enseñanzas divinas que están escritas para hombres y mujeres con estos caracteres, los veintidós libros inspirados por Dios forman el ABC de la sabiduría de Dios y una introducción al conocimiento de todo lo que es.*²⁷

El cuidado de Orígenes por confinar los libros enumerados a aquellos encontrados en la Biblia hebrea (aparte de su inclusión, quizás por equivocación, de “la carta de Jeremías”) es lo más digno de destacar, porque la evidencia indica que la iglesia de Alejandría, en la que se educó, no estableció los límites de las santas Escrituras muy claramente. Clemente de Alejandría, por ejemplo, cita no sólo de la *Septuaginta ampliada*, sino también de 4 Esdras, 1 Enoc y aun de una obra tan fuera de lugar como el “Apocalipsis de Sofonías”.²⁸ Pero cuando Orígenes se trasladó a Cesarea no sólo se encontró entre cristianos que tenían una postura diferente de la de Alejandría, sino que también tuvo la oportunidad de contactar y debatir con judíos palestinos.²⁹ De ellos adquirió algún conocimiento del idioma hebreo y de las escrituras hebreas —suficiente para capacitarle para completar su proyecto de la *Hexapla*— y le quedó claro que, en el trato con los judíos, no podía otorgar autoridad a ninguna Escritura que ellos no reconociesen como canónica.

Aun así, Orígenes utilizó libremente la “*Septuaginta ampliada*” y no dejó de referirse a otras obras que ni siquiera figuraban en la *Septuaginta*, sin que eso quisiera decir que estaban entre los libros que sin lugar a dudas eran reconocidos como inspirados por Dios. Su actitud hacia algunos libros cambió con los años. Hubo un momento, como Clemente, en que citaba 1 Enoc como la obra del patriarca anterior al diluvio, pero posteriormente se cuestionó su autoridad.³⁰

²⁷ Esto procede de una parte de su comentario del Salmo 1 preservado en *Filocalia*, 3.

²⁸ Lo que queda de esta obra pseudoepigráfica (datada en el siglo I a.C. o en el siglo I d.C.) ha sido editado y traducido por O.S. Wintermute en *The Old Testament Pseudepigrapha*, de J.H. Charlesworth, I (Garden City, N.Y., 1983), pp. 497-515.

²⁹ Ya se había aprovechado de la instrucción de maestros judíos en Alejandría; véase N.R.M. de Lange: *Origen and the Jews* (Cambridge 1976), pp. 25, 40.

³⁰ Lo citó como si fuera sagrada Escritura en *De los primeros principios*, 1.3.3; 4.1.35 (en su período alejandrino); posteriormente, en *Contra Celso*, 5.54, dice que *los libros escritos bajo el*

Su actitud hacia la *Septuaginta ampliada* aparece ilustrada de forma interesante en su carta a Julio Africano.³¹ Éste, nacido en Jerusalén, fue contemporáneo y amigo de Orígenes. Alrededor del año 238 d.C. leyó una obra controvertida suya en la que mencionaba la “Historia de Susana”, una de las adiciones a Daniel que aparecen en la *Septuaginta*, como si fuera parte integral de Daniel. Pasó algún tiempo considerando esta cuestión y preparando argumentos convincentes; después envió una respetuosa carta a Orígenes en la que cuestionaba hasta qué punto era adecuado utilizar la “Historia de Susana” como si perteneciera al libro auténtico de Daniel. Señaló que era evidente que la “Historia de Susana” había sido escrita originalmente en griego, porque lo esencial de la historia se basaba en un doble juego de palabras que sólo era posible en griego. En esa historia, Daniel interroga por separado a cada uno de los dos falsos testigos contra Susana y les pregunta bajo qué clase de árbol había cometido su supuesta ofensa; recibe respuestas incoherentes y pronuncia un veredicto apropiado contra cada uno de ellos. Al que llama lentisco (en griego, *schinos*) le dice: “Dios te cortará en dos” (*schizō*)³², y al que llama encina (en griego, *prinos*) le dice: “serás aserrado por Dios” (*prō*).³³ Hubo un tiempo en que el mismo Orígenes reconoció la fuerza de este argumento: según Jerónimo, estaba de acuerdo con aquellos que opinaban que esta sección había sido escrita en griego. Pero, al responder a Julio Africano, señala que hay muchas cosas en la Biblia griega que no se encuentran en el texto hebreo y que la Iglesia no puede abandonarlas todas.³⁴ En cuanto al doble juego de palabras, Orígenes consultó a varios judíos y ninguno de ellos pudo decirle los nombres hebreos de los árboles en cuestión; pero no descarta la posibilidad de que pudiera haber dos nombres hebreos de árboles que se prestaran a un juego de palabras similar. Da a entender, además, que la *Historia de Susana* es un asunto excelente para una rica interpretación alegórica.³⁵ Da la impresión de que, en lo que respecta a la rela-

nombre de Enoc no eran en absoluto reconocidos en las iglesias como divinos (expresa reservas parecidas en su *Comentario de Juan 6:42*; *Homilias* acerca de Números 8:2). Véase Hanson: *Origen's Doctrine of Tradition*, p. 136; A.C. Sundberg: *The Old Testament in the Early Church* (Cambridge, Mass., 1964), pp. 165 ss.; R.M. Grant: *The Formation of the New Testament* (Londres, 1964), pp. 165 ss.; R.M. Grant: *The Formation of the New Testament* (Londres, 1965), p. 170.

³¹ Traducido, junto con la carta de Africano de la que es respuesta, en ANF IV, pp. 385-392.

³² Susana 54ss.

³³ Susana 58 ss. El verbo se utiliza en Hebreos 11:37 (aserrados), donde Orígenes (*Carta a Africano*, 9) ve una referencia al martirio de Isaías.

³⁴ Cf. Jerónimo: *Comentario de Daniel*, Prólogo; también cuando comenta Daniel 13:54-59.

³⁵ *Carta a Africano*, 15.

ción de la Biblia hebrea con la *Septuaginta*, Orígenes desea nadar y guardar la ropa. Está poco dispuesto a desviarse de la práctica regular de la Iglesia.³⁶

Atanasio

Por desgracia, para la mayor parte de la obra de Orígenes dependemos de traducciones latinas, especialmente de la traducción de Rufino de Aquilea (c 345-410), que es más de un siglo posterior a la muerte de Orígenes. Rufino pensaba que era correcto adecuar el lenguaje de Orígenes a la ortodoxia y las costumbres de una época posterior. Por ejemplo, representa a Orígenes utilizando la palabra “canon” en el sentido de “canon de la Escritura”, tal como entendemos hoy ese término.³⁷ Pero es casi seguro que Orígenes nunca utilizó la palabra griega *kanōn* en este sentido. El primer escritor, que se sepa, que lo utilizó así es Atanasio, obispo de Alejandría. En una de sus obras,³⁸ Atanasio menciona *El pastor* de Hermas (una obra que en otro lugar reconoce como *un libro sumamente provechoso*)³⁹ como *no perteneciente al canon*.⁴⁰ Más a menudo utiliza el verbo *kanonizō* (“canonizar”) en el sentido de “incluir en el canon”. Esto es así en su tratado más importante acerca de la cuestión.

Una de las decisiones secundarias del Concilio de Nicea (325 d.C.) fue que, para evitar desacuerdos con la fecha de la Semana Santa, el obispo de Alejandría tendría el privilegio, año tras año, de informar a los obispos hermanos (con suficiente anticipación) de la fecha de la siguiente Pascua. Durante su larga posesión del cargo (328-373), Atanasio envió 45 de esas cartas. En cada una de ellas tenía la oportunidad de tratar otros asuntos de importancia en el momento. En la carta número 39, que anunciaba la fecha de la fiesta en el año 367, trató del asunto del canon del Antiguo y Nuevo Testamentos.⁴¹ Estaba preocupado porque algunas personas estaban introduciendo obras heréticas o espurias (que él denomina “apócri-

³⁶ En su *Comentario de Mateo* (segunda parte, 61) dice que cita de la *Historia de Susana*, aunque sabe que no está en la Biblia hebrea, *porque se acepta en las iglesias*. Véase Hanson: *Origen's Samuel Doctrine of Tradition*, p. 134.

³⁷ En la traducción latina de su *Homilía* acerca de Josué 2:1, hay una referencia a la *Asunción de Moisés*, *aunque no se acepta en el canon*, pero estas palabras (*licet in canone non habeatur*) son de Rufino.

³⁸ *De los Decretos* (= *Defensa de la Definición de Nicea*), 18.

³⁹ *De la Encarnación de la Palabra de Dios*, 3.

⁴⁰ Griego: *mē on ek tou kanonos*.

⁴¹ Hay una traducción inglesa de esta carta en NPCF, serie 2, IV, pp. 551ss.

fas’’) entre los libros de la santa Escritura y continúa escribiendo, imitando el prólogo del Evangelio de Lucas:

Puesto que algunos se han encargado de poner en orden los denominados libros apócrifos e intercalarlos en la Escritura inspirada por Dios, lo cual afecta a cosas que entre nosotros han sido ciertísimas, como aquellos que desde el principio vieron con sus ojos y fueron ministros de la palabra entregada a los padres, me ha parecido oportuno también a mí, habiendo sido animado a ello por los verdaderos hermanos, exponer en orden los libros que están incluidos en el canon y que nos han sido entregados con la debida acreditación de ser divinos. Mi propósito es que cada uno de los que se han desviado pueda condenar a aquellos que le condujeron a desviarse y que aquellos que han permanecido intachables puedan regocijarse por haber recordado estas cosas.

Los libros del Antiguo Testamento, por tanto, son veintidós en número, porque (según lo que he oído) éste es el número tradicional de letras entre los hebreos.

Entonces pasa a citar sus nombres en orden, según el patrón siguiente:

- | | |
|-------------------------|--|
| 1. Génesis | 12. 1 y 2 Esdras ⁴² |
| 2. Éxodo | 13. Salmos |
| 3. Levítico | 14. Proverbios |
| 4. Números | 15. Eclesiastés |
| 5. Deuteronomio | 16. Cantar de los Cantares |
| 6. Josué el hijo de Nun | 17. Job |
| 7. Jueces | 18. Los doce Profetas |
| 8. Rut | 19. Isaías |
| 9. 1 y 2 Reinos | 20. Jeremías, con Baruc, Lamentaciones y la Epístola |
| 10. 3 y 4 Reinos | 21. Ezequiel |
| 11. 1 y 2 Crónicas | 22. Daniel |

El resultado final de Atanasio es el mismo de Orígenes, pero separa Rut de Jueces en la lista y omite Ester.

Atanasio enumera después los libros del Nuevo Testamento.⁴³ Continúa con algunos comentarios generales acerca del valor único de la santa Escritura (incluyendo la admonición: *que nadie añada a estos ni quite nada de ellos*),⁴⁴ y continúa diciendo:

⁴² Esdras-Nehemías

⁴³ Véase p. 211.

⁴⁴ Véanse pp. 22, 23. Comparar con Novaciano: *De la Trinidad*, 16: *Pero se pronuncia una maldición sobre aquellos que añadan algo, así como sobre aquellos que quiten algo.*

Pero para una mayor exactitud en lo que escribo debo añadir lo siguiente: hay otros libros aparte de estos que no están incluidos en el canon, sino que fueron señalados en tiempos de los padres para ser leídos por aquellos que hacía poco que se habían convertido y deseaban ser instruidos en la verdadera religión. Se trata de la Sabiduría de Salomón, la Sabiduría de Sirac, Ester, Judit y Tobit⁴⁵ [...] pero mientras que los primeros sí se incluyen en el canon y los últimos se leen {en la iglesia}, no se mencionan las obras apócrifas. Ésas son invención de herejes, que escriben según su propia voluntad y señalan y añaden gratuitamente fechas de manera que, presentándolos como escritos, tengan una excusa para apartar a los ingenuos.

Puesto que Atanasio incluye Baruc y la Carta de Jeremías en un libro junto con Jeremías y Lamentaciones, probablemente incluyera las adiciones griegas a Daniel en el libro canónico de este nombre y las adiciones a Ester en el libro de este nombre que recomienda para su lectura en la iglesia. No menciona los libros de los Macabeos.

Es evidente que Atanasio distingue entre aquellos libros que “se incluyen en el canon” y otros que recomienda por su calidad inspiradora y edificante. Sólo aquellas obras que pertenecen a la Biblia hebrea (aparte de Ester)⁴⁶ son dignas de ser incluidas en el canon (las adiciones a Jeremías y Daniel no suponen una diferencia apreciable a este principio); otras obras que pertenecen a la *Septuaginta ampliada*, por muy valiosas que sean, son relegadas a un segundo término. Los escritos “apócrifos” no son aquellos que han sido denominados así desde tiempos de Jerónimo (es decir, en su mayor parte, los añadidos a la *Septuaginta ampliada*), sino obras heréticas: son subversivos y deben ser totalmente rechazados.

En la práctica, Atanasio parece haber prestado poca atención a la diferenciación formal entre aquellos libros que enumera en el canon y aquellos que eran válidos para la instrucción de los nuevos cristianos. Estaba familiarizado con el texto de todos y citaba de ellos con libertad, a menudo con la misma fórmula introductoria: “como está escrito”, “como dice la Escritura”, etc.

⁴⁵ Aquí añade la *Didajé* y *El pastor* de Hermas, cuya relación con los libros canónicos del Nuevo Testamento es similar a la de los cinco mencionados con los del Antiguo Testamento.

⁴⁶ No dice en tantas palabras por qué Ester no se incluye en el canon: puede que siguiera alguna tradición que se remontaba, posiblemente, a una fuente judía que negaba su rango canónico; cf. lo que se dice más adelante de Gregorio de Nacianzo y Apolonio. Véase también J. Ruwet: “Le canon alexandrin des écritures: Saint Athanase”, *Biblica*, 33 (1952), pp. 1-29.

Los cánones de Laodicea

Poco antes de que Atanasio emitiera su carta número 39 tuvo lugar un concilio eclesiástico en Laodicea, en el valle del Lico (c 363 d.C.). Los “cánones” o reglas promulgados por este concilio fueron reconocidos por los posteriores concilios de la Iglesia como base de la ley canónica.⁴⁷ El canon 59 dice que *ningún salmo compuesto por individuos aislados ni ningún libro no canónico (akanonista) puede ser leído en la iglesia, sino sólo los libros canónicos (kanonika) de ambos Testamentos*. El canon 60 (el último de la serie) enumera después los libros canónicos. Pero existen dudas acerca de que este canon 60 sea genuino; probablemente proceda del canon de Atanasio y de otras listas. Es parecido al de Atanasio, excepto en que Rut se une a Jueces como parte del n° 7 y va seguido de Ester como n° 8.

Los padres griegos posteriores

En las dos últimas décadas del siglo IV hubo otros padres griegos que hicieron listas de los libros canónicos con el mismo efecto que causaron las de sus predecesores. Cirilo, obispo de Jerusalén del año 348 al 386, proporciona una lista igual a la de Orígenes, excepto en que se incluye Baruc en un libro con Jeremías, así como Lamentaciones y la Carta de Jeremías.⁴⁸ Posiblemente Gregorio de Nacianzo (c 330-390) fuera el primero de otros muchos en épocas posteriores en producir una lista de libros de la Biblia en verso para memorizarlos más fácilmente. Con el fin de acomodar los nombres de los libros tuvo que emplear diversas métricas. Al igual que Atanasio, menciona como cifra total de libros del Antiguo Testamento veintidós y omite Ester.⁴⁹ Anfiloquio, obispo de Iconio que murió poco después del año 394, compuso otro canon métrico. Después de enumerar los mismos libros del Antiguo Testamento que Gregorio, añade una línea: *Junto a éstos, algunos incluyen Ester*.⁵⁰ Ya hemos mencionado que Epifanio (c 315-403) adaptó una lista bilingüe anterior con vein-

⁴⁷ Véase NPNF, serie 2, XIV, pp. 125-160; una traducción de los cánones 59 y 60 aparece en pp. 158 ss.

⁴⁸ Véase NPNF, serie 2, VII, p. 27 (*Catechetical Lecture*, 4.35).

⁴⁹ Gragorio, Himno 1.1.12.31, líneas 11-29.

⁵⁰ Anfiloquio: *Yámbicos a Seleuco*, líneas 251-288. Continúa enumerando los libros del Nuevo Testamento (véase p. 215) y concluye con las palabras: *Éste es el canon más fiable de los libros inspirados por Dios*. Él es el siguiente escritor tras Atanasio en utilizar el término “canon” (en griego: *kanōn*) en este sentido.

tisiete libros del Antiguo Testamento en total.⁵¹ En otro lugar, Epifanio añade “la Sabiduría de Salomón y del hijo de Sirac” a una lista de libros del Nuevo Testamento.⁵²

Teodoro de Mopsuestia y otros

Teodoro, obispo de Mopsuestia (moderna Misis) en el S.E. de Cilicia del año 392 al 428, es conocido como el exponente más ilustre de la escuela exegética de Antioquía. Algunas de sus opiniones acerca de la canonicidad de los libros del Antiguo Testamento se consideraron peligrosamente radicales. En su comentario de Job niega la “mayor inspiración” de Proverbios y Eclesiastés.⁵³ Del Cantar de los Cantares no tenía buena opinión en absoluto.⁵⁴ Rechazó los títulos tradicionales de los Salmos y se sospechaba que rechazaba Job y Crónicas.⁵⁵

Parece que en la forma más antigua del Antiguo Testamento siríaco no estaban Ester, Esdras-Nehemías ni Crónicas. Esto podría deberse a que se dudaba de que fuesen canónicos o puede que fuera una consecuencia fortuita del hecho de que estos libros fueran los últimos en la secuencia tradicional de las Escrituras hebreas.⁵⁶

La posterior historia del canon entre los cristianos orientales no la veremos aquí: baste decir que, en 1642 y 1672 respectivamente, los sínodos ortodoxos de Jassy (Iasi) y Jerusalén confirmaron como *partes genuinas de la Escritura* los libros añadidos en la *Septuaginta ampliada* (que se suponían canónicos): 1 Esdras (= 3 Esdras de la *Vulgata*), Tobit, Judit, 1, 2 y 3 Macabeos, Sabiduría, el hijo de Sirac (Eclesiástico), Baruc y la Carta de Jeremías. La *Septuaginta* sigue siendo la “versión oficial” del Antiguo Tes-

⁵¹ Véase p. 71 n. 17.

⁵² Epifanio: *Panarion*, 76.5. Comparar la mención de Sabiduría en el canon Muratori.

⁵³ La expresión es de H.B. Swete (DCB, IV, *sv* “Theodorus of Mopsuestia”, p. 940). Véase también M.F. Wiles: “Theodore of Mopsuestia as Representative of the Antiochene School”, *CHB I*, pp. 489-510.

⁵⁴ Véase Swete: *ibid*.

⁵⁵ Leoncio de Bizancio: *Contra los nestorianos y los seguidores de Eutiques*, 3.12-16. Véase A.C. Sundberg: *The Old Testament of the Early Church*, pp. 144ss.; R.T. Beckwith: *The Old Testament Canon of the New Testament Church*, pp. 190ss., 225, n. 22, 307-310, 333, n. 138.

⁵⁶ A la vista del hecho de que Teodoro era maestro nestoriano, es notable que los nestorianos también omitieran Eclesiastés y el Cantar de los Cantares; véase F.P.W. Buhl: *Canon and Text of the Old Testament*, E.T. (Edimburgo, 1892), p. 53; L. Rost: “Zur Geschichte des Kanons bei den Nestorianern”, *ZNW 27* (1928), pp. 103-106; R.T. Beckwith: *The Old Testament Canon of the New Testament Church*, pp. 191ss. 195-197.

tamento para la ortodoxia griega, siendo consideradas sus desviaciones del texto hebreo tradicional como de inspiración divina. La mayoría de los teólogos ortodoxos de la actualidad, sin embargo, siguen a Atanasio y a otros, otorgando a los libros añadidos a la *Septuaginta ampliada* un nivel de autoridad inferior al de los escritos “protocanónicos”.⁵⁷

⁵⁷ Véase T. {Kallistos} Ware: *The Orthodox Church* (Harmondsworth, 1963), pp. 208ss.; también M. Jugie: *Histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'église grecque et l'église russe* (Paris, 1909).

Capítulo 6

El canon cristiano del Antiguo Testamento:

B. En el occidental latina

La Biblia comienza a ser traducida al latín, en la medida en que podemos estar seguros, en la segunda mitad del siglo II d.C. en la provincia romana de África. Allí se hablaba latín, al menos como idioma oficial; así era en la Cartago romana, que volvió a ser fundada como colonia en el año 46 a.C. La necesidad de una versión latina de las Escrituras se hizo evidente allí décadas antes de que se percibiera una necesidad similar en la misma Roma. La comunidad judía de Roma era en su mayoría de habla griega y lo mismo ocurrió en el caso de la iglesia desde los comienzos del cristianismo romano en la década 40 del primer siglo hasta finales del segundo siglo.¹

Hasta que Jerónimo llevó a cabo una nueva traducción del Antiguo Testamento a partir del texto hebreo, a finales del siglo IV, el Antiguo Testamento en latín era una traducción de la *Septuaginta ampliada*. Había pocas indicaciones (si es que había alguna) para los lectores de la vieja versión latina de que la *Septuaginta ampliada* no coincidía exactamente con el resto de Antiguos Testamentos.²

¹ Se dice que Víctor, obispo de Roma hacia finales del siglo II, fue el primer obispo de Roma que escribió en latín (Jerónimo: *Hombres ilustres*, 34). El primer tratado cristiano en latín que nos ha llegado es de Novaciano: *De la Trinidad* (escrito poco antes del año 250 d.C.). En este tratado, todos los textos cristológicos de apoyo pertenecen al Antiguo Testamento.

² Los “libros” que estaban en posesión de los mártires de las islas Sorlinga (c. 180 d.C.) junto a las cartas de Pablo pueden haber formado parte del Antiguo Testamento; véanse pp. 186 ss.

Tertuliano

Tertuliano de Cartago es el primer escritor que debemos considerar entre los padres latinos: destacó a finales del siglo II y comienzos del III. Denominaba a los dos Testamentos “instrumentos” (en latín: *instrumenta*), utilizando la palabra con su sentido legal. El Antiguo Testamento es *el instrumento pleno de la literatura judía*,³ da la impresión de que conoce exactamente lo que contiene, aunque en ninguna parte proporciona una lista de su contenido. Su Antiguo Testamento era evidentemente de la misma extensión que la *Septuaginta ampliada*; pero en cierta ocasión da a entender que podría ser justificable ampliar aun más los límites de la *Septuaginta*.⁴

No basta con localizar y enumerar las citas de diversos libros cuestionables o las alusiones a los mismos. Un escritor cristiano puede citar obras a las que de ninguna manera les adjudicaría autoridad divina (igual que Pablo, por ejemplo, cita a Menánder en 1 Corintios 15:33).⁵ La cita o alusión debe ir acompañada de palabras que muestren que el escritor la consideraba santa Escritura. Así, cuando Tertuliano (*Contra Marción*, 4.11) cita: *Ven conmigo desde el Líbano, oh esposa mía* (Cantares 4:8), queda claro que reconoce el Cantar de los Cantares como inspirado por Dios, porque considera que esas palabras van dirigidas por Cristo a la Iglesia.

Considera Sabiduría una obra genuina de Salomón⁶ y la Carta de Jeremías como auténticamente de éste.⁷ Para él, el cántico de los tres hebreos⁸ y la historia de Bel y el dragón⁹ son partes integrales de Daniel. Por otro lado, no podemos demostrar que considerara que Judit pertenecía al canon porque cite Judit (que permaneció sin casarse tras la muerte de su marido) como un ejemplo de monogamia, o 1 Macabeos porque haga referencia a la decisión de los que luchan por la libertad de resistir a sus asaltantes aun en el día de reposo, demostrando así que el descanso semanal tenía el propósito de ser algo transitorio.¹⁰ Pero es probable que considerara Judit y 1 Macabeos, con el resto de la *Septuaginta ampliada*, como parte del “instrumento” antiguo.

³ *Del vestido de las mujeres*, 1.3.

⁴ Véase más adelante, p. 85 (acerca de 1 Enoc).

⁵ La línea que dice que *las malas conversaciones corrompen las buenas costumbres* procede de la comedia de Menánder titulada *Thais*; probablemente pasó a la circulación general como un dicho proverbial (como muchas líneas de Shakespeare).

⁶ Sabiduría 1:1 se adjudica a Salomón en *Prescripción*, 7 y en *Contra los valentinianos*, 2.

⁷ Carta de Jeremías 3 (Baruc 6:3) se adjudica a Jeremías en *Scorpion Antidote*, 8.5.

⁸ Véanse las referencias a Daniel 3:49ss. (LXX) en *De la Oración*, 29.1; a Daniel 3:58-79 en *Contra Hermógenes*, 44.4; a Daniel 3:52-68 en *Contra Marción*, 5.11.1.

⁹ Véanse las referencias en *De la idolatría*, 17ss., y en *Del ayuno*, 7.

¹⁰ Judit 8:4, en *De la monogamia*, 17; 1 Macabeos 2:41, en *Respuesta a los judíos*, 4.

El Apocalipsis de Esdras (4 Esdras) nunca fue incluido en la *Septuaginta* (por esa razón el texto griego no se ha conservado).¹¹ Pero Tertuliano conoce y acepta su relato acerca de la restauración que Esdras lleva a cabo en Israel de las sagradas Escrituras que habían sido destruidas en tiempos de la conquista babilónica.¹² Otra obra que no encontró lugar en la *Septuaginta* fue la apocalíptica denominada 1 Enoc¹³ (sólo una tercera parte, aproximadamente, de su texto griego ha sobrevivido). La iglesia etíope es el único sector de la cristiandad que lo ha introducido en el canon (por esta razón sólo aparece completo en la versión etíope). Algunos escritores cristianos antiguos lo mencionan con reservas;¹⁴ pero Tertuliano lo aprobaba y le habría gustado verlo incluido en el antiguo *instrumentum* (reconocía que no podía incluirlo por iniciativa propia; introducir en el canon escritos religiosos no es una responsabilidad individual). Una razón para aprobarlo era el hecho de que Judas, quien se denomina a sí mismo *siervo de Jesucristo y hermano de Jacobo* (Judas 1, 14ss.)¹⁵ lo citara evidentemente como una profecía genuina del patriarca anterior al diluvio, Enoc. Pero eso en sí no habría bastado; otros habrían propuesto excluir Judas del Nuevo Testamento por citar una obra de dudosa autenticidad. Ésa fue la razón posterior y muy convincente para la actitud de Tertuliano acerca del asunto de su tratado *Del vestido de las mujeres*, que reforzó con la afirmación de 1 Enoc 8:1 acerca de que fue Azaz'el, líder de los ángeles caídos,¹⁶ quien trajo a las mujeres la costumbre de los *brazaletes, adornos, antimonio (para la sombra de ojos), ornamentos, embellecedores de los párpados, toda clase de piedras preciosas y de tintes de colores*.¹⁷

¹¹ Véase p. 47, n. 11. Su prólogo (capítulos 1, 2) y epílogo (capítulos 15, 16) cristianos se denominan en ocasiones 5 y 6 Esdras respectivamente. Cuando Dios dice en 4 Esdras 7:28 que *mi Hijo el Mesías* se revelará y entonces, después de 400 años, morirá, se trata del Mesías esperado de la línea de David (4 Esdras 12:32), pero no tiene nada que ver con el Mesías cristiano (aunque la versión latina lo denomina "Jesús" en 7:28).

¹² Véase p. 37.

¹³ Véase p. 51. Puesto que Enoc (cuyo nombre en hebreo significa "iniciado" fue transportado de la tierra al cielo (Génesis 5:24; cf. Hebreos 11:5), fue considerado un receptor apropiado de revelaciones especiales. Otras dos colecciones de literatura de Enoc constituyen 2 Enoc (*Libro de los secretos de Enoc*, compuesto en griego pero del que se ha conservado sólo una versión eslava) y 3 Enoc (también denominado "el Enoc hebreo" o *Libro de los Palacios*), una obra mística judía. Los tres están traducidos, con introducciones, en J.H. Charlesworth (ed.): *The Old Testament Pseudepigrapha*, I (Garden City, N.Y., 1983), pp. 5-315.

¹⁴ E.g. Clemente de Alejandría y Orígenes (véanse pp. 74, 194).

¹⁵ Véase p. 196.

¹⁶ Azazel aparece en Levítico 16:8, 10 y 26 como el ser a quien se dedicaba el macho cabrío enviado al desierto el día de la expiación anual.

¹⁷ Tertuliano: *Del vestido de las mujeres*, 1.3.

La segunda sección de 1 Enoc, que comprende los capítulos 37 a 71, se denomina normalmente “Las parábolas de Enoc”; el autor es diferente del de los capítulos 1 a 36 y probablemente de fecha posterior. En ella se llama a Dios en repetidas ocasiones “el Señor de los espíritus”. Tertuliano le da este título a Dios en su obra *Contra Marción* (5.11.8). En realidad, su intención es citar 2 Corintios 3:18, *como por el Espíritu del Señor* (lit. *como del Señor el Espíritu*), pero lo cita de memoria y su memoria ha recibido la influencia de aquella expresión parecida que quizá procediera de su conocimiento de “las Parábolas de Enoc”.

Puesto que 1 Enoc no se incluye en la Biblia hebrea, ni siquiera en la *Septuaginta* (que era, por supuesto, una traducción judía), Tertuliano alberga la sospecha (y no era el único)¹⁸ de que fue rechazado por los judíos porque hablaba de Cristo. Quizá tuviera en mente la figura del *Hijo del Hombre* que aparece en repetidas ocasiones en “Las parábolas de Enoc”; pero ese *Hijo del Hombre* no es Jesús; de hecho, resulta que se identifica con el mismo Enoc.¹⁹

Una colección a la que Tertuliano y otros escritores cristianos primitivos asignaron una verdadera autoridad profética fueron los *Oráculos sibilinos*. Los que ellos conocieron eran poemas judíos y cristianos compuestos en un idioma profético en diversos momentos entre el año 200 a.C. y el 250 d.C.²⁰ Pero aquellos escritores que los citan los tomaban en sentido literal como las profecías genuinas de una antigua profetisa pagana llamada Sibila, quien, según Tertuliano, *fue anterior a toda la literatura y era una verdadera profetisa de la verdad*.²¹ En un ataque de idolatría, cita del tercer oráculo sibilino (escrito por judíos en Egipto aproximadamente a mediados del siglo II a.C.) diciendo que en la décima generación después del diluvio *reinó allí Cronos, Titán y Iapetos, los poderosos hijos de Gaia y Urano* (Tertuliano da el equivalente latino de aquellos nombres: *Saturno, Titán y Iapetos, los poderosos hijos de Tierra y Cielo*).²² Pero no indicó que los *Oráculos sibilinos* debieran ser incluidos en las santas Escrituras judías o cristianas: para aquellos que los tomaban en sentido literal constituían un cuerpo paralelo de profecía divina, comunicada y transmitida a través de los gentiles. De ahí el himno medieval *Dies Irae* que dice:

¹⁸ Se puede comparar con la acusación de Justino Mártir (p. 65).

¹⁹ Al final de “Las Parábolas de Enoc”, Enoc es transportado al *cielo de los cielos*, donde un ángel le dice: *Tú eres el Hijo del Hombre* (1 Enoc 71:14).

²⁰ Han sido editados y traducidos por J.J. Collins en *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. Charlesworth, I, pp. 317-472.

²¹ *A las naciones*, 2.12.

²² *Oráculos sibilinos*, 3. 108-111.

*Día de ira, día terrible,
cuando pasarán cielo y tierra,
como anuncian David y Sibila.*²³

David, como representante de la profecía del Antiguo Testamento, figura aquí junto a Sibila anunciando con anticipación la disolución final del universo creado.

Se puede considerar a Tertuliano como un representante de todos los padres latinos antes de los tiempos de Jerónimo: la Biblia con que contaban no les proporcionaba medios para distinguir aquellas partes que pertenecían al canon hebreo de aquellas que se encontraban sólo en la *Septuaginta*. Parece que, en varias de sus copias, Baruc aparecía como un apéndice de Jeremías en vez de ser un libro separado: Cipriano, Hilario y Ambrosio citan todos de Baruc pero adjudican las palabras citadas a Jeremías.²⁴

Jerónimo

Eusebius Sofronius Hieronymus era el verdadero nombre latino de Jerónimo, que nació en el año 346 d.C. en Estridón, en Dalmacia. Sus padres, que eran cristianos, pudieron proporcionarle una educación excelente. Fue a Roma cuando era adolescente para perfeccionar sus estudios clásicos en la escuela de Donato, una de las escuelas de gramática más importantes de sus días.²⁵ Finalmente se licenció en Literatura Griega y Latina. Como resultado de una enfermedad casi fatal en Antioquía, en el año 374, decidió dedicarse en adelante a la literatura bíblica en vez de a la secular.²⁶ Se pasó los siguientes cuatro o cinco años llevando la vida de un ermitaño en el desierto oriental de Antioquía; se dedicó incansablemente al estudio sagrado y comenzó a estudiar hebreo con la ayuda de un cristiano judío. Al mismo tiempo se familiarizó con el arameo vulgar de las regiones que le rodeaban. Después de este período de retiro, regresó a Antioquía y fue ordenado para dedicarse al presbiterio.

²³ La referencia a David puede ser al Salmo 102:26 (cf. Hebreos 1:11ss.); la referencia a Sibila es al *Oráculo* 2.196-213, que describe la destrucción del universo en la conflagración final (cf. 1 Pedro 3:10-12).

²⁴ Cipriano en *Testimonios contra los judíos*, 2.6 (citando Baruc 3:35-37); Hilario: *De la Trinidad*, 4.42.5.39 (citando el mismo pasaje); Ambrosio: *De la fe*, 1.3.28 (citando del mismo pasaje), *De la penitencia*, 1.9.43 (citando Baruc 3:1ss.).

²⁵ Jerónimo: *Apología contra Rufino*, 1.16,30.

²⁶ Fue en este tiempo cuando tuvo su visión del día del juicio en el que era acusado de ser ciceroniano en vez de cristiano (*Epístola* 22.30).

Estuvo presente en el año 381 en el Concilio de Constantinopla y después fue a Roma, quizás para asistir al Concilio que allí tuvo lugar en el año 382 con el fin de revisar las actas.²⁷ En Roma fue invitado a quedarse para ayudar como secretario, entre otras cosas, al papa Dámaso. Entre los servicios que Dámaso le pidió que llevara a cabo estaba la revisión de la Biblia que existía en latín, la cual era necesaria debido a que el texto era bastante insatisfactorio (según Jerónimo mismo, había casi tantas formas textuales diferentes como copias).²⁸ Entre los años 382 y 384 produjo una nueva edición de los cuatro Evangelios y una revisión del salterio en latín (para lo que tuvo acceso no sólo a los mejores manuscritos conservados de la *Septuaginta*, sino también a la traducción al griego de Aquila).²⁹ Esta revisión del salterio, el “salterio romano” (como se denomina para diferenciarlo de la versión del “salterio galicano” y del “salterio hebreo”) es considerada por muchos como la versión del salterio que se sigue utilizando en la basílica de San Pedro en Roma.

Dámaso murió en el año 384. Jerónimo fue animado a plantearse la posibilidad de ser su sucesor,³⁰ pero gracias a Dios (por el bien de la Iglesia y el suyo propio) no salió elegido y poco después dejó Roma. Después de dos años de peregrinaje por Oriente Próximo, se estableció en Belén, donde fundó un monasterio para él y pasó el resto de su vida dedicándose al estudio bíblico y a otras actividades literarias.

Para empezar, decidió continuar revisando el Antiguo Testamento en latín haciendo referencia a la *Septuaginta*. Produjo otra revisión de los Salmos, para lo cual aprovechó la *Hexapla* de Orígenes en Cesarea (este “salterio galicano”, como se denomina, es la versión del salterio reproducida hasta nuestros días en ediciones de la *Vulgata* latina). Pero pronto se convenció de que la única forma satisfactoria de traducir el Antiguo Testamento era dejar de lado la *Septuaginta* y trabajar a partir del hebreo original: la “verdad hebrea”, como la denominaba.³¹ Así pues, se entregó a esa tarea y acabó la traducción de la Biblia hebrea al latín en el año 405. Esta obra incluía una nueva versión del salterio, el “salterio hebreo”, una traducción directa del original; sin embargo, el conservadurismo religioso prefirió continuar utilizando la versión más familiar basada en la *Septuaginta*.³²

²⁷ Véase p. 96.

²⁸ *Epístola introductoria a los Evangelios* (dirigida a Dámaso)

²⁹ *Epístola* 32.1; 36.12.

³⁰ *Epístola* 45.3.

³¹ *Epístola* 106.9; *Apología contra Rufino*, 2.23.

³² Igual que la versión de los Salmos de la *Great Bible* (1539) utilizada normalmente en las ediciones del *Libro de oración común* de Eduardo (1549, 1552) no fue sustituida por la traducción superior AV/KJV cuando se volvió a editar el libro de oración en 1662, sino que sigue utilizándose hasta hoy.

Para esta obra, Jerónimo tuvo que perfeccionar sus conocimientos de hebreo y no rehusó utilizar la ayuda de maestros judíos. De éstos menciona a tres: un judío de Tiberias que le ayudó con la traducción de Crónicas,³³ otro de Lydda, *considerado de la más elevada posición entre los hebreos*, a quien pidió ayuda para comprender el libro de Job;³⁴ y Bar Anina, quien iba a él de noche en Belén *como otro Nicodemo* (temiendo que sus compañeros judíos lo desaprobaban si se enteraban de que ayudaba de esta manera a un cristiano) para darle lecciones de hebreo.³⁵ La dependencia de Jerónimo de instructores judíos aumentó la sospecha de algunos de sus críticos cristianos que deseaban frenar como fuera la innovación que suponía una traducción de los escritos sagrados a partir del hebreo (lo que suponía un desprecio de la divinamente inspirada *Septuaginta*).³⁶

El estudio de Jerónimo de la Biblia hebrea hizo rápidamente que examinara la cuestión de la *Septuaginta ampliada*. Los primeros libros que tradujo del hebreo fueron Samuel y Reyes, y en el prólogo de su traducción (“el prólogo acorazado”, como lo denominó)³⁷ estableció los principios sobre los cuales se proponía trabajar. Comenzó enumerando los libros de la Biblia hebrea. Conocía el reconocimiento judío de un total de veinticuatro (que equivalía —según él— a los veinticuatro ancianos del Apocalipsis),³⁸ pero prefería considerar que eran veintidós (uniendo Rut a Jueces y Lamentaciones a Jeremías), el equivalente al número de letras del alfabeto hebreo.³⁹ O, si se tienen en cuenta las cinco letras que tienen una forma final especial, el total sería de veintisiete (siendo divididos en dos los libros de Samuel, Reyes, Crónicas, Esdras-Nehemías y Jeremías-Lamentaciones).

³³ *Prólogo de Crónicas* (traducción de la *Septuaginta*).

³⁴ *Prólogo a Job*.

³⁵ *Epístola* 84.3.

³⁶ Por ejemplo, Rufino —que anteriormente había sido amigo de Jerónimo pero dejó de serlo cuando éste criticó su traducción de Orígenes— le acusó de pedir ayuda a la “sinagoga de Satanás”; la autoridad de los setenta —dijo— inspirada por el Espíritu Santo y confirmada por los apóstoles, no puede derrocarla un hombre *inspirado por Barrabás* (*Apología contra Jerónimo*, 2.30, 33).

³⁷ *Prologus galeatus*, porque estaba al frente de su traducción para defender los principios sobre los cuales la había llevado a cabo.

³⁸ Así también, en el prólogo de Daniel dice: *Quiero indicar que, entre los hebreos, Daniel no se incluye entre los profetas, sino entre aquellos que constituían los “Hagiógrafos” (escritos sagrados). Para ellos, toda la Escritura se dividía en tres partes: la Ley, los Profetas y los Hagiógrafos, es decir, cinco mas ocho mas once libros.*

³⁹ De esta manera, la tercera división se reduce a nueve libros en vez de once, los cuales Jerónimo enumera como sigue: Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Daniel, Crónicas (para el cual la Biblia latina adoptó el título griego de *Paralipómenos*), Esdras-Nehemías (en la Biblia latina, 1 y 2 Esdras), Ester.

Después continúa diciendo:

Todo lo que no son estos libros debe ser considerado aparte dentro de los apócrifos. Por tanto, Sabiduría, que se denomina habitualmente de Salomón, junto con el libro de Jesús el hijo de Sirac,⁴⁰ Judit, Tobías⁴¹ y "El pastor" no están en el canon. He encontrado el primer libro de Macabeos en hebreo;⁴² el segundo está en griego, como se puede demostrar por el lenguaje que se utiliza.⁴³

Es extraño encontrar *El pastor* enumerado entre los apócrifos del Antiguo Testamento.⁴⁴ Pero la utilización que Jerónimo hace del término "apócrifos" requiere un comentario. Atanasio había distinguido tres categorías de libros: canónicos, edificantes (pero sin ser canónicos) y apócrifos. Los libros edificantes (Sabiduría de Salomón y del hijo de Sirac, Ester, Judit y Tobit, con la *Didajé* y *El pastor* de Hermas de la época del Nuevo Testamento) se podían leer en la iglesia; los libros "apócrifos" había que evitarlos. Esta triple diferenciación fue mantenida, entre los padres latinos, por Rufino de Aquilea (c. 345-410), quien se refería a la segunda categoría como libros "eclesiásticos".⁴⁵ Pero aquellos libros "eclesiásticos" son denominados "apócrifos" por Jerónimo. Este término significaba originalmente "ocultos"; se aplicaba, por ejemplo, a los setenta libros que se dice que Esdras había copiado junto a los veinticuatro hechos públicos: los setenta tenían que ser mantenidos en secreto destinados a los sabios de entre el pueblo (4 Esdras 14:26, 45ss.).⁴⁶ Pero es la utilización que se hace de una palabra, y no su etimología, lo que determina su significado. Orígenes dice en su carta a Africano que la historia de Susana había sido *ocultada a los hebreos en una fecha remota y reservada sólo para los más eruditos y honestos*; pero no pretende en forma alguna infravalorar a Susana.⁴⁷ Dice que las autoridades judías escondieron del conocimiento

⁴⁰ Jerónimo utiliza la grafía griega para Sirac (véase p. 31).

⁴¹ En la Biblia griega, Tobit es el padre (de quien el libro recibe el nombre), Tobías es el hijo. En la Biblia latina tanto el padre como el hijo (y el libro) se llaman Tobías.

⁴² El texto hebreo ha desaparecido, pero en ocasiones se puede discernir tras la traducción griega. Para el título del libro hebreo, véase la p. 73 con la n. 26.

⁴³ Véase p. 46.

⁴⁴ Véanse pp. 168, 169.

⁴⁵ Rufino: *Acerca del Credo*, 38: Dice que *nuestros padres los denominaron "eclesiásticos"*. Una generación después, Hilario de Poitiers (c. 315-367) siguió la lista de Orígenes cuando enumeró los libros del Antiguo Testamento (*Tratados acerca de los Salmos*, introducción, 15) pero en sus escritos cita generalmente la *Septuaginta ampliada* en términos parecidos a los libros que se encontraban en la Biblia hebrea.

⁴⁶ Véase p. (36).

⁴⁷ *Carta a Africano*, 12 (véase p. 75).

del pueblo cualquier pasaje que contuviera algún escándalo contra los ancianos, gobernantes o jueces, algunos de los cuales se habían preservado en los escritos “apócrifos”.⁴⁸ Tobit y Judit —según le habían comunicado los judíos— no tenían por qué estar entre los libros “apócrifos” hebreos, puesto que eran valorados y utilizados en la iglesia.⁴⁹

La opinión exacta de Jerónimo acerca de la función de las obras que él relegó como “apócrifas” queda clara en su prólogo a *los tres libros de Salomón* (Proverbios, Eclesiastés y el Cantar de los Cantares):

Allí circula también la “virtuosísima”⁵⁰ Sabiduría de Jesús hijo de Sirac, junto a una obra parecida: el pseudoepígrafe titulado “La Sabiduría de Salomón”.⁵¹ La primera de ellas la encontré también en hebreo, con el título no de “Eclesiástico”, como en latín, sino de “Parábolas”.⁵² {...} El último no se ha encontrado en ninguna parte en hebreo: su mismo estilo tiene un sabor a elocuencia griega y varios escritores antiguos afirman que es obra del judío Filón.⁵³ Igual que la iglesia lee Judit, Tobit y los libros de los Macabeos sin considerarlos libros canónicos, permitamos leer también estos dos volúmenes para la edificación del pueblo aunque no sean para establecer la autoridad de los dogmas eclesiásticos.

En este prólogo a Jeremías, Jerónimo señala que no ha incluido el libro de Baruc en su versión de los profetas mayores porque no es leído ni reconocido por los hebreos; y está dispuesto a recibir las injurias que le acarrearía esta omisión. En el prólogo a su versión de Daniel señala que la forma normal griega de ese libro no coincide con la obra original de los Setenta sino con la versión de Teodoción. *No sé por qué* —añade (pero, si hubiera estudiado la versión original de la *Septuaginta* detenidamente y la hubiera comparado con el texto hebreo y arameo, habría descubierto por qué).⁵⁴ *Para los hebreos* —reconoce—, *el libro de Daniel no contiene ni la*

⁴⁸ *Carta a Africano*, 9.

⁴⁹ *Carta a Africano*, 13. Véase R.T. Beckwith: *The Old Testament Canon of the New Testament Church*, p. 325, n. 30.

⁵⁰ Este adjetivo (en griego: *panaretos*) se aplicaba a la literatura sapiencial en general (véase la p. 70 con la n. 11).

⁵¹ Debemos entender estas palabras de Jerónimo como: “otro pseudoepígrafe titulado la Sabiduría de Salomón”. No debemos sospechar que Jerónimo considera que el libro de Sabiduría del hijo de Sirac se atribuya a un autor diferente de su verdadero autor.

⁵² Una parte importante del texto hebreo se ha conservado.

⁵³ Véase p. 168 con n. 23.

⁵⁴ La versión original de Daniel que aparece en la *Septuaginta* es una traducción libre e interpretativa; la versión de Teodoción es más fiel al texto hebreo y arameo (véase p. 50). Aproximadamente la mitad de Daniel (2:4b a 7:28) está en arameo; el resto está en hebreo. Otras partes del Antiguo Testamento que tenemos en arameo y no en hebreo como idioma original son Esdras 4:8 - 6:18; 7:12-26 y Jeremías 10:11.

historia de Susana, ni el himno de los tres jóvenes, ni las fábulas de Bel y el dragón; pero las añade en su traducción del libro *para que a los no instruidos no les parezca que hemos arrancado una parte considerable del volumen*.⁵⁵ Conoce el argumento utilizado por Africano en su carta a Orígenes acerca de la historia de Susana, que el juego de palabras acerca de los dos árboles no se puede haber originado en hebreo, y muestra cómo se puede encontrar un juego de palabras parecido en latín.⁵⁶

Tradujo el libro de Ester del hebreo, pero se contentó con añadir la versión del libro de la *Septuaginta ampliada* tal como aparecía en la vieja versión latina. Dice que tradujo Tobit y Judit del arameo;⁵⁷ los otros libros que él denominaba “apócrifos” los dejó sin revisar en su versión latina.

Lo que Jerónimo denomina “apócrifos” se corresponde con el segundo grupo de libros del Antiguo Testamento según Atanasio, llamados por Rufino y por otros “libros eclesiásticos” (es decir, libros para leer en la iglesia). Resulta, no obstante, un poco extraño descubrir que a veces Jerónimo utiliza la palabra “apócrifo” en el sentido en el que lo hizo Atanasio, para referirse a aquellos libros de la tercera categoría de éste, los que no son apropiados para la iglesia. Su argumento es que, en 1 Corintios 2:9 (*cosas que ojo no vio, ni oído oyó...*), Pablo utiliza una paráfrasis libre de Isaías 64:4 y rehusa imitar a aquellos escritores que *corren tras los desvarios de los libros apócrifos*, encontrando el origen de las palabras en el *Apocalipsis de Elías*.⁵⁸ Cuando, al prescribir una lista de lectura para la joven Paula, le dice que evite todos los escritos apócrifos,⁵⁹ puede que tenga en mente obras de este grupo.

Pero no es con un sentido peyorativo como Jerónimo ha legado la designación de “apócrifos” a los escritos añadidos en la *Septuaginta ampliada*. No están dentro del canon propiamente dicho y, según él, no pueden ser utilizados para formular doctrina; pero contienen un gran valor ético que los hace apropiados para la lectura en el transcurso del culto cristiano. No está claro qué autoridad tenía para animar a que “la iglesia”

⁵⁵ Fue acusado por Rufino de hacer precisamente esto (*Apología contra Jerónimo*, 2.33)

⁵⁶ Así, la respuesta de que estaba debajo de una encima (*sub ilice*) se puede contrastar con la aguda respuesta: “perecerás en el acto” (*ilico*); y debajo de un lentisco (*sub lentisco*) se podría contrastar con “que el ángel te muele como semillas” (*in lentem*).

⁵⁷ Se han identificado partes de Tobit, tanto en arameo como en hebreo, entre los fragmentos de la cueva 4 de Qumrán. El original semita de Judit no se ha conservado.

⁵⁸ Sin duda tiene en mente a Orígenes, aunque no lo nombra, quien ofrece este texto como la fuente de la cita en su *Comentario de Mateo* (de 27:9). Véase también p. 165 con nn. 8, 9.

⁵⁹ *Epístola* 107.12.

los aceptara para este propósito. Pero se mostraba muy dispuesto, no sólo en sus primeras obras sino también en algunas de las posteriores, a citar de ellos con la misma fórmula introductoria que utilizaba cuando citaba de la “verdad hebrea” o de los libros del Nuevo Testamento. Es capaz de un *obiter dicta* como: *A Rut, Ester y Judit se les ha otorgado el gran honor de escribir sus nombres en volúmenes sagrados*.⁶⁰

Tras completar su traducción, Jerónimo continuó sus estudios bíblicos con una serie de comentarios de los libros del Antiguo Testamento; también (aunque con menor fruto) continuó su actividad como implacable luchador frente a las controversias, siempre que encontraba un enemigo digno de probar su acero. Murió en el año 420. Él y Orígenes destacan entre los padres de la iglesia primitiva por sus conocimientos como eruditos bíblicos; de los dos, Jerónimo ha ejercido una influencia mayor y más duradera.⁶¹

Agustín

El coetáneo más joven de Jerónimo, Agustín (354-430), obispo de Hipona en el Norte de África (la moderna Bona de Argelia) desde el año 395 hasta su muerte, *el hombre más grande que escribió en latín*,⁶² era fuerte en lo que Jerónimo era débil (en su poder como pensador teólogo) y débil donde Jerónimo era fuerte (en la capacitación lingüística). Apreciaba muchos aspectos de la obra de Jerónimo, pero carecía de su sensibilidad para la “verdad hebrea” (por no saber hebreo). Los dos hombres mantuvieron una correspondencia amistosa. En una carta (enviada en el año 403), Agustín expresa un fuerte deseo de que Jerónimo haga una (nueva) traducción latina de la *Septuaginta* en vez de hacerla a partir del texto hebreo; porque, si su traducción del hebreo era adoptada por las iglesias

⁶⁰ *Epístola* 65.1.

⁶¹ Acerca de Jerónimo véase P.W. Skehan: “St Jerome and the Canon of the Holy Scriptures” en *A Monument of St Jerome*, de F.X. Murphy (Nueva York, 1952); también E.F. Sutcliffe: “St Jerome’s Pronunciation of Hebrew”, *Biblica* 29 (1948), pp. 112-125; “St Jerome’s Hebrew Manuscripts”, *Biblica* 29, pp. 195-204; “Jerome”, *CHB* II (Cambridge, 1969), pp. 80-101; W.H. Semple: “St Jerome as a Biblical Translator”, *BJRL* 48 (1965-66), pp. 227-243; J.Barr: “St Jerome’s Appreciation of Hebrew”, *BJRL* 49 (1966-67), pp. 281-302; J. Barr: “St Jerome and the Sounds of Hebrew”, *Journal of Semitic Studies* 12 (1967), pp. 1-36; H.F.D. Sparks: “Jerome as Biblical Scholar”, *CHB* I (Cambridge, 1970), pp. 510-541; J.N.D. Kelly, *Jerome* (Londres, 1975).

⁶² A. Souter: *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St Paul* (Oxford, 1927), p. 139. *Al menos para mí* —dice Souter en la misma frase—, *es el cristiano más grande desde los tiempos del Nuevo Testamento*.

de habla latina, habría discrepancias entre éstas y las iglesias griegas, en las que naturalmente continuaría siendo leída la *Septuaginta*.⁶³ Añade que, hasta en las iglesias de habla latina, demasiada innovación en la traducción podía causar desórdenes. En una iglesia del Norte de África hubo disturbios —según él— cuando el obispo, leyendo Jonás 4:6, llamó “hiedra” (en latín: *bedera*) a la planta que dio sombra a Jonás protegiéndole del sol, de acuerdo con la nueva versión de Jerónimo, y no “calabacera” (*cucurbita*), el término al que estaban acostumbrados. El obispo fue obligado a cambiar la traducción para no perder a su congregación. Jerónimo respondió con amplitud defendiendo su práctica y su interpretación en cuanto a esta y otras Escrituras.⁶⁴

No obstante, Agustín reconocía que era necesario tanto un conocimiento del hebreo como del griego para comprender las Escrituras adecuadamente, especialmente (en cuanto al Antiguo Testamento) del hebreo. Las traducciones del hebreo son pocas, pero las traducciones del griego son malas. *Porque, en los primeros días de la fe, cuando un manuscrito griego caía en manos de alguien que pensaba que poseía algo de facilidad para ambos idiomas {es decir, griego y latín} se atrevía a hacer una traducción.*⁶⁵

El mismo Agustín dejó una declaración explícita acerca de los límites del canon de las Escrituras. Dijo que éste comprendía los siguientes libros:

Los cinco libros de Moisés: Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio. El libro de Josué hijo de Nun, uno de Jueces, uno breve llamado Rut, que parece más bien como si perteneciera al comienzo de Reyes; después cuatro libros de Reyes y dos de Crónicas (estos últimos no transcurren de forma consecutiva sino en paralelo, por así decirlo, cubriendo el mismo período)...

Hay otros libros que parecen no seguir un orden regular, no estando relacionados ni con el orden de los libros precedentes ni entre sí, como son Job, Tobías, Ester y Judit, los dos libros de los Macabeos y los dos de Esdras {es decir, Esdras y Nehemías}: estos últimos parecen continuar con la historia regular con que terminan los libros de Reyes y Crónicas.

Después vienen los profetas, entre los que se encuentran un libro de Salmos de David y tres libros de Salomón: Proverbios, el Cantar de los Cantares y Eclesiastés. Hay otros dos libros, uno denominado Sabiduría y otro Eclesiástico, que también se adjudican a Salomón a causa de su cierto parecido en el estilo, pero lo más

⁶³ Agustín: *Epístola* 71 = Jerónimo: *Epístola* 104. Agustín le había hecho la misma petición a Jerónimo ocho o nueve años antes (*Epístola* 28.2 = Jerónimo: *Epístola* 56.2). Cf. Agustín: *Epístola* 81.34ss.

⁶⁴ Jerónimo: *Epístola* 112 = Agustín: *Epístola* 75.

⁶⁵ *Del aprendizaje cristiano*, 2.16.

probable es que fueran escritos por Jesús el hijo de Sirac.⁶⁶ A pesar de todo, han de ser enumerados entre los libros proféticos, puesto que se ha reconocido su autoridad. El resto son los libros que se denominan estrictamente Profetas. Hay doce libros independientes de los profetas que se reúnen y, no habiendo sido separados nunca, se reconocen como un solo libro. Los nombres de estos profetas son Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nabum, Habacuc, Sofonías, Hageo, Zacarías y Malaquías. Hay otros que son los cuatro profetas mayores: Isaías, Jeremías, Daniel, Ezequiel. La autoridad del Antiguo Testamento⁶⁷ está contenida dentro de los límites de estos cuarenta y cuatro libros.

Después enumera los veintisiete libros del Nuevo Testamento según la lista establecida por Atanasio.⁶⁸

Puede o no que sea una coincidencia que el total de cuarenta y cuatro libros del Antiguo Testamento sea el doble del número tradicional de veintidós. Este total tan elevado se alcanza al contar los doce profetas menores de forma individual (aunque, como él dice, fueran tradicionalmente reconocidos como un solo libro) y añadir los libros “apócrifos” (como Jerónimo los denomina). Las adiciones a Ester y Daniel están incluidas en los libros a los que pertenecen. Lamentaciones, Baruc y la Carta de Jeremías (que en la Biblia en latín aparece como el capítulo seis de Baruc) se incluyen en Jeremías.

La clasificación que hace Agustín de los libros resulta interesante, al igual que algunos de sus comentarios acerca de varios de los libros, como su hincapié en que Rut es más un prólogo de los cuatro libros de Reyes (es decir, Samuel-Reyes) que un apéndice de Jueces (esto, sin duda, porque habla de los antepasados del rey David).

Agustín no cerraba los ojos a las diferencias entre el texto hebreo y la *Septuaginta*. Pero no tenía ninguna duda acerca de que esta última había sido producida por setenta hombres sabios, como decía la leyenda; y, puesto que cada uno de ellos estaba inspirado por Dios, sus testimonios unidos debían ser reconocidos con mayor peso que el de un solo hombre, aunque se tratara de alguien tan erudito como Jerónimo. Cuando había diferencias entre las dos formas del texto, adiciones, omisiones o cambios, el estudiante debía considerar su significado.⁶⁹ De manera que, si según el texto

⁶⁶ En *Retractaciones*, 2.3, Agustín retira su mención de Jesús el hijo de Sirac como autor de Sabiduría.

⁶⁷ En *Retractaciones*, 2.3, Agustín reconoce que su costumbre de utilizar el término “Antiguo Testamento” no tiene autoridad apostólica; el único ejemplo bíblico de esa expresión (2 Corintios 3:14) hace referencia al pacto de Sinaí.

⁶⁸ *Del aprendizaje cristiano*, 2.13

⁶⁹ *Ciudad de Dios*, 18.42,43

hebreo Jonás proclamó en Nínive: *De aquí a cuarenta días, Nínive será destruida* (Jonás 3:4) y según la *Septuaginta* dijo: *De aquí a tres días...*, Agustín suponía que Jonás verdaderamente dijo “cuarenta días” (lo que podría haber hecho pensar al lector en los cuarenta días de apariciones de Cristo resucitado, según Hechos 1:3); pero los setenta traductores, igualmente por el Espíritu de Dios, dijeron “tres días”, en lo que el lector con discernimiento reconoce una alusión a la resurrección de Cristo al tercer día. Puesto que los mismos apóstoles obtuvieron sus testimonios proféticos tanto del texto hebreo como de la *Septuaginta*, Agustín concluye que *se debe considerar que ambas fuentes tienen autoridad, puesto que ambas son una y ambas son inspiradas por Dios*.⁷⁰

Los concilios de la Iglesia

La decisión de Agustín sentó un poderoso precedente para la iglesia occidental desde sus días hasta la Reforma y posteriormente.

En el año 393 hubo un concilio de la Iglesia en el obispado de Agustín, Hipona, que estableció los límites de los libros canónicos según las líneas aprobadas por Agustín mismo. Las resoluciones de este concilio se han perdido, pero fueron resumidas en las del Tercer Concilio de Cartago (397), un concilio provincial.⁷¹ Parece que éstos fueron los primeros concilios de la Iglesia en los que hubo una decisión oficial acerca del canon. Cuando se tomó esa decisión, no se impuso ninguna innovación a las iglesias; se limitaron a ratificar lo que había llegado a ser el consenso general de las iglesias occidentales y de la mayor parte de las orientales. En el año 405, el papa Inocencio I incorporó una lista de libros canónicos en una carta dirigida a Exuperio, obispo de Toulouse; también incluía los apócrifos.⁷²

⁷⁰ *La ciudad de Dios*, 18.44. Un argumento parecido aparece en su exposición del Salmo 87:10 (RSV 88:11), donde el hebreo dice: ¿*Se levantarán las sombras* [traducido como “gigantes” en el salterio hebreo de Jerónimo] *para alabarte?* Pero en la *Septuaginta* dice (siguiendo el salterio galicano de Jerónimo): ¿*los médicos los resucitarán y te darán gracias?* La exposición de Agustín combina los “gigantes” y los “médicos”. Acerca de Agustín, véase más en S.J. Schultz: “Augustine and the Old Testament Canon”, *EQ* 28 (1956), pp. 93-100; A.-M. Le Bonnardière (ed.): *Saint Augustin et la Bible* (París, 1986), y (más generalmente) P.R.L. Brown: *Augustine of Hippo: A Biography* (Londres, 1967), y *Religion and Society in the Age of Saint Augustine* (Londres, 1972).

⁷¹ Véase NPNF, serie 2, XIV, pp. 453 ss.

⁷² Inocencio: *Epístola 6.7*. Su orden es inusual: después de los cuatro libros de “Reinos” continúa con Rut, los Profetas (cuatro mayores y doce menores), cinco libros de Salomón (incluyendo Sabiduría y Sirac), Salmos, Job, Tobit, Ester, Judit, 1 y 2 Macabeos, 1 y 2 Esdras (= Esdras-Nehemías), 1 y 2 Crónicas.

El Sexto Concilio de Cartago (419) volvió a promulgar las decisiones del Tercer Concilio, una vez más con la inclusión de los libros apócrifos.

Lo que se ha dado en llamar “el decreto gelasiano”, acerca de los libros que hay que aceptar y los que no, recibe su nombre del papa Gelasio (492-496). Proporciona una lista de los libros bíblicos tal como aparecían en la *Vulgata*, con los apócrifos intercalados entre los demás. En algunos manuscritos, de hecho, se atribuye al papa Dámaso, como si hubiera sido promulgado por él en el Concilio de Roma (382). Pero en realidad parece que fue una compilación privada hecha por alguien en Italia a principios del siglo VI.⁷³

⁷³ Una edición crítica fue editada por E. von Dobschütz: *Das Decretum Gelasianum...* = TU 38.4 (Leipzig, 1912). Véase también C.H. Turner: “Latin Lists of the Canonical Books, I: The Roman Council under Damasus, AD 382”, *JTS* 1 (1899-1900), pp. 554-560; J. Chapman: “On the *Decretum Gelasianum* ‘De Libris recipiendis et non recipiendis’”, *Revue Bénédictine* 30 (1913), pp. 187-207, 315-353; E. Schwartz: “Zum Decretum Gelasium”, *ZNW* 29 (1930), pp. 161-168.

Capítulo 7

Antes y después de la Reforma

De Jerónimo a la Reforma

La Biblia en latín de Jerónimo se fue abriendo paso de forma lenta pero segura en la Iglesia occidental, reemplazando de forma gradual la vieja versión latina. Si hasta un ilustrado lector como Agustín estaba un poco desconcertado por lo que parecía ser el rechazo implacable por parte de Jerónimo de la *Septuaginta* como base para traducir el Antiguo Testamento, podemos imaginarnos la resistencia que ofrecerían los demás a las innovaciones de Jerónimo. No les convencía en absoluto el argumento de que la nueva traducción era mucho más exacta que la antigua: entonces, como ahora, la exactitud era una cuestión que preocupaba sólo a una minoría. No obstante, el gran mérito de la versión de Jerónimo se reconoció con el tiempo hasta llegar a ser conocida como la *Vulgata* o edición popular, una designación que previamente se utilizaba para la versión reemplazada por la obra de Jerónimo.

En lo que respecta al canon del Antiguo Testamento, éste también era cuestión de interés sólo para una minoría. Para el culto o la edificación, ¿por qué distinguir entre Ester y Judit, o entre Proverbios y Sabiduría?

Se convirtió en una costumbre añadir a copias de la Biblia latina unos cuantos libros que Jerónimo ni siquiera había incluido entre aquellos que debían ser leídos *para la edificación del pueblo*, especialmente 3 y 4 Esdras y la Oración de Manasés. De éstos, 3 Esdras (o el “Esdras griego”) es 1 Esdras de la *Septuaginta* (y de los apócrifos de la *Common Bible*); 4 Esdras (“el Apocalipsis de Esdras”) es el 2 Esdras de los apócrifos de la *Common Bible*.

(nunca se había incluido en la *Septuaginta*).¹ Puede que la oración de Manasés, compuesta para dar contenido a la oración del rey que tenemos en 2 Crónicas 33:12ss., 18ss., perteneciera al primer o segundo siglo a.C., pero aparece primero en la literatura en un manual de orden eclesial denominado *La doctrina de los apóstoles* (de principios del siglo IV d.C.). Se trata de una preciosa oración de penitencia (pero, como 4 Esdras, nunca había pertenecido a la *Septuaginta*).

Durante los siglos que siguieron, la mayoría de los que utilizaban la Biblia no distinguían entre los libros apócrifos y los demás: todos eran considerados parte de la *Vulgata* por igual. Pero la inmensa mayoría de cristianos europeos occidentales, tanto clérigos como laicos, en aquellos siglos no podían describirse como “usuarios” de la Biblia. Estaban familiarizados con determinadas partes de la Biblia que se repetían en los cultos de la iglesia y con las historias bíblicas muy conocidas; pero la idea de límites bien definidos en cuanto a los libros sagrados era algo que no se les habría ocurrido plantearse. Aun entre los cristianos más eruditos se manifiesta a veces una gran falta de preocupación por estos asuntos. Así que, de algunos de los primeros traductores de la Biblia al inglés se ha señalado que, aunque Bede, Aldhelm y Aelfric protestaran contra la amplia utilización popular de algunos escritos que de ninguna manera son canónicos, *los tres utilizan otros escritos* de la misma clase.²

Con el renacer del estudio bíblico serio a principios de la Edad Media, se volvió a prestar atención a cuestiones relacionadas con la canonicidad. Donde más destacó este renacer fue en la Abadía de San Víctor en París, en el siglo XII. En la escuela que pertenecía a la abadía se exploraron fuentes hebreas y se hizo hincapié de nuevo en el sentido literal de la Escritura. Hugo de San Víctor, que fue prior de la abadía y director de su escuela desde 1133 hasta su muerte en 1141, enumera los libros de la Biblia hebrea en un capítulo *acerca del número de libros en los escritos sagrados* y continúa diciendo: *También hay en el Antiguo Testamento otros libros que se leen {en la iglesia} pero no se inscriben en el cuerpo del texto o en el canon de libros con autoridad: son los libros de Tobit, Judit y Macabeos, los denominados Sabiduría de Salomón y Eclesiástico*.³ Aquí, por supuesto, se puede discernir la influencia

¹ Acerca de la literatura de Esdras, véanse también pp. 47 con n. 11, 85 con n. 11

² G. Shepherd: “English Versions of the Scriptures before Wyclif”, *CHN* II, p. 364.

³ Hugo de San Víctor: *De los sacramentos*, I, prólogo, 7 (*PL* 176, cols. 185-186D). *Una sucesión continua de los padres occidentales más eruditos mantuvo la autoridad distintiva del canon hebreo hasta el periodo de la Reforma* (B.F. Westcott: “Canon of Scripture, The”, *Smith’s DBI*, p. 507; él proporciona una lista desde Primasio hasta el cardenal Cayetano). Véase la obra más general de B. Smalley: *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford, 21952).

de Jerónimo: para los estudiosos medievales de la Biblia en la iglesia latina no había maestro comparable con él.

Para aquellos a quienes preocupaba más el sentido espiritual que el literal, la diferencia entre el primer y segundo grado de canonicidad carecía de importancia: los libros apócrifos se podían alegorizar tan fácilmente como aquellos que estaban marcados por la “verdad hebrea” y se podía hacer que se adaptaran al mismo significado.

Existe evidencia de cierta reacción por parte de los teólogos judíos medievales hacia la forma cristiana de tratar el canon del Antiguo Testamento. E.I.J. Rosenthal ha mostrado cómo Isaac Abravanel (1437-1509) aplicó métodos de Aristóteles para demostrar que la división judía de los libros sagrados en la Ley, los Profetas y los Escritos era superior a la división cristiana en cuatro partes: libros legales, históricos, poéticos y de sabiduría, y proféticos.⁴ Por otro lado se ha demostrado que más de dos siglos antes, Moisés Nachmanides (1194-*c* 1270) leyó el libro de Sabiduría en un texto en arameo.⁵

Las dos versiones de Wyclif de la Biblia completa en inglés (1184, 1395) incluían los libros apócrifos con toda naturalidad; formaban parte de la *Vulgata* en la que se basaban aquellas versiones. El “prólogo general” de la segunda versión (la de John Purvey) contiene una enérgica recomendación del libro de Tobías (Tobit) por el ánimo que proporcionaba a aquellos que eran perseguidos por la justicia, enseñándoles a *ser fieles a Dios en la prosperidad y en la adversidad y [...] a ser pacientes en la tribulación; y nunca apartarse del temor y del amor de Dios*. Hay un reconocimiento de la diferenciación que había hecho Jerónimo entre aquellos libros que podían ser utilizados para confirmar doctrina y aquellos que eran provechosos por sus lecciones éticas: *Aunque el libro de Tobías no habla de la fe, se trata de una historia de devoción que le va bien a la gente sencilla, para que tenga paciencia y se someta a Dios*.⁶

Los reformadores y el canon del Antiguo Testamento

Con la Reforma del siglo XVI, comenzó a aflorar este asunto con más fuerza. Cuando Lutero, en su controversia con Johann Maier von Eck, afirmó la autoridad de la Escritura sola (*sola scriptura*) por encima de la eclesial, esto enseguida planteó la cuestión de qué constituía exactamente

⁴ CHB II, p. 273 (“The Study of the Bible in Medieval Judaism”).

⁵ A. Marx: “An Aramaic Fragment of the Wisdom of Solomon”, *JBL* 40 (1921), pp. 57-69.

⁶ M. Deanesly: *The Lollard Bible* (Cambridge, {1920} 1960), p. 256.

la “sola Escritura”. Fue la protesta de Lutero contra lo abusivo del sistema de indulgencias (especialmente a manos de Johann Tetzel) lo que le condujo finalmente a romper con Roma. Pero el sistema de indulgencias iba unido a la creencia en el purgatorio y a la práctica de las oraciones por los muertos, y ambas cosas fueron rechazadas por Lutero. Cuando éste fue desafiado a atenerse a su principio de la “sola Escritura” y aceptar que la autoridad escrituraria para orar por los muertos se encontraba en 2 Macabeos 12:45ss. (donde se dice que la oración por los muertos *para que quedaran liberados del pecado es un pensamiento santo y piadoso*), encontró una respuesta en la norma de Jerónimo de que 2 Macabeos no pertenecía a los libros que se utilizaban *para establecer la autoridad de dogmas eclesiásticos*.⁷

(Puede que por esta razón Lutero manifestara una especial animadversión contra 2 Macabeos. Se cuenta que dijo: *Aborrezco Ester y 2 Macabeos tanto que desearía que no existieran; contienen mucho judaísmo y no pocas costumbres paganas*.⁸ Hay que advertir que su juicio personal recae también sobre Ester, libro que incluye en la misma condenación que 2 Macabeos: Ester es uno de los libros que Jerónimo reconoció como aceptable para formular doctrina, aunque la verdad es que resulta difícil imaginar qué doctrina de fe cristiana o judía se podría formular a partir del libro de Ester).⁹

Lutero mostró que aceptaba la diferenciación de Jerónimo entre las dos categorías de libros del Antiguo Testamento poniendo juntos los apócrifos en su *Biblia alemana* como una especie de apéndice del Antiguo Testamento (1534), en vez de dejarlos donde estaban en la *Vulgata*. Fueron traducidos por diversas personas que le ayudaron, pero él escribió sus prefacios. La sección que los contiene fue titulada: *Los apócrifos: Libros que no hay que considerar como iguales a las santas Escrituras, pero que resulta útil y bueno leer*. En la *Biblia de Zürich*, de Zwinglio (1524-29), los libros apócrifos ya habían sido separados del resto del Antiguo Testamento y publicados como un volumen aparte. El amigo de Lutero, Spalatin, había

⁷ El compañero de Lutero en Wittenberg, A.R. Bodenstein von Karlstadt, defendió la postura de Jerónimo en *De canonicis scripturis libellus* (1520), pero dentro de los apócrifos concedía una mayor categoría a Sabiduría, Sirac, Judit, Tobit y 1 y 2 Macabeos que a los otros libros.

⁸ *Tischreden* (edición Weimar 1, p.208): tanto peso no se debería cargar sobre muchos de los *obiter dicta* en la colección *Table Talk* de Lutero.

⁹ Se podría decir que Ester da testimonio de la forma de operar de la providencia divina, pero que no se trata de una doctrina típicamente cristiana o judía (era una característica central de la fe estoica). Una poderosa imaginación puede ver lo que de otra forma es invisible, como cuando W. Vischer veía la Cruz de Cristo en la horca de Amán (“The Book of Esther”, *EG* 11 {1939}, pp. 3-21, especialmente pp. 11-17). También se acerca a la alegorización de la historia pensar que Ester se corresponde con la Iglesia (la esposa de Cristo), Mardoqueo con el Espíritu Santo y el rey Asuero (aunque parezca increíble) con Cristo.

traducido la Oración de Manasés al alemán en 1519; se incluyó otra traducción en la *Biblia alemana* completa de 1534. En cuanto a 3 y 4 Esdras y 3 Macabeos, no fueron incluidos en la Biblia de Lutero; fueron añadidos en una edición posterior, la de 1570 u otra.

A Lutero le importaban poco los apócrifos en general, pero su postura en cuanto al canon derivaba no de la tradición sino del evangelio. En ambos Testamentos, el principio dominante era aquello que predicaba a Cristo; en el Antiguo Testamento encontraba que Génesis, Salmos e Isaías predicaban a Cristo con especial claridad.

Erasmo adoptó una actitud humanista más que evangélica respecto a estos asuntos. En su tratado acerca de *La libertad de la voluntad*, por ejemplo, basaba un argumento en *El libro de Sabiduría del hijo de Sirac* (Eclesiástico): *No puedo entender—dijo— por qué los hebreos dejaron este libro fuera cuando incluyeron las parábolas de Salomón y los Cantares de amor.*¹⁰ La actitud erasmista fue expresada también por el convertido de Calvino, Sebastian Castellio (1515-63), traductor de la Biblia tanto al latín como al francés, a quien las autoridades de Ginebra rehusaron ordenar porque no espiritualizaba el Cantar de los Cantares sino que decía que era un poema de celebración del amor humano.¹¹

Tyndale no vivió para completar la traducción del Antiguo Testamento; si lo hubiera hecho, probablemente habría seguido el precedente de Lutero (como hizo en otros aspectos¹²) relegando los apócrifos a una sección aparte. En un apéndice a su revisión del Nuevo Testamento de 1534 tradujo aquellos pasajes del Antiguo Testamento que era obligatorio leer en la iglesia como Epístolas en días determinados, según la utilización del *Sarum*. Algunos de ellos pertenecen a los apócrifos; aparecen, naturalmente, en su secuencia litúrgica.¹³

La *Biblia inglesa de Coverdale* (de 1535) siguió el ejemplo de sus predecesoras continentales, con los libros apócrifos (y partes de libros) separadas del resto del Antiguo Testamento y colocados después de Malaquías, con un título independiente: *Apócrifos: los libros y tratados que no fueron reconocidos por los padres de la antigüedad con la misma autoridad que los otros libros de la Biblia ni se encuentran en el canon hebreo*. Después aparecen los títulos, comenzando con 3 y 4 Esdras. Pero una obra apócrifa quedó *in situ*, como explica una nota a pie de página debajo del título: *A éstos también perteneció*

¹⁰ Erasmo: *La libertad de la voluntad* (1524), citado por R.H. Basinton, *CHB* III, p. 6.

¹¹ Véase B. Hall: *CHB* III, pp. 71 ss. ("Biblical Scholarship: Edition and Commentaries").

¹² Véase p. 250.

¹³ E.g. Sirac 15:1-6 para el día de San Juan Evangelista (27 de diciembre), Sabiduría 5:1-5 para el día de San Felipe y Santiago (1 de mayo).

Baruc, a quien hemos colocado entre los profetas junto a Jeremías porque era su escriba y de su época. (Sin embargo, en una edición posterior, en 1537, Baruc fue quitado de este lugar entre los libros protocanónicos y colocado después de Tobit). La siguiente página tiene una introducción que indica la autoridad inferior de estos libros.

La *Biblia de Thomas Matthew* (de 1537, en realidad editada por John Rogers) reprodujo los apócrifos de Coverdale, pero añadió la oración de Manasés. Ésta fue la primera aparición de la Oración de Manasés en inglés; porque la Biblia de Matthew fue traducida a partir de la versión francesa en la *Biblia de Olivétan* (1535). La *Biblia de Richard Taverner* de 1539, una revisión de la Biblia de Matthew, omite la introducción a los apócrifos que encontramos en Coverdale y Matthew. La Biblia de Taverner fue revisada a su vez por *Edmund Becke* (1549-51); Becke añadió una traducción de 3 Macabeos, que ahora aparecía por primera vez en una versión inglesa. También efectuó una traducción completamente nueva de 1 Esdras, Tobit y Judit y en una introducción suya a los libros apócrifos justificó su separación de las obras protocanónicas pero recomendando su lectura *como ejemplo de vida*.

La *Gran Biblia*, publicada por vez primera en 1539 fue editada por Coverdale, pero éste utilizó la *Biblia de Matthew* como base (y eso quiere decir la *Biblia de Tyndale*, hasta donde llegó la obra de Tyndale).¹⁴ La primera edición reproducía la introducción de Coverdale a los apócrifos pero llamaba a los libros “hagiógrafos”, no “apócrifos” (*hagiographa*, “escritos santos”, era originalmente el término griego equivalente al hebreo *K'távím*, los “Escritos”, la tercera división de la Biblia hebrea). La quinta edición de la *Gran Biblia* (1541) omitió la introducción y añadió un nuevo título a la página en la que la lista de libros apócrifos estaba precedida por las palabras: *Cuarta parte de la Biblia, que contiene estos libros*. Esta forma de expresarlo estaba plenamente calculada para minimizar la diferenciación entre los apócrifos y los libros protocanónicos.

El concilio de Trento

Mientras tanto, la Contrarreforma se preocupaba del canon de las Escrituras a la vez que de otros muchos asuntos que habían cuestionado los reformadores. El Concilio de Trento, convocado en 1545, tenía que con-

¹⁴ De los libros del Antiguo Testamento en inglés, Tyndale publicó sólo el Pentateuco y Jonás, pero dejó manuscrita la traducción de los libros históricos de Josué a 2 Crónicas; estos fueron publicados en la *Biblia de Matthew*.

siderar la relación de la Escritura y la tradición no escrita con la transmisión de la doctrina cristiana; hizo declaraciones, entre otras cosas, acerca del texto, la interpretación y el canon de las Escrituras. Estos asuntos se trataron en la cuarta sesión (en abril de 1546); se decretó que, entre las diversas formas del texto bíblico, la última palabra la tenía *la antigua Vulgata* y que esta edición comprendía lo que denominamos libros protocanónicos y deuterocanónicos sin distinción. Se decidió no entrar en cuestiones de diferencia de rango entre ambos grupos. Así que la diferenciación de Jerónimo entre los libros certificados por la “verdad hebrea” y los libros que había que leer sólo *para la edificación del pueblo* en realidad fue dejada de lado.

Probablemente ésta fue la primera ocasión en la que se tomó una decisión acerca del canon de la Escritura por parte de un concilio general (o ecuménico) de la Iglesia y no en un concilio local o provincial. De hecho, en el Concilio de Florencia se había propuesto una lista similar unos cien años antes, pero había algunas dudas acerca de si este decreto florentino particular tenía plena autoridad conciliar. El decreto de Trento (como los demás) fue encabezado por una maldición pronunciada contra todos aquellos que disintieran.¹⁵

La decisión de que la antigua edición (la *Vulgata Latina*) fuera tratada como el texto autoritativo de la santa Escritura requería una edición exacta de este texto. Después del intento fallido en la edición *Sixtina* de 1590, se hizo frente a esa necesidad (para los tres siglos siguientes, al menos) con la *Vulgata Clementina* de 1592. En esta edición, 3 y 4 Esdras y la Oración de Manasés se añadieron como un apéndice: no formaban parte del canon de Trento y no estaban incluidos en la *Vulgata Sixtina*. Fue la edición Clementina del Antiguo Testamento la que constituyó la base de la versión inglesa *Douay* de 1609-10.

El decreto de Trento fue ratificado por el Concilio Vaticano Primero de 1869-70, que fue más allá en su explicación diciendo que los libros bíblicos no eran reconocidos como canónicos porque hubieran sido producidos primeramente por la inteligencia humana y después canonizados por la autoridad de la Iglesia, sino más bien porque tenían a Dios por autor, siendo inspirados por el Espíritu Santo y después confiados a la Iglesia.¹⁶ En cuanto al rango de los libros que Jerónimo había denominado “apócrifos”, hay un acuerdo general entre los teólogos católicos romanos de la actualidad (como entre sus colegas de otras tradiciones

¹⁵ Sesión IV: *Decretum de canonicis scripturis*. Véase F.J. Crehan, *CHB* III, pp. 199-202 (“The Bible in the Roman Catholic Church from Trent to the Present Day”).

¹⁶ *Dogmatic Constitution on the Catholic Faith*, cap. 2 (“Of Revelation”).

religiosas) en denominarlos “deuterocanónicos” (un término utilizado por primera vez, al parecer, en el siglo XVI);¹⁷ La diferenciación de Jerónimo se mantiene así en la práctica, aunque no goce del apoyo conciliar.

La composición isabelina

“Los treinta y nueve artículos de la religión”, que han sido (al menos en teoría) autoritativos para la doctrina y disciplina de la Iglesia de Inglaterra desde 1562/63,¹⁸ fueron en esencia una repetición de la promulgación de “los cuarenta y dos artículos” de 1553 (promulgados siete semanas antes de la muerte de Eduardo VI). La doctrina de la Escritura se trata en el artículo VI de los treinta y nueve, que corresponde al artículo V de los cuarenta y dos. A diferencia del artículo anterior, sin embargo, que se limitaba a afirmar la suficiencia de las Escrituras para *todas las cosas necesarias para la salvación*, el artículo VI incluye una afirmación exacta del contenido de las Escrituras del Antiguo Testamento con el siguiente encabezamiento: *De la suficiencia de las santas Escrituras para la salvación*. Continúa diciendo:

La santa Escritura contiene todo lo necesario para la salvación, por lo que todo lo que no se lea en ella ni se pueda demostrar en base a ella, no es obligatorio para el hombre ni se ha de creer como artículo de fe o considerarlo indispensable o necesario para la salvación. Con el nombre de santa Escritura entendemos aquellos libros canónicos del Antiguo y Nuevo Testamentos de cuya autoridad nunca hubo duda alguna en la Iglesia.

De los nombres y número de los libros canónicos:

Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio, Josué, Jueces, Rut, el primer libro de Samuel, el segundo libro de Samuel, el primer libro de Reyes, el segundo libro de Reyes, el primer libro de Crónicas, el segundo libro de Crónicas, el primer libro de Esdras, el segundo libro de Esdras, el libro de Ester, el libro de Job, los Salmos, los Proverbios, Eclesiastés o el Predicador, Cantares o los Cantos de Salomón, los cuatro profetas mayores y los doce profetas menores.

¹⁷ Según F.J. Crehan (*CHB* III, p. 206), la palabra “deuterocanónico” la utilizó por primera vez de esta forma un judío convertido: Sixto de Siena (1520-1569).

¹⁸ Los treinta y nueve fueron aprobados por la asamblea en aquel tiempo, pero el artículo 29 (“De los impíos que no comen el cuerpo de Cristo en su práctica de la Cena del Señor”) fue aplazado (probablemente a instancias de la Reina Isabel) y no recibió una ratificación legal hasta 1571.

Y los otros libros —como dijo Jerónimo—, la Iglesia los leerá como ejemplos para la vida e instrucción acerca de la conducta, pero no se utilizarán para formular ninguna doctrina; éstos son los que siguen:

El tercer libro de Esdras, el cuarto libro de Esdras, el libro de Tobías, el libro de Judit, el resto del libro de Ester, el libro de Sabiduría, Jesús hijo de Sirac, el profeta Baruc, el canto de los tres jóvenes, las historias de Susana y de Bel y el dragón, la oración de Manasés, el primer libro de los Macabeos, el segundo libro de los Macabeos...

Se advierte una cierta ingenuidad en lo que dice de aquellos *de cuya autoridad nunca hubo duda alguna en la Iglesia*. Los dos libros de Esdras, como en la *Vulgata*, son Esdras y Nehemías. El libro de Lamentaciones no se ha perdido; se incluye implícitamente, como un apéndice de Jeremías, en los cuatro profetas mayores.

La distinción establecida por Jerónimo entre los libros que pertenecen a la Biblia hebrea y los demás se reafirma. El tercer y cuarto libros de Esdras y la Oración de Manasés están colocados en el mismo nivel de deuterocanonicidad que los apócrifos en general.

De acuerdo con el reconocimiento de los libros apócrifos como provechosos y *como ejemplos para la vida e instrucción acerca de la conducta*, se incluyen lecturas de ellos en el leccionario anglicano, especialmente entre las *lecciones apropiadas para días santos* (por ejemplo, el Día de Todos los Santos, Sabiduría 3:1-10 es la lección del Antiguo Testamento para la mañana y Sabiduría 5:1-17 para la tarde). En el *Libro de sermones*, la lectura del cual se recomienda en el artículo XXXV, se citan con frecuencia los libros apócrifos y hasta se hace referencia a ellos como Palabra de Dios.¹⁹

En el protestantismo inglés de la época isabelina están representadas dos tendencias diferentes en las dos nuevas versiones de la Biblia inglesa bajo el reinado de Isabel: la *Biblia de Ginebra* (1560) y la *Biblia de los Obispos* (1568). La *Biblia de Ginebra* fue producida por protestantes ingleses que buscaron refugio en Ginebra durante el reinado de María Tudor (1553-58); llevaba una dedicatoria a Isabel. Incluía los libros apócrifos en una sección tras el Antiguo Testamento (excepto la Oración de Manasés, que se imprime como un apéndice de 2 Crónicas); el “argumento” para introducirlos es el siguiente:

Estos libros que siguen en orden después de los profetas hasta el Nuevo Testamento se denominan apócrifos, es decir, libros que no fueron aceptados con el consentimiento

¹⁹ En el *Segundo libro de sermones* (1563), sermón 10 (“Del aprecio reverente de la Palabra de Dios”), se recomienda el libro de Sabiduría como *la Palabra de Dios infalible y que no engaña*.

*to de todos para ser leídos y expuestos públicamente en la Iglesia ni han servido para demostrar ningún punto de la religión cristiana, excepto cuando se conformaban a las otras Escrituras denominadas canónicas y confirmaban lo mismo, o su fundamento era el mismo; pero, como libros procedentes de hombres santos, fueron aceptados para ser leídos para el avance y fomento del conocimiento de la historia y para la instrucción de costumbres piadosas. Esos libros declaran que, en todos los tiempos, Dios tuvo un cuidado especial de su Iglesia y no la dejó totalmente desprovista de maestros y medios para confirmarla en la esperanza del Mesías prometido y también dar testimonio de que aquellas calamidades que Dios envió a su Iglesia fueron de acuerdo a su providencia, habiendo sido anunciadas a los profetas y permitidas para la destrucción de sus enemigos y para que sus hijos fueran probados.*²⁰

Viniendo de la Ginebra de Calvino y Beza, ésta es una repetición y extensión moderada y razonable de la postura de Jerónimo: los libros apócrifos no hay que utilizarlos para la confirmación de la doctrina (excepto en la medida en que se basan en la enseñanza de los libros canónicos), sino que sirven *para la instrucción acerca de las buenas costumbres*. Se añade que proporcionan un material valioso para la historia del período intertestamentario e ilustran los principios de la relación providencial de Dios con su pueblo, preparándolo para el cumplimiento de su promesa en la venida de Cristo. Los herederos de los reformadores de Ginebra habrían sido prudentes si hubieran mantenido esta actitud equilibrada hacia los apócrifos.

A algunos de los que utilizaban la **Biblia de Ginebra**, sin embargo, no les atraían demasiado los apócrifos. Para satisfacerlos, algunas copias de esta versión impresas en 1599, tanto en el continente como en Londres, fueron encuadradas sin la sección que contenía los apócrifos. La omisión de esta sección se evidencia en que la numeración de las páginas era consecutiva en todo el volumen y aparece un salto en la numeración entre ambos Testamentos; más aun, los apócrifos aparecen en la tabla preliminar de contenidos. Una edición de la **Biblia de Ginebra** publicada en Amsterdam en 1640 omitió los apócrifos por cuestión de política; se editó una defensa de la omisión entre ambos Testamentos.²¹

La **Biblia de los Obispos**, publicada por primera vez en Londres en 1568, fue obra de hombres que aceptaban el acuerdo de Isabel. En ella, la sección que contenía los apócrifos aparecía con un título especial, pero no

²⁰ En la lista de los libros apócrifos que aparece en la **Biblia de Ginebra**, 3 y 4 Esdras —como son denominados en la *Vulgata*— aparecen como 1 y 2 Esdras, y así han seguido siendo llamados en los apócrifos “protestantes” desde entonces. (Cuando los dos “Esdras” canónicos son llamados Esdras y Nehemías, como en la Biblia de Ginebra, se evita el riesgo de confusión).

²¹ Pero la Oración de Manasés se mantuvo como apéndice de 2 Crónicas.

se decía nada que indicara una diferenciación de rango entre su contenido y el de los demás libros.

Siglos XVII y XVIII

La *Versión Autorizada del Rey Jaime (King James)* de 1611 fue oficialmente una revisión de la última edición (1602) de la *Biblia de los Obispos*; incluía una versión de los apócrifos como si fuera tan normal. Cuatro años después, el Arzobispo de Canterbury, George Abbot, un firme calvinista desde el punto de vista teológico, prohibió encuadernar o vender la Biblia sin los apócrifos bajo pena de un año de prisión.²² Esta medida parecía necesaria a causa de la creciente y ruidosa oposición puritana a la inclusión de los apócrifos entre los libros canónicos. En 1589, un ataque sobre su inclusión por parte de John Penry (“Martin Marprelate”) había ocasionado una réplica enérgica de un arzobispo anterior, John Whitgift. Pero, a pesar del castigo decretado por el Arzobispo Abbot, comenzaron a producirse copias de la *AV/KJV* sin los apócrifos desde 1626 en adelante.

La marcha de los acontecimientos iba a favor de los puritanos en aquellos años: en 1644, el Parlamento ordenó que los apócrifos debían dejar de ser leídos en los cultos de la Iglesia de Inglaterra. Tres años después, la Asamblea de Teólogos de Westminster introdujo su histórica confesión de fe con un capítulo acerca de *la santa Escritura*. Con el fin de clarificar exactamente qué libros estaban comprendidos en la santa Escritura, el segundo párrafo de este capítulo dice lo siguiente:

II. Bajo el nombre de santa Escritura, o de Palabra de Dios escrita, están contenidos todos los libros del Antiguo y Nuevo Testamentos, que son los siguientes:

ANTIGUO TESTAMENTO

<i>Génesis</i>	<i>Números</i>
<i>Éxodo</i>	<i>Deuteronomio</i>
<i>Levítico</i>	<i>Josué</i>
<i>Jueces</i>	<i>Jeremías</i>

²² En aquellos días, la autoridad del Arzobispo de Canterbury era reforzada por sanciones: en 1631, los impresores de la *King James* fueron multados con 300 libras por el Arzobispo Laud por su negligencia al omitir la palabra vital “no” del mandamiento “no comerás adulterio” (un error de imprenta que otorgó a aquella edición la etiqueta de “Biblia perversa”).

EL CANON DE LA ESCRITURA

<i>Rut</i>	<i>Lamentaciones</i>
<i>I. Samuel</i>	<i>Ezequiel</i>
<i>II. Samuel</i>	<i>Daniel</i>
<i>I. Reyes</i>	<i>Oseas</i>
<i>II. Reyes</i>	<i>Joel</i>
<i>I. Crónicas</i>	<i>Amós</i>
<i>II. Crónicas</i>	<i>Abdías</i>
<i>Esdras</i>	<i>Jonás</i>
<i>Nehemías</i>	<i>Miqueas</i>
<i>Ester</i>	<i>Nabum</i>
<i>Job</i>	<i>Habacuc</i>
<i>Salmos</i>	<i>Sofonías</i>
<i>Proverbios</i>	<i>Hageo</i>
<i>Eclesiastés</i>	<i>Zacarías</i>
<i>Cantar de los Cantares</i>	<i>Malaquías</i>
<i>Isaías</i>	

NUEVO TESTAMENTO

<i>Los Evangelios según:</i>	<i>La Epístola a los Hebreos</i>
<i>Mateo</i>	<i>La Epístola de Santiago</i>
<i>Marcos</i>	<i>La primera y segunda Epístolas de Pedro</i>
<i>Lucas</i>	<i>La primera, segunda y tercera Epístolas de Juan</i>
<i>Juan</i>	<i>La Epístola de Judas</i>
<i>Los Hechos de los apóstoles</i>	<i>Apocalipsis</i>
<i>Las Epístolas de Pablo:</i>	
<i>Romanos</i>	
<i>1 Corintios</i>	
<i>2 Corintios</i>	
<i>Gálatas</i>	
<i>Efesios</i>	
<i>Filipenses</i>	
<i>Colosenses</i>	
<i>1 Tesalonicenses</i>	
<i>2 Tesalonicenses</i>	
<i>1 Timoteo</i>	
<i>2 Timoteo</i>	
<i>Tito</i>	
<i>Filemón</i>	

Los cuales son todos dados por inspiración de Dios para ser regla de fe y conducta.

El tercer párrafo continúa con la declaración inflexible:

III. Los libros comúnmente denominados apócrifos, no siendo de inspiración divina, no forman parte del canon de la Escritura; y, por tanto, carecen de autoridad en la Iglesia de Dios, y no son más válidos o útiles que cualquier otro escrito humano.

Esto iba considerablemente más lejos que la postura aprobada por los traductores de la *Biblia de Ginebra*. Naturalmente, las iglesias que adoptaron la Confesión de Westminster como su principal criterio de valores —especialmente la Iglesia de Escocia y otras iglesias presbiterianas— preferían utilizar copias de la Biblia que no incluían los apócrifos.

Encontramos un importante incidente acerca de la actitud puritana en general en Inglaterra bajo la Commonwealth en la autobiografía espiritual de John Bunyan: *Gracia abundante*. Alrededor de 1652 relata que, durante un tiempo de profunda depresión, encontró ánimo en un texto que vino a su mente: *Mira a las generaciones antiguas y considera: ¿Hubo alguno que confiara en el Señor y que fuera confundido?* No podía recordar de qué conocía estas palabras, no podía encontrarlas en su Biblia y otras personas a quienes pidió ayuda en cuanto a esto no pudieron ayudarle. Después de transcurrido un año escribe:

Al fin las encontré en uno de los libros apócrifos: Eclesiástico 2:10. Al principio esto me molestó considerablemente, porque no estaba entre aquellos textos que consideramos santos y canónicos; pero como esta frase era un sumario de muchas promesas que están realmente en la Biblia, decidí que mi deber era tener consolación de ella. Y bendije a Dios por haber llegado a esta conclusión, por haberme ayudado tanto, y que esta afirmación concreta aún brillara ante mis ojos.²³

Bunyan muestra aquí su gran sentido común. A pesar de que al principio le molestó darse cuenta de que había encontrado consuelo divino en un texto apócrifo, se lo apropió como una palabra genuina de Dios porque resumía muchas promesas bíblicas de la fidelidad de Dios hacia su pueblo. Después de la Restauración de 1660, reaparecieron las lecturas de los apócrifos en el leccionario anglicano. La exclusión de estos libros, no obstante, se hizo cada vez más popular en el inconformismo inglés. Quizá

²³ *Gracia abundante*, 26-27 (CLIE). Se da por supuesto que su Biblia contenía los “libros apócrifos”, pero que normalmente no los leía como leía el resto del volumen, habiéndosele enseñado que no eran *santos y canónicos*.

sea indicativo de la influencia puritana o inconformista del cristianismo americano el que la primera edición de la Biblia en inglés que fue impresa en América (Filadelfia, 1782) careciera de los apócrifos.²⁴ (La primera edición de la Biblia en un idioma europeo que se imprimió en América fue una Biblia Alemana de 1743 que incluía los apócrifos).²⁵

Sociedades Bíblicas y la *Common Bible*

A principios del siglo XIX, el canon del Antiguo Testamento despertó un mayor interés, tanto en Gran Bretaña como en el continente, de lo que es normal para una cuestión así. En 1804 se constituyó la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera para promover la producción y difusión de las Escrituras junto a su traducción a idiomas en los que no existía. Su comité estaba formado por seglares de la Iglesia de Inglaterra y de iglesias libres en igual número. Posteriormente, el mismo año, se formó una Sociedad Bíblica Alemana, seguida en 1812 por la Sociedad Bíblica Rusa y en 1816 por la Sociedad Bíblica Americana.

En vista del carácter interdenominacional de la Sociedad Británica, se puso la condición desde el principio de que las ediciones de la Biblia que editaran no debían contener notas ni comentarios. Pero enseguida se pudo ver que algunas ediciones manejadas por la Sociedad contenían algo más cuestionable a los ojos de muchos de los que la apoyaban que una nota o un comentario: los libros apócrifos que (de acuerdo con la Confesión de Westminster), *no siendo de inspiración divina, no forman parte del canon de la Escritura*. De todas formas, la Sociedad se había planteado poco la cuestión de los apócrifos: una de sus más famosas reliquias, la *Biblia de Mary Jones*, incluyó la versión galesa de estos libros y llegó a mostrar la firma de Mary al final de Macabeos.²⁶

Los hombres del comité que pertenecían a iglesias libres, y la mayoría de anglicanos (por su orientación evangélica), no tenían interés alguno en difundir los apócrifos. Pero la Sociedad apoyó grupos parecidos en el continente europeo que extendieron ediciones que contenían los apócrifos, especialmente en áreas en las que la Biblia sin apócrifos no había sido

²⁴ Antes de la Declaración de Independencia, a los cristianos americanos se les prohibió imprimir la Biblia en inglés por las reglamentaciones británicas del copyright. La primera Biblia impresa en América fue la versión *Algonquin* de John Eliot (Nuevo Testamento 1661, Antiguo Testamento 1663).

²⁵ Incluyó los setenta versículos de 2 Esdras (4 Esdras) 7:36-105 que faltaban en los apócrifos de la *AV/KJV*.

²⁶ E. Fenn: *CHB* III, p. 391 ("The Bible and the Missionary").

aceptada. En la década de 1820 se plantearon objeciones a dicho apoyo y estalló una controversia que duró cinco años. Los profesores escoceses de la Sociedad, sobre todo, se opusieron a utilizar el dinero de la misma, aunque fuera de forma indirecta, para la distribución de Biblias que contuvieran los apócrifos. El protagonista en el bando escocés fue Robert Haldane, un teólogo muy preparado (más conocido por otra parte como el autor de un destacado comentario de la carta de Pablo a los Romanos).²⁷ La Sociedad adoptó en 1826 la política de no distribuir Biblias que contuvieran los apócrifos ni permitir que otros lo hicieran, pero no antes de que los escoceses hubieran constituido de forma independiente la Sociedad Bíblica Nacional de Escocia. La formación de esta nueva Sociedad, sin embargo, expandió en vez de esconder la obra de distribución bíblica (y lo mismo se puede decir de la Sociedad Bíblica Trinitaria, que comenzó su existencia independiente debido a otro asunto en 1831).²⁸

Cuando la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera comenzó a distribuir exclusivamente ediciones sin los apócrifos, el público comprador de la Biblia parecía muy contento con aquellas ediciones. Siendo así, otros editores no veían razón para continuar produciendo Biblias con los apócrifos. Durante un siglo y medio ha sido prácticamente imposible ver en el mostrador de cualquier librería corriente en Gran Bretaña o América una copia de la *King James* con los apócrifos. O, en palabras del director John Macleod, que suscribe cien por cien la Confesión de Westminster, *el problema del largo y doloroso conflicto era que al mundo de habla inglesa se le había entregado el canon protestante de la Escritura sin adulterar como si siempre hubiera sido así, lo cual no era cierto de ningún modo; y durante más de un siglo ha estado familiarizada con ese canon.*²⁹

Cuando la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera se comprometió a editar una copia de la Biblia para entregársela al Rey Eduardo VII en su coronación en 1902, el Arzobispo de Canterbury (Frederick Temple) dictaminó que una “Biblia mutilada” (que careciera de los apócrifos) era inaceptable para ese propósito y, como la Sociedad no podía, según sus estatutos, editar una versión “no mutilada”, había que conseguir una copia en poco tiempo de otra fuente.

²⁷ La edición en inglés de este comentario (Edimburgo, 1835-39), la ampliación de una obra francesa anterior, fue reimpresa por la editorial *The Banner of Truth Trust* (Londres, 1958). Más relacionado con la controversia acerca de los apócrifos fue su libro *The Books of the Old and New Testament proved to be Canonical* (Edimburgo, 1845, 71877).

²⁸ Más recientemente, la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera ha podido superar el problema con el que se enfrentó en la década de 1820.

²⁹ J. Macleod: *Scottish Theology* (Edimburgo, 1943), pp. 226ss.

En Alemania se desató la controversia en el siglo XIX acerca de la indicación de que los libros apócrifos, a causa de sus defectos teológicos, no podían seguirse imprimiendo como parte de la Biblia. Las razones para mantenerlos fueron defendidas de forma persuasiva por algunos de los dirigentes conservadores entre los teólogos protestantes y la controversia estimuló un estudio crítico más intensivo de estos libros y de los argumentos para excluirlos o mantenerlos.³⁰

La *British Revised Version* de la Biblia incluía una revisión de los apócrifos y fue publicada en 1895 (el Nuevo Testamento había aparecido en 1881; la Biblia completa, sin los apócrifos, en 1885). La revisión americana paralela, *American Standard Version*, de 1901, nunca incluyó los apócrifos. Sin embargo, sí aparecieron en la *Revised Standard Version* (en 1957, cinco años después del resto de la obra). También aparecieron como parte de la *New English Bible* cuando se publicó la obra completa unida en 1970.

Las versiones católicas romanas de la Biblia, como la *Biblia de Jerusalén* de 1966 (y la *Nueva Biblia de Jerusalén* de 1985) y la *New American Bible* de 1970 incluían los apócrifos como parte integral del Antiguo Testamento. Pero en 1973 se alcanzó un nuevo hito ecuménico con la aparición de la *Common Bible*, una edición de la *RSV* con los libros apócrifos/deuterocanónicos impresos entre los dos Testamentos y de una forma que recibió la bendición no sólo de los líderes de las Iglesias Católica y Protestante, sino también del arzobispo de Tiatira y Gran Bretaña, el líder de la comunidad ortodoxa griega de Gran Bretaña.³¹ Esto no significa que ahora haya un acuerdo universal acerca del canon del Antiguo Testamento. Hay protestantes que aún ven los apócrifos como una prebenda a la Iglesia de Roma, como cierto crítico literario que daba la bienvenida a la *New English Bible* con las palabras: ¡La parte apócrifa de la Biblia! Ésta es verdaderamente una nueva Biblia. Roma bien puede regocijarse de que al fin su postura acerca del canon de la Escritura ha reemplazado a la de la Iglesia apostólica.³² De nuevo,

³⁰ Véase B.M. Metzger: *An Introduction to the Apocrypha* (Oxford, 1957), pp. 202 ss.

³¹ La recomendación del arzobispo ortodoxo griego es más significativa debido a que la parte del Antiguo Testamento de esa obra no se basa en la *Septuaginta*, que es el texto autoritativo para la Iglesia Ortodoxa (véanse pp. 80, 81).

³² I.R.K. Paisley: *The New English Bible: Version or Perversion?* (Belfast, 1961), p. 3. El crítico no puede pasar por alto que los apócrifos habían sido incluidos en cada versión protestante importante de la Biblia en inglés desde la de *Coverdale* hasta la *Revised Standard Version*.

la *New International Version* de 1978 (una empresa más loable) no es ampliada con la inclusión de los apócrifos.³³ Pero el mayor acceso a estos libros lleva a apreciar mejor su carácter y todo lo que implica delimitar el canon del Antiguo Testamento.

³³ La *New International Version* fue patrocinada por la Sociedad Bíblica Internacional de Nueva York, un cuerpo más conservador que la Sociedad Bíblica Americana. Por otro lado, aunque la *Good News Bible* de 1979, patrocinada por la Sociedad Bíblica Americana y la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, se publicó por primer vez sin los apócrifos, se planea completarla con una traducción de estos libros al "inglés actual".

Tercera parte

**EL NUEVO
TESTAMENTO**

Capítulo 8

Escritos de la nueva era

Si la Iglesia de los primeros días consideraba la versión griega las Escrituras hebreas una Biblia tan verdadera, podemos preguntarnos por qué se consideró necesario aumentarla con lo que posteriormente se denominaron escritos del Nuevo Testamento.

El Señor y los apóstoles

Jesús no escribió libro alguno; enseñó por medio de la palabra que salía de su boca y su ejemplo personal. Pero algunos de sus seguidores enseñaron por escrito además de oralmente. Con frecuencia sus escritos fueron verdaderamente el mejor sustituto para la palabra hablada. En Gálatas 4:20, por ejemplo, Pablo desea poder estar con sus amigos en Galacia y hablarles directamente para que puedan captar su tono de voz además de sus palabras; pero, puesto que no podía visitarlos justo en aquel momento, tendría que bastar con una carta. La carta a los Hebreos tiene muchas de las características de una homilía en la sinagoga basada en algunas de las lecciones de las Escrituras prescritas para la época de Pentecostés,¹ y hay indicaciones hacia el final de que el escritor habría preferido decir estas cosas cara a cara si hubiera gozado de la libertad de visitar a los receptores.² En nuestros días, podemos estar contentos de que Gálatas y Hebreos se enviaran por escrito, por-

¹ Y posiblemente en uno de los salmos apropiados para ese día (Salmo 110); véase A.E. Guilding: *The Fourth Gospel and Jewish Worship* (Oxford, 1960), pp. 72, 100.

² Cf. Hebreos 13:18-23.

que ha redundado en nuestro bien; pero sus autores no pensaban en nosotros.

Por otro lado, en cierta ocasión Pablo canceló una visita planeada a Corinto y envió en su lugar una carta a la iglesia de aquella ciudad, porque consideró que, en aquellas circunstancias, una comunicación por escrito sería más efectiva que cualquier cosa que pudiera decir (2 Corintios 1:23-2:4). Y sin duda tenía razón: sus críticos dentro de la iglesia corintia reconocían que, aunque su presencia corporal era débil y su palabra menospreciada, sus cartas eran *duras y fuertes* (2 Corintios 10:10). Algunos documentos del Nuevo Testamento estaban evidentemente destinados desde el principio a ser obras escritas, no sustitutos de la palabra hablada. Pero, en vida de los apóstoles y sus compañeros, sus palabras habladas y escritas tenían la misma autoridad. Para generaciones posteriores (incluyendo la nuestra), las palabras habladas se han perdido; sólo quedan las palabras escritas (y desde luego no todas), de manera que tenemos que contentarnos con fragmentos de su enseñanza.

Si bien Jesús no escribió libro alguno, lo que dijo fue atesorado y repetido por aquellos que le escucharon y a su vez por los que oyeron a éstos. Para aquellos que le confesaban como Señor, sus palabras tenían autoridad al menos como las de Moisés y los Profetas. Fueron transmitidas como el elemento más importante de la “tradición” del cristianismo primitivo, junto con el relato de sus obras, su muerte y resurrección. Fueron “enseñadas” por los testigos directos y “recibidas” a su vez por otros no simplemente como una descripción de sucesos históricos, sino como la confesión de fe de la Iglesia y como el mensaje que se les encargó transmitir.³ Fue por medio de esta “tradición” como los cristianos de los dos primeros siglos pudieron interpretar los documentos del Antiguo Testamento como Escrituras que daban testimonio de Cristo.

Pero la perpetuación de las palabras y los hechos de Jesús no se podía confiar de forma indefinida a la tradición oral de esta clase. La tradición oral podía servir para preservar durante muchas generaciones un cuerpo de enseñanza en las escuelas rabínicas a aquellos que estaban entrenados para recibirlo y transmitirlo *sin perder una gota*.⁴ Pero la tradición cristiana no estaba destinada a ser una propiedad escolástica: tenía que enseñarse a un público más amplio, y (desde que surgió la misión a los gentiles) a un

³ Cf. el uso de los verbos “enseñar” y “recibir” en 1 Corintios 11:23 y 15:3.

⁴ Eliezer ben Hyrkanos, un eminente rabino de finales del primer siglo d.C., fue recomendado por su maestro como *una cisterna bien cimentada que nunca perdía una gota* (Pirqê Abôt 2.8); pero Eliezer fue posteriormente tan intransigente, tan incapaz de adaptar su mente a las condiciones variables, que tuvo que ser excomulgado (TB *Baba Mesiac* 59 a,b).

público cuya cultura era muy elevada. Era tanto deseable como inevitable que la tradición oral fuera puesta por escrito para que no se perdiera. Mientras hubo algún remoto contacto con los testigos visuales y sobrevivieron sus oyentes, algunos como Papías, obispo de Hierápolis en Frigia (c 125 d.C.), prefirieron la tradición oral a los relatos escritos. *Creía*—decía Papías— *que no obtendría el mismo provecho de lo aprendido en los libros que de la viva voz perdurable.*⁵

En ausencia de un contexto adecuado para estas palabras (citadas por Eusebio de una obra de Papías que se perdió hace tiempo),⁶ no está claro a lo que se refiere Papías cuando habla de “los libros” (*ta biblia*). Conocía al menos dos de los Evangelios, pero cuando un cristiano de su tiempo hablaba de “los libros”, normalmente se refería al Antiguo Testamento. En cualquier caso es bueno que, en tiempos de Papías, hubiera acceso a relatos escritos de los hechos y las palabras de Jesús; porque, a la luz de los fragmentos que sobreviven de la obra de Papías, la tradición oral que pudo reunir venía a ser poco más que las últimas migajas.⁷

La enseñanza de sus apóstoles (palabra con la que en el Nuevo Testamento no siempre se designa a los doce) apelaba a la autoridad de Jesús. Pablo defiende su derecho a ser reconocido como apóstol apoyándose tanto en su comisión en el camino de Damasco como en su posterior actividad enérgica y fructífera predicando el evangelio y estableciendo iglesias;⁸ y menciona a otros apóstoles además de los doce y él mismo.⁹ Aquellos cuyo apostolado era reconocido por los compañeros cristianos eran reconocidos como agentes de Cristo, que hablaban bajo su autoridad. La interpretación que ellos hacían de los escritos del Antiguo Testamento era por tanto, en la práctica, tan válida como aquellos escritos mismos. ¿Tenía su enseñanza la misma autoridad que la que procedía de los propios labios del Señor? Probablemente se estableciera alguna diferencia, excepto posi-

⁵ Citado por Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 3.39.4. Escribiendo quizá en sus últimos años (c 125/130 d.C.), Papías describe su procedimiento en los primeros días de la siguiente forma: *Y si alguna vez llegaba alguien que había seguido a los ancianos, le interrogaba acerca de las palabras de éstos. Le preguntaba qué había dicho Andrés o Pedro, o Felipe, Tomás o Santiago, o Juan, o Mateo, o cualquiera de los otros discípulos del Señor, e incluso qué decían Aristión y el anciano Juan, discípulos del Señor.* Parece que los ancianos eran discípulos de los apóstoles. Aristión y el anciano Juan (siendo el último específicamente denominado así, quizá, para diferenciarlo del Juan mencionado anteriormente) eran “ancianos” lo bastante viejos como para haber escuchado al Señor mismo y sobrevivido hasta los tiempos de Papías.

⁶ *La exégesis de los Oráculos del Señor*, de Papías.

⁷ También es de provecho estudiar los dos capítulos sobre Papías en J.B. Lightfoot: *Essays on the Work entitled “Supernatural Religion”* (Londres, 1889), pp. 142-216.

⁸ Por ejemplo, en 1 Corintios 9:1ss.; 2 Corintios 3:1-3.

⁹ Por ejemplo, en Romanos 16:7; 1 Corintios 15:7; Gálatas 1:19.

blemente cuando un profeta pronunciaba una profecía en el nombre del Señor. Pablo afirma que Cristo habla en él (2 Corintios 13:3); pero, cuando responde a las preguntas concretas de los corintios acerca del matrimonio y el divorcio distingue con cuidado entre una regla dada por el Señor en persona, que es obligatoria y no se puede cuestionar, y su propia valoración, que sus convertidos pueden escoger entre aceptar o no; piensa que serán sabios si la aceptan, pero no puede imponérsela (1 Corintios 7:10ss., 12-40). Una regla dada por el Señor es aun más obligatoria que un mandamiento del Antiguo Testamento. Pablo cita Deuteronomio 25:4 (*No pondrás bozal al buey cuando trillaré*) para demostrar que el predicador del evangelio debe poder vivir de éste, pero su argumento definitivo para este principio es que el Señor mismo lo ordenó (1 Corintios 9:8-14).

En una carta posterior de la colección paulina se repite este argumento; se cita el mismo mandamiento del Antiguo Testamento y esta vez se empareja con un dicho expreso de Jesús: *Pues la Escritura dice: no pondrás bozal al buey que trilla; y: Digno es el obrero de su salario* (1 Timoteo 5:18). Lo que nos sorprende aquí es que unas palabras de Jesús que nos son conocidas por medio de Lucas 10:7 vayan unidas a un texto del Antiguo Testamento bajo una firma común: *La Escritura dice*. Hay que considerar si por "*Escritura*" se refiere estrictamente al mandamiento de Deuteronomio o también a una colección escrita de palabras de Dios que quizá sirvieran como fuente para el tercer evangelista o hasta para el Evangelio de Lucas mismo. (Aquí habría que tener en cuenta la fecha comparada de 1 Timoteo y Lucas).

En el que normalmente se considera el último de los documentos del Nuevo Testamento se hace referencia a los escritos de Pablo, de quien se dice que escribió *casi en todas sus epístolas, hablando en ellas de estas cosas; entre las cuales hay algunas difíciles de entender, las cuales los indoctos e inconstantes tuercen, como también las otras Escrituras, para su propia perdición* (2 Pedro 3:15 ss.) Aquí las cartas de Pablo parecen formar parte de una colección reconocible y se les concede el rango de Escrituras, puesto que se asocian a *las otras Escrituras*. Si se conociera con mayor seguridad la fecha de 2 Pedro, eso nos proporcionaría una pista importante acerca de la historia de la elaboración del canon de los documentos del Nuevo Testamento. Por otro lado, si las cartas de Pablo deben ser reconocidas junto a *las otras Escrituras*, esto podría indicar su adición a los escritos del Antiguo Testamento, quizá en una especie de apéndice, más que la aparición de una nueva colección diferente de "Escrituras".

Clemente de Roma, en su carta a la iglesia corintia (c 96 d.C.), cita las palabras de Jesús como al menos del mismo nivel de autoridad que las de

los profetas. *Así dice el Espíritu Santo* —afirma, introduciendo una cita que es combinación de otras dos de Jeremías 9:23 ss. y 1 Samuel 2:10—: *No se alabe el sabio en su sabiduría, ni en su valentía se alabe el valiente, ni el rico se alabe en sus riquezas. Mas alábase en esto el que se hubiere de alabar: en entenderme y conocerme, que yo soy Yahvéh, que hago misericordia, juicio y justicia en la tierra.* Y luego continúa: *recordando especialmente las palabras del Señor Jesús: sed misericordiosos para que obtengáis misericordia...* (junto a otras citas del Sermón del Monte).¹⁰

Ignacio, obispo de Antioquía (c 110) hace referencia a algunas personas que rehusan creer en algo que no se recoja en los archivos (o en las cartas, refiriéndose presumiblemente a las Escrituras del Antiguo Testamento), aunque se afirme en el Evangelio. Cuando Ignacio responde que *está escrito* o que *la Escritura dice* (refiriéndose presumiblemente a un Evangelio), ellos replican: *He ahí el problema* (en otras palabras: ¿el Evangelio es Escritura?) Ignacio responde con una explosión de retórica en la que afirma que su autoridad final es Jesucristo: Cualquiera que sea la autoridad de los “archivos” (o “cartas”), se resume y lleva a la perfección en su pasión y resurrección (en resumen, en la fe cristiana).¹¹

Se hacen posteriores referencias a los escritos del Evangelio como “Escrituras” en la homilía del segundo siglo denominada *Segunda Epístola de Clemente*. En un lugar se cita Isaías 54:1 (*Regocíjate, ob estéril...*) y el autor continúa diciendo: *Y dice otra Escritura: no he venido a llamar a justos, sino a pecadores* (cf. Mateo 9:13).¹² Posteriormente, el dicho del Señor de que *a cualquiera que me confiese delante de los hombres, yo también le confesaré delante de mi Padre que está en los cielos* (cf. Mateo 10:32), va seguido de las palabras: *y dice también en Isaías: Este pueblo de labios me honra, pero su corazón está lejos de mí* (Isaías 29:13),¹³ mientras que en otro lugar se declara que *los libros y los apóstoles dicen que el origen de la Iglesia no es en los días presentes sino que ha existido desde el principio*.¹⁴ La autoridad de los apóstoles, evidente-

¹⁰ 1 Clemente 13:1ss. En 1 Clemente 46:7ss. se concluye un canto a la unidad, apoyado por varias citas, diciendo que *recordemos las palabras del Señor Jesús* y añadiendo una advertencia contra dirigir a los elegidos a caer en el pecado que se parece a los dichos que tenemos en Mateo 26:24 y Lucas 17:2 (quizás tomados de la tradición oral más que de un texto escrito). Cf. Hechos 20:35.

¹¹ Ignacio: *A los de Filadelfia*, 8.2. Otra posibilidad es que la frase de Ignacio (*está escrito*) se refiera a los textos del Antiguo Testamento que se consideraban “testimonios” acerca de Cristo; la réplica de sus opositores —“He ahí el problema” (en griego: *prokeitai*)— significaría entonces: ¿Se refieren de verdad estos textos del Antiguo Testamento a Cristo? Véase B.M. Metzger: *The Canon of the New Testament* (Oxford, 1987), p. 48.

¹² 2 Clemente 2:1-4. Esta homilía se ha datado normalmente de mediados del segundo siglo, pero en una ocasión se ha datado en el c 100 d.C. por K.P. Metzger: *The Canon of the New Testament* (Oxford, 1987), p. 48.

¹³ 2 Clemente 3:2-5 (Isaías 29:13 se cita en Marcos 7:6).

¹⁴ 2 Clemente 14:2.

mente, no es menor de la de “los libros” (los escritos del Antiguo Testamento); la autoridad del Señor está *a fortiori* a la par con la de la Ley y los Profetas.

Bastante anterior a esta homilía es *La Epístola de Bernabé* (quizás obra de un cristiano alejandrino), que utiliza la frase *como está escrito* para introducir la cita siguiente: *Muchos son llamados, y pocos escogidos*, palabras que no se encuentran en ningún otro lugar aparte del Evangelio de Mateo (Mateo 22:14).¹⁵ Policarpo, obispo de Esmirna, escribiendo a la iglesia de Filipo entre el año 110 y el 120 d.C., recuerda a sus lectores, quienes (quizás por su propio testimonio) eran *bien versados en las sagradas cartas*, que *se dice en estas Escrituras: “Temblad, y no pequéis” y “no se ponga el sol sobre vuestro enojo”*.¹⁶ La primera frase procede del Salmo 4:4, pero se cita en Efesios 4:26, donde va seguida de la segunda frase. No podemos estar completamente seguros de las palabras de Policarpo, puesto que parte de su carta sólo se conserva en una versión latina del original griego, pero claramente parece otorgarle rango de Escritura a un escrito del Nuevo Testamento.

Lo mismo hace el líder gnóstico Basilides, un contemporáneo de Policarpo más joven muy conocido por varios de los documentos que llegaron a incluirse en el Nuevo Testamento. Por ejemplo, introduce una cita de Romanos 8:19, 22 con la frase *como está escrito*¹⁷ y dice que los hechos de la vida de nuestro Señor tuvieron lugar *como está escrito en los Evangelios*.¹⁸ Cita 1 Corintios 2:13 como una expresión utilizada en la Escritura.¹⁹

Dionisio, obispo de Corinto hacia el año 170, se queja de que las cartas que ha escrito han sido falsificadas con omisiones e interpolaciones; de los responsables de este delito dice: *se merecen la maldición* (teniendo en mente quizá la advertencia pronunciada en Apocalipsis 22:18 ss. contra cualquiera que altere las palabras de Apocalipsis añadiendo o sustrayendo). *No es de extrañar, pues —continúa diciendo—, que algunos se hayan atrevido a falsificar las Escrituras del Señor, viendo cómo han atentado contra escritos de menor importancia que aquéllas*.²⁰ Las *Escrituras del Señor* podrían ser los Evangelios u otros escritos del Nuevo Testamento, pero es posible que fueran los escritos del Antiguo Testamento, especialmente aquellos pasajes que se utilizaban como “testimonios” que tenían que ver con Cristo.

¹⁵ *Bernabé* 4:14.

¹⁶ Policarpo: *A los filipenses*, 12:1.

¹⁷ Citado por Hipólito: *Refutación de todas las herejías*, 7.25.2.

¹⁸ Citado por Hipólito: *Refutación*, 7.27.8.

¹⁹ Citado por Hipólito: *Refutación*, 7.26.3.

²⁰ Citado por Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 4.23.12.

Aproximadamente al mismo tiempo, el cristiano palestino Hegesipo pudo informar tras sus viajes por las iglesias mediterráneas acerca de que *en cada sucesión [episcopal] y en cada ciudad, se obedece fielmente lo que predicán la Ley y los Profetas y el Señor.*²¹

Estas citas no son evidencia de un canon del Nuevo Testamento; demuestran que la autoridad del Señor y sus apóstoles era reconocida como no inferior a la de la Ley y los Profetas. La autoridad precede a la canonicidad; si las palabras del Señor y de sus apóstoles no hubieran gozado de una autoridad suprema, el relato escrito de sus palabras nunca se habría incluido en el canon.

En ocasiones se ha sugerido que la sustitución de la tradición oral en la iglesia por una colección escrita fue hasta cierto punto lamentable. El autor de un volumen titulado *¿Es cristiana la sagrada Escritura?* (título que, según reconoce, *quizá sea una tontería*) cita a G. Widengren, un teólogo sueco, en cuanto a que *la reducción de una tradición oral a escritura siempre es señal de pérdida de valentía* y menciona un cita adjudicada por la tradición oral de Oxford a R.H. Lightfoot diciendo que *la escritura de los Evangelios fue una manifestación temprana de la operación del pecado original en la Iglesia.*²² Pero, en una sociedad como el mundo greco-romano de los primeros siglos del cristianismo, donde la escritura era el medio principal para preservar y transmitir el material considerado digno de ser recordado, la idea de descansar en la tradición oral para recoger los hechos y palabras de Jesús y de los apóstoles no habría sido aceptable en general (a pesar de lo que Papías y algunos otros pudieran pensar).

En la primera mitad del siglo II, por tanto, ya iban tomando forma colecciones de escritos cristianos que merecían un rango canónico, especialmente los cuatro Evangelios y la colección de cartas de Pablo.

Los cuatro Evangelios

Antes de que el término “evangelio” (en griego, *evangelion*) se le adjudicara a cualquiera de los cuatro Evangelios (o a una de las muchas obras del

²¹ Citado por Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 4.22.3.

²² C.F. Evans: *Is 'Holy Scripture' Christian?* (Londres, 1971), pp. 6ss. La cita de Widengren (que no se refiere específicamente al Nuevo Testamento) procede de “Aspectos literarios y psicológicos de los profetas hebreos”, *Uppsala Universitets Arsskrift*, 1948, N° 10, p. 9; Widengren habla de una “crisis de crédito” y reconoce su deuda con H.S. Nyberg. Este título del libro de Evans lo obtiene de uno de sus ensayos reproducidos como capítulo en él; es al final de este ensayo cuando habla del *título del capítulo que quizás sea una tontería* (p. 36).

mismo género literario), significaba varias cosas: (1) las buenas nuevas del reino de Dios predicadas por Jesús, (2) las buenas nuevas acerca de Jesús predicadas por sus seguidores después de la primera Pascua y Pentecostés, (3) el relato escrito de las buenas nuevas en una localidad particular, (4) los cuatro Evangelios.

Cuando Ignacio utilizó el término “evangelio”, ¿en qué sentido lo utilizó? En su carta a la iglesia de Esmirna habla de herejes que han sido así persuadidos *ni por las profecías ni por la Ley de Moisés ni por el evangelio*,²³ y dice que la mejor defensa contra la falsa enseñanza es *prestar atención a los profetas y especialmente al evangelio, en el que se nos ha revelado la pasión y se ha consumado la resurrección*.²⁴ Si se refería a un Evangelio escrito, lo más probable es que fuera al de Mateo. Más o menos contemporáneo de las cartas de Ignacio (o quizás de una década antes o así) es el manual del orden eclesiástico denominado *Didajé* (subtitulado: “La enseñanza del Señor a los gentiles por medio de los doce apóstoles”), que procedía probablemente de los alrededores de Antioquía, donde “el evangelio” hace referencia claramente al Evangelio de Mateo (la forma de la oración del Señor que se encuentra en Mateo 6:9-13 se prescribe para el uso regular *como el Señor ordenó en su Evangelio*).²⁵

De Papías tenemos evidencia de otra clase. No está claro cuántos escritos del Evangelio conoció Papías: Eusebio preserva comentarios que él hizo acerca de dos, pensando que contenían información que merecía la pena citar. Uno de los comentarios, Papías afirma haberlo sacado de alguien a quien denomina “el anciano” y tiene que ver con el relato de Marcos:

*Marcos fue el intérprete de Pedro y escribió con exactitud todo lo que recordaba de las cosas que el Señor dijo e hizo, aunque no en orden. Porque él no oyó ni siguió personalmente al Señor, sino, como ya he dicho, siguió después a Pedro. Éste enseñaba de acuerdo con las necesidades, pero no como quien va ordenando las palabras del Señor. De modo que Marcos no se equivocó en absoluto al escribir ciertas cosas tal como las tenía en su memoria; porque puso todo su empeño en no omitir nada de lo que había oído y en no escribir nada falso.*²⁶

Después Eusebio cita una frase de Papías acerca de Mateo:

²³ *A los de Esmirna*, 5:2.

²⁴ *A los de Esmirna*, 7:2.

²⁵ *Didajé*, 8.2. Así también, la fórmula bautismal prescrita (*en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo*) es la de Mateo 28:19 (*Didajé*, 7.1).

²⁶ Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 3.39.15.

*Mateo compuso su discurso en hebreo y cada uno lo interpretó lo mejor que pudo.*²⁷

Papías no dice nada (que se sepa) de una colección de Evangelios; tampoco es seguro que las dos partes de la información citadas procedan del mismo contexto en su obra; su yuxtaposición puede ser debida a Eusebio.

Acercas del relato de Marcos, Papías parece hablar a la defensiva, como si conociera críticas que se habían hecho contra él, especialmente acerca de que su orden era equivocado. A esto Papías responde que Marcos no pretendía escribir un relato ordenado: su propósito era recoger por escrito todo lo que Pedro había contado de las obras y palabras de Jesús; y Pedro simplemente mencionaba de vez en cuando aquellas cosas que requerían las circunstancias del momento. En lo que escribió Marcos, no cometió error alguno; en el orden, como en los asuntos, se atuvo a lo que Pedro había dicho. (De hecho, Papías hace poca justicia a la unidad literaria del Evangelio de Marcos: cualesquiera que fueran las fuentes de Marcos, las trenzó en la fabricación de su obra con la maestría de un autor independiente).²⁸

Pero si Marcos fue criticado por su orden incorrecto, se deduce que los críticos tenían en mente algún otro relato que servía como patrón del que se desviaba Marcos. Este relato podría haber sido el de Mateo: cuando Papías dice que Marcos no ordenó lo que el Señor había dicho, indica que Marcos no pretendió hacer lo mismo que Mateo (según su relato). Ciertamente, en la primera parte del relato de Marcos su orden difiere del de Mateo. Pero otra posibilidad es que el patrón del que Marcos supuestamente se desviaba fuera el Evangelio de Juan, que fue escrito en la propia provincia de Papías, Asia. Ciertamente, las diferencias de orden entre el Evangelio de Juan y los tres relatos sinópticos son evidentes. Aunque no ha quedado evidencia expresa de la familiaridad de Papías con el Evangelio de Juan, la afirmación de Eusebio de que utilizaba "testimonios" de la primera Epístola de Juan parece indicar que también conocía su Evangelio.²⁹ Pero, en lo que se refiere a las referencias a Juan en los fragmentos de Papías que nos han llegado, parece que estaba más interesado en averiguar lo que Juan había dicho que en leer lo que había escrito.

²⁷ Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 3.39.16.

²⁸ Véase F.F. Bruce: "La fecha y el carácter de Marcos" en *Jesus and the Politics of his Day*, ed. E. Bammel y C.F.D. Moule (Cambridge, 1984), pp. 69-89.

²⁹ Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 3.39.17. Véase J.B. Lightfoot: *Essays on 'Supernatural Religion'*, pp. 186-207; R.M. Grant: *The Formation of the New Testament* (Londres, 1965), pp. 69-72.

La información que Papías nos proporciona de Marcos procede de alguien a quien denomina “el anciano” o “el presbítero”, presumiblemente alguien que anteriormente en su vida había conocido a uno o más apóstoles. No está claro que su información acerca de Mateo procediera de una autoridad igual.³⁰ El discurso que compuso Mateo estaba formado, sin duda, por lo que el Señor había dicho, sobre lo cual Papías mismo escribió su *Exégesis* o explicación en cinco volúmenes (rollos). Su afirmación de que Mateo lo compuso *en hebreo*³¹ se ha utilizado para demostrar que la referencia no es a nuestro Evangelio de Mateo, que tiene toda la pinta de haber sido escrito originalmente en griego. Pero puede que Papías, o cualquier informador sobre quien descansara en cuanto a esto, no pudiera reconocer el griego traducido o diferenciarlo del griego no traducido.

Una generación después de Papías, Justino Mártir, nacido en Palestina, que se había convertido al cristianismo cuando residía en la provincia de Asia pero que ahora vivía en Roma, muestra su conocimiento de una colección de Evangelios. Si la obra de Justino *Contra Marción* (conocida para Ireneo y Eusebio)³² hubiera sobrevivido, probablemente nos habría dicho más acerca del rango de los documentos del Nuevo Testamento en el círculo de Justino que sus obras que han perdurado (*Diálogo con Trifón* y sus dos *Apologías*, defensas del cristianismo dirigidas respectivamente al emperador Antonino Pío (138-161) y al senado romano (entre el año 144 y el 160). En su *Diálogo*, Justino habla de las “memorias (*memorabilia*) de Pedro” (posiblemente el Evangelio de Marcos)³³ y en su *Primera Apología* hace referencia a las *memorias de los apóstoles*. Estas memorias, según él, se denominan Evangelios, y se leen en la iglesia junto a las *obras de los profetas*.³⁴

³⁰ A la vista de que Eusebio tenía en poca estima la inteligencia de Papías (*Historia Eclesiástica*, 3.39.13), T.W. Manson argumentó que él no se habría preocupado por recoger la opinión personal de Papías sobre una cuestión de tal importancia: *Está justificado que supongamos que Eusebio consideraba este fragmento como una parte de la tradición primitiva preservada por Papías (Studies in the Gospels and Epistles* {Manchester, 1962}, p. 70). Manson continuó argumentando que los “dichos” supuestamente compilados por Mateo eran manifestaciones de Jesús, con no menos autoridad a los ojos de la Iglesia que los oráculos de los profetas hebreos.

³¹ “Hebreo” podría querer decir “arameo”, como a veces ocurre en el Nuevo Testamento (por ejemplo, Juan 19:13, 17).

³² Cf. Ireneo: *Contra Marción*, 4.6.2, donde un extracto de esta obra de Justino muestra el conocimiento y dependencia del último del Evangelio de Juan; también Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 4.11.8ss.

³³ *Diálogos*, 106.3; cf. 100.4, etc., para las “memorias de los apóstoles” Justino utiliza la palabra griega *apomnē moneumata*, familiar en la literatura clásica, como en la obra de Xenophon: *Memorabilia of Socrates*.

³⁴ *Primera Apología*, 66.3; 67.3. R.G. Heard sugiere que Justino utilizó la fraseología de Papías (El *apomnē moneumata* en Papías, Justino e Ireneo, *NTS* 1 {1954-55}, pp. 122-129).

Estamos pisando terreno firme cuando llegamos a Taciano, el discípulo de Justino. Después del martirio de Justino (165 d.C.), Taciano regresó a su Asiria natal y allí presentó lo que sería durante siglos una edición de los Evangelios que tuvo mucha influencia; su *Diatessarón*. Esta palabra es un término musical que significa “armonía de cuatro voces”, lo que indica claramente cómo era aquella edición. Se trataba de una narración del Evangelio continua, producida por medio de descoser las unidades de los cuatro Evangelios individuales y volverlas a coser juntas en lo que se consideró su orden cronológico. El Evangelio de Juan proporcionaba el marco en el que se encajaba el material de los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas. El *Diatessarón* comenzaba con Juan 1:1-5, después de lo cual, en vez de continuar con Juan 1:6 (*bubo un hombre enviado de Dios, el cual se llamaba Juan*), reproducía el relato de Lucas del nacimiento de Juan (Lucas 1:5-80). Pero el orden de Juan no fue seguido tajantemente: La limpieza del templo, por ejemplo, se colocó en la Semana Santa, donde aparece en el relato sinóptico (Marcos 11:15-17 y paralelos), y no al comienzo del ministerio de Jesús, donde aparece en Juan 2:13-22.³⁵

Taciano era encratita,³⁶ miembro de un grupo ascético que creía que el vegetarianismo era un elemento esencial del evangelio: quizás fuera por esto que el *Diatessarón* cambió la dieta de Juan el Bautista de *langostas y miel silvestre* (Marcos 1:6 y sus paralelos) a *leche y miel*. Es posible que en más de un lugar ampliara su relato con información de un quinto “Evangelio”; su referencia a una luz que brilló alrededor en el bautismo de Jesús, por ejemplo, puede haber sido tomada del *Evangelio según los hebreos*.³⁷ Pero esto no afecta al hecho de que el *Diatessarón* es en esencia una edición integrada de los cuatro Evangelios que conocemos como canónicos. Estos cuatro compartían evidentemente un rango especial, no sólo en la mente idiosincrásica de Taciano sino en los círculos a los que pertenecía, tanto en Roma como en el norte de Mesopotamia.

El *Diatessarón* circuló en una fecha temprana no sólo en siriaco (el idioma del territorio natal de Taciano), sino también en griego: el vestigio más antiguo con que contamos es un fragmento en papel vitela en griego del tercer siglo, encontrado entre las ruinas de un fortín romano en Dura-

³⁵ Acerca de Taciano y *El Diatessarón*, véase R.M. Grant: *The Earliest Lives of Jesus* (Londres, 1961, pp. 22-28; B.M. Metzger: *The Early Versions of the New Testament* (Oxford, 1977), pp. 10-36.

³⁶ Del griego *enkratēs*, “continente”; puede que los encratitas recibieran su designación de la única aparición de este adjetivo en el Nuevo Testamento: Tito 1:8 (*dueño de sí mismo*). Se dice que Taciano rechazó algunas epístolas de Pablo pero aceptó Tito (Jerónimo: *Comentario sobre Tito*, prefacio).

³⁷ Véase G. Quispel: *Tatian and the Gospel of Thomas* (Leiden, 1976).

Europos, en el Éufrates.³⁸ Arraigó en su forma siriaca: fue la edición preferida de los Evangelios en muchas iglesias de habla siriaca durante doscientos años, donde fueron muy reacios a abandonarla a principios del siglo V, bajo presión episcopal, por una nueva versión de los Evangelios “separados” (parte de los *Peshita*). Efreem, uno de los principales padres siriacos (c 306-373) escribió un comentario sobre el *Diatessarón* que aún existe.³⁹

De los cuatro Evangelios, el de Juan tardó más tiempo que los demás en conseguir la aceptación universal entre los cristianos católicos porque (casi desde su primera publicación) algunas escuelas gnósticas lo trataron como si apoyara sus posturas.⁴⁰ La primera cita conocida de Juan procede del escritor gnóstico Basilides (c 130);⁴¹ el primer comentario de Juan conocido fue escrito por el gnóstico Heracleón (c 180).⁴² Pero aquellos que, como Justino Mártir,⁴³ lo leyeron más detenidamente descubrieron que proporcionaba argumentos más eficaces contra el gnosticismo que ningún otro libro del Nuevo Testamento.⁴⁴

La popularización de la forma códice entre los cristianos del período cubierto en este capítulo hizo factible reunir los cuatro escritos de los Evangelios. La casi simultánea popularización del códice y la publicación de los cuatro Evangelios quizá fueran pura coincidencia; pero, por otra parte, puede que uno de los dos procesos influyera en el

³⁸ Editado por primera vez por C.H. Kraeling: *A Greek Fragment of Tatian's Diatessaron from Dura = Studies and Documents*, 3 (Londres, 1935). El fragmento combina Mateo 27:56ss. con los pasajes paralelos en los otros tres Evangelios (Marcos 15:40 ss.; Lucas 23:49-51; Juan 19:38).

³⁹ El comentario de Efreem existe completo en una traducción armenia publicada en 1836 por los “mechitaristas” en Venecia; en 1876 se publicó también allí una versión latina de la traducción armenia (obra de J. B. Aucher). Pero en 1957, una porción considerable (alrededor de dos terceras partes) del original siríaco de Efreem se identificó en un pergamino manuscrito de la colección Chester Beatty: Éste fue editado y traducido al latín por L. Leloir, O.S.B., en la serie *Chester Beatty Monographs*, 8 (Dublín, 1963).

⁴⁰ Puede que 1 Juan se dirigiera a personas que estaban pervirtiendo la enseñanza del cuarto Evangelio de esa manera.

⁴¹ Según Hipólito, Basilides citaba Juan 1:9 (*Refutación*, 7.22) y Juan 2:4: *aún no ha llegado mi hora (Refutación*, 7.27).

⁴² La obra de Heracleón se cita mucho en el *Comentario de Juan* de Orígenes.

⁴³ La identificación que Justino hace de Cristo con el *logos* (“el Verbo”) probablemente haga referencia a Juan 1:1-14, aunque Justino la desarrolla a su manera (*Primera Apología*, 46.1-6); una vez más, las palabras *Cristo también dijo: el que no naciere de nuevo, no puede entrar en el reino de los cielos (Primera Apología*, 61.4), difícilmente pueden ser otra cosa que una cita de memoria de Juan 3:3,5. Véase también p. 178, n. 32

⁴⁴ Justino no dice nada acerca de la autoría del cuarto Evangelio. Nombra al apóstol Juan como autor del Apocalipsis (*Diálogo*, 81.4). El primer escritor conocido que llama Juan al evangelista es Teófilo, obispo de Antioquía c 189 d.C. (*To Autolytus*, 2.22). Véase más en general en M.F. Wiles: *The Spiritual Gospel* (Cambridge, 1960).

otro.⁴⁵ El fragmento de Juan 18 en la colección Rylands, Manchester (*p*⁵²), fechada en *c* 130 d.C., procedía de un códice; pero, naturalmente, es imposible decir si era un códice del Evangelio de Juan sólo o de los cuatro Evangelios. El manuscrito *p*⁷⁵ de la colección Bodmer, de finales del siglo II o principios del III, probablemente fuese, cuando estaba completo, un códice de los cuatro Evangelios más que de Lucas y Juan sólo. El códice más antiguo que nos ha llegado y que aún contiene porciones de los cuatro Evangelios es el *p*⁴⁵ de la colección Chester Beatty, de principios del siglo III. Contiene también Hechos, además de los cuatro Evangelios, lo cual era excepcional, porque en la historia textual del Nuevo Testamento, Hechos se incluía más frecuentemente en un códice con las epístolas católicas.

El corpus paulino

Desconocemos por medio de quién o en qué lugar se produjo la primera edición de la colección de cartas de Pablo. C.F.D. Moule propuso que fue obra de Lucas: *Concuerda plenamente con su temperamento de historiador el haberlas reunido*.⁴⁶ En cuanto al lugar, se han propuesto Éfeso, Corinto y Alejandría.⁴⁷ La sugerencia de Alejandría recibió el apoyo de la consideración de que el cuidado editorial dedicado a la formación y publicación de la colección está plenamente en línea con las tradiciones de la escuela de Alejandría; por otro lado, Alejandría se aparta mucho de la esfera del cristianismo paulino.

Lo importante es que, desde principios del segundo siglo, las cartas de Pablo circularon no de forma aislada, sino como una colección.⁴⁸ Los cristianos, tanto ortodoxos como heterodoxos, del siglo II las conocieron

⁴⁵ Véanse las conclusiones negativas sobre esa influencia a las que llega C.H. Roberts y T.C. Skeat: *The Birth of the Codex* (Londres, 1983), pp. 62-66.

⁴⁶ C.F.D. Moule: *The Birth of the New Testament* (Londres, ³1981), p.264.

⁴⁷ Éfeso es propuesto por E.J. Goodspeed: *The Meaning of Ephesians* (Chicago, 1933); J. Knox: *Marcion and the New Testament* (Chicago, 1942), pp. 174ss.; C.L. Mitton: *The Formation of the Pauline Corpus of Letters* (Londres, 1955), pp. 45-49; Corinto es propuesto por A. Harnack: *Die Briefsammlung des Apostels Paulus* (Leipzig, 1926), pp. 8ss.; W. Schmithals: *Paul and the Gnostics*, E.T. (Nashville/Nueva York, 1972), p. 263; Alejandría es propuesto por G. Zuntz: *The Text of the Epistles* (Londres, 1954), p. 278.

⁴⁸ La primera referencia a una colección de sus cartas aparece en 2 Pedro 3:15ss. (véase la p. 122).

en adelante como colección. El códice en el que el primer editor copió las cartas constituyó una copia maestra de donde se sacaron todas las copias posteriores. Hay relativamente pocas variantes en la tradición textual de las cartas de Pablo que puedan remontarse a un tiempo anterior a la formación del corpus paulino, el tiempo cuando las cartas aún circulaban por separado.⁴⁹

La copia más antigua que nos ha llegado del corpus paulino es el manuscrito Chester Beatty *p*⁴⁶, escrito alrededor del año 200 d.C. De este códice, 86 folios existen en una versión original del año 104. Por lo visto no incluía las tres epístolas pastorales (1 y 2 Timoteo y Tito); por otro lado, incluía Hebreos, que aparece en segundo lugar en la secuencia de cartas, entre Romanos y 1 Corintios. La secuencia se basaba probablemente en el orden descendente de longitud (como la actual secuencia de las epístolas de Pablo);⁵⁰ aunque 1 Corintios es más larga que Hebreos, puede que se colocara allí para evitar la separación de 1 y 2 Corintios.⁵¹

Parece que el códice Chester Beatty de las cartas de Pablo, con el *p*⁴⁵ y los otros papiros bíblicos de la misma colección, formaron parte de la Biblia de la iglesia de un país egipcio de habla griega. Un códice paulino de la misma fecha que procediera de Roma no habría incluido Hebreos (la iglesia de Roma no reconoció Hebreos como una epístola de Pablo hasta el siglo IV).⁵² Es más probable que la edición de Marción de las cartas de Pablo (su *Apóstol*), publicada alrededor del año 144, se basara en un códice paulino que le era conocido y que (como la propia edición de Marción) no incluía ni Hebreos ni las epístolas pastorales.⁵³ La deducción más natural de esa evidencia sugiere que la edición original del corpus paulino contenía sólo diez cartas.

Antes de la producción de esta colección, ya se habían comenzado a reunir algunas de las cartas de Pablo. Él mismo animó a las iglesias de Colosas y Laodicea, dos ciudades vecinas en el valle del Lico, en Frigia, a intercambiarse las cartas que recibían de él (Colosenses 4:16). Su carta a las iglesias de Galacia fue evidentemente enviada en una copia, con el

⁴⁹ Véase G. Zuntz: *The Text of the Epistles*, pp. 14-17, 269-283; también, aunque es más general, L. Mowry: "The Early Circulation of Paul's Letters", *JBL* 63 (1944), pp. 73-86.

⁵⁰ En la mayor parte de ediciones presentes del Nuevo Testamento, las cartas de Pablo a las iglesias aparecen en orden descendente de longitud (excepto Gálatas, que es en realidad más breve que Efesios); siguen sus cartas a individuos, también en orden descendente de longitud.

⁵¹ Véase H.P. Hatch: "The Position of Hebrews in the Canon of the New Testament", *HTR* 29 (1936), pp. 133-135; C.P. Anderson: "The Epistle to the Hebrews and the Pauline Letter Collection", *HTR* 59 (1966), pp. 429-438.

⁵² Bajo influencia de Atanasio; véase p. 224.

⁵³ Véase p. 139.

párrafo final escrito de su propia mano (Gálatas 6:11); esta copia se habría llevado de una iglesia a otra, pero puede que algunas iglesias la hubieran transcrito antes de pasarla a otra (puede que otras ansiaran deshacerse de ella y olvidar su contenido lo antes posible). Hay indicaciones de que la Carta a los Romanos circuló en una forma más reducida entre otras iglesias además de la de Roma, para la que se escribió en primer lugar; puede que hasta esto se hiciera por propia iniciativa de Pablo.⁵⁴ La Carta a los Efesios lleva algunas marcas que indican que fue diseñada como una encíclica, no dirigida a una iglesia en particular (una teoría ingeniosa, pero no muy convincente, es que fue compuesta como introducción a la primera colección editada de las cartas de Pablo).⁵⁵

Puede que las colecciones de cartas locales se hicieran en un período temprano: las cartas a las iglesias de Macedonia (Tesalónica y Filipos), por ejemplo, o aquellas dirigidas a cristianos en el valle del Lico (Colosenses, Filemón y Efesios).

Cuando Clemente de Roma envió su “piadosa admonición” a la iglesia de Corinto alrededor del año 96 d.C., claramente tuvo acceso a una copia de 1 Corintios y probablemente a copias de otras epístolas paulinas. Pudo recordar a los cristianos de Corinto la advertencia de Pablo contra el espíritu partidista, dirigida a su iglesia cuarenta años antes (1 Corintios 1:11; 11:18).⁵⁶ (También tuvo acceso a una copia de Hebreos, lo cual no es sorprendente si esa carta fue enviada a una iglesia de Roma).⁵⁷ Hasta se ha hecho la conjetura de que la carta de Clemente, con su evidente interés en la correspondencia de Pablo, estimuló a los miembros de la iglesia corintia a buscar y reunir trozos dispersos de aquella correspondencia que aún se podían encontrar en sus archivos. Esa copia informal, pues-

⁵⁴ Véase T.W. Manson: “St. Paul’s Letter to the Romans—and Others”, *BJRL* 31 (1948), pp. 224-240, reimpressa en sus *Studies in the Gospels and Epistles* (Manchester, 1962), pp. 225-241, y en *The Romans Debate*, ed. K.P. Donfried (Minneapolis, 1977), pp. 1-16; también H. Gamble: *The Textual History of the Letter to the Romans = Studies and Documents*, 42 (Grand Rapids, 1977).

⁵⁵ Véase E.J. Goodspeed: *The Formation of the New Testament* (Chicago, 1926), p. 28; *The Meaning of Ephesians* (Chicago, 1933); *The Key to Ephesians* (Chicago, 1956); J. Knox: *Philemon Among the Letters of Paul* (Londres, 21960), pp. 85-92 (Knox elabora la tesis de Goodspeed suponiendo que el primer recolector de las cartas de Pablo y el autor de Efesios fue Onésimo, el convertido de Pablo, a quien conoció Ignacio como obispo de Éfeso). G. Zuntz aporta buenas razones para concluir que *quienquiera que hubiera escrito Efesios no fue el editor del corpus* (*The Text of the Epistles*, pp. 276ss.). En el texto original de Efesios no se especifican destinatarios; las palabras “en Éfeso” (Efesios 1:1) son una adición posterior (véase p. 140, n.15).

⁵⁶ 1 Clemente 47:1-4.

⁵⁷ 1 Clemente 17:1; 70:1-6, etc. Clemente no da título a la Epístola ni arroja luz alguna acerca de su autoría (que muy bien podía haber conocido).

ta en circulación como recopilación de las cartas de Pablo, habría precedido a la publicación de una colección definitiva.

No se sabe a ciencia cierta en qué momento se incluyeron por vez primera las epístolas pastorales en el corpus paulino. En ausencia de evidencia específica, se puede pensar que su inclusión formó parte de la respuesta de la Iglesia Católica a la promulgación del canon de Marción (que es el tema de los siguientes capítulos).⁵⁸ Pero, como muestra p⁴⁶, en algunos lugares la colección paulina continuó siendo copiada sin las pastorales, aun donde (como en Egipto) fue ampliada con la inclusión de Hebreos.

De dos colecciones a una

La colección de los Evangelios tenía autoridad porque conservaba las palabras de Jesús, ya que la Iglesia no reconocía mayor autoridad que la de Aquel. La colección paulina tenía autoridad porque conservaba la enseñanza de alguien cuya autoridad como apóstol de Jesucristo a los gentiles era reconocida (excepto por aquellos que rehusaban reconocer su comisión) en segundo lugar tras la del Señor. La reunión de estas dos colecciones para formar algo que se aproximaba al Nuevo Testamento tal como lo conocemos ahora fue facilitada por otro documento que los unió a ambos. Este documento fue el de los Hechos de los Apóstoles, que había sido separado de su compañero natural, el Evangelio de Lucas, cuando aquel Evangelio se había incorporado a la colección cuatripartita. Hechos tendría su papel propio en el futuro, que evidenció ser importante.⁵⁹ *Un canon que comprendiera sólo los cuatro Evangelios y las epístolas paulinas —dijo Harnack— habría sido como mucho un edificio de dos alas sin la estructura central, y por tanto habría estado incompleto y no podría ser habitado.*⁶⁰

⁵⁸ Véase p. 154

⁵⁹ Véanse pp. 154 ss.

⁶⁰ A. Harnack: *History of Dogma*, E.T., II (Londres, 1896), p. 48, n.2.

Capítulo 9

Marción

Marción y su enseñanza

Marción es la primera persona que nosotros sepamos que publicó una colección definida de lo que podríamos denominar libros del Nuevo Testamento. Quizá otros lo hubieran hecho anteriormente; si es así, no tenemos conocimiento de ellos. Rechazó el Antiguo Testamento diciendo que carecía de importancia o autoridad para los cristianos; su colección tenía el propósito, por tanto, de ser una Biblia completa.

Marción nació alrededor del año 100 en Sínope, un puerto marítimo de la costa del Mar Negro en Asia Menor. Su padre era un dirigente de la iglesia de aquella ciudad y Marción fue educado en la fe apostólica. De todos los apóstoles, el único que le interesaba era Pablo, de quien se convirtió en devoto apasionado, llegando finalmente a la conclusión de que era el único apóstol que había conservado la enseñanza de Jesús de forma pura. Abrazó con inteligencia y ardor el evangelio de Pablo de la justificación por la gracia divina aparte de las obras de la ley. Adolf von Harnack en realidad no exageraba cuando dijo que Marción fue *el único hombre de la iglesia primitiva que comprendió a Pablo*, pero tuvo que añadir: *aunque, al entenderlo, lo malinterpretó*,¹ El rechazo de Pablo a admitir en el mensaje de salvación cualquier elemento que tuviera que ver con guardar la ley fue interpretado por Marción como que el evangelio había superado no sólo toda la ley del Antiguo Testamento,

¹ A. von Harnack: *History of Dogma*, E.T., (Londres, 1894), p. 89 (donde la traducción es ligeramente diferente de la ofrecida arriba).

sino el Antiguo Testamento mismo. Creía que el evangelio era una enseñanza totalmente nueva traída a la tierra por Cristo. La Ley y los Profetas no habían sido una preparación para él, y si en algunos pasajes de la correspondencia de Pablo se sugería que sí, aquellos pasajes debían de ser una interpolación hecha por otros, por la clase de judaizantes contra quienes Pablo había hablado en Gálatas y en otras cartas.²

Al parecer, Marción permaneció en comunión con la Iglesia Católica mientras vivió en Asia Menor. Hay algunas razones para pensar que compartió sus ideas radicales con líderes de las iglesias de la región, como Policarpo de Esmirna y Papiás de Hierápolis, pero no le hicieron caso.³

Puede que fuera con la esperanza de encontrar una respuesta más positiva de los eclesiásticos más comprensivos de Roma como se puso en camino a la capital del imperio a comienzos del gobierno de Antonino Pío (quien se había convertido en emperador en el año 138 d.C.). Al llegar a Roma hizo una generosa donación de dinero a la iglesia (se dice que era propietario de un barco y probablemente fuera muy adinerado).⁴ Su interpretación del evangelio y sus implicaciones eran tan evidentemente correctas en su opinión que no podía creer que no resultarían igualmente evidentes a cualquier mente sin prejuicios. Pero los eclesiásticos romanos se enfadaron tanto por su doctrina que no sólo la rechazaron sino que hasta devolvieron el dinero que había entregado a la iglesia.

Marción no sólo consideraba a Pablo el único apóstol fiel de Cristo; afirmaba que los apóstoles originales habían corrompido la enseñanza de su Maestro con una mezcla de legalismo. No sólo rechazaba el Antiguo Testamento; diferenciaba al Dios del Antiguo Testamento del Dios del Nuevo. Esta distinción de dos deidades, cada una con una existencia independiente, delata la influencia del gnosticismo en el pensamiento de Marción. El Dios que había creado el universo material, el Dios de Israel, era —según él— un ser totalmente diferente del Padre del que había hablado Jesús. El Padre era un Dios bueno y misericordioso de quien nadie había oído hablar hasta que Jesús vino a revelarle. Como en la enseñanza de la

² Acerca de Marción y su enseñanza véase sobre todo A. von Harnack: *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* (Leipzig, 1921, ²1924), con su suplemento *Neue Studien zu Marcion* (Leipzig, 1923); también R.S. Wilson: *Marcion: A Study of a Second-Century Heretic* (Londres, 1932); J. Knox: *Marcion and the New Testament* (Chicago, 1942); E.C. Blackman: *Marcion and his Influence* (Londres, 1948).

³ Se deduce que tuvo algún contacto con Policarpo por la historia de que Marción trató de entrevistarse con él (quizás en Roma, cuando Policarpo visitó la ciudad en el año 154 d.C.) y, al preguntarle si le reconocía, sólo consiguió la desalentadora respuesta siguiente: *Te reconozco, jeres el primogénito de Satanás!* (Ireneo: *Contra las Herejías*, 3.3.4). En cuanto al contacto con Papiás, véanse las pp. 159, 160.

⁴ Tertuliano: *Contra Marción*, 4.4.9; *Prescripción*, 30.

mayoría de las escuelas gnósticas, el Dios que creó el mundo material era una deidad inferior —inferior tanto en rango como en moralidad— al Dios supremo, que era espíritu puro. El desprecio gnóstico del orden material encuentra eco en el rechazo de Marción a creer que Jesús se encarnó en la vida humana siendo *nacido de mujer* (Gálatas 4:4).

Puede que los líderes de Roma fueran más comprensivos y tuvieran menos prejuicios; pero, no obstante, lógicamente encontraron inaceptable esta enseñanza. Así que Marción, desesperado por verse incapaz de convencer de la verdad de su mensaje a la Iglesia Católica de algún lugar, abandonó la comunión católica y estableció una iglesia propia. Esta iglesia sobrevivió durante varias generaciones, lo cual resulta sorprendente si tenemos en cuenta que su membresía aumentaba sólo por medio de la conversión. No podía crecer incorporando a los hijos de los miembros asistentes, porque era obligatorio el celibato para todos sus miembros. Al mismo tiempo, Marción fue un paulino suficientemente fiel como para no permitir discriminación alguna contra las mujeres que formaban parte de su iglesia en cuanto a privilegios o funciones: para él, como para Pablo, no había *varón ni mujer* (Gálatas 3:28).

Las Antítesis, el Evangelio y el Apóstol

Proporcionó a sus seguidores una edición de las santas Escrituras para cuyo prefacio elaboró una serie de *Antítesis*, estableciendo la incompatibilidad entre la ley y el evangelio, entre el Creador-Juez del Antiguo Testamento y el Padre misericordioso del Nuevo (que no tenía nada que ver ni con la creación ni con el juicio). Las *Antítesis* comenzaban con una celebración lírica de la divina gracia destinada a producir un eco compasivo en todo corazón evangélico: ¡Oh, riqueza abundante! ¡Éxtasis, poder y asombro! No se puede decir nada de ella, ni siquiera podemos imaginárnosla; tampoco se puede comparar con nada.⁵

Las santas Escrituras a las que las *Antítesis* servían de introducción lógicamente no incluían parte alguna del Antiguo Testamento; consistían en una edición del Nuevo Testamento griego. Marción no lo llamaba Nuevo Testamento, por lo que sabemos; de hecho, puede que no le diera ningún título a aquella edición como un todo. Hacía referencia a ella por los títulos que dio a las partes que lo componían: El *Evangelio* y el *Apóstol*.⁶

⁵ Véase F.C. Burkitt: "The Exordium of Marcion's Antitheses", *JTS* 30 (1929), pp. 279ss.

⁶ En griego: *Euangelion* y *Apostolikon*.

Nuestra principal fuente de información acerca de esta obra es el tratado de Tertuliano *Contra Marción*, escrito aproximadamente medio siglo después, cuando hacía varias décadas que Marción había muerto. A pesar de que el tratado de Tertuliano es hostil e insultante, los datos que expone parecen ser fiables.

El *Evangelio* de Marción era una edición del Evangelio de Lucas. Se ha especulado mucho acerca de por qué escogió el Evangelio de Lucas: quizá en su entorno natal se había llegado a asociar de alguna forma especial con Pablo.⁷ En ningún lugar menciona el nombre de Lucas en relación con él; se presenta simplemente como el Evangelio de Cristo. Su texto fue purgado de aquellos elementos que resultaban incoherentes con la interpretación de Marción acerca de la verdad y que, por tanto, según sus principios, habrían sido interpolados por escribas judaizantes. Se omitió el nacimiento de Juan el Bautista, ya que implicaba una conexión entre Jesús y algo que había ocurrido antes. El nacimiento de Jesús mismo también se omitió: Jesús no entró en el mundo por nacimiento, sino descendiendo como un ser sobrenatural, así como su posterior ascensión. (A Marción le desagradaba toda la idea de la concepción y el parto).

Es posible que el texto de Lucas que Marción utilizó como la base de su *Evangelio* no fuera idéntico al texto que ha llegado hasta nosotros; puede que se tratara de una edición anterior carente de los dos primeros capítulos: una especie de “protoevangelio de Lucas”.⁸ Aun así, el *Evangelio* de Marción no se puede igualar a cualquier otro “protoevangelio de Lucas” recuperado por métodos modernos de crítica de fuentes.⁹ Pero, aunque el texto que utilizó Marción careciera de los dos primeros capítulos, comenzaba con Lucas 3:1: *En el año decimoquinto del imperio de Tiberio César...*, y esas son las palabras con las que comienza el *Evangelio* de Marción. Pero el material que sigue inmediatamente a esta nota temporal resultaba inaceptable para él. El relato del ministerio de Juan el Bautista y su bautismo de Jesús implica cierta continuidad entre Jesús y el antiguo

⁷ Véanse pp. 163, 166, 167.

⁸ P.L. Couchoud dijo que el Lucas canónico fue una extensión del *Evangelio* de Marción y, por tanto, que todos los Evangelios sinópticos fueron posteriores al canon de Marción (“Is Marcion’s Gospel one of the Synoptics?” *Hibbert Journal* 34 {1935-36}, pp. 265-277; véase también la refutación de A. Loisy: “Marcion’s Gospel: A Reply”, en el mismo volumen, pp. 378-387). J. Knox se inclinaba por una modificación de esta teoría, considerando el Lucas-Hechos del canon una reacción a la compilación *Evangelio-Apóstol* de Marción (*Marcion and the New Testament*, pp. 106-167; “Acts and the Pauline Letter Corpus”, en *Studies in Luke-Acts*, ed. L.E. Keck y J.L. Martyn {Nashville/Nueva York, 1966}, pp. 279-287).

⁹ Véanse B.H. Streeter: *The Four Gospels* (Londres, 1924), pp. 199-222; V. Taylor: *Behind the Third Gospel* (Oxford, 1926).

orden. Igual ocurre con la genealogía de Lucas 3:23-38, que traza la línea de antepasados de Jesús remontándose hasta Adán pasando por David y Abraham. El relato de la tentación (Lucas 4:1-13) representa a Jesús citando Deuteronomio tres veces, como si para él tuviera autoridad (algo imposible, según los principios de Marción). Igual de imposible para Marción era la idea de que Jesús, predicando en la sinagoga de Nazaret (Lucas 4:16-30), hubiera afirmado que su ministerio era cumplir la profecía del Antiguo Testamento. Así que, tras comenzar su edición del *Evangelio* con la nota temporal de Lucas 3:1 (*En el año decimoquinto del imperio de Tiberio César...*), Marción pasa directamente a Lucas 4:31 y continúa: *Descendió Jesús a Capernaum...* (como si descendiera aquí o allá desde el cielo, ya como adulto).¹⁰

En lugar de decir *venga tu reino* en su versión de la oración del Señor (Lucas 11:2), en el *Evangelio* de Marción aparecía la interesante variante: *Que tu Espíritu Santo venga sobre nosotros y nos limpie*. Puede que encontrara esto en la copia de Lucas que sirvió como base para su edición, o puede que fuera una enmienda suya; en este último caso, es interesante descubrir que esto encontró seguidores en la tradición textual de los cristianos "ortodoxos": es citado por los padres de la iglesia Gregorio de Niza¹¹ y Máximo de Turín¹² y es la versión de algunos de los manuscritos griegos de los Evangelios.¹³

Se omiten las palabras *el añejo es mejor* de Lucas 5:39 porque podrían interpretarse como una aprobación del orden del Antiguo Testamento. La referencia a la madre y los hermanos de Jesús no se podía mantener en Lucas 8:19 (Jesús no pertenecía a ninguna familia humana) y la descripción de Zaqueo como hijo de Abraham que aparece en Lucas 19:9 tenía que desaparecer. Hay otras peculiaridades del *Evangelio* de Marción que se pueden explicar con igual facilidad, pero algunas no parecen haber surgido de sus presupuestos y probablemente sean una prueba de que había un texto del siglo II que él utilizó.

El *Apóstol* de Marción era una edición de diez cartas de Pablo. Las tres Epístolas Pastorales (1 y 2 Timoteo y Tito) no estaban incluidas: quizá como resultado de que él mismo las hubiera excluido deliberadamente, pero lo más probable es que la copia del corpus paulino que utilizó como base para su edición careciera de ellas, como ocurre evidentemente en el códice Chester Beatty de las cartas de Pablo. (p⁴⁶).¹⁴

¹⁰ Tertuliano: *Contra Marción*, 4.7.1.

¹¹ Obispo de Niza, 371-394 d.C.

¹² De principios del siglo V d.C.

¹³ Véase I.H. Marshall: *The Gospel of Luke*, NIGTC (Exeter/Grand Rapids, 1978), p. 458.

¹⁴ No es nada probable, no obstante, que la referencia que aparece en 1 Timoteo 6:20 a los argumentos (*antitheses*) de la falsamente llamada ciencia (*gnosis*) sea una referencia a la *Antite-sis* de Marción, como en ocasiones se ha supuesto.

Encabezando esta obra, Marción colocó la carta a los Gálatas. Desconocemos si ocupaba esta posición en alguna otra copia de las cartas de Pablo, pero ese lugar resultaba muy apropiado para ella según la manera de pensar de Marción, porque allí la antítesis entre Pablo y los apóstoles de Jerusalén (tal como él interpretaba la carta) se expresaba de forma clara. Para Marción, la carta representaba un ataque directo a los apóstoles de Jerusalén, porque fue por su ejemplo, o al menos por sus agentes, como se intentó captar a los convertidos gentiles de Pablo en Galacia para una perversión judaizante del cristianismo. Los líderes de Jerusalén podían haber alegado un acuerdo con Pablo en el encuentro descrito en Gálatas 2:1-10, pero habían quebrantado ese acuerdo al tratar de subvertir la fe pura de las iglesias de Galacia.

Las otras cartas estaban colocadas en orden descendente de longitud. Las dos cartas a los Corintios se habían reunido como si se tratara de una sola obra y lo mismo en el caso de las dos cartas a los Tesalonicenses. El orden marcionita de las cartas de Pablo era por consiguiente: Gálatas, Corintios (1 y 2), Romanos, Tesalonicenses (1 y 2), "Laodicenses" (que era el nombre que Marción le dio a Efesios), Colosenses, Filipenses y Filemón. La carta a los Efesios aparece en algunas copias antiguas sin las palabras *en Éfeso* de Efesios 1:1, y la copia con que contaba Marción probablemente carecería de ellas.¹⁵ ¿Cómo debía titular aquella carta, entonces? Encontró la clave en Colosenses 4:16, donde Pablo da directrices para el intercambio de su carta a los colosenses con otra enviada a Laodicea. Esta carta a los laodicenses no se había podido identificar; ¿por qué no podía a ser esta carta que carecía de evidencia interna en cuanto a sus destinatarios?¹⁶

Marción actuó con el texto de las cartas de Pablo exactamente igual que con el texto del Evangelio de Lucas: todo lo que parecía incoherente con lo que consideraba la auténtica enseñanza paulina lo interpretaba como una corrupción textual procedente de mano ajena y era eliminado. Descubrió que hasta Gálatas había sufrido esta clase de corrupción en alguna parte. La mención de Abraham como el prototipo de todos los que son justificados por la fe (Gálatas 3:6-9) no se podía permitir, y la huella de cualquier clase de relación entre la ley y el evangelio (como en Gálatas 3:15-25) era igualmente inaceptable.

¹⁵ Las palabras están ausentes de la copia conocida más antigua de las cartas de Pablo (*p*⁴⁶), de los códices Sinaítico y Vaticano (de primera mano) y de otros manuscritos.

¹⁶ Para un intento posterior de suplir la supuestamente ausente carta a los Laodicenses véanse pp. 242, 243.

La edición marcionita de Romanos carecía de las secciones 1:19 - 2:1; 3:21 - 4:25; todo Romanos 9 a 11 (excepto 10:1-4 y 11:33-36) y todo lo que viene después de Romanos 14:23. La idea de la confirmación de la ley por medio de la fe (Romanos 3:31), la aplicación de la historia de Abraham en el capítulo 4, el esfuerzo por resolver el misterio de la incredulidad de Israel en los capítulos 9 a 11 (concentrándose para su demostración en textos del Antiguo Testamento) eran cosas que resultaban incompatibles con el Evangelio de Pablo tal como Marción lo entendía. En cuanto al capítulo 15, su sección introductoria incluye una nota general del valor "cristiano" de las Escrituras del Antiguo Testamento (versículo 4) y una cadena de citas destinadas a mostrar que la misión a los gentiles había sido anunciada y validada por los escritores del Antiguo Testamento (versículos 8 a 12), mientras que su párrafo final (versículos 25 a 33) da testimonio de la preocupación de Pablo por la iglesia de Jerusalén, cosa que parecería increíble a Marción, dada su interpretación de la relación entre Pablo y aquella iglesia.

Parece que la edición marcionita de Romanos influyó en la historia textual de aquella epístola más allá de las fronteras de su propia comunidad. Existen todo un grupo de manuscritos y versiones de las cartas de Pablo en las que Romanos 14:23 va seguido inmediatamente de la doxología que aparece en nuestras ediciones de Romanos 16:25-27; esto da testimonio de un texto en el que la epístola concluía con el capítulo 14. No parece que Marción incluyera la doxología.¹⁷ Más aún, puede que en la edición de Romanos que utilizó faltara todo el capítulo 16, con su larga serie de saludos personales. Si, a causa de su interés e importancia general, esta epístola había circulado en una época primitiva entre otras iglesias además de entre aquellas a las que se envió en primer lugar (bien por propia iniciativa de Pablo o bien por la de otra persona), puede que los saludos hubieran sido omitidos de la circular, ya que iban evidentemente dirigidos a un grupo concreto de receptores.¹⁸

Un ejemplo del cambio que refleja la doctrina de Marción acerca de Dios lo tenemos en Efesios 3:9. Allí se describe el evangelio como *el misterio escondido desde los siglos en Dios, que creó todas las cosas* (escondido, es decir, en la mente divina y no revelado hasta que llegara la plenitud de los tiempos). Pero para Marción, el *Dios que creó todas las cosas* no tenía nada que ver

¹⁷ Harnack pensaba que la doxología, en su forma original, fue compuesta por los discípulos de Marción. Véase F.F. Bruce: *The Letter of Paul to the Romans*, TNTC (Leicester, 21985), pp. 267-269.

¹⁸ P⁴⁶, que coloca la doxología al final del capítulo 15 (el único manuscrito conocido que lo hace), da testimonio de un texto de la carta que carecía del capítulo 16. Véase p. 133, n. 54.

con el evangelio; era un ser diferente del Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo. Así que, por medio de un cambio muy pequeño, Marción consiguió que este texto hiciera referencia a *el misterio escondido desde los siglos a Dios, que creó todas las cosas*.¹⁹

Los supuestos prólogos marcionitas

A las cartas de Pablo en el *Apóstol* de Marción se les añadieron posteriormente unos prólogos de carácter suficientemente objetivo como para que pudieran ser utilizados y reproducidos en copias “ortodoxas” del Nuevo Testamento en latín, aunque hubieran sido originalmente compuestos por seguidores de Marción. De hecho, más recientemente se ha señalado que, a pesar de haberse denominado tradicionalmente prólogos “marcionitas”, no hay nada específicamente marcionita en ellos.²⁰ Antes de poder comentarlos es preferible reproducirlos. Aquí están, en la secuencia en que Marción colocó las cartas:

Gálatas

Los gálatas eran griegos. Recibieron por primera vez la palabra de verdad del apóstol, pero tras su marcha fueron tentados por falsos apóstoles a retornar a la ley y la circuncisión. El apóstol los llama de nuevo a creer en la verdad, escribiéndoles desde Éfeso.

Corintios (1 y 2)

Los corintios eran de Acaya. Ellos igualmente habían escuchado la palabra de verdad del apóstol, pero habían sido subvertidos de varias maneras por falsos apóstoles y unos se habían apartado convencidos por la verborrea retórica de la filosofía y otros por los partidarios de la ley judía. El apóstol los llama a volver a la verdadera sabiduría del evangelio, escribiéndoles desde Éfeso.

Romanos

Los romanos estaban en una región de Italia. Habían sido invadidos por falsos apóstoles que utilizaban el nombre de nuestro Señor Jesucristo y llevados a aceptar la ley y los profetas. El apóstol los llama a volver a la verdadera fe evangélica escribiéndoles desde Atenas.

¹⁹ En el texto griego de Marción desaparece la preposición *en*, dejando el caso dativo simple de “Dios” (*τῷ θεῷ*).

²⁰ Véase J. Regul: *Die Antimarcionitischen Evangelienprologe* (Freiburg, 1969), pp. 13, 85, 88-94.

Tesalonicenses (1 y 2)

Los tesalonicenses eran macedonios que estaban en Cristo Jesús. Habiendo recibido la palabra de verdad perseveraron en la fe, aun bajo la persecución por parte de sus conciudadanos; más aún, no aceptaron lo que dijeron los falsos apóstoles. El apóstol los elogia, escribiéndoles desde Atenas.

“Laodicenses” (= Efesios)

Los laodicenses eran de Asia. Habiendo recibido la palabra de verdad perseveraron en la fe. El apóstol los elogia, escribiéndoles desde la prisión en Roma.

Colosenses

Los colosenses también eran, como los laodicenses, de Asia. También habían sido invadidos por los falsos apóstoles. El apóstol no los visitó personalmente, pero los rectificó mediante una carta. Habían escuchado la palabra de Arquipo, quien había recibido el encargo de ministrarlos. Por tanto, el apóstol, ahora en cadenas, les escribe desde Éfeso.

Filipenses

Los filipenses eran macedonios. Habiendo recibido la palabra de verdad perseveraron en la fe y no aceptaron a los falsos apóstoles. El apóstol los elogia y les escribe desde la prisión en Roma.

Filemón

A Filemón le envía una carta personal a favor de su esclavo Onésimo. Le escribe desde la prisión en Roma.

Estos prólogos se entienden más plenamente cuando se leen en el mismo orden de las epístolas, como se disponen en el **Apóstol** de Marción. Esto en sí no demuestra su origen marcionita, porque el orden de Marción posiblemente procediera de una edición anterior, aunque no tenemos conocimiento de él en una época previa.²¹ Pero *hacen hincapié, evitando toda mención de los contenidos verdaderamente importantes de las epístolas, en la relación de Pablo con los receptores de la carta y si tuvo que vindicarse frente a los falsos apóstoles en ella, y usa frases como “la verdadera fe evangélica” y “la palabra de verdad”*.²² Más aún, detectan polémica antijudaizante en cartas donde difícilmente se puede ver. Romanos, por ejemplo, es una de las cartas de Pablo menos polémicas, aunque el

²¹ Véase N.A. Dahl: “The Origin of the Earliest Prologues to the Pauline Letters”, *Semeia* 12 (1978), pp. 233-277; H.Y. Gamble: *The New Testament Canon* (Filadelfia, 1985), pp.41ss.

²² R.P.C. Hanson: *Tradition in the Early Church* (Londres, 1962), p. 188.

prólogo diga que fue enviada a los cristianos romanos porque habían sido engañados por falsos apóstoles que reclamaban la autoridad de Dios y les persuadieron a someterse a *la ley y los profetas*. La adición de “los profetas” a “la ley” parece destinada a excluir los escritos del Antiguo Testamento de cualquier parte del evangelio. Pablo niega que sea posible justificarse por las *obras de la ley* (Romanos 3:20); pero, cuando usa el término “ley” en el sentido de los escritos del Antiguo Testamento, todos o algunos, habla de ella con el mayor de los respetos; y en cuanto a “la ley y los profetas” juntos, afirma que dan testimonio del camino de justicia de Dios por medio de la fe en Cristo *aparte de la ley* (Romanos 3:21, un texto omitido en la edición de Marción). Nadie salvo un marcionita podría haber tergiversado el mensaje de Romanos como lo hace este prólogo. Cuando consideramos esta colección de prólogos en conjunto, es difícil no estar de acuerdo con la conclusión de F.C. Burkitt: *Son obra de alguien que estaba tan obsesionado con la oposición del paulinismo al cristianismo judaizante como lo está Baur mismo*.²³ Parece que la lista de Muratori, que examinaremos en breve,²⁴ estaba al corriente de estos prólogos, y es ciertamente posible que su intención fuera enfrentarse a ellos directamente con sus propias ideas de catolicismo sano.²⁵

Probablemente fue cuando se olvidó el origen marcionita de los prólogos cuando fueron introducidos en las copias católicas de las epístolas paulinas. En su momento fueron complementados con adiciones católicas, incluyendo un nuevo prólogo a Efesios y prólogos a 2 Corintios y 2 Tesalonicenses (que no aparecían como cartas separadas en la edición de Marción) y a cada una de las tres epístolas pastorales.²⁶

²³ F.C. Burkitt: *The Gospel History and its Transmission* (Londres, 21907), p. 354. Ferdinand Christian Baur (1792-1860), Catedrático en la universidad de Tübingen, en una serie de publicaciones de “Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde”, *Tübinger Zeitschrift für Theologie* 5 (1831), Heft 4, pp. 61-206 (reimpreso en *Ausgewählte Werke in Einzelausgaben*, ed. K. Scholder, I {Stuttgart, 1963}, pp. 1-76) en su *Church History of the First Three Centuries* (1853), E.T., I (Londres, 1878), pp. 44-98, proponía la idea de que la primera generación de la historia de la Iglesia estuvo dominada por un conflicto entre Pablo y su evangelio libre de la ley por un lado y los líderes de Jerusalén, con su evangelio vinculado a la ley, por otro.

²⁴ Véanse pp. 161-171.

²⁵ H. von Campenhausen: *The Formation of the Christian Bible*, E.T. (Londres, 1972), p. 246. Un juicio similar, pero en términos más exagerados, ha sido expresado por A. von Harnack: “Die Marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen, eine Quelle des Muratorischen Fragments”, *ZNW* 25 (1926), pp. 160-163.

²⁶ Acerca de los prólogos marcionitas, véanse también D. de Bruyne: “Prologues bibliques d’origine marcionite”, *Revue Bénédictine* 24 (1907), pp. 1-16; P. Corsen, “Zur Überlieferungsgeschichte des Römerbriefes”, *ZNW* 10 (1909), pp. 1-45, 97-102 (especialmente pp. 37-39); A. von Harnack: “Der Marcionitische Ursprung der ältesten Vulgata-Prologe der Paulusbriefen”, *ZNW* 24 (1925), pp. 204-218; K.T. Schäfer: “Marius Victorinus und die Marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen”, *Revue Bénédictine* 80 (1970), pp. 7-16.

La extendida idea de que Marción proporcionó a la Iglesia el precedente para establecer un canon de los libros del Nuevo Testamento ha sido formulada, entre otros, por Hans von Campenhausen: *la idea y la realidad de una Biblia cristiana fue obra de Marción; y la Iglesia que rechazó su obra, lejos de anticiparse a él en esto, desde un punto de vista formal lo único que hizo fue seguir su ejemplo.*²⁷ Pero esta opinión posiblemente esté equivocada. Theodor von Zahn, una generación antes, tenía tendencia a exagerar sus argumentos, pero en cuanto a este punto su opinión es *que Marción formó su Biblia en oposición declarada a las santas Escrituras de la Iglesia de la cual se separó; fue en oposición a su crítica por lo que la Iglesia a su vez fue consciente de su herencia de escritos apostólicos.*²⁸

²⁷ *The Formation of the Christian Bible*, p. 148. La misma opinión ya había sido expresada por Harnack: *Die Briefsammlung des Apostles Paulus* (Leipzig, 1926), p. 21.

²⁸ T. von Zahn: *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, I (Erlangen/Leipzig, 1888), p. 586.

Capítulo 10

Valentino y su escuela

Aunque Marción es la primera persona conocida para nosotros que publicó una colección bien definida de lo que posteriormente se denominó Nuevo Testamento, sigue pendiente la cuestión de si fue realmente el primero en hacerlo o ya existía algo parecido.

Valentino y el Nuevo Testamento

Una cita de Tertuliano puede arrojar alguna luz sobre esta cuestión. Él dice que hay dos formas de anular las Escrituras. Una es la de Marción, que utilizó el cuchillo para quitar de las Escrituras todo aquello que no se conformaba a su propia opinión. Valentino, por otro lado, *parece utilizar todo el **instrumentum*** (que aquí quiere decir Nuevo Testamento), pero pervierte su significado interpretándolo mal.¹

Valentino fue contemporáneo de Marción. Procedía de Alejandría, en Egipto, y vivió en Roma aproximadamente del año 135 d.C. al 160. Como Marción, estaba en comunión con la iglesia de Roma cuando llegó a la ciudad; de hecho, si creemos lo que dice Tertuliano, en algún momento tuvo razones para esperar que se convertiría en obispo de Roma (esto habría sido en los tiempos en que finalmente fue elegido Pío).² Probablemente

¹ Tertuliano: *Prescripción*, 38.

² Tertuliano: *Contra los valentinianos*, 4. Puesto que parece que, antes del obispado de Pío, la iglesia de Roma había sido administrada por un colegio de presbíteros u obispos, puede que Valentino hubiera aspirado a ser admitido en este colegio.

debía a la escuela de Alejandría el amor a la interpretación alegórica, pero su pensamiento evolucionó por la línea mística y gnóstica hasta tal punto que rompió con la iglesia y se convirtió en el fundador de una escuela gnóstica cuyos miembros serían llamados, posteriormente, valentinianos.

Cuando Tertuliano dijo que Valentino parecía utilizar todo el *instrumentum*, el mismo Tertuliano tenía una idea clara del contenido del *instrumentum*.³ Pero, ¿tenía Valentino, sesenta años antes de que escribiera Tertuliano, una idea clara? Él no habría hablado de un *instrumentum*, puesto que su idioma era el griego, no el latín. ¿Pero concibió una colección así?

La literatura valentiniana

Desde 1945 estamos en mejor disposición de decir algo positivo acerca del uso de las Escrituras por parte de Valentino de lo que fue posible durante más de un milenio. En aquel año se descubrieron en el Alto Egipto los denominados documentos *Nag Hammadi*, por el nombre de la ciudad cercana a donde se encontraron. Estos documentos, cincuenta y dos en total, estaban reunidos en trece códices de papiro encuadernados en cuero.⁴ Estaban escritos en copto, pero la mayoría de ellos eran traducciones del griego original; probablemente pertenecieron a la librería de un monasterio gnóstico que los puso a salvo escondiéndolos en el siglo IV d.C. Incluyen algunos tratados Valentinianos; uno o dos de ellos (en el griego original) puede que fueran obra de Valentino mismo.

Esto es particularmente así con uno de los más famosos, el denominado *Evangelio de la Verdad*.⁵ Este título no quiere decir que el tratado rivalice con el evangelio; indica más bien que el tratado presenta una meditación sobre el verdadero evangelio de Cristo. Algunos de los padres

³ Véase p. 184. Hay una buena discusión acerca de la fuerza del término jurídico *instrumentum* en Tertuliano en la obra de Harnack: *Origin of the New Testament*, p. 209-217; Tertuliano —según él— denomina a los dos Testamentos “instrumenta” porque son para la Iglesia los documentos decisivos para la exposición y demostración de su doctrina (p. 212).

⁴ Podemos acceder a la mayor parte de ellos en una traducción al inglés en *The Nag Hammadi Library*, ed. J.M. Robinson (Leiden, 1977). Se ha publicado una edición en facsímil, en doce volúmenes, en Leiden (1972-) bajo los auspicios del Departamento de Antigüedades de la República Árabe de Egipto, en unión con la UNESCO; otra serie en once volúmenes, *The Coptic Gnostic Library* (Leiden, 1975-), contiene transcripciones, traducciones, introducciones, notas e índices.

⁵ Publicado por vez primera en *Evangelium Veritatis*, ed. M. Malinine, H. -C. Puech, G. Quispel (Zurich, 1956), con facsímil, transcripción, traducción al francés, alemán e inglés, notas y vocabulario. K. Grobel: *The Gospel of Truth* (Nashville/Londres, 1960) produjo una buena traducción comentada. Otra traducción, de G.W. MacRae, aparece en *The Nag Hammadi Library*, pp. 37-49.

cristianos se refieren al *Evangelio de la Verdad* como un manifiesto de la escuela valentiniana.⁶ Ahora que se puede estudiar, se puede conocer claramente su carácter. Lo que nos interesa aquí es el testimonio que ofrece de los escritos del Nuevo Testamento. Puede que este testimonio no nos permita decir, como W.C. van Unnick, que *alrededor de los años 140-150 d.C. se conocía en Roma una colección de escritos cuya autoridad se aceptaba y que eran prácticamente idénticos a nuestro Nuevo Testamento*.⁷ Pero el tratado alude a Mateo y Lucas (posiblemente junto a Hechos), al Evangelio y la primera Carta de Juan, las Cartas de Pablo (excepto las pastorales), Hebreos y Apocalipsis; y no sólo hay alusiones, sino que los cita en términos que presuponen autoridad. La interpretación alegórica que se encuentra en el *Evangelio de la Verdad* implica no sólo autoridad, sino cierto grado de inspiración en los textos que así se interpretan, tanto si las lecciones que se derivan de esa alegorización son aceptables para lectores posteriores como si no.⁸

Otro tratado valentiniano de la colección Nag Hammadi es la *Epístola a Regino acerca de la resurrección*, que al igual que el *Evangelio de la Verdad*, anticipa el desarrollado sistema valentiniano y también puede que fuera obra de Valentino mismo.⁹ Presenta una interpretación de la enseñanza de Pablo acerca de la resurrección y la inmortalidad en 1 Corintios 15 (aunque difícilmente sería una interpretación que Pablo habría aprobado).¹⁰ Para su autor, Pablo es *el apóstol*; sus palabras tienen autoridad. Se pueden discernir en el tratado ecos de otras cartas de Pablo (Romanos, 2 Corintios, Efesios, Filipenses y Colosenses) y el autor muestra conocimiento de los Evangelios sinópticos y del de Juan.

⁶ E.g. Ireneo: *Contra las herejías*, 3.11.9.

⁷ W.C. van Unnick: "The 'Gospel of Truth' and the New Testament", en *The Jung Codex*, ed. F.L. Cross (Londres, 1955), p. 124; cf. su *Newly Discovered Gnostic Writings*, E.T. (Londres, 1960), pp. 58-68. Pero si van Unnik exagera demasiado, H. von Campenhausen se va al otro extremo al criticarlo en *The Formation of the Christian Bible*, E.T. (Londres, 1972), p. 140, n. 171.

⁸ Hay una famosa interpretación alegórica de la parábola de la oveja perdida (Mateo 18:12ss. par. Lucas 15:4-6) en el *Evangelio de la Verdad*, 31.35-32.17, que Ireneo conocía (*Contra las Herejías*, 2.24.6), según la cual, las ovejas simbolizan la humanidad perdida en su ignorancia del verdadero conocimiento e incluso al número de noventa y nueve se le otorga un significado insospechado. En el *Evangelio de la Verdad*, 3.40-34.20 hay una interesante discusión acerca del aroma divino (*los hijos del Padre son su "aroma"*) que parece desarrollar el pensamiento de Pablo en 2 Corintios 2:14-16.

⁹ Publicado por primera vez en *De Resurrectione*, ed. M. Malinine, H. -C. Puech, G. Quispel, W. Till (Zürich, 1963), con facsímil, transcripción, traducciones al francés, alemán e inglés, notas y vocabulario. M.L. Peel: *The Epistle to Reginos* (Londres, 1969) produjo una traducción con introducción, análisis y exposición. El Dr. Peel también la ha traducido ("The Treatise on Resurrection") para *The Nag Hammadi Library*, pp. 50-53.

¹⁰ Se parece mucho a la opinión de Himeneo y Fileto, denunciada en 2 Timoteo 2:17ss.

Ni en el *Evangelio de la Verdad* ni en la *Epístola a Regino* hay mención alguna de una colección reconocida de escritos del Nuevo Testamento. En el *Evangelio de la Verdad* aparece un fascinante relato de lo que se denomina *el libro vivo de los vivos*, el *testamento (diathēkē)*¹¹ de Jesús, que parece haber recibido de su Padre (cf. Apocalipsis 5:7) y clavado en la Cruz (cf. Colosenses 2:14).¹² Pero se trata de un libro espiritual, escrito en el corazón del Padre antes de la fundación del mundo y ahora revelado a los corazones de aquellos que aceptan el conocimiento divino. Kendrick Grobel pensaba que el lenguaje del escritor podría señalar *la transición de pensar en el Libro preexistente, no terrenal, a pensar (además) en una versión física terrenal del mismo: uno de los Evangelios, todos los Evangelios o el Nuevo Testamento completo*,¹³ pero esta posibilidad es demasiado remota como para que tenga peso alguno. No es improbable, no obstante, que ambos tratados presupongan cierta concepción de una clase de escritos cristianos primitivos producidos por inspiración especial y revestidos de una autoridad especial —los cuatro Evangelios, quizás, junto al *corpus* paulino—; pero esto no se puede demostrar, al carecer de una evidencia expresa.

Pero debemos decir lo siguiente: A la luz de estos tratados de *Nag Hammadi* se puede argumentar con algo de razón que el “canon” de Marción podría haber sido una revisión suya de una colección existente de los escritos del Nuevo Testamento y, en particular, que *el Apóstol* podría haber sido una revisión suya de una copia existente de las cartas paulinas.

Ptolomeo

Ptolomeo, el principal discípulo de Valentino y probablemente su sucesor como líder reconocido de la escuela valentiniana, aceptó la suprema autoridad de los escritos del Nuevo Testamento (en realidad, de aquellos que se reconocían en el *Evangelio de la Verdad* y la *Epístola a Regino*) cuando eran interpretados adecuadamente (es decir, interpretados de acuerdo a los presupuestos de Valentino).¹⁴ Aquellos escritos *tenían una autoridad suprema, porque contenían la tradición apostólica que procedía del Salvador Jesús*.¹⁵

¹¹ La palabra griega *diathēkē* aparece sin traducir en el texto copto. Véanse pp. 19, 184.

¹² *The Gospel of Truth*: 19.35-20.30; 21.3-7; 22.35-23.30.

¹³ K. Grobel: *The Gospel of Truth*, p. 89.

¹⁴ Esta insistencia en la interpretación adecuada se encuentra igualmente en aquellos que argumentan que el Nuevo Testamento (y por supuesto la Biblia entera) tiene autoridad cuando se interpreta de acuerdo con la enseñanza preservada en su pureza por las iglesias apostólicas. Véanse pp. 154, 272.

El eclesiástico más ortodoxo difícilmente podría expresar mejor la esencia de la cuestión. En efecto, Ptolomeo es la primera persona cuyo nombre conocemos que criticó al marcionismo.¹⁶ Esto lo hizo en su *Carta a Flora*,¹⁷ en la que, frente al rechazo de Marción del Antiguo Testamento, mostró cómo la ley mosaica, cuando se interpretaba correctamente (es decir, de acuerdo a los principios de valentinianos) conservaba su valor en el orden cristiano.¹⁸

¹⁵ R.M. Grant: *The Formation of the New Testament* (Londres, 1965), p. 127.

¹⁶ Véase H. von Campenhausen: *The Formation of the Christian Bible*, pp. 165ss.

¹⁷ Esta carta está preservada en la obra de Epifanio: *Panarion*, 33.3-7; se puede acceder a una traducción inglesa en R.M. Grant (ed.): *Gnosticism: An Anthology* (Londres, 1961), pp. 184-190. Se supone que "Flora" como "la señora elegida" de 2 Juan, la personificación de alguna iglesia (¿la iglesia de Roma?).

¹⁸ Más o menos contemporáneo de los primeros tratados valentinianos es el documento contra los gnósticos denominado *Epístola de los Apóstoles*, supuestamente enviada por los once para poner a los creyentes de todo el mundo al corriente de un diálogo entre ellos y el Señor tras su resurrección. Utiliza libremente los Evangelios de Mateo, Lucas y Juan, así como algunos de los escritos apócrifos, como el *Evangelio de Tomás*. Véase Hennecke-Schneemelcher-Wilson: *New Testament Apocrypha* I, pp. 189-227.

Capítulo 11

La respuesta católica

Una colección católica

Tanto Marción como Valentino representaban un desafío para la Iglesia Católica (es decir, para aquellos cristianos que se adherían a lo que consideraban la enseñanza apostólica). Se decía que las comunidades a las que pertenecían muchos de aquellos cristianos habían sido fundadas por apóstoles y que no había habido cambios evidentes en su enseñanza desde que fueron fundadas. Las características distintivas del marcionismo y el valentinismo tenían al menos esto en común: se consideraban innovaciones. Los líderes de la Iglesia Católica sabían que esto no era lo que ellos habían oído desde el principio.¹ Pero a sus seguidores había que mostrarles en qué se equivocaban aquellos nuevos movimientos. Si las enseñanzas de Marción y Valentino eran erróneas, ¿cuál era la enseñanza correcta y cómo se podía defender?

En la respuesta católica a este doble desafío, tuvo un papel crucial lo que se denominó la “regla de fe”. La “regla de fe” era el resumen de los principios que tenían en común las iglesias con fundamento apostólico; se relaciona mucho con lo que se denomina “tradición apostólica”. R.P.C. Hanson la describe como *un gráfico de la interpretación de la Biblia por parte de la Iglesia de los siglos II y III*.² En el establecimiento y defensa de la regla de fe era básico tener en cuenta la Biblia. En el debate con los valentinianos y otras personas de ideas similares, la interpretación de la Biblia era la cues-

¹ Cf. 1 Juan 2:24: *Lo que habéis oído desde el principio, permanezca en vosotros.*

² *Tradition in the Early Church* (Londres, 1962), p. 127.

tión principal; en el debate con los marcionitas, había que definir la identidad de la Biblia. Cuando estaba en juego la interpretación de la Biblia, había tendencia a afirmar que sólo la Iglesia Católica tenía derecho a interpretarla porque la Biblia era el libro de la Iglesia;³ pero en la controversia marcionita había que dar una respuesta a la cuestión más fundamental: ¿Qué era la Biblia?

Marción había respondido a esa pregunta fundamental de forma bastante ambigua. La Biblia consistía en el *Evangelio* y el *Apóstol* que él había promulgado. ¿Su respuesta era correcta o equivocada? Los líderes de la iglesia de Roma (y de otras iglesias que compartían la misma creencia) no tenían dudas de que su respuesta era equivocada. ¿Cuál era entonces la respuesta correcta? Si hasta entonces no habían reflexionado demasiado acerca de los límites de las santas Escrituras, ahora tenían que prestar mucha atención a esta cuestión. Y antes o después tendrían que manifestar su opinión acerca del asunto.

Dijeron que no rechazaban las Escrituras del Antiguo Testamento como Marción, que las aceptaban como hicieron Jesús y los apóstoles (tanto los apóstoles originales como Pablo). En cuanto a las Escrituras del nuevo orden, dijeron que aceptaban no sólo un Evangelio, sino cuatro (incluyendo el texto completo del Evangelio mutilado de Marción). Aceptaban no sólo diez cartas de Pablo, sino trece (es decir, incluyendo tres más, las dirigidas a Timoteo y a Tito). No sólo aceptaban las cartas de Pablo, sino también cartas de otros apóstoles. Y aceptaban los Hechos de los Apóstoles, una obra que vincula los Evangelios con las Cartas apostólicas y proporciona el desenlace de los primeros y el trasfondo de las segundas.⁴ Tertuliano argumenta que era muy ilógico que aquellos que mantenían el apostolado exclusivo de Pablo (como los marcionitas) rechazaran el único libro que presentaba un testimonio claro de la genuinidad de la apostolicidad que Pablo reclama constantemente para sí.⁵ (El problema era, especialmente para los marcionitas, que Hechos también presentaba un testimonio claro del apostolado genuino de aquellos a quienes Marción condenaba como apóstatas).

³ Ésta es la tesis de la obra de Tertuliano: *Sobre la prescripción de los herejes* (en la que la palabra "prescripción" es un término técnico que significa "objeción", utilizado por los que se oponían al uso de la Escritura por parte de los herejes).

⁴ Hoy día esta afirmación de la importancia de Hechos en el Nuevo Testamento sería atacada por aquellos que consideran que se aparta de la perspectiva de Pablo y de los Evangelios por igual y que proporciona un fundamento para el catolicismo (no sólo la catolicidad). Véanse también las pp. 133 ss.

⁵ *Prescripción*, 22ss.

Las Escrituras reconocidas por la Iglesia Católica formaban, lógicamente, una colección **católica**. Representaban una variedad de perspectivas de la Iglesia primitiva. La lista de Marción, en cambio, era sectaria: representaba un solo punto de vista: no tanto el de Pablo como el de Marción mismo. Igual que Marción afirmaba el apostolado único de Pablo, había otros sectarios, en el extremo opuesto del espectro, que consideraban a Santiago de Jerusalén como el apóstol por excelencia y deploraban a Pablo, considerándole el “enemigo” de la parábola de Jesús que había sembrado la cizaña del error en medio de la buena semilla del evangelio (Mateo 13:25, 28).⁶ Pero la Iglesia Católica, y las escrituras católicas, hizo sitio tanto para Pablo como para Santiago, además de para otras variantes. Ernst Käsemann escribe acerca del canon del Nuevo Testamento que da testimonio de la **desunión** —no de la unidad— de la Iglesia del primer siglo;⁷ es más exacto decir que da testimonio de la unidad más exhaustiva que trasciende todas las diversidades y proclama a aquel que es a la vez el Jesús de la Historia y el Señor exaltado. Hubo sabiduría previsorá en la decisión de *aceptar todo lo que se consideraba verdaderamente apostólico como la realidad divina única y verlo como mediador en la diversidad humana*.⁸

A la vista de esto, Hechos tiene un papel crucial; es en verdad el vínculo de la colección del Nuevo Testamento, proporcionándole su “estructura orgánica”.⁹ Es una obra verdaderamente católica, la piedra angular de un canon verdaderamente católico. Allí se reconoce a Pedro, Pablo y Santiago, junto a los que dirigieron el avance hacia el mundo helenista como Esteban y Felipe. Una obra así no podría haber sido aprobada por aquellos que rechazaban todo rastro de cristianismo apostólico a excepción de uno, sino que encajaba de forma admirable con el propósito de los eclesiásticos católicos.

El mismo espíritu católico se evidencia en los cuatro Evangelios. Para empezar, cada Evangelio era sin duda el Evangelio en las comunidades por las que circulaba, pero todas ellas resultaban enriquecidas grandemente cuando al testimonio de su propio Evangelio se le añadía el testimonio de los demás. Algunos lectores escrupulosos podían pensar que la falta de coincidencia exacta entre los cuatro exigía un esfuerzo de armonización;

⁶ *Confesiones de Clemente*, 1.70; *Epístola de Pedro a Santiago*, 2. Los que adoptaron esta línea fueron los ebionitas y otros representantes de la tradición judeo-cristiana que encuentran expresión en las obras del siglo III: *Confesiones de Clemente y Homilias*.

⁷ “The canon of the New Testament and the Unity of the Church”, E.T. en *Essays on New Testament Themes* (Londres, 1964), pp. 95-107; véase más adelante en la p. 277.

⁸ C.F.D. Moule: *The Birth of the New Testament* (Londres, 31981), p.255.

⁹ A. von Harnack: *The Origin of the New Testament*, E.T. (Londres, 1925), p. 67. Véanse más arriba las pp. 134.

pero otros se alegraban de la pluralidad de testimonios, reconociendo con quien compiló la lista de Muratori (un destacado documento de la respuesta católica) que la variación entre los cuatro escritos *no establece diferencias en cuanto a la fe de los creyentes, puesto que en todos ellos todo ha sido declarado por un mismo Espíritu*.¹⁰ Si sólo hubiera recibido rango canónico uno de los cuatro —si se hubiera seguido, por ejemplo, el precedente de Marción—, puede que el camino de la crítica evangélica se hubiera suavizado, pero todos habríamos resultado enormemente empobrecidos. Los cuatro Evangelios no fueron escritos originariamente para que los lectores pudieran tener una perspectiva cuádruple del ministerio de Jesús, pero con el paso del tiempo eso es lo que nos han proporcionado.

Es de destacar también la aportación de Mateo, que se convirtió en el Evangelio predominante en la Iglesia, estaba a la cabeza de los cuatro y era evidentemente una obra católica. Aunque no hubiéramos tenido los otros Evangelios sinópticos para compararlos, sería posible discernir una variedad de ramas en su relato acerca de la enseñanza de Jesús. Tenemos la rama individualista: *por camino de gentiles no vayáis* (Mateo 10:5) y la más aperturista: *Vendrán muchos del oriente y del occidente* (Mateo 8:11), superada por la comisión posterior a la resurrección de *hacer discípulos a todas las naciones* (Mateo 28:19). El hecho de que esta obra católica esté a la cabeza del Nuevo Testamento señala la catolicidad del canon en general y no sólo de la colección de Evangelios.¹¹

En la generación apostólica se demarcaron con cuidado esferas separadas de ministerio público, como queda ampliamente atestiguado en las cartas de Pablo (véase Gálatas 2:7-9; Romanos 15:20). Pero en la era post-apostólica, la necesidad de reconocer esas esferas separadas desapareció. Cuando se manifestaron tendencias sectarias, la iglesia completa prestó atención a la exhortación de Pablo de reconocer que todos los apóstoles y maestros a quienes había enviado el Señor —*sea Pablo, sea Apolos, sea Cefas* (1 Corintios 3:22)—, les pertenecían a todos ellos. Sería difícil concebir que en la era apostólica hubiera habido una iglesia que afirmara que Pedro y Pablo habían sido sus “cofundadores”. Era **históricamente** absurdo que Dionisio, obispo de Corinto alrededor del año 170, hiciera esta afirmación acerca de su propia iglesia¹² —Pablo se habría levantado de la tumba ante la idea de que Pedro hubiera compartido lo que había sido fundado totalmente por él (1 Corintios

¹⁰ Véanse pp. 162, 163.

¹¹ Cf. Harnack: *The Date of the Acts of the Synoptic Gospels*, E.T. (Londres, 1911), pp. 133-135.

¹² En Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 2.25.8. Dionisio también trata la iglesia de Roma como fundada conjuntamente por Pedro y Pablo, un honor que Pablo habría declinado con firmeza.

3:10-15)—, pero hasta cierto punto esa afirmación convenía **teológicamente**, ya que expresaba una decisión de apropiarse de toda la herencia apostólica. Es esta decisión la que se expresa en el canon del Nuevo Testamento, donde todo documento cuyo origen y enseñanza se pudiera considerar razonablemente como apostólico encontró lugar a su debido tiempo.

Los supuestos *prólogos antimarcionitas*

En algunos prólogos del Evangelio que aparecen en determinados códices en latín se ha reconocido una expresión de la respuesta católica al *Evangelio* de Marción. Hubo un tiempo en que los teólogos principales afirmaban que pertenecieron a una colección de cuatro prólogos de los Evangelios que se elaboraron en oposición al marcionismo poco después de que Ireneo comenzara su carrera literaria (c 180 d.C.).¹³ Recientemente ha cambiado el sentido de la corriente volviéndose en contra de esta opinión;¹⁴ pero dos de los prólogos —el de Lucas y el de Juan—, tanto si originalmente iban juntos como si no, reflejan la reacción antimarcionita.

El prólogo de Lucas (que también aparece en su versión original griega en dos códices de los siglos X y XI respectivamente) concluye con una nota acerca de la autoría de Hechos, del Apocalipsis y del Evangelio de Juan:

Lucas nació en Antioquía de Siria, era médico de profesión y un discípulo de los apóstoles. Posteriormente acompañó a Pablo hasta el martirio de éste, sirviendo al Señor sin nada que lo distrajera, puesto que no tuvo ni esposa ni hijos. Murió en Beocia¹⁵ a la edad de ochenta y cuatro años, lleno del Espíritu Santo. De modo que, después de los dos Evangelios que ya se habían escrito —el de Mateo en Judea y

el de Marcos en Italia—, Lucas escribió este Evangelio en la región de Acaya, por inspiración del Espíritu Santo. En su introducción indicó que ya se habían escrito otros Evangelios anteriores al suyo, pero que sentía la obligación de poner a dispo-

¹³ E.g. D. de Bruyne: "Les plus anciens prologues latins des Évangiles", *Revue Bénédictine* 40 (1928), pp. 193-214; A.von Harnack: *Die ältesten Evangelien-Prologe und die Bildung des Neuen Testaments* (Berlín, 1928). De acuerdo con su hipótesis de una colección de cuatro prólogos semejantes, el de Mateo se perdió, así como el de Marcos y las palabras finales: ...*fue afirmado por Marcos, quien fue llamado "de dedos cortos" (colobodactylus) porque sus dedos eran demasiado cortos en relación con el resto de su cuerpo. Era el intérprete de Pedro. Después de la partida de Pedro, escribió su Evangelio en la región de Italia.*

¹⁴ Especialmente en J. Regul: *Die antimarcionitischen Evangelienprologue* (Freiburg, 1969).

¹⁵ La región de Grecia alrededor de Tebas.

sición de los creyentes gentiles un relato completo en el transcurso de su narración y de hacerlo con la mayor exactitud posible. El objeto de esto era por un lado que no fueran cautivados por el amor a las fábulas judías y por otro que no fueran engañados por imaginaciones heréticas y vanas y se apartaran de la verdad. Por tanto, desde el mismo principio, Lucas ha puesto a nuestra disposición la historia del nacimiento de Juan {el Bautista} como esencial {para el evangelio}; porque Juan marca el principio del evangelio, puesto que era el precursor de nuestro Señor y asociado suyo tanto en la preparación para el evangelio como en la administración del bautismo y comunicación del Espíritu.¹⁶ Este ministerio {de Juan} había sido anunciado por uno de los doce profetas.¹⁷ Más adelante, el mismo Lucas escribió los Hechos de los Apóstoles. Y más tarde, el apóstol Juan, uno de los doce, escribió el Apocalipsis en la isla de Patmos, y después su Evangelio en Asia.

La tendencia antimarcionita de este prólogo se ve en el énfasis con el que afirma la integridad de los primeros capítulos, con el ministerio de Juan el Bautista preparando el camino para el ministerio de Jesús. El *Evangelio* de Marción carecía de los dos primeros capítulos de Lucas y del relato del ministerio de Juan que aparece en Lucas 3:2-22; rechazaba reconocer cualquier vínculo entre Jesús y lo que le precedía, ya fuera el ministerio de Juan o las predicciones de los profetas del Antiguo Testamento.

Cuando el autor del prólogo dice que el Evangelio de Lucas fue escrito en Acaya, puede que deseara asociar un Evangelio a las iglesias de tierra firme de Grecia, ya que Mateo se originó supuestamente en Judea, Marcos en Italia y Juan en la provincia de Asia.

Más misterioso es el supuesto prólogo antimarcionita de Juan, que sólo nos ha llegado en latín. Sufrió alguna corrupción textual en la transmisión tanto del texto griego como de la traducción latina, pero las evidentes enmiendas son demasiado obvias. Tal como reza en la versión latina, se puede traducir como sigue:

El Evangelio de Juan fue publicado y entregado a las iglesias por Juan mientras aún estaba en el cuerpo, como Papías de Hierápolis, el querido discípulo de Juan, ha relatado en sus cinco libros exotéricos (es decir, sus últimos libros). Él escribió el Evangelio con exactitud siéndole dictado por Juan. Pero el hereje Marción fue rechazado por Juan, siendo condenado por él por sus opiniones opuestas. Marción le había llevado escritos o cartas de hermanos de Ponto.

¹⁶ Malaquías 3:1; 4:5 (cf. Marcos 1:2; 9:11-13).

¹⁷ En griego, *pneumatós koinonía*. El texto latino dice *passionis socius*, "alguien que comparte su sufrimiento", lo cual presupone que en griego dice *pathēmatós* en vez de *pneumatós*.

La enmienda más evidente aquí es la referencia a *sus cinco libros exotéricos* (es decir, *sus últimos libros*). Esto debe sustituirse por “sus cinco libros exegéticos”¹⁸, es decir, los cinco libros de la *Exégesis de los oráculos del Señor* de Papías. En esta obra parece que Papías había relatado algo acerca del origen del Evangelio de Juan. ¿Afirmó que él mismo *escribió el Evangelio con exactitud siéndole dictado por Juan?* Quizá. Cronológicamente, al menos, no es imposible. Papías fue contemporáneo de Policarpo, quien nació no después del año 70. Ireneo confirma que Papías fue en verdad uno de los discípulos de Juan;¹⁹ aun Eusebio, quien desaprobaba las opiniones escatológicas de Papías, lo admite de mala gana.²⁰ Pero lo más probable es que Papías dijera que *ellos escribieron el Evangelio* —refiriéndose a las iglesias o posiblemente a asociados de Juan que añadieron las palabras “y sabemos que su testimonio es verdadero” que aparecen en Juan 21:24— y que el “ellos” de Papías se cambiara por error por “yo” (un error muy probable en griego).²¹

Pero, ¿fue Marción condenado y rechazado por Juan? Esto es completamente improbable, a no ser que la intención del Evangelio de Juan fuera proporcionar una refutación de la enseñanza de Marción²² (lo cual no es una interpretación natural de lo que dice el prólogo). Lo más probable es que fuera Papías mismo quien rechazara a Marción. Si Marción (cuyo padre, según se dice, fue líder de una iglesia de Sínope en Ponto) llevó mensajes de los cristianos de Ponto a la iglesia de Hierápolis, puede que compartiera sus ideas poco convencionales con Papías y se encontrara con una respuesta negativa. Quizá fue el mismo viaje en que se acercó a Policarpo en Esmirna, encontrándole igualmente poco comunicativo.²³

¹⁸ El adjetivo griego *exōgētikōis* se cambió por *exōterikōis* (“externo”), que fue traducido a la versión latina (*exotericis*) y se confundió con el adjetivo latino *externis*; después *externis* se cambió en el latín por *extremis* (“último”).

¹⁹ En Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 3.39.1.

²⁰ *Historia Eclesiástica*, 3.39.7.

²¹ Si Papías escribió *apegraphon* (tiempo imperfecto), esto puede ser tanto primera persona del singular como tercera persona del plural. Si escribió *apegrapsan* (tercera persona del plural, tiempo aoristo), esto, en determinadas situaciones, podría haberse escrito *apegrapsā*, que entonces, al oscurecerse el acento de la última letra se habría confundido con *apegrapsa* (primera persona del singular). Véase J.B. Lightfoot: *Essays on the Work entitled “Supernatural Religion”* (Londres, 1889), pp. 210-214.

²² Cf. Tertuliano: *De la carne de Cristo*, 3, en referencia a Marción: *Si no hubieras, deliberadamente, rechazado o corrompido las Escrituras que están en desacuerdo con tu opinión, el Evangelio de Juan te habría condenado.*

²³ Véase p. 136.

Este prólogo de Juan expresamente antimarcionita está claramente familiarizado con el relato de Papías; desgraciadamente esa evolución en el transcurso de la transmisión y la ambigüedad en el lenguaje hace muy difícil deducir lo que dijo Papías realmente.

Felizmente, podemos pasar ahora a un documento más substancioso de la respuesta católica al marcionismo y otras “desviaciones cristianas”²⁴ del siglo II.

²⁴ Esta expresión la tomo prestada del título de la obra de Horton Davies: *Christian Deviations* (Londres, 1953).

Capítulo 12

El fragmento de Muratori

El manuscrito y su contenido

En 1740, Lodovico Antonio Muratori, un eminente anticuario y teólogo de sus días, publicó una lista en latín de los libros del Nuevo Testamento que aparecían en un códice copiado en el siglo VII u VIII en el monasterio de Bobbio, en Lombardía, pero posteriormente guardado en la Librería Ambrosiana, en Milán (de la cual Muratori había sido conservador durante algún tiempo). Allí continúa (catalogado como J 101 sup., folios 10a-11a).¹

La fecha en que se realizó originalmente la lista ha sido muy controvertida; lo más probable es que pertenezca a finales del siglo II.² El texto latino ha sufrido cambios al ser copiado por uno o más escribas poco cultos; hay varios errores que requieren ser enmendados. Muchos teólo-

¹ Se han identificado algunos fragmentos de la lista en cuatro códices de los siglos XI y XII en Monte Cassino. S.P. Tregelles publicó una edición facsímil y una transcripción de la lista: *Canon Muratorianus: The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament* (Oxford, 1867). Hans Lietzmann publicó una práctica edición del texto como n° 1 de la serie *Kleine Texte* (Berlín, 21993); incluye el texto de los fragmentos de Cassino.

² A.C. Sundberg, Jr., presenta un fuerte argumento a favor de la fecha del siglo IV en "Canon de Muratori: A Fourth-Century List", *Harvard Theological Review* 66 (1973), pp. 1-41; encuentra las cercanas afinidades de la lista con las listas del siglo IV de origen oriental. Dejando de lado la cuestión de la fecha, este artículo es uno de los mejores estudios recientes de la lista de Muratori. En cuanto a la fecha, Sundberg ha sido respondido con mucha habilidad por E. Ferguson: "Canon de Muratori: Date and Provenance", *Studia Patristica* 18.2 (Kalamazo, MI, 1982), pp. 677-683.

gos sostienen que detrás de las palabras en latín hay un texto griego original que se ha perdido por completo;³ Por lo general, sin embargo, parece más probable que su idioma original fuera el latín y que la lista fuera del mismo tiempo en que la iglesia de Roma (que había sido de habla griega desde que se fundó en el primer siglo) comenzó a ser bilingüe.⁴

El documento tiene mucho valor como lista de libros del Nuevo Testamento reconocidos como autoritativos en la iglesia de Roma en aquel tiempo. Además de nombrar los libros, hace una serie de observaciones acerca de ellos, reflejando la opinión contemporánea de algunos eclesiásticos.

El manuscrito está mutilado al principio. Puesto que su primera frase completa menciona a Lucas como *el tercer libro del Evangelio*, presumiblemente había mencionado los otros dos y no es mucho suponer que fueran Mateo y Marcos. Si es así, las primeras palabras que se preservan en el manuscrito son las últimas palabras de una frase acerca de Marcos: ... *al menos a aquellas en las que estuvo presente, y lo redactó en conformidad con ellas*. Después continúa así:

El tercer libro del Evangelio es el de Lucas.

Después de la ascensión de Cristo, este Lucas, médico, a quien Pablo había llevado consigo como experto en leyes, escribió {el relato} en su propio nombre de acuerdo con la opinión {de Pablo}. Él mismo, no obstante, nunca vio al Señor en carne y, por tanto, en la medida en que pudo investigar {el curso de los acontecimientos}, comenzó a hablar desde el nacimiento de Juan.

El cuarto Evangelio es de Juan, uno de los discípulos.

Cuando sus compañeros discípulos y obispos le rogaron, Juan dijo: "Ayunad conmigo tres días a partir de hoy y que cada uno de nosotros refiera a los demás lo que le fuere revelado". La misma noche se le reveló a Andrés, uno de los apóstoles, que Juan en su propio nombre debía escribirlo todo y ellos darían su conformidad. Por tanto, aunque parezca que se enseñan diferentes comienzos en los diversos Evangelios, no es diferente la fe de los fieles, puesto que en todos ellos se ha declarado todo por un mismo Espíritu principal, lo concerniente a su nacimiento, pasión y resurrección, su permanencia con sus discípulos y su doble venida (la primera en humildad,

³ E.g. S.P. Tregelles: *Canon Muratorianus*, p. 4 (siguiendo al mismo Muratori, quien suponía que era obra del presbítero romano Gayo; véase p. 171 más adelante); J.B. Lightfoot: *The Apostolic Fathers*, I: *S. Clement of Rome*, II (Londres, 21890), pp. 405ss.

⁴ Véase p. 83, n. 1, con Jerónimo: *On Illustrations Men*, 53. A. von Harnack ha presentado argumentos sosteniendo que el texto original era en latín: "Über den Verfasser und den literarischen Charakter des Muratorischen Fragments", *ZNW* 24 (1925), pp. 1-16; A.A.T. Ehrhardt: "The Gospels in the Muratorian Fragment": *The Framework of the New Testament Stories* (Manchester, 1964), pp. 11-36, especialmente pp. 16-18.

cuando fue rechazado, que ya tuvo lugar; la segunda gloriosa con regia potestad, su regreso).

No tiene nada de extraño, pues, que Juan afirme tan frecuentemente cada cosa en sus cartas diciendo al respecto: "lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado, y palparon nuestras manos, estas cosas os escribimos". Porque de esta forma afirma no sólo ser testigo visual y auditivo, sino también escritor de los maravillosos hechos acerca de nuestro Señor.

Los Hechos de todos los apóstoles han sido escritos en un único libro. Dirigidas al excelentísimo Teófilo, Lucas incluye una por una las cosas que fueron hechas en su presencia, como muestra claramente omitiendo la pasión de Pedro y también el viaje de Pablo cuando se puso en camino dejando la ciudad para ir a España.

En cuanto a las cartas de Pablo, ellas mismas muestran a aquellos que desean entender desde dónde y con qué motivo fueron enviadas. En primer lugar {escribió} a los Corintios prohibiendo el cisma y la herejía; después a los Gálatas {prohibiendo} la circuncisión; a los Romanos les escribió una larga carta acerca del orden de las Escrituras e insistiendo en que Cristo era su tema principal. No necesitamos discutir acerca de cada una de ellas, ya que el mismo bienaventurado Apóstol Pablo, siguiendo el ejemplo de su predecesor Juan, pero sin nombrarle, escribe nominalmente a siete iglesias en el siguiente orden: en primer lugar a los Corintios, en segundo lugar a los Efesios, en tercer lugar a los Filipenses, en cuarto lugar a los Colosenses, en quinto lugar a los Gálatas, en sexto lugar a los Tesalonicenses, en séptimo lugar a los Romanos. Y aunque {el mensaje} se repite a los Corintios y a los Tesalonicenses, a quienes escribe dos veces para su corrección, no obstante se reconoce una iglesia difundida por todo el orbe de la tierra. Porque Juan también, cuando escribe a siete iglesias en el Apocalipsis, habla para todas. Más aún, {Pablo escribe} una {carta} a Filemón, otra a Tito y dos a Timoteo con amor y afecto; pero son tenidas por sagradas, sirviendo al honor de la iglesia católica y a la ordenación de la disciplina eclesiástica.

Se dice que hay otra carta con el nombre de Pablo a los Laodicenses y otra a los Alejandrinos, {ambas} falsificadas de acuerdo con la herejía de Marción, y muchas otras que no pueden ser aceptadas por la iglesia católica, puesto que no conviene mezclar la hiel con la miel.

Pero la carta de Judas y las dos que llevan el nombre de Juan son aceptadas en la {iglesia} católica, así como Sabiduría, escrita por amigos de Salomón en honor del mismo. El Apocalipsis de Juan también lo aceptamos, así como el de Pedro, que algunos de los nuestros no permiten leer en la iglesia. Pero **El pastor** fue escrito por Hermas en la ciudad de Roma muy recientemente, en nuestros tiempos, cuando su hermano Pío ocupaba el sillón de obispo en la iglesia de la ciudad de Roma; y por tanto conviene leerlo, pero no puede hacerse públicamente al pueblo en la iglesia ni incluirlo entre los profetas, puesto que su número está completo, ni entre los apóstoles, por haber terminado ya su tiempo.

Pero no aceptamos ninguno de los escritos de Arsineo, Valentino o Milcíades; {estos los rechazamos} junto con Basílides {y} el fundador asiático de los catafrigos...

Comentarios acerca de la lista

Veintiuno de los libros que hemos aceptado en nuestro Nuevo Testamento aparecen en esta lista como aceptables.

Según el compilador, Lucas no había visto ni oído personalmente a Cristo. Entonces, ¿de dónde procedía su autoridad? Derivaba de su asociación con Pablo. Se nos dice que acompañó a Pablo como experto en leyes. Esta elección de las palabras es un argumento poderoso a favor de considerar el latín como el idioma original del documento: refleja una característica de la administración provincial romana. Un gobernador provincial romano tenía a un experto en leyes (*iuris studiosus* es la expresión utilizada aquí) en su equipo. Este experto redactaba documentos legales “en nombre” o “según la opinión” de su superior; así que está implícito que Lucas, habiendo sido incorporado al equipo de Pablo, escribió en su propio nombre pero de acuerdo con la opinión de Pablo. Eso quiere decir que los escritos de Lucas llevan la autoridad apostólica aunque no aparezcan bajo el nombre del apóstol.⁵

En el relato del Evangelio de Juan surgen tres puntos de interés. En primer lugar la historia de que los compañeros discípulos de Juan estuvieron implicados en la producción, o al menos en la edición, de su obra: recordemos la nota anónima al final de la obra por parte de ciertas personas que dicen del evangelista: *Sabemos que su testimonio es verdadero* (Juan 21:24).⁶ Después, la insistencia en que todos los Evangelios aceptados en la iglesia dan testimonio de una sola fe es un corolario de la afirmación de que los compañeros discípulos compartían la responsabilidad de su Evangelio. Esta fe se resume en una secuencia con un paralelismo en el viejo credo romano.⁷ En tercer lugar, el énfasis en que el relato de Juan

⁵ El argumento del *iuris studiosus* es desarrollado por A. Ehrhardt: “The Gospels in the Muratorian Fragment”, pp. 16-18. Ehrhardt tenía la ventaja de haber sido catedrático de Derecho Romano antes de volcarse en el estudio de la historia eclesiástica. Hasta un latinista tan bueno como Alexander Souter no comprendió lo principal en cuanto a esto: sin demasiada confianza adoptó la enmienda de E. S. Buchanan transformando *quasi tu iuris studiosum*, “como experto legal” en *quasi adiutorem studiosum* “como ayudante fiel” (*The Text and Canon of the New Testament* {Londres, 1954} pp. 191, 193).

⁶ La historia acerca de los compañeros discípulos de Juan procedía probablemente de Papiás (cf. Harnack: “Über den Verfasser...”, p. 9; Ehrhardt: “The Gospels in the Muratorian Fragment”, pp. 19-25).

⁷ Véase Ehrhardt: “The Gospels in the Muratorian Fragment”, pp. 25 ss.

tiene el apoyo de testigos visuales va unido a las palabras introductorias de su primera Epístola, donde afirma que los asuntos que hay que tratar son cuestiones con las que el escritor ha estado en contacto directo y personal. Se ha visto un contraste entre aquellas palabras de 1 Juan 1:1-3 (*lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos...*) y la utilización que hacen los gnósticos de esa cita en 1 Corintios 2:9 (*cosas que ojo no vio, ni oído oyó...*). Las palabras de esta última cita, que Pablo saca de una fuente desconocida, se adjudican a Jesús en el *Evangelio de Tomás* y en los *Hechos de Pedro*.⁸ Al parecer, algunas escuelas gnósticas echaron mano de ella como fórmula de iniciación (a los iniciados se les prometían experiencias que no podía compartir la gente común).⁹ El compilador de la lista de Muratori era firmemente contrario al gnosticismo.

La lista continúa refiriéndose a Hechos como “Los hechos de todos los Apóstoles”. Este título encubre una evidente exageración de lo que narra el libro. Aun la designación tradicional de “Hechos de los Apóstoles” es una exageración. El libro relata algunos hechos de algunos apóstoles y esto es lo único que se afirma en el título griego (*praxeis apostolôn*, hechos de apóstoles). No está claro el título que le dio el autor: pudiera haber sido “Lucas a Teófilo, volumen 2”. Ahí se recogen los hechos de dos apóstoles en concreto: Pedro y Pablo. ¿Cuál fue la razón para la exageración de Muratori? Posiblemente señale una reacción contra Marción: Marción afirmaba que Pablo era el único apóstol fiel de Jesús; pero el compilador de nuestra lista da a entender, según el juicio de la Iglesia Católica, que “nosotros reconocemos a **todos** los apóstoles y no sólo a Pablo; existe un documento con autoridad que recoge sus hechos y no sólo los de Pablo”. Una posibilidad alternativa es que, al decir que *los Hechos de los Apóstoles han sido escritos en un libro*, el compilador desee hacer hincapié en que los *Hechos* de Lucas son el único libro genuino de los hechos apostólicos. Desde aproximadamente el año 160 en adelante empezaron a aparecer en distintas partes del mundo cristiano diversas obras que pretendían recoger los hechos de este o aquel apóstol: los *Hechos de Pedro*, los *Hechos de Pablo*, los *Hechos de Juan*, los *Hechos de Andrés*, los *Hechos de Tomás*.¹⁰ Puede que el compilador quisiera expresar que ninguno de estos era auténtico; todo lo que se podía saber de todos los apóstoles se recogía exclusivamente en aquel *único libro*.

⁸ *Evangelio de Tomás*, 17; *Hechos de Pedro*, 39.

⁹ Cf. Hipólito: *Refutation*, 5.24.1; Clemente de Alejandría: *Stromateis*, 4.18. Ehrhardt (“The Gospels in the Muratorian Fragment”, p. 30) cita su uso en este sentido en *Pistis Sophia*, 114, en *Los Hechos de Tomás*, 36, e incluso en el fragmento maniqueo de Turfan (M 789).

¹⁰ Véanse pp. 203 ss.

Pero el compilador muestra conocimiento de al menos uno de aquellos volúmenes de hechos apócrifos: los *Hechos de Pedro*. Trata de explicar la omisión en los Hechos de Lucas de algunos sucesos en la vida de los apóstoles diciendo que Lucas sólo recogía las cosas que tuvieron lugar en presencia suya, lo cual es una explicación errónea, porque las cosas que tuvieron lugar en presencia de Lucas son sólo aquellas secciones de Hechos donde la historia se narra en primera persona del plural (las denominadas secciones “nosotros”).¹¹ Dice que Lucas omite toda mención al martirio de Pedro o al embarque de Pablo hacia España porque él no estaba allí para dar testimonio. Pero estos dos sucesos, no recogidos por Lucas, se narran en los *Hechos de Pedro*, evidentemente conocidos para el compilador de Muratori. Éstos comienzan con la partida de Pablo hacia España desde Ostia, en el monte Tiber,¹² y concluyen con un relato de la crucifixión de Pedro (con la cabeza hacia abajo, según sus propios deseos).¹³ (Ni el escritor de los *Hechos de Pedro* ni el compilador de la lista de Muratori tenían probablemente base alguna para hablar del viaje de Pablo a España aparte de su propia afirmación de sus planes de viaje que tenemos en Romanos 15:24, 28).

En cuanto a las cartas de Pablo, se enumeran trece, incluyendo las tres pastorales.¹⁴ Pero se presta atención especial a aquellas dirigidas a las iglesias, a siete en total. El compilador insiste en ello, pero se equivoca, porque Gálatas iba dirigida a varias iglesias (a todas las iglesias de Galacia, de hecho). Se le dice al lector que, al escribir a siete iglesias, Pablo siguió el precedente de Juan quien, *cuando escribe a siete iglesias en el Apocalipsis, también habla a todas*.¹⁵ Eso significa que las siete iglesias representan a toda la

¹¹ Hechos 16:10-17; 20:5 - 21:18; 27:1 - 28:16.

¹² *Hechos de Pedro*, 1-3.

¹³ *Hechos de Pedro*, 36-41.

¹⁴ El curioso orden de las Cartas de Pablo sugiere que la base era una lista de las cartas que seguía más o menos el orden del Nuevo Testamento de Marción (quitando Gálatas del primer lugar). Si esta lista fue escrita en dos columnas, de manera que Corintios estaba al principio de la primera columna y Romanos al principio de la segunda, entonces quien copiara los títulos siguiendo de arriba hacia abajo la primera columna y después la segunda originaría un orden no diferente del que aparece en el fragmento de Muratori. Véase también N.A. Dahl: “Welche Ordnung der Paulusbrieve wird vom Muratorischen Kanon vorausgesetzt?” *ZNW* 52 (1961), pp. 39-53; “The particularity of the Pauline Epistles as a problem in the Ancient Church”, en *Neotestamentica et Patristica* (= NovT Sup 6), ed. W.C. van Unnick (Leiden, 1962), pp. 261-271.

¹⁵ K. Stendahl, en “The Apocalypse of John and the Epistles of Paul in the Muratorian Fragment”, en *Current Issues in the New Testament Interpretation*, ed. W. Klassen y G.F. Snyder (Nueva York, 1962), llega a sugerir que, para el compilador de nuestra lista, la canonicidad de las cartas de Pablo depende de la del Apocalipsis de Juan. La analogía entre las siete iglesias de Pablo y las de Juan es señalada por Cipriano (*Exhortación para el martirio*, 11) y Victorino de Pettau (*Del Apocalipsis*, 1.7, sobre Apocalipsis 1:20). Dejando de lado

Iglesia universal. Hasta a las epístolas pastorales, que van dirigidas a individuos, se les otorga una dimensión católica.

Decir que Pablo sigue el precedente de Juan es cronológicamente absurdo; probablemente indica, no obstante, que para el compilador, el primer criterio de inclusión en la lista era la inspiración profética. Parece que en la Iglesia primitiva en general, el criterio predominante era la autoridad apostólica, si no la autoría apostólica; para este escritor, sin embargo, es evidente que aun la autoría apostólica ocupa el segundo lugar en la inspiración profética.¹⁶

El Apocalipsis de Juan, siendo evidentemente obra de un profeta, fue incluido en la lista de forma natural.¹⁷ Lo mismo (pero no de forma tan natural) ocurrió en el caso del *Apocalipsis de Pedro*, sin duda en la creencia de que era una obra genuina del principal de los apóstoles.¹⁸ Se reconoce, sin embargo, que no encontraba aceptación universal. Pero se consideraba edificante —contenía unos cuadros espeluznantes de los tormentos de los condenados, que en su día ejercieron cierta influencia en el *Infierno* de Dante— y era sin duda ortodoxo (según los patrones de la iglesia romana) y por tanto aceptable, cosa que no ocurría en el caso del *Evangelio de Pedro*.¹⁹

La carta de Judas también aparece en la lista, así como dos cartas de Juan —probablemente 1 y 2 Juan—. En ocasiones se ha dicho que, puesto que 1 Juan ya había sido citada al comentar el cuarto Evangelio, las dos cartas mencionadas aquí eran 2 y 3 Juan, pero se trata de una forma más forzada de interpretar la referencia. Hay evidencia en otras partes de que 2 Juan y 3 Juan entraron en el canon por separado.²⁰

La Epístola a los Hebreos no se menciona, lo cual sólo es lógico en un canon romano del siglo II o III. Como muestra la carta de Clemente, He-

el número de iglesias a las que se dirigió Pablo, Tertuliano hace hincapié en la relevancia universal de sus cartas: *cuando el apóstol escribió a algunos, escribió a todos (Contra Marción, 5.17)*.

¹⁶ Acerca de estos criterios de canonicidad, véase más abajo, en las pp. 259-273.

¹⁷ Su posición entre *Sabiduría* y *El pastor* no significa que se le conceda sólo una canonicidad dudosa; su primitiva mención en la discusión de las cartas de Pablo es prueba suficiente de ello.

¹⁸ Véase p. 265.

¹⁹ Véanse las pp. 202 ss.

²⁰ Existe evidencia de que 3 Juan fue traducida al latín por una mano diferente a la de 1 y 2 Juan. Véase A. Haenack: *Zur Revision der Prinzipien der neutestamentlichen Textkritik* (Leipzig, 1916), pp. 61ss.; T.W. Manson: "The Johannine Epistles and the Canon of the New Testament", *JTS* 48 (1947), pp. 32 ss.; J. Lieu: *The Second and Third Epistles of John* (Edimburgo, 1986), pp. 5-36. Detrás de la afirmación (en latín) de que las dos Epístolas de Juan son aceptadas por la [iglesia] católica, P. Katz: "The Johannine Epistles in the Muratorian Canon", *JTS* n.s. 8 (1957), pp. 273 ss., discierne una forma griega de las palabras que significan *dos...* además de la {Epístola} católica; cf. C.F.D. Moule: *The Birth of the New Testament* (Londres, 31981), p. 266, n.2.

breos se conocía en una fecha temprana en la iglesia de Roma, pero no se le otorgó la autoridad de que disfrutaban las cartas de Pablo. Lo que resulta sorprendente en una lista romana es no encontrar mención alguna de 1 Pedro. Un eminente teólogo pensaba que tanto 1 Pedro como 2 Pedro habrían sido añadidas originariamente a la lista tras la mención del Apocalipsis de Juan, pero que se habrían perdido por accidente en el proceso de copia, al omitirse una línea. Theodor von Zahn pensaba que, donde el texto existente habla del *Apocalipsis de Juan y el de Pedro*, la lista original continuaba con palabras que hacían referencia a las epístolas seguidas de la frase: *que algunos de nuestro pueblo no permiten leer en la iglesia.*²¹ Pero esta enmienda era una pura conjetura que no cuadra con el texto.

Si resulta sorprendente encontrar el libro de Sabiduría de Salomón (conocido para nosotros como un libro apócrifo del Antiguo Testamento) enumerado aquí, entre los libros del Nuevo Testamento, hay que reflejar que, en cuanto a la fecha, debe de estar más cerca de la época del Nuevo Testamento que de la del Antiguo (algunos estudiosos la han datado tan tardíamente como el año 40 d.C.).²² En cuanto a la afirmación de que fue *escrito por amigos de Salomón en honor del mismo*, esto bien puede reflejar la tradición de que Sabiduría es una obra demasiado tardía para ser de Salomón mismo. Aquellos que afirman que hay un original griego en el trasfondo de la lista en latín insisten en que “amigos” (*philoí* en griego) era una traducción equivocada de “Filón” (el filósofo judío de Alejandría que vivió c 20 a.C. - c 50 d.C.); lo que en realidad habría escrito el redactor de la lista fue: *escrito por Filón en honor de Salomón*, o algo parecido. Pero esta suposición carece de sentido.²³

La obra alegórica conocida como *El pastor* de Hermas fue apreciada en la iglesia de Roma y en otras partes,²⁴ pero el que compiló nuestra lista la excluye de las Escrituras del Nuevo Testamento. La calidad de su inspiración podría haberle dado derecho a ocupar un lugar entre los profetas, pero la lista de los profetas del Antiguo Testamento se había cerrado mu-

²¹ Zahn: *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, II (Erlangen/Leipzig, 1890), p. 142. B.H. Streeter concluían que, puesto que 1 Pedro estaba ausente en el canon siriaco a mediados del siglo IV, no estaba entre los libros que Taciano llevó de Roma a Edesa c 172 d.C. (*The Primitive Church* {Londres, 1929}, p. 119).

²² Por ejemplo, W.O.E. Oesterley: *An Introduction to the Books of the Apocrypha* (Londres, 1935), pp. 207-209.

²³ En cualquier caso, las objeciones estilísticas a la adjudicación de la autoría de Sabiduría a Filón, aun suponiendo que hubiera sido escrito en la época en que él vivió, son casi insuperables.

²⁴ Véanse pp. 185, 186, 212 ss.

cho tiempo antes de que se escribiera *El pastor*.²⁵ Se trataba de una obra demasiado reciente como para ser incluida en la lista del Nuevo Testamento junto a una obra profética como el Apocalipsis de Juan. *El Pastor* —según el compilador— se escribió *muy recientemente, en nuestros tiempos*, cuando Pío, el hermano de Hermas, era obispo de Roma. Pío fue obispo de Roma en algún momento durante el período en que Antonino Pío fue emperador de Roma (138-161 d.C.), pero *El pastor*, a juzgar por la evidencia interna, podía haberse escrito aun antes, hacia comienzos del siglo II. Hay quien ha dicho que las palabras *muy recientemente, en nuestros tiempos* significan sólo “en la era postapostólica” y no son incompatibles con una fecha del siglo IV para la lista de Muratori,²⁶ pero esta no es una forma natural de interpretarlas: los dos términos “muy recientemente” y “en nuestros tiempos”,²⁷ tomados juntos, parecen hacer hincapié en que era una obra reciente. Ése es el principal argumento contra su reconocimiento como un documento bíblico equiparable a los de una generación previa. En sí, *El pastor* podría considerarse intachable, pero si se hubiera abierto la puerta para la admisión de las profecías del segundo siglo, habría habido muchas solicitudes extrañas con la pretensión de su inclusión.

La lista de Muratori menciona otras obras que se rechazan sin más. Al final de la sección sobre las epístolas de Pablo, se dice que dos supuestas cartas suyas son falsificaciones marcionitas. Una iba dirigida a los laodicenses. Sabemos que Marción mismo tituló la carta a los Efesios como “a los Laodicenses”; posiblemente, el compilador de la lista de Muratori conocía este título y, sin darse cuenta de que era idéntico a Efesios, concluyó que tenía que haber sido falsificada con el nombre de Pablo. O puede que él hubiera conocido un intento de sacar a la luz desconocida carta a los laodicenses de Colosenses 4:16, un intento por otra parte desconocido para nosotros. (Conocemos una posterior “Epístola a los Laodicenses” que sólo nos ha llegado en latín; se trata de un montón de trozos inofensivos y poco imaginativos de las cartas genuinas de Pablo, pero es de interés en la historia de la Biblia inglesa a causa de que una traducción de la misma se incluyó en las copias del siglo XV de la versión de Wyclif).²⁸

De la carta a los Alejandrinos no sabemos nada. No se puede identificar con la dirigida a los Hebreos, que no tiene el más mínimo sabor a enseñanza de Marción. Puede que las cartas rechazadas incluyeran mucha

²⁵ Aun así, hay evidencia de la inclusión de *El pastor* de Hermas en muchos ejemplares (occidentales) del Antiguo Testamento, *incluso en la edad media* (A. Harnack: *The Origin of the New Testament*, E.T. {Londres, 1925}, p. 171).

²⁶ Véase A.C. Sundberg: “Canon de Muratori: A Fourth-Century List”, pp. 8-11.

²⁷ En latín *nuperrime, temporibus nostris*.

²⁸ Véanse pp. 240 ss.

verdad en ellas, pero estaban contaminadas por una dosis de error, como si se tratara de hiel mezclada con miel. Las palabras en latín para hiel (*fel*) y miel (*mel*) riman, de manera que podemos estar ante un proverbio latino. Esto ha sido utilizado como un argumento más a favor del origen latino de la lista, puesto que esa consonancia no se puede reproducir con las palabras correspondientes en griego.

Al final de la lista se hace referencia a otras obras que son totalmente repudiadas. A Arsino no le conocemos. De Valentino ya hemos hablado. Al parecer, Milcíades fue un líder montanista.²⁹ Puede que el “libro de los Salmos” compilado por Marción hubiera ocupado el lugar entre sus seguidores que el Salterio del Antiguo Testamento tomó en la Iglesia Católica, puesto que éste último era completamente inaceptable para los marcionitas. Se dice que Basilides, un maestro gnóstico de Alejandría entre los años 120 y 145 d.C., escribió un evangelio y un comentario sobre él en veinticuatro volúmenes.³⁰ El texto en latín de la lista podría implicar que Basilides era *el fundador asiático de los catafrigos*, pero no debería aparecer la conjunción “o” o “y” antes de la última frase.³¹ Basilides está asociado a Alejandría, no a la provincia de Asia, y no era montanista, que es lo que significa la palabra “catafrigo”.³² (Él vivió una generación antes de que surgiera el montanismo).

El *fundador asiático de los catafrigos* fue Montano, quien promulgó un nuevo movimiento carismático en la alta Frigia alrededor del año 156.³³ Afirmaba que había llegado la era del Paracleto anunciada por Jesús y que él era su portavoz. Por consiguiente, el don de profecía era ejercido con mayor fuerza que nunca por él y sus seguidores, y sus experiencias representaban un desafío para la forma católica de entender la fe *una vez dada* (Judas 3). Si Pablo y Juan insistieron en el primer siglo en que era necesario “probar a los profetas” y asegurarse de que sus experiencias eran consecuentes con el testimonio auténtico de Cristo,³⁴ esa prueba no era menos necesaria un siglo después. El desafío montanista por un lado, así como los desafíos marcionita y gnóstico por otro, hicieron que fuese más impor-

²⁹ Es mencionado por Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 5.16.3, donde su nombre aparece como el de un líder montanista en una carta dirigida a Avircio Marcelo (véase p. 285 más abajo). (El nombre aparece en el fragmento de Muratori como Miciades, pero por lo general este se considera uno de los muchos errores de los escribas).

³⁰ Véase Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 4.7.4-7. Véase p. 130 más arriba respecto a su cita de Juan 1:9.

³¹ Uno de los fragmentos de Cassino añade la conjunción *sine* (“o”).

³² Ésta es la primera aparición de la denominación “catafrigos” que nos ha llegado; aparece posteriormente en Eusebio: Epifanio de Salamis (Chipre) y Juan de Damasco.

³³ Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 5.14.1-18.14.

³⁴ 1 Corintios 12:3; 1 Juan 4:1-3.

tante que se definieran claramente los límites de las santas Escrituras. La santa Escritura, bien definida, proporcionaría el patrón para probar la profecía incontrolada como había hecho con la especulación indisciplinada.³⁵ El montanismo expandió su influencia mucho más allá de su Frigia original; su amenaza llegó a sentirse en la misma Roma.³⁶

Alguien que se opuso con valentía a los montanistas fue un sabio presbítero de la iglesia de Roma llamado Gayo, quien surgió a finales del siglo II. Mantuvo una correspondencia controvertida con un líder montanista de Asia llamado Proclo.³⁷ Al parecer, Gayo trataba de minar el terreno bajo los pies de los montanistas negando la autenticidad del documento sobre el cual descansaban para su enseñanza acerca del Paracleto: el Evangelio de Juan.³⁸ Éste fue un precio excesivo para la conservación de la ortodoxia católica y un precio bastante innecesario. Aquellos que estaban de acuerdo con Gayo en este punto fueron denominados *Alogoi*, una palabra de doble significado: su significado primario era “aquellos que rechazan el Logos” (el Verbo divino de Juan 1:1-14); pero también, según su uso más común, “gente irracional”.³⁹ Pero su actitud negativa hacia el cuarto Evangelio no tuvo influencia en el pensamiento católico, ni en Roma ni en ningún otro lugar. La lista de Muratori refleja la política de la iglesia de Roma en aquel tiempo para rebatir el montanismo y otros desafíos que se le plantearon a la verdad católica por medio de identificar las fuentes escritas seguras de la enseñanza apostólica o, como estas fuentes llegaron a ser denominadas posteriormente, el canon del Nuevo Testamento.

³⁵ Véase Harnack: *The Origin of the New Testament*, p. 35.

³⁶ Y en Cartago (véase p. 183).

³⁷ Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 2.25.5-7; 3.311.4; 6.20.3.

³⁸ Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 3.28.1 ss. da a entender que Gayo atribuía el Apocalipsis al heresiarca Cerinto, una idea mencionada pero rechazada por Dionisio de Alejandría (Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 7.25.2-4). Su rechazo del cuarto Evangelio se deduce del título de la obra de Hipólito: *Capítulos contra Gayo* o *Una defensa del Evangelio y el Apocalipsis de Juan*. Según Bar-Salibi, un comentarista siriaco del siglo XII del Apocalipsis, *Hipólito de Roma afirma que apareció un hombre llamado Gayo que decía que ni el Evangelio ni el Apocalipsis eran de Juan, sino que eran obra de Cerinto el hereje*. Véase T.H. Robinson: “The Authorship of the Muratolian Canon”, *Expositor* 7, 1 (1906), p. 487. Véanse pp. 180, 181 más abajo.

³⁹ Epifanio: *Panarion*, 50-52. Véase J. Chapman: *John the Presbyter and the Fourth Gospel* (Oxford, 191), pp. 53-55.

Capítulo 13

Ireneo, Hipólito, Novaciano

Ireneo

Los pueblos del sudeste de la Galia de habla griega fueron evangelizados desde la provincia de Asia, el área a partir de la cual habían sido fundados aquellos pueblos muchos siglos antes. Su evangelización tuvo lugar probablemente al principio del siglo II, si no antes (algunos han sugerido que la “Galacia” a la que se dice que fue Crescente en 2 Timoteo 4:10 no era la Galacia de Anatolia sino la Galia europea). Nuestro primer conocimiento concreto del cristianismo en el sudeste de la Galia procede de una carta enviada por dos iglesias del valle del Ródano, las de Lyon y Viena, para informar a sus amigos en el proconsulado de Asia de una feroz persecución que tuvieron que soportar en el año 177 d.C., durante el gobierno de Marco Aurelio.¹ Para nuestro propósito presente, esta carta tiene un interés añadido en cuanto al uso que hace de la Escritura, ya que contiene uno de los ejemplos más sorprendentes de aparición de la fórmula “para que se cumpla la Escritura” (común en los Evangelios para introducir citas del Antiguo Testamento) antes de una cita de Apocalipsis 22:11.²

Al mismo tiempo que esta carta fue enviada a Asia, se envió otra carta a Eleuterio, el obispo de Roma, para poner al corriente tanto a él como a sus seguidores de los sufrimientos de las iglesias de la Galia. La carta a

¹ La carta se reproduce en la obra de Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 5.1.3-2.7.

² En Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 5.1.58.

Roma se le confió a Ireneo, un presbítero de la iglesia de Lyon, descrito por los emisores como *celoso del pacto de Cristo*.³

Ireneo nació y creció en la provincia de Asia. En su juventud recibió la influencia de Policarpo, obispo de Esmirna, y siempre recordó con gratitud la instrucción que, junto a otros, había recibido de aquél, incluyendo sus reminiscencias de contactos *con Juan y con los otros que habían visto al Señor*.⁴ Posteriormente emigró al valle del Ródano. Uno de los mártires que murieron en la persecución del año 177 fue Potino, el nonagenario obispo de Lyon. Cuando la iglesia de Lyon tuvo tiempo para recuperarse de alguna manera tras la persecución, Ireneo fue elegido obispo en sustitución de Potino.

De las obras literarias de Ireneo han sobrevivido dos. La principal se conoce como *Contra las herejías* y está formada por cinco libros; su propio título para esta obra fue *Una exposición y refutación del falso conocimiento (gnosis)*.⁵ La versión original griega se ha perdido en su mayor parte: la obra se ha preservado en una traducción al latín del siglo IV y los libros cuarto y quinto en una traducción armenia. La otra obra suya que nos ha llegado, *La demostración de la fe apostólica*, es más breve; se trata de una especie de manual de evidencias cristianas o de resumen del plan de salvación. Se ha preservado en una traducción armenia.⁶

Ireneo es el principal portavoz de la respuesta católica al gnosticismo y a otras desviaciones del siglo II. Estaba bien situado para llevar a cabo este papel a causa de sus vínculos con áreas ampliamente separadas del mundo cristiano. Las escuelas gnósticas afirmaban que eran ellas quienes mejor preservaban la enseñanza original de los apóstoles; algunas de ellas afirmaban que la enseñanza más esotérica de los apóstoles había sido entregada en privado a discípulos selectos que eran suficientemente dignos o tenían los dones necesarios para recibirla.⁷ Ireneo se propuso examinar dichas afirmaciones y establecer el contenido de la verdadera tradición apostólica. Esta tradición continuaba con vivo poder —argumentaba— en aquellas iglesias que habían sido fundadas por los apóstoles y en las cuales había habido una sucesión regular de obispos o ancianos desde su funda-

³ Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 5.4.

⁴ Ireneo: "Carta a Florino", en la obra de Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 5.20.4-8.

⁵ La mejor edición de esta obra se debe a W.W. Harvey: *Sancti Irenaei Libros Quinque adversus Haereses*, 2 vols. (Cambridge, 1857, reimpresso por Ridgewood, N.J., 1965). Existe una traducción inglesa en ANF I (Grand Rapids, 1956), pp. 309-567. (Las divisiones en ANF, que se remontan a Massuet, 1712, se siguen en las referencias más abajo).

⁶ Existe una buena edición inglesa de J.A. Robinson (Londres, 1920).

⁷ Ireneo: *Contra las herejías*, 3.3.1.

ción,⁸ se resumía en la regla de fe o el credo bautismal de aquellas iglesias.⁹ La doctrina mantenida en una iglesia así en los días de Ireneo podía ser considerada la enseñada desde el principio por el fundador o fundadores apostólicos y transmitida a través de una sucesión continua de obispos. El peso de la evidencia caía sobre aquellos que argumentaban que la doctrina había cambiado en el curso de la transmisión entre la fecha de la fundación y el tiempo en el que Ireneo escribió. Más aún, la fe confesada en las iglesias fundadas por los apóstoles fue confesada en otras iglesias de posterior fundación por todo el mundo: *las iglesias establecidas en Alemania no han creído ni transmitido algo diferente, ni tampoco las iglesias entre los iberos y los celtas, ni las del este, ni las de Egipto o Libia, ni las establecidas en el centro del mundo.*¹⁰

Esta forma de entender la cuestión dependía de determinados presupuestos, algunos de los cuales fueron declarados por Ireneo, aunque quizá no fuera plenamente consciente de algunos otros. El Espíritu Santo —según él— le había dado a los apóstoles perfecto conocimiento; no recibieron un conocimiento secreto ni comunicaron una tradición secreta. Depositaron todo lo que pertenece a la verdad salvadora en las iglesias que ellos fundaron y se debía aprender de esas iglesias, las más seguras debido a la sucesión completa y continua de obispos en ellas.¹¹ Daba por supuesto que todos los apóstoles eran unánimes en cuanto a su enseñanza. Está claro, sin embargo, en el Nuevo Testamento que aunque podamos decir que Pablo, Pedro y Santiago estaban de acuerdo en los hechos básicos del evangelio (1 Corintios 15:11), existían diferencias entre ellos acerca de las implicaciones prácticas de aquellos hechos. Pero cualesquiera que fuesen las diferencias, fueron resueltas en una síntesis del siglo II, y para Ireneo esta síntesis era la tradición apostólica.

Más aún, en todo el argumento de Ireneo, la Escritura juega un papel dominante. Se trata del testimonio permanente del único Dios vivo y verdadero, *a quien anuncia la ley, del que hablan los profetas, a quien Cristo revela, de quien enseñan los apóstoles, en quien cree la iglesia.*¹² Ireneo es muy capaz de

⁸ Los herejes podían apelar al texto de la Escritura, pero su interpretación era equivocada porque no estaba de acuerdo con la regla de fe, el resumen de enseñanza cristiana transmitida por la tradición apostólica (*Contra las herejías*, 1.3.6).

⁹ El credo bautismal, basado en la respuesta confesional de los candidatos al bautismo, originalmente difería de la regla de fe, pero *con el tiempo llegaron a mezclarse hasta que, a partir del siglo IV, el credo ecuménico sustituye a la regla de fe* (F.F. Bruce: *Tradition Old and New* {Exeter, 1970}, p. 116).

¹⁰ *Contra las Herejías*, 1.10.2. En otro lugar Ireneo señala que, aunque la tradición no fuera escrita, *muchas naciones bárbaras que crecían en Cristo asentían a ella, habiendo sido escrita en sus corazones por el Espíritu {el camino de} la salvación.* (3.4.2). Comparar el testimonio de Hegesipo citado en la p. 125 más arriba.

¹¹ *Contra las herejías*, 3.1-4.

¹² *Contra las herejías*, 2.30.9.

diferenciar *los escritos de la verdad de la multitud de escritos apócrifos y espurios*.¹³ Los escritos del Antiguo Testamento son testigos indispensables de la historia de la salvación; la versión *Septuaginta* había sido inspirada por Dios,¹⁴ mientras que a los escritos que denominamos apócrifos se les había otorgado la misma autoridad que a aquellos traducidos de la Biblia hebrea.¹⁵ En cuanto al Nuevo Testamento, Hans von Campenhausen describe *el período crítico entre Marción e Ireneo* como *el período en el que surgió el Nuevo Testamento como tal*.¹⁶ En ningún lugar que nos haya llegado enumera Ireneo los libros del Nuevo Testamento, pero es evidente que tenía una idea clara de cuáles eran. Utiliza con libertad la terminología acerca del “antiguo pacto” y el “nuevo pacto”,¹⁷ pero no se refiere con esta última expresión a una colección de escritos con autoridad lanzados por el nuevo pacto, como pronto harían Clemente de Alejandría y Tertuliano.¹⁸ La colección en sí, sin embargo, era una realidad para él. Al utilizar las Escrituras para exponer y refutar la enseñanza subversiva era importante conocer qué Escrituras se podían utilizar realmente para ello,¹⁹ y él las conocía y las utilizó.

Hay un lugar donde Eusebio dice reproducir el testimonio de Ireneo acerca de la tradición que él había recibido en cuanto a las Escrituras.²⁰ Primero cita su relato acerca de los orígenes de los cuatro Evangelios; después su análisis del número de la bestia de Apocalipsis 13:18²¹ y su observación de que Juan vio su revelación *no hace mucho tiempo, sino casi en nuestra propia generación hacia finales del gobierno de Domiciano*.²² Eusebio añade que Ireneo cita mucho 1 Juan y 1 Pedro. Después señala que Ireneo citó *El pastor* de Hermas como “escritura”,²³ así como el libro de Sabiduría, y también citó a Justino Mártir,²⁴ Ignacio²⁵ y un tal *presbítero apostólico* al que

¹³ *Contra las herejías*, 1.20.1.

¹⁴ *Contra las herejías*, 3.21.2.

¹⁵ Como en el uso que se hace de la historia de Susana y los ancianos (*Contra las herejías*, 4.26.3) y la cita de 1 Baruc 4:36-5:9 (5.35.1).

¹⁶ *The Formation of the Christian Bible*, E.T. (Londres, 1972), p. 37.

¹⁷ Cf. *Contra las herejías*, 4.32.1.

¹⁸ Véanse pp. 183, 191.

¹⁹ *Contra las herejías*, 3, prefacio.

²⁰ Eusebio: *Historia eclesiástica*, 5.8.1-8.

²¹ *Contra las herejías*, 5.30.1.

²² *Contra las herejías*, 5.30.3, citado también en *Historia Eclesiástica*, 3.18.2ss. Si Ireneo hubiera nacido en el año c 130 d.C., *casi en nuestra propia generación* significaría en la *generación anterior a la mía*.

²³ *Contra las herejías*, 4.20.2 (citando el mandato 1). Al presentar las palabras de Hermas como “escritura”, Ireneo no quiere decir que sea una Escritura apostólica.

²⁴ Cita del tratado de Justino *Contra Marción* en *Contra las herejías*, 4.6.2.

²⁵ Cita de la obra de Ignacio *A los Romanos* 4.1 en *Contra las herejías*, 5.28.4.

no nombra.²⁶ No se indica que a los tres últimos escritores se les otorgara rango de Escritura.

Si ninguno de los escritos de Ireneo hubiera sobrevivido, podríamos pensar que algunos lectores de este pasaje de Eusebio argumentarían en base a él que Ireneo tampoco aceptó como Escritura ni los Hechos de los Apóstoles ni las Cartas de Pablo. Ese argumento sería el que había predominado en lo que el obispo Lightfoot, con respecto a otra cosa, denominó “el silencio de Eusebio”. A aquellos que argumentaron en su día que Papias no dijo nada acerca de los Evangelios aparte de lo que se dice en los pocos extractos de su obra que reproduce Eusebio, Lightfoot les señala que a Eusebio le preocupaba citar el testimonio de escritores primitivos acerca de los libros “dudosos”; en cuanto a los libros reconocidos, los da por supuestos, parándose sólo a mencionar anécdotas u otros puntos de interés en cuanto al tratamiento que estos escritores hacen de ellos.²⁷ Así que aquí, Eusebio no dice nada del bien atestiguado uso que Ireneo hace de Hechos y de las cartas de Pablo, pero considera que sus observaciones acerca de los orígenes de los cuatro Evangelios son suficientemente interesantes como para citarlos:

Mateo publicó entre los hebreos un Evangelio escrito también {es decir, además de la enseñanza oral} en su propio idioma, mientras que Pedro y Pablo predicaban el Evangelio y fundaban la iglesia en Roma. Después de su muerte, Marcos, el discípulo e intérprete de Pedro, a su vez nos dejó por escrito el contenido de la predicación de Pedro. También Lucas, el seguidor de Pablo, puso por escrito en un libro el Evangelio predicado por él {es decir, por Pablo}. Después Juan, el discípulo del Señor, aquel que se reclinó sobre su pecho, produjo su Evangelio cuando vivía en Éfeso, en Asia.²⁸

Hay otro pasaje donde Ireneo se expresa con frecuencia con palabras acerca de la estructura cuatripartita del Evangelio:

Igual que tenemos cuatro esquinas en el mundo en que vivimos y cuatro direcciones del viento, e igual que la Iglesia está dispersa por toda la tierra y el evangelio es el pilar y base de la Iglesia y su aliento de vida, así es natural que haya cuatro pilares

²⁶ Quizás el “presbítero apostólico” fuera Clemente de Roma (a quien se consideraba discípulo de los apóstoles), a cuya carta (denominada *scriptura* en el sentido de “escrito”) se hacen varias alusiones en *Contra las herejías*, 3.3.3.

²⁷ Véase J.B. Lightfoot: “The Silence of Eusebius”: *Essays on the Work Entitled “Supernatural Religion”* (Londres, 1889), pp. 32-58.

²⁸ *Contra las herejías*, 3.1.1, citado por Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 5.8.2-4. Véase J. Chapman: “St. Irenaeus on the Date of the Gospels”, *JTS* 6 (1904-5), pp. 563-569.

que respiran inmortalidad por las cuatro esquinas y renuevan una vida humana. Por consiguiente es manifiesto que en la Palabra, el arquitecto de todas las cosas, quien se sienta sobre el querubín²⁹ y las mantiene unidas, habiéndose manifestado ante toda la humanidad, nos ha proporcionado el Evangelio en cuatro partes que se mantienen unidas por un solo Espíritu. {...} Por tanto son culpables de vanidad e ignorancia, así como de audacia, quienes rechazan la forma del Evangelio y mencionan más o menos partes de los Evangelios, en el primer caso proclamando haber descubierto más que la verdad; en el segundo, rechazando las dispensaciones de Dios.³⁰

En su advertencia contra aumentar o disminuir el número de Evangelios puede que Ireneo tuviera en mente a aquellos que otorgaban cierto grado de credibilidad a los más recientes evangelios gnósticos o, por otro lado, a personas como Gayo de Roma y los *Alogoi*, que en aquel momento repudiaban el Evangelio de Juan.³¹ Pero la impresión general que dan sus palabras es que el patrón cuatripartito del Evangelio no era en aquel momento ninguna innovación, sino algo tan ampliamente aceptado que puede hacer hincapié en su conveniencia desde el punto de vista cósmico como si fuera uno de los hechos de la naturaleza.³²

Ireneo utiliza tanto el singular “Evangelio” como el plural “Evangelios” para designar el relato en cuatro partes, pero parece que prefiere el uso del singular.³³ Dice que es señal de herejía concentrarse en uno de los cuatro excluyendo en la práctica los demás, como hacían los valentinianos, que, según él, se concentraban en el Evangelio de Juan.³⁴ Los cuatro fueron inspirados por el mismo Espíritu que habló a través de los profetas. Esta inspiración se extendió a la elección de una palabra y no otra: si Mateo 1:18 dice que *el nacimiento de Cristo tuvo lugar de esta forma* (como Ireneo lo encontró evidentemente en su copia) y no que *el nacimiento de Jesús tuvo lugar de esta forma*, es porque el Espíritu, viendo anticipadamente (cosa que no hizo el evangelista mismo) la aparición de herejes que admitirían que Jesús nació de María pero que Cristo descendió sobre él desde

²⁹ Cf. Salmo 80:1 (LXXX 79:2). Ireneo continúa relacionando los cuatro Evangelios con los rostros de las cuatro criaturas vivientes de Ezequiel 1:10 y Apocalipsis 4:7: un león (Juan), un cordero (Lucas), un hombre (Mateo) y un águila (Marcos).

³⁰ *Contra las herejías*, 3.11.8.

³¹ Es a su repudio de Juan a lo que probablemente se refiera en *Contra las herejías*, 3.11.9. Véase pp. 170 ss.

³² Véase F.S. Gutjahr: *Die Glaubenswürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses über die Abfassung des vierten kanonischen Evangeliums* (Graz, 1904), pp. 8-10.

³³ Cf. *Contra las herejías*, 3.5.1; 3.11.8.

³⁴ *Contra las herejías*, 3.11.7.

el cielo en su bautismo, los refutó con anterioridad afirmando que **Cristo** nació de María.³⁵

En cuanto a los Hechos de los Apóstoles, se mantienen o caen junto al Evangelio de Lucas; es decir, se mantienen. Ireneo apela a Hechos para refutar a los ebionitas, quienes rehusaban reconocer el apostolado de Pablo;³⁶ también lo utiliza igualmente para refutar a los marcionitas que rehusaban reconocer otro apostolado que no fuera el de Pablo.³⁷ No enumera las cartas de Pablo, pero evidentemente acepta todo el *corpus* de trece cartas (incluidas las pastorales); la única que no menciona es la breve carta a Filemón, que no tuvo ocasión de citar. Hay una probable cita de Hebreos 1:3 en el tercer libro de *Contra las Herejías*, donde se dice que Dios creó todas las cosas *con la palabra de su poder*.³⁸ Eusebio habla de un *libro de varios discursos* de Ireneo en el que menciona Hebreos y cita algunos pasajes del mismo,³⁹ pero no se sugiere que lo considerara de Pablo; de hecho, un escritor del siglo VI llamado Esteban Gobaro dice que (como Hipólito poco antes) él negó su autoría paulina.⁴⁰

En contraste con su uso del corpus paulino, Ireneo apela poco a las epístolas católicas. Reconoce 1 Pedro como obra del Apóstol Pedro; cita dos veces 1 Pedro 1:8 (*a quien amáis sin haberle visto...*).⁴¹ Cita 1 y 2 Juan como la obra del Evangelista Juan, “el discípulo del Señor”.⁴² Hay una cita bastante clara de Santiago 2:23 (*Abraham creyó a Dios, y le fue contado por justicia, y fue llamado amigo de Dios*),⁴³ pero no se da su fuente, ni se hace referencia alguna a Santiago. Hacia el final del tratado *Contra las herejías*, se cita con frecuencia el Apocalipsis como base para la escatología de Ireneo y de muchos de sus predecesores y contemporáneos;⁴⁴ se adjudica a *Juan el discípulo del Señor* y se trata como una profecía genuina de acuerdo con su propia afirmación (Apocalipsis 1:3; 22:7,10,18,19).⁴⁵ Pero cuando,

³⁵ *Contra las herejías*, 3.16.2.

³⁶ *Contra las herejías*, 3.15.1.

³⁷ *Contra las herejías*, 3.13.1-14.4.

³⁸ *Contra las herejías*, 2.30.9.

³⁹ *Historia Eclesiástica*, 5.26. En la misma obra también se cita Sabiduría (véase p. 176).

⁴⁰ Citado por Photius: *Biblioteca*, 232.

⁴¹ *Contra las herejías*, 4.9.2; 5.7.2. En 4.16.5 se cita 1 Pedro 2:16 y se adjudica a Pedro. En otro lugar hay citas no atribuidas a nadie de las mismas cartas: Ireneo parece especialmente aficionado a citar 1 Pedro 1:12: *cosas en las cuales anhelan mirar los ángeles* (*Contra las herejías* 2.17.9; 4.34.1; 5.36.2).

⁴² 1 Juan 2:18-22 se cita en parte en *Contra las herejías*, 3.16.4; 1 Juan 4:1-3 en 3.16.7; 1 Juan 5:1 en 3.16.8; 2 Juan 7ss. en 3.16.7; 2 Juan 11 en 1.16.3.

⁴³ *Contra las herejías*, 4.16.2.

⁴⁴ *Contra las herejías*, 5.26-36.

⁴⁵ *Contra las herejías*, 4.20.11; 5.26.1.

en un debate acerca de la enseñanza escatológica de Juan, se habla de “el apóstol”, la referencia es a Pablo, “el apóstol” por excelencia.⁴⁶

De hecho, Ireneo reconoció y utilizó la misma colección de escritos cristianos que se enumeran en el fragmento de Muratori, excepto que incluyó 1 Pedro, que no se menciona allí. Si la lista de Muratori es de origen romano, puede que durante una de sus primeras visitas a Roma Ireneo se pusiera al corriente acerca del contenido de las Escrituras del “Nuevo Testamento” reconocidas en la iglesia de la capital.⁴⁷ Quizá debamos ser cautelosos en cuanto a considerarlo un canon “cerrado”, puesto que posteriormente se añadió a él;⁴⁸ pero se consideraba un *corpus* lógico que comprendía veintidós libros (de hecho, todos los libros del Nuevo Testamento definitivo excepto Hebreos, Santiago, 2 Pedro, 3 Juan y Judas).

El Antiguo Testamento junto al Nuevo proporcionaron a Ireneo un fundamento amplio y seguro no sólo para el propósito negativo de refutar las herejías, sino también para la exposición positiva de lo que se ha denominado “la teología bíblica de San Ireneo”.⁴⁹ Desde sus tiempos, toda la iglesia oriental y occidental ha reconocido que la colección del Nuevo Testamento y el Antiguo Testamento constituye la Biblia cristiana.

Hipólito

Hipólito de Roma (c 170-235), la última figura importante de la iglesia de Roma que escribió en griego, fue el mayor teólogo de su época en occidente (aunque ni en profundidad teológica ni en poder intelectual podía equipararse a su contemporáneo oriental más joven, Ireneo).⁵⁰ Durante un tiempo breve fue obispo de un grupo disidente en la iglesia de Roma (el primer “antipapa”, podríamos decir), pero murió en comunión con el obispo de Roma en Cerdeña, adonde ambos fueron exiliados. Ha sido venerado como santo y mártir. Entre sus obras se incluye una *Refutación de*

⁴⁶ *Contra las herejías*, 5.30.2; 5.36.2,3.

⁴⁷ En cuanto al papel de la iglesia de Roma en la fijación de la colección, véase A. von Harnack: *The Origin of the New Testament*, E.T. (Londres, 1925), pp. 104-106; E.J. Goodspeed: *The Formation of the New Testament* (Chicago, 1926), pp. 67-77.

⁴⁸ H. von Campenhausen dice que adjudicar a Ireneo la idea de un canon cerrado *al cual no se podía añadir nada y del que nada se podía borrar* es extender al Nuevo Testamento lo que dice acerca del cuarto Evangelio (*The Formation of the Christian Bible*, p. 209, n. 207).

⁴⁹ Cf. J. Lawson: *The biblical Theology of Saint Irenaeus* (Londres, 1948).

⁵⁰ Orígenes escuchó predicar a Hipólito en Roma alrededor del año 212; en el transcurso de su sermón, Hipólito hizo referencia a la presencia de Orígenes en la congregación (Jerónimo: *De hombres ilustres*, 61).

todas las herejías en diez libros, un manual de orden eclesiástico (*La tradición apostólica*), un comentario sobre Daniel en cuatro libros (el primer comentario ortodoxo sobre un libro bíblico)⁵¹ y otras obras de exégesis. Una lista incompleta de sus escritos preservados en la parte trasera de su estatua en Roma (redescubierta en 1551 y ahora en la Librería Vaticana) menciona una obra llamada *Del Evangelio de Juan y el Apocalipsis*, posiblemente idéntica a sus *Capítulos contra Gayo* (a los que hace referencia el escritor sirio Ebedjesu, c 1300), de la que nos han llegado algunos fragmentos; esta obra defendía evidentemente la autoría apostólica del Evangelio y el Apocalipsis de Juan contra el antimontanista Gayo de Roma y los *Alogoi*.⁵² Si las excéntricas opiniones de Gayo y de los *Alogoi* hubieran sido más influyentes de lo que en realidad fueron, esta obra de Hipólito habría jugado un papel importante en la historia del canon del Nuevo Testamento. Como en el caso de Ireneo, Hipólito no nos dejó una lista de los libros del Nuevo Testamento. Pero evidentemente les otorgó un lugar del mismo nivel de autoridad que a los libros del Antiguo Testamento: hace referencia a “todas las Escrituras” como si incluyeran *los Profetas, el Señor y los Apóstoles*.⁵³ Conoce Hebreos y cita de allí, pero no como Escritura; también parece conocer (aunque sea ligeramente) Santiago, 2 Pedro y Judas. Cita en ocasiones otras obras cristianas antiguas que con el tiempo no alcanzaron rango canónico, como *El pastor* de Hermas, *La Didajé* y *La carta de Bernabé*, pero no las trata como si fueran Escrituras.

Novaciano

La primera obra importante en latín procedente de un cristiano de Roma es el tratado *De la Trinidad* de Novaciano, escrito alrededor del año 250 o un poco antes.⁵⁴ Como Hipólito, era un antipapa. La comunidad puritana que le siguió llegó a ser conocida, debido a su nombre, como “los novacianos”.

⁵¹ Escrito aparentemente alrededor del año 204.

⁵² En su comentario sobre el Apocalipsis, Dionisio bar Salibi (muerto en 1171) menciona en repetidas ocasiones a Gayo y la refutación que Hipólito había hecho de él. Bar Salibi (acerca de Apocalipsis 8:18, etc.) llama a Gayo hereje a causa de su rechazo del Apocalipsis y del cuarto Evangelio. Pero parece que Gayo y los *Alogoi* habían sido ortodoxos en todos los demás aspectos. Véase p. 170.

⁵³ *Comentario sobre Daniel*, 4.49.

⁵⁴ Traducido en ANF V, pp. 611-644.

Novaciano apela a lo que él denomina la “regla de la verdad” (*regula veritatis*), que es el resumen de la enseñanza de las Escrituras. Cita con libertad de los Evangelios (especialmente de Juan) y las cartas de Pablo para apoyar sus argumentos, asignándoles manifiestamente la misma autoridad que a los escritos del Antiguo Testamento que igualmente cita. No obstante, no aprendemos nada de él acerca de la historia del canon que no conozcamos por otras fuentes.

Capítulo 14

Tertuliano, Cipriano y otros

Tertuliano

Tertuliano de Cartago ocupa su lugar a la cabeza de una distinguida serie de teólogos cristianos que escribieron en latín.¹ Sus escritos pertenecen al período 196-212 d.C. Alrededor del año 206 se hizo montanista. Es en sus escritos donde encontramos por vez primera la designación de “Nuevo Testamento” para la segunda parte de la Biblia cristiana.

Puesto que Melitón de Sardis habló de los libros del “antiguo pacto”,² se podría pensar que esa expresión indicaba la existencia de otros libros del “nuevo pacto”, pero no necesariamente es así. El “antiguo pacto” ciertamente implica un “nuevo pacto” y *vice versa* (cf. Hebreos 8:13), pero la existencia de **libros** del antiguo pacto no exige la existencia de libros del nuevo pacto. Pablo, en 2 Corintios 3:14, habla de la lectura del antiguo pacto refiriéndose a la lectura de la Ley en los cultos en la sinagoga; pero, cuando habla en el mismo contexto del nuevo pacto que sustituye al antiguo, no puede haber en esa etapa una lectura del **nuevo pacto**, salvo la Ley y los Profetas leídos a la luz de su cumplimiento en el Evangelio. Pablo contrasta verdaderamente el texto escrito del antiguo pacto con la forma **no escrita** del nuevo pacto: *la letra mata, mas el Espíritu vivifica* (2 Corintios 3:6).³

¹ Véase T.D. Barnes: *Tertulian: A Historical and Literary Study* (Oxford, 1971).

² Véase p. 70.

³ La “letra” es la Ley de Moisés, que sentencia a muerte a quien la quebranta (Números 15:30ss; Deuteronomio 17:1-6; 27:26); el “Espíritu” en el evangelio promete perdón y vida al pecador.

Pero en poco tiempo, como señala Harnack, en lugar del *acta de los decretos que había contra nosotros* (Colosenses 2:14)⁴ tendría que haber un nuevo acta a nuestro favor.⁵ Era inevitable que, cuando desaparecieran los testigos visuales y sus oyentes, los términos del nuevo pacto se pusieran por escrito. Aunque sus cartas fueran poco frecuentes, Pablo mismo tomó la iniciativa de esta actividad incluso cuando aún vivían los testigos visuales.

La palabra griega *diathēkē*, “pacto”, puede denotar un acuerdo de diversas clases. Ocasionalmente (como en Gálatas 3:15 y Hebreos 9:16ss.) significa una última voluntad y testamento, un documento que no entra en efecto hasta que el firmante ha muerto. Cuando la palabra fue traducida al latín, había que decidir qué término latino representaba mejor el significado del griego. El vocabulario latino no es escaso en terminología legal. Tertuliano utiliza dos palabras latinas para representar el griego *diathēkē*: una es *instrumentum*, una “escritura” u otro documento legal adecuadamente redactado, y la otra *testamentum*, un “testamento” o “última voluntad”.⁶ Utiliza estas palabras para referirse no sólo a los pactos antiguo y nuevo, sino también a los dos cuerpos de literatura asociados a ellos. Puede que él personalmente prefiriera el término *instrumentum* (se piensa que fue jurista de profesión),⁷ pero da a entender que el término *testamentum* era más utilizado por los cristianos de habla latina. Así que, cuando habla de la *Antítesis* de Marción, dice que estableció dos Dioses separados, *el primero que pertenece a un instrumentum (o, como se dice normalmente, testamentum) y el segundo al otro.*⁸ Es principalmente debido a este uso que Tertuliano hace de *testamentum* en este sentido por lo que hablamos de Antiguo Testamento y Nuevo Testamento aunque ninguno de estos dos cuerpos literarios sea en realidad una última voluntad.

Puesto que Tertuliano reconoció el Nuevo Testamento como una colección de libros, se supone que tenía una idea bastante clara de los libros que contenía. No utilizó la palabra “canon”, pero aprobaba la idea que posteriormente vino a expresar dicha palabra. Cuando acusó a Valentino de malinterpretar el *instrumentum* (es decir, el Nuevo Testamento) y a Marción de mutilarlo,⁹ conocía exactamente lo que quería decir al referirse al

⁴ El acta de Colosenses 2:14 puede ser el reconocimiento firmado por parte del que quebranta la ley de su deuda, cancelada por la obra redentora de Cristo en la cruz.

⁵ A. Harnack: *The Origin of the New Testament*, E.T. (Londres, 1925), p. 13.

⁶ También utiliza, en lo que se refiere a la colección del Antiguo y Nuevo Testamentos, *armarium* (“librería”) y *paratura* (“equipamiento”).

⁷ T.D. Barnes plantea dudas acerca de esto (*Tertullian*, pp.22-29).

⁸ *Contra Marción*, 4.1. En *Contra Práxeas*, 15 utiliza ambos términos en una frase: *Todo el instrumentum en ambos testamenta.*

⁹ Véase p. 147.

instrumentum. Aunque en ningún lugar enumera formalmente su contenido, ciertamente comprendía los cuatro Evangelios y Hechos, las trece Epístolas que llevan el nombre de Pablo, 1 Pedro, 1 Juan y Apocalipsis (que adjudica al Apóstol Juan).¹⁰ También incluía la Epístola de Judas, que adjudica al apóstol de ese nombre.¹¹

La razón para esta evaluación positiva de Judas es interesante. En su tratado acerca *del vestido de las mujeres* aprueba la idea de que los adornos de las mujeres fueron introducidos en la tierra por los ángeles caídos (los “hijos de Dios”) como una estratagema para seducir a las “hijas de los hombres” (Génesis 6:2-4).¹² Esta idea se expresaba en la primera parte del libro pseudoepigráfico de Enoc (una obra a del último siglo a.C. y primero d.C.).¹³ A ojos de Tertuliano, un libro que contenía una doctrina tan sana no debería haberse excluido del arsenal de los libros sagrados (del Antiguo Testamento). (Sugiere que quizá fue rechazado porque las personas no creían que un libro antediluviano hubiera sobrevivido al diluvio, o porque no les gustaba su clara proclamación de Cristo).¹⁴ Tertuliano encontró su buena opinión acerca del libro de Enoc confirmada por el trato que Judas le concede como si se tratara de una profecía genuina de *Enoc, séptimo desde Adán* (Judas 14ss.).¹⁵

En cuanto al resto de las epístolas católicas (Santiago, 2 Pedro, 2 y 3 Juan) Tertuliano no dice nada; no podemos decir si las conocía o no. Pero de Hebreos dice algo muy interesante. No le había llegado como uno de los libros del Nuevo Testamento y él no tenía autoridad para añadirlo a la lista; pero a su juicio era digno del rango de los escritos apostólicos. Consideraba que era obra de Bernabé, un hombre que *aprendió su doctrina de los apóstoles y la enseñó junto a ellos*¹⁶. Lo comparaba, usándolo a su favor, con *El pastor* de Hermas, una obra que tenían en alta estima muchos lectores de la iglesia de aquellos días y que era tratada por algunos como Escritura

¹⁰ Por ejemplo, en *Contra Marción*, 3.14: *el Apóstol Juan en el Apocalipsis describe una espada de dos filos que sale de la boca de Dios*.

¹¹ *Del vestido de las mujeres*, 1.3.

¹² *Del vestido de las mujeres*, 1.2.

¹³ Lo que se denomina normalmente 1 Enoc (conservado por completo sólo en etíope) comprende cinco obras principales. Quizá Tertuliano solo conociera la primera de ellas (1 Enoc 1-36). La mayor parte se conserva en griego; el idioma original era evidentemente el arameo.

¹⁴ Su clara proclamación de Cristo es probablemente el anuncio de la Venida del Señor con sus santas miríadas (1 Enoc 1:9), como se cita y se interpreta en Judas 14 ss.

¹⁵ Por otro lado, Jerónimo dice que Judas fue ampliamente rechazado debido a sus citas de 1 Enoc (*De hombres ilustres*, 4).

¹⁶ *De la modestia*, 20.

inspirada.¹⁷ Pero a Tertuliano no le agradaba *El pastor*. Era un rigorista ético, especialmente en sus últimos años, tras abrazar el montanismo, y deploraba la laxitud de la enseñanza moral de *El pastor*.

Hermas cuenta al comienzo de *El pastor* cómo había cometido, o pensaba que había cometido, el pecado de “adulterio en el corazón” contra el que advierte Jesús en el Sermón del Monte (Mateo 5:28).¹⁸ Su conciencia le acusaba por ello: se preguntaba si había perdón para un pecado cometido después del bautismo. Le fue revelado que para el pecado posterior al bautismo también había perdón, pero sólo para un pecado, nada más.¹⁹ Tertuliano repudiaba por completo esta concesión a la debilidad humana y estigmatizó el libro llamándolo “*El pastor* de los adúlteros”; él recomendaba más bien la enseñanza de Hebreos 6:4-6, según la cual era imposible que aquellos que habían sido una vez iluminados fueran *renovados para arrepentimiento* si caían por el camino. (Lo más probable es que el escritor de Hebreos tuviera en mente el pecado de apostasía,²⁰ pero Tertuliano pensaba en el pecado sexual).

Los mártires escilitanos

Para los tiempos de Tertuliano, una buena parte del Nuevo Testamento (y probablemente del Antiguo Testamento también) circulaba entre las iglesias del norte de África en una traducción latina (una de las versiones en latín antiguo, como se llamaba a todas las traducciones bíblicas al latín anteriores a la primacía de la Vulgata de Jerónimo). El 17 de Julio del año 180 d.C., varios cristianos de la ciudad del norte de África llamada Scillium fueron llevados ante el gobernador de la provincia y acusados de ser cristianos. El gobernador razonó con ellos y trató de que vieran y reconocieran lo equivocados que eran sus caminos, pero ellos se mostraron obstinados y, por tanto, fueron ejecutados. En el transcurso del interrogatorio fue llevada al tribunal una caja propiedad de la iglesia. Al preguntarles acerca de lo que contenía, los acusados respondieron: *Libros y los escritos de un hombre llamado Pablo*.²¹ De esto podemos deducir que entre las porciones de Escrituras y otras obras literarias de la librería de una pequeña iglesia de provincia había una colección de cartas de Pablo, presumi-

¹⁷ Véase p. 166.

¹⁸ Hermas: *El pastor*, visión 1.1.

¹⁹ Hermas: *El pastor*, visión 2.2.

²⁰ Como dice explícitamente la RSV: *si cometen apostasía* (Hebreos 6:6).

²¹ “Hechos de los mártires escilitanos”, apéndice de *La pasión de Santa Perpetua*, ed. J.A. Robinson, Ts. 1.2 (Cambridge, 1891).

blemente en una versión latina. (La provincia romana de África fue la primera zona donde se hizo necesaria una versión latina del Nuevo Testamento; la iglesia de Roma misma fue de habla griega hasta finales del siglo II, e incluso más tarde).

Cipriano

Tacio Cecilio Cipriano nació de padres paganos a principios del siglo III. Fue instruido en retórica en Cartago y se convirtió al cristianismo alrededor del año 246. Tales eran sus cualidades que, dos años más tarde, fue elegido obispo de Cartago y ocupó el obispado hasta su martirio en el año 258. Escribía con fluidez y mostró una gran familiaridad con la Biblia en latín y los escritos de Tertuliano, a quien hace referencia como “el maestro” (*magister*).²²

Está claro que en los días de Cipriano existía una Biblia casi completa de la versión en latín antiguo para poder memorizarla y citarla cuando lo requería la ocasión. Su Nuevo Testamento comprendía los cuatro Evangelios,²³ Hechos, las cartas de Pablo a siete iglesias²⁴ y a Timoteo y Tito,²⁵ 1 Pedro, 1 Juan y el Apocalipsis. Estos escritos, como las Escrituras proféticas del Antiguo Testamento, habían sido producto de la inspiración divina.²⁶ En ningún lugar cita Filemón (probablemente porque no tuvo ocasión de referirse a tan breve libro) ni las cinco discutidas epístolas católicas (Santiago, 2 Pedro, 2 y 3 Juan y Judas). Tampoco cita Hebreos, pero refleja sus palabras introductorias al comienzo de su tratado acerca *de la Oración del Señor*: *La voluntad de Dios era que se hablaran y oyeran muchas cosas por medio de los profetas, pero son muy superiores las habladas por el Hijo*.²⁷ Como otros cristianos occidentales de su época, probablemente

²² Véase M.A. Fahey: *Cyprian and the Bible: A Study in Third-Century Exegesis*, BGBH 9 (Tübingen, 1971).

²³ En la *Epístola* 73.10 compara los cuatro Evangelios con los cuatro ríos del Paraíso (Génesis 2:10).

²⁴ *Testimonios* 1.20, donde vincula las cartas de Pablo a siete iglesias (pasando por alto el hecho de que Gálatas hubiera sido enviada a varias iglesias) con las cartas de Juan a siete iglesias (cf. la lista de Muratori, p. 164); *A Fortunato* 11, donde las cartas de Pablo y de Juan encuentran su lugar en una organización de siete más elaborada.

²⁵ Al citar Tito 3:10, donde un hereje ha de recibir *una u otra amonestación*, Cipriano (*Epístola* 59.20; *Testimonios* 3.78) omite “y otra” (como hacen también Ambrosiáster y Agustín).

²⁶ Por ejemplo, *De los lapsos*, 7: los profetas anteriores y los apóstoles posteriormente *predicaron, siendo llenos del Espíritu Santo*.

²⁷ *De la Oración del Señor*, 1 (cf. Hebreos 1:1ss).

conociera Hebreos pero no lo considerara Escritura. En cuanto al Apocalipsis, manifiesta una predilección marcada por él, citándolo con frecuencia como un libro básico para la cristología y para las bendiciones del martirio; no tenía duda alguna de que era *Escritura divina*.²⁸

Contra los jugadores de dados

Entre las obras de Cipriano se ha transmitido un sermón en latín titulado *Contra los jugadores de dados*. No es suyo; por lo que se refleja en él acerca de su autoría, puede que el autor fuera, como Cipriano, un obispo del Norte de África, pero quizás de la siguiente generación o posterior. Se expresa con elocuencia y con fuerza en su ataque al juego, que según él excita las pasiones salvajes: el juego es pura idolatría y el que juega, aunque haya sido bautizado, no puede ser reconocido como cristiano. Para nuestros propósitos, el interés de esta pequeña obra radica en su cita libre de la Escritura, especialmente del Nuevo Testamento (las citas son introducidas con palabras como *el Señor dice, el apóstol dice, la Escritura dice*). Hasta *El pastor* de Hermas se cita como “Escritura divina”²⁹ y se introduce entre las citas apostólicas una alusión a uno o dos pasajes de la *Didajé* (citada no como Escritura sino como *Enseñanza de los apóstoles*).³⁰ Pero un predicador puede permitirse mayor libertad en cuestiones así que el autor de un tratado teológico. También hoy, un predicador británico puede citar a Shakespeare o a Burns a la vez que la Biblia, pero se cuida bien de no permitir que sus oyentes se vayan con la idea de que las citas no bíblicas tienen autoridad apostólica.

²⁸ *Epístola* 63.12.

²⁹ *Contra los jugadores de dados*, 2 (donde se cita *Semejanza*, 9.31.5).

³⁰ *Contra los jugadores de dados*, 4 (probablemente una cita de memoria de la *Didajé*, 4.14; 14.1-3).

Capítulo 15

Los padres alejandrinos

Clemente

Clemente de Alejandría fue contemporáneo de Tertuliano. No era nativo de Alejandría (probablemente fuera ateniense de nacimiento)¹, pero pasó allí la mayor parte del último cuarto del siglo II; se piensa que emigró de Alejandría a Asia Menor cuando la iglesia de Alejandría fue golpeada duramente por la persecución en el año 202 d.C. Conocemos tan poco del hombre mismo, aparte de sus escritos, como de Tertuliano; pero lo que conocemos muestra claramente que difería enormemente de Tertuliano en temperamento y puntos de vista. Tertuliano fue intransigente en la antítesis que mantuvo entre las culturas cristiana y pagana: *¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén?* —preguntaba.² Pero Clemente encuentra muchas cosas buenas en la cultura pagana, al igual que Justino Mártir antes que él,³ y reclama para Cristo todo lo que es bueno. En sus viajes antes de establecerse en Alejandría se había sentado a los pies de muchos maestros, pero el maestro a quien reconoce su gran deuda fue Panteno, un convertido al cristianismo desde el estoicismo, el fundador de la escuela de catequesis de Alejandría.⁴ Panteno mismo había sido un viajero nada despreciable; se dice que llegó hasta la India, donde fundamentó la fe cristiana ya establecida y adquirió conocimientos de la cultura india.⁵

¹ Epifanio (*Panarion*, 32.6) menciona la tradición de que estaba en Atenas.

² Tertuliano: *Prescripción*, 7.

³ Véase p. 130.

⁴ *Stromateis*, 1.1, citado e interpretado por Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 5.11.1-5.

⁵ Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 5.10.3.

Los escritos de Clemente que han sobrevivido incluyen el *Protrepticus* o *Exhortación* (un llamamiento a los griegos a aceptar la fe cristiana), *El pedagogo* (un tratado de ética y buenas costumbres para los que comenzaban), un tratado sobre Marcos 10:17-31 titulado *La salvación de un hombre rico*, un volumen de *Extractos de Escrituras proféticas* y ocho volúmenes de *Stromateis* o *Misceláneas*, una obra de gran alcance y prolija que trata de mostrar que el conocimiento (*gnosis*) cristiano es superior a cualquier otro. Escribió otra obra en ocho volúmenes: sus *Hypotypóseis* o *Bocetos*, que contiene notas sobre diversos libros de la Biblia. Ésta nos habría aportado información para nuestro presente estudio más importante que cualquier otra de sus obras, pero por desgracia se ha perdido, salvo fragmentos mínimos.

El cristianismo sin duda se estableció en Alejandría muy pronto, pero conocemos muy poco de su historia en aquella ciudad antes de tiempos de Panteno. Con frecuencia se ha dicho que en sus primeros días recibió una influencia muy fuerte del gnosticismo.⁶ La evidencia de papiros cristianos en Egipto en los primeros dos siglos son un correctivo para esta opinión,⁷ pero es cierto que *en el segundo siglo, el movimiento gnóstico encontró un terreno muy fértil en Egipto y dejó una profunda huella aun en la iglesia católica de Alejandría.*⁸ Clemente mismo tenía mucho del temperamento gnóstico. Según él, la verdadera tradición cristiana consistía en el “conocimiento” que Cristo resucitado había entregado a Santiago el Justo, Pedro y Juan; ellos a su vez lo habían entregado a los otros apóstoles y estos más tarde a los setenta discípulos (cf. Lucas 10:1), de los cuales —según Clemente— Bernabé era uno.⁹ Existe un conocimiento secreto que está reservado sólo a aquellos capaces de comprenderlo: *los sabios no pronuncian con sus bocas lo que debaten en su concilio.*¹⁰ Habla de *la superestructura gnóstica sobre el fundamento de la fe en Cristo Jesús.*¹¹ Pero difería de la mayoría de los gnósticos del siglo II en que su *gnosis* era ortodoxa para las normas de su época (ejemplificadas sobre todo por medio de Ireneo). Panteno exponía las Escrituras de acuerdo a lo que se consideraba la verdadera tradición recibida de los apóstoles, y Clemente siguió sus enseñanzas. Clemente fue un humanista verdaderamente

⁶ Así lo dice W. Bauer: *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (1934), E.T. (Filadelfia, 1971), pp. 44-60; A.A.T. Ehrhardt: “Christianity before the Apostles’ Creed” en *The Framework of the New Testament Stories* (Manchester, 1964), pp. 174-179.

⁷ Véase C.H. Roberts: *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt* (Londres, 1979).

⁸ H. Lietzmann: *The Beginnings of the Christian Church*, E.T. (Londres, 1949), p. 98.

⁹ *Hypotypóseis* 7, citado por Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 2.1.4.

¹⁰ *Strom.* 1.12.

¹¹ *Strom.* 5.4. Véanse pp. 306ss. más adelante.

cristiano: Mostró su amplia catolicidad en la variedad de autores a quien citó cuando le convenía. Si Pablo —tanto el Pablo de las Epístolas como el de Hechos— podía citar escritores paganos de esa forma,¹² ¿por qué no iba a seguir Clemente su ejemplo? Tiene especial tendencia a citar a Platón, el *inspirado por Dios y amante de la verdad*,¹³ encontrando en su filosofía anuncios de la enseñanza propiamente cristiana. Platón, según él, fue prácticamente profeta cuando expuso la doctrina de la Trinidad, la salvación por la Cruz de Cristo y la institución del Día del Señor.¹⁴ No es que trate a Platón como una autoridad del nivel de los profetas y los apóstoles; pero, cuando lee a Platón a través de lentes cristianas, reconoce muchas cosas en sus escritos que parecen anticipar la verdad cristiana y llega a la conclusión de que Platón fue en cierta medida iluminado por el Espíritu de Dios, en lo que no dependía de Moisés y los profetas. Se permite hasta citar a Platón junto a nuestro Señor: *Muchos son llamados, pero pocos escogidos* (Mateo 22:14) se consideran unas palabras parecidas a las de Platón: *muchos son portadores de virtudes, pero pocos son los iniciados*.¹⁵

En su referencia a los escritos cristianos, también se evidencia la catolicidad de Clemente. Habla de las dos partes de la Biblia cristiana como el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento,¹⁶ pero no dice nada acerca de los límites del Nuevo Testamento. Probablemente la idea de “límites” a los escritos con autoridad apostólica le parecería demasiado restrictiva: él al menos no utiliza las palabras acerca de “ni añadir ni quitar”.¹⁷ Cuando habla de “Escritura” normalmente se refiere a los escritos del Antiguo Testamento. Cuando utiliza el término “escritos cristianos” normalmente se refiere a los Evangelios. Pero a veces lo usa también para los escritos que nunca encontraron un lugar seguro dentro del Nuevo Testamento, como la *Didajé*.¹⁸

Interpretaba el Antiguo Testamento en un sentido completamente cristiano: *la fe en Cristo y el conocimiento del evangelio son la exégesis y el cumplimiento de la Ley*.¹⁹ La Ley, los Profetas y el Evangelio constituyen una autoridad

¹² Cf. 1 Corintios 15:33 (cita de Menánder); Hechos 17:28 (cita de Aratus y posiblemente de Epiménides).

¹³ *Strom.* 1.8 (el amante de la verdad Platón, como si hubiera sido inspirado por Dios, dice...)

¹⁴ *Strom.* 5.14 (anuncio de la Trinidad en *Timaeus* 41A, la Cruz de Cristo en *Republic* 2.5.361E-362A, el Día del Señor en *Republic* 10.14.616B).

¹⁵ Platón: *Phaedo* 69C, un dicho relacionado con los misterios eleusinos. Aparecen dos dichos parecidos, con un aire gnóstico, en el *Evangelio de Tomás* 74,75.

¹⁶ *Strom.* 1.9 (“Testamentos”); 3.11 (“Nuevo Testamento”); 4.21 (“Antiguo Testamento”); 5.13 (“Antiguo y Nuevo Testamentos”). Hace hincapié en la inspiración de la versión de los LXX del Antiguo Testamento (*Strom.* 1.22)

¹⁷ Véase p. 22.

¹⁸ *Strom.* 1.20.

¹⁹ *Strom.* 4.21.

única.²⁰ El auténtico Evangelio lo tenemos en cuatro partes. Según Eusebio, Clemente preservó en sus *Bocetos una tradición de los ancianos primitivos* en cuanto al orden de los Evangelios:

Dijo que los Evangelios que fueron escritos primero eran los que contenían las genealogías {es decir, Mateo y Lucas}, pero que el Evangelio de Marcos tomó forma de la manera siguiente: Pedro había proclamado la Palabra públicamente en Roma y a continuación explicó el evangelio por el Espíritu. Entonces aquellos que estaban presentes, que eran muchos, suplicaron a Marcos, como alguien que había acompañado a Pedro durante mucho tiempo y recordaba las cosas que había dicho, que hiciera un relato escrito de lo que había dicho. Marcos lo hizo y compartió su Evangelio con aquellos que se lo habían pedido. Cuando Pedro lo supo, ni lo prohibió con fuerza ni lo defendió. Pero Juan, el último de todos (según la tradición), consciente de que los hechos "corpóreos" habían sido escritos en los {otros} Evangelios, cedió a la exhortación de sus amigos y, guiado por Dios por medio del Espíritu, compuso un Evangelio espiritual.²¹

Los cuatro Evangelios formaban parte de la tradición que Clemente había recibido y su contenido tenía una autoridad especial para él, pero no tenía objeción a citar otros escritos "evangélicos" si encajaban en su propósito. Conoce, por ejemplo, que el *Evangelio de los egipcios* no es uno de los *cuatro Evangelios que nos han sido dados*,²² pero, no obstante, lo cita no una, sino cuatro veces.²³ Era una obra completamente gnóstica, pero Clemente puede tomar una frase gnóstica que atribuye a Jesús y darle una reinterpretación ética que no ofendería a nadie. En el estado perfecto, según esta frase, no habrá más diferenciación de sexos, puesto que el hombre y la mujer se reunirán en una persona andrógina; pero Clemente lo alegoriza diciendo que se refiere a superar los impulsos naturales del hombre y la mujer (interpreta igual las palabras de Pablo acerca de que *no hay ni varón ni mujer* en Gálatas 3:28, que revelan la clase de su juicio exegético).²⁴

Clemente reconoce los Hechos de los Apóstoles, que cita reiteradamente, como obra de Lucas.²⁵ Reconoce el *Apóstol*, que es la colección paulina, incluyendo no sólo las pastorales sino también (de acuerdo con la

²⁰ *Strom.* 4.1, etc.

²¹ *Hypotyposesis*, citado por Eusebio en *Historia Eclesiástica*, 6.14.5-7.

²² *Strom.* 3.13.

²³ *Strom.* 3.6.9 (dos veces), 13

²⁴ Véase mi obra: *Jesus and Christian Origins outside the New Testament* (Londres, 21984), pp. 157ss. Cf. p. 315 más abajo.

²⁵ Por ejemplo. *Strom.* 5.12 (como relata Lucas en los Hechos de los Apóstoles, entonces dijo Pabl...).

tradición de la iglesia de Alejandría) Hebreos. Cita al *bendito presbítero* (probablemente Panteno) en el sentido de que Pablo no dio su propio nombre a Hebreos porque era sólo apóstol de los gentiles, mientras que el Señor mismo era el apóstol de los hebreos (cf. Hebreos 3:1; Romanos 15:8).²⁶ Clemente reconocía que Pablo escribió la carta en hebreo y Lucas la editó en una traducción griega para el beneficio de los lectores grecoparlantes.²⁷

Esta información procede de la obra perdida de Clemente, *Bocetos*, de uno de los extractos preservados por Eusebio. En esta obra —dice Eusebio—, Clemente hacía uso conciso de todas las Escrituras contenidas en los Testamentos, incluyendo algunos escritos discutibles como Judas y las otras epístolas católicas, con la carta de Bernabé y el Apocalipsis de Pedro.²⁸ Según Casiodoro (siglo VI), las epístolas católicas que comenta Clemente en sus *Bocetos* eran 1 Pedro, 1 y 2 Juan y Santiago (pero “Santiago” puede ser una corrupción del texto o una equivocación y debería ser Judas).²⁹ 1 Juan se distingue como la *epístola más larga* de Juan.³⁰

La primera referencia que nos ha llegado de la frase “epístola católica” la encontramos en una obra contra el montanismo de un tal Apolonio, en referencia a un escritor llamado Temiso, que *se atrevió, imitando al apóstol, a elaborar una “epístola católica” para la instrucción de aquellos cuya fe era mejor que la suya propia*.³¹ El apóstol así imitado era quizás Pedro.³² Clemente mismo se refiere a la carta apostólica de Hechos 15:24-29 como una “epístola católica”,³³ posiblemente porque iba dirigida a más de una iglesia (a las de la provincia unida de Siria-Cilicia, así como a la iglesia metropolitana de Antioquía).

Parece que Clemente no vacilaba en cuanto al Apocalipsis de Juan.³⁴ Probablemente tuviera una idea suficientemente clara de lo que quería decir con las palabras “*los escritos verdaderamente sagrados*”³⁵ en los que los creyentes son instruidos por el Hijo de Dios, pero hace referencia con la

²⁶ *Hypotyposeis*, citado por Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 6.14.4.

²⁷ *Hypotyposeis*, citado por Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 6.14.2f.

²⁸ *Historia Eclesiástica*, 6.14.1. Eusebio describe lo que posteriormente denominó los escritos “canónicos” como las “escrituras intertestamentarias” (*endiathēkos*), siguiendo el ejemplo de Orígenes (en *Historia Eclesiástica*, 6.25.1).

²⁹ Casiodoro: *Introducción a la lectura de la santa Escritura*, 8.

³⁰ *Strom.* 2.15.

³¹ Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 5.18.5.

³² Puede que ésta sea la primera alusión a 2 Pedro conocida, si la referencia a *aquellos cuya fe era mejor que la suya propia* es un eco de *los que habéis alcanzado una fe igualmente preciosa que la nuestra* (2 Pedro 1:1).

³³ *Strom.* 4.15 (cf. *Pedagogue*, 7).

³⁴ Por ejemplo, *Strom* 6.13: *como dice Juan en el Apocalipsis* (citando Apocalipsis 4:4).

³⁵ *Strom.* 1.20, probablemente en referencia a los “escritos sagrados” (*hiera grammata*) de 2 Timoteo 3:15.

mayor libertad a muchos documentos que quizá no habría incluido entre éstos. Una breve lista de las obras que cita ilustrará su hospitalidad en cuanto a esto: incluye, además de algunas ya mencionadas (*El evangelio de los egipcios*, *La carta del "Apóstol Bernabé"*),³⁶ *El apocalipsis de Pedro*,³⁷ *El evangelio de los hebreos*,³⁸ *La carta de Clemente de Roma* (que en realidad se denomina "el apóstol Clemente"),³⁹ la *Didajé* (citada como "escritura"⁴⁰), *El pastor* de Hermas,⁴¹ *Predicaciones de Pedro*,⁴² *La tradición de Matías*,⁴³ *Los oráculos sibilinos*.⁴⁴ Cita algunos *ágrafas*⁴⁵ o palabras de Jesús que no están en el canon,⁴⁶ y relata unas cuantas anécdotas apócrifas de los apóstoles y sus compañeros.⁴⁷

Aunque no se le menciona por nombre en ninguna de las obras de Orígenes que nos han llegado, Clemente fue casi seguro maestro de Orígenes y ejerció no poca influencia sobre él. Algún tiempo después de la partida de Clemente, Orígenes fue escogido para dirigir la escuela de catequesis de Alejandría. Clemente aceptó la tradición que había recibido con respecto al contenido de los dos Testamentos, pero la cuestión de la "canonicidad" no parece que le interesara demasiado. Orígenes, sin embargo, un pensador más disciplinado y un bibliocasta más minucioso, que desempeñaba sus labores de enseñanza con un gran sentido de la responsabilidad, prestó más atención a la cuestión de la "canonicidad".⁴⁸

³⁶ Se denomina "el apóstol Bernabé" en *Strom.* 2.6.7 (cf. 2.20, donde es llamado "el Bernabé apostólico"). *La carta de Bernabé* se cita también en 2.16, 18; 5.10. Véase p. 124.

³⁷ Clemente: *Extractos de las Escrituras proféticas*, 41,48,49. Véanse pp. 163, 265.

³⁸ *Strom.* 2.9; 5.14 (prácticamente las mismas palabras aparecen en el *Evangelio de Tomás*, 2). Véase p. 315.

³⁹ *Strom.* 4.17; también 1.7; 6.8. etc. Véanse pp. 122, 123, 272.

⁴⁰ Véase p. 196.

⁴¹ *Strom.* 1.17, 29; 2.9; 4.9. Véanse pp. 168, 196.

⁴² *Strom.* 2.15; 6.5,6,7,15. Véase p. 197.

⁴³ Véase pp. 203, 234.

⁴⁴ *Exhortación* 8; *Strom.* 3.3; 5.14. Los pseudoepígrafes del Antiguo Testamento citados por Clemente incluyen 1 Enoch (*Extracts*, 53; véase p. 85) y el *Apocalipsis de Sofonías* (*Strom.* 5.11.77). Véase p. 75.

⁴⁵ El término *ágrafa* en este sentido no significa "no escrito" sino "no inscrito", es decir, "no en la Escritura (no dentro del canon)".

⁴⁶ Por ejemplo: *Buscad lo grande. Y las cosas pequeñas os serán añadidas* (*Strom.* 1.24).

⁴⁷ Por ejemplo, la historia del apóstol Juan y el ladrón reformado (*Salvación de un hombre rico* 42, citado por Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 3.23.5-19). Véase J. Ruwet: "Clemente de Alejandría: Canon de las Escrituras y los Apócrifos", *Biblica* 29 (1948), pp. 240-271.

⁴⁸ Véase B.F. Westcott: "Orígenes", *DCB* IV, pp. 96-142; R.P.C. Hanson: *Origen's Doctrine of Tradition* (Londres, 1954); *Allegory and Event* (Londres, 1959); J.W. Trigg: *Origen* (Londres, 1985).

Orígenes

Orígenes (185-254 d.C.) no ha dejado en lugar alguno ninguna lista de los libros del Nuevo Testamento comparable a su lista de los libros del Antiguo Testamento citada arriba.⁴⁹ Eusebio reunió de varias de las obras de Orígenes una idea de su postura acerca de los libros del Nuevo Testamento: sobre los Evangelios, de su comentario de Mateo; sobre las epístolas paulinas y católicas y el Apocalipsis, de su exposición de Juan y de Hebreos y de sus homilías sobre dicha epístola.⁵⁰ Que Orígenes reconoció una colección del Nuevo Testamento junto al Antiguo Testamento es cierto, aunque se expresa como si el uso de la palabra "Testamento" (en griego, *diathēkēē*) en este sentido fuera muy nuevo en su círculo: él habla de *lo que creemos ser las divinas Escrituras tanto del Antiguo Testamento, como dice la gente, como del Nuevo {Testamento}, como se ha dado en llamar.*⁵¹

Orígenes distinguía entre los libros indiscutibles (o reconocidos) del Nuevo Testamento y los que eran discutibles (o dudosos). Los libros indiscutibles eran los cuatro Evangelios y Hechos, las Epístolas de Pablo, 1 Pedro, 1 Juan y el Apocalipsis. No parece mencionar el número de las Epístolas de Pablo, pero muestra con sus referencias a ellas en sus obras que conocía las trece (catorce si se incluye Hebreos). Por pura formalidad seguía la tradición alejandrina de considerar que Hebreos era de Pablo; pero reconocía que el escritor tenía un estilo griego mejor que el de Pablo. Los pensamientos de la Epístola los encontraba admirables, no inferiores a los de las cartas reconocidas de Pablo: quizá éstos fueran de Pablo mientras que el lenguaje fuera de uno de sus discípulos (Clemente de Roma, por ejemplo, o Lucas⁵²), pero *sólo Dios sabe quién escribió en realidad la Epístola.*⁵³ Puesto que, no obstante, Orígenes sabía que algunas iglesias no aceptaban Hebreos, la clasificó como discutible.

⁴⁹ Véase p. 71.

⁵⁰ Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 6.25.3-14. Sobre las obras de Orígenes de las que Eusebio compiló sus datos, véase R.P.C. Hanson: *Origen's Doctrine of Tradition* (Londres, 1954), pp. 133-145.

⁵¹ *De los principios*, 4.1.1. = *Philocalia*, 1. Por *divinas Escrituras* quiere decir *Escrituras inspiradas por Dios*.

⁵² Pensemos lo que pensemos de la afirmación de considerar a Lucas como el escritor de Hebreos, a Clemente de Roma no se le puede considerar en serio. Clemente conoce la Epístola, es cierto, pero la malinterpreta: peor aún, *le da la espalda a su argumento central para reforzar sus propios argumentos acerca del ministerio de la Iglesia apelando a las leyes ceremoniales del Antiguo Testamento*, provocando así *un retroceso de la peor clase* (T.W. Manson: *The Church's Ministry* {Londres, 1948} pp. 13ss.).

⁵³ Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 6.25.14.

También discutibles —según Orígenes— eran 2 Pedro, 2 y 3 Juan, Santiago y Judas. Orígenes es el primer escritor cristiano que menciona 2 Pedro; no parece que fuera muy conocida antes de sus días.⁵⁴ (El primer manuscrito que contiene su texto, junto al texto de 1 Pedro y Judas, es el *p*⁷², que probablemente fue copiado en tiempos de Orígenes). La inseguridad que menciona respecto a 2 y 3 Juan se debía probablemente a su brevedad, que hacía que se pasara por alto fácilmente.⁵⁵ (Su evidencia interna deja claro que proceden del mismo círculo, por no decir del mismo autor, que el cuarto Evangelio y 1 Juan). Hay varias citas de *la supuesta Epístola de Santiago*⁵⁶ en las obras de Orígenes. En algunas de sus obras que nos han llegado sólo en la traducción al latín, al autor de la Epístola se le denomina “el apóstol” y “el hermano del Señor”; pero el traductor al latín de Orígenes (Rufino) tendía a conformar sus palabras a la ortodoxia de su propio tiempo (c 400 d.C.). En cuanto a la Epístola de Judas, Orígenes dice en su comentario de Mateo que fue obra del hermano del Señor de ese nombre (mencionado en Mateo 13:55): *aunque tiene pocas líneas, están llenas de palabras de gracia celestial*.⁵⁷ Esto probablemente inclinó la balanza a su favor a ojos de Orígenes; en otro lugar en el mismo comentario, sin embargo, indica que no era reconocida universalmente.⁵⁸

Orígenes menciona así los veintisiete libros de nuestro Nuevo Testamento; veintiuno, según él, son reconocidos y seis dudosos. Pero entre los libros dudosos también reconoce algunos que al final no encontraron lugar en el canon. Como Clemente de Alejandría antes de él, trata la *Didajé* como Escritura y llama a *La carta de Bernabé* “epístola católica”⁵⁹, un término que también aplica a 1 Pedro.⁶⁰ R.M. Grant sugiere que, mientras vivió en Alejandría, aceptó la tradición más extendida en la iglesia de allí y reconoció la *Didajé* y *La carta de Bernabé*, junto a *El pastor* de Hermas, como Escrituras; pero que, después de trasladarse a Cesarea y descubrir

⁵⁴ Pedro [...] ha dejado también una epístola reconocida, quizás también una segunda, pero es dudosa (En Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 6.25.8).

⁵⁵ Juan ha dejado también una epístola de muy pocas líneas, quizá también una segunda y una tercera, pero no todos están de acuerdo en que éstas sean genuinas. Ambas juntas no sobrepasan las cien líneas (en Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 6.25.10). Junto a su distinción entre libros “indiscutibles” y libros “discutibles”, Orígenes utiliza la triple clasificación entre “genuinos”, “falsos” y “mixtos” (es decir, dudosos o discutibles: *Comentario de Juan*, 13.17).

⁵⁶ *Comentario de Juan*, 18.6.

⁵⁷ *Comentario de Mateo*, 10.17. En el mismo comentario identifica al Santiago mencionado en Mateo 13:55 con *Santiago el hermano del Señor* de Gálatas 1:19, pero no dice nada de la epístola de Santiago.

⁵⁸ *Comentario de Mateo*, 17.30: y si de verdad aceptamos la Epístola de Jesucristo...

⁵⁹ *Contra Celso*, 1.163.

⁶⁰ En Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 6.25.5.

que estos libros no eran aceptados allí, manifestó grandes reservas hacia ellos.⁶¹ Conocía 1 Clemente, pero no indica si la consideraba Escritura. Tenía dudas respecto a las *Predicaciones de Pedro*, que Clemente de Alejandría tenía en alta consideración.⁶² Habló del *Evangelio de los Hebreos*⁶³ y los *Hechos de Pablo*⁶⁴ sin admitir o cuestionar al principio su carácter de Escritura; posteriormente, sin embargo, tuvo dudas acerca de los *Hechos de Pablo*.⁶⁵

En una categoría diferente de los libros reconocidos y dudosos están aquellos que él denomina “falsos”, no sólo porque pretendían tener una autoría apostólica que era falsa (como era el caso de algunos), sino más especialmente porque enseñaban falsas doctrinas. Éstos eran el *Evangelio de los Egipcios*, el *Evangelio de los doce apóstoles*, el *Evangelio de Basíides*, y otros Evangelios y Hechos heréticos.⁶⁶

La convicción de Orígenes de que el contenido de ambos Testamentos (tanto el Antiguo como el Nuevo) era, palabra por palabra, producto del Espíritu de Dios, le otorgó confianza en la validez de su interpretación alegórica, que para él era el método apropiado para penetrar, más allá de la carta, en la mente del Espíritu. Aun así, creía que podía distinguir niveles de revelación dentro de las Escrituras. Los Evangelios, que relatan el cumplimiento de todo lo que los profetas han hablado, presentan naturalmente un relato más completo de la Revelación de lo que fue posible en la época anterior a la venida de Cristo. Aunque formaran parte del Nuevo Testamento, las Epístolas, a pesar de toda la autoridad apostólica con la que habían sido escritas, ocupaban una posición secundaria si se comparaban con el testimonio evangélico de la vida y enseñanza de aquel en quien *la Palabra perfecta alcanzaba su plenitud*.⁶⁷ Los Evangelios son las primicias de todas las Escrituras, al igual que el Evangelio de Juan es la primicia

⁶¹ R.M. Grant: *The Formation of the New Testament* (Londres, 1965), pp. 171ss.

⁶² Por ejemplo, *De los primeros principios* 1, prefacio, 8: esta obra *no es reconocida entre los libros eclesiásticos, y [...] tampoco lo es por Pedro ni por ningún otro de los inspirados por el Espíritu de Dios*.

⁶³ Por ejemplo, *Comentario de Juan*, 2.6, donde explica la referencia de Jesús en el *Evangelio de los Hebreos* (cf. Jerónimo, *Comentario de Miqueas*, 7.6) a su madre, el *Espíritu Santo*, no por el hecho de que “Espíritu” sea femenino en el idioma natal de Jesús sino por la afirmación de Jesús en Mateo 12:50 de que todo el que hace la voluntad del Padre en el cielo es su madre.

⁶⁴ *De los principios*, 1.2.3. Véase p. 204.

⁶⁵ *Comentario de Juan*, 20.12: *Si alguien quiere aceptar lo que está escrito en los “Hechos de Pablo”...*

⁶⁶ Véase J. Ruwer: “Les apocryphes dans l’oeuvre D’Origène, *Biblica* 23 (1942), pp. 18-42, 24 (1943), pp. 18-58, 25 (1944), pp. 143-166.

⁶⁷ *Comentario de Juan*, 1.4.

de todos los Evangelios.⁶⁸ Más aún, la doctrina de Orígenes acerca de la inspiración y su método alegórico no impidió que aportara todo su aparato teológico para tratar problemas exegéticos cuando fue necesario.⁶⁹

Dionisio

Cuando Orígenes dejó Alejandría para ir a Cesarea en el año 231 d.C. fue sucedido como cabeza de la escuela de catequesis de Alejandría primero por su colega Heraclas y después (tras uno o dos años) por su anterior alumno, Dionisio, quien se convertiría en obispo de Alejandría en el año 247/8 d.C. y continuaría en aquel obispado hasta su muerte en el año 265. En un tratado acerca *de las promesas*, Dionisio se encargó de refutar a otro obispo de Egipto, de nombre Nepote, que atacó el método alegórico de interpretación bíblica, especialmente en cuanto al Apocalipsis. Nepote comprendía el Apocalipsis, y en particular el milenio en el que reinarían los santos resucitados de Apocalipsis 20:4-6, en un sentido literal y terrenal.

Dionisio no sólo defendió el método alegórico, que según él podía arrojar luz sobre las verdades escondidas y maravillosas del Apocalipsis que eran demasiado elevadas como para poder comprenderlas; añadió algunas observaciones acerca de la autoría del libro que revelan su seguro contacto con el campo de la crítica literaria. Vio que las características de estilo y léxico del libro eran tales como para considerar improbable que procedieran del mismo autor que el cuarto Evangelio y 1 Juan. Estaba de acuerdo en que procedía de un hombre llamado Juan (mientras que el cuarto Evangelio y 1 Juan son anónimos) y estaba de acuerdo también en que ese Juan, aunque no era el apóstol, era una *persona santa y admirada*. Según él, decir que el Apocalipsis había sido escrito por alguien diferente del Juan hijo de Zebedeo no era denigrante; pero al mismo tiempo, si era obra de otro Juan, eso implica que no se le podía otorgar exactamente el mismo rango que si su autor hubiera sido un apóstol.⁷⁰ En principio, por tanto, Dionisio reconoció lo que posteriormente vino a denominarse “canon dentro del canon”.⁷¹

⁶⁸ *Comentario de Juan*, 1.6. Véase R.P.C. Hanson: *Allegory and Event* (London, 1959), pp. 210 ss.

⁶⁹ Véase H. von Campenhausen: *The Formation of the Christian Bible*, E.T. (Londres, 1972), p. 317.

⁷⁰ En Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 7.25.1-27.

⁷¹ Véanse pp. 248, 275-277.

Capítulo 16

Eusebio de Cesarea

Eusebio el historiador

Eusebio, obispo de Cesarea, en Palestina, desde alrededor del año 314 hasta su muerte en el 339, bien puede ser considerado como el segundo historiador cristiano, siendo Lucas el primero.¹ La principal obra de Eusebio es su *Historia Eclesiástica*, en la que recorre las vicisitudes del movimiento cristiano desde tiempos de Cristo hasta el establecimiento de la paz en la Iglesia bajo Constantino en el año 313 d.C. Cuando Constantino se convirtió en gobernador de los imperios oriental y occidental (324 d.C.), se estableció una buena relación entre él y Eusebio, en cuyos consejos en cuestiones eclesiásticas el emperador descansaba cada vez más.

Eusebio escribió su *Historia* en etapas durante el primer cuarto del siglo IV. Tenía acceso a todo el material de investigación en la gran biblioteca de la iglesia de Cesarea, que se remontaba a los días de Orígenes y que había sido ricamente dotada por Pánfilo, el mentor de Eusebio martirizado en el año 309.² Eusebio carecía de algunas de las cualidades críticas que requiere un historiador de primera clase, pero conocía la importancia de

¹ La afirmación de que Lucas es el primero en ocasiones se ha cuestionado injustamente; pero vemos que A.A.T. Ehrhardt: "The Construction and Purpose of the Acts of the Apostles" (1958) en *The Fragment of the New Testament Stories* (Manchester, 1964), pp. 64-102, cita con aprobación la apreciación que hace Eduard Meyer de que Lucas *figura como uno de los grandes historiadores que sirve de enlace entre el último de los verdaderos historiadores griegos, Polybius, y el primer gran historiador cristiano, quizás el mayor de todos: Eusebio de Cesarea* (p. 64). Véase J.B. Lightfoot: "Eusebius of Caesarea", *DCB* II, pp. 308-348; D.S. Wallace-Hadrill: *Eusebius of Caesarea* (Londres, 1960).

² Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 6.32.3; Jerónimo: *Epístola* 34.1; véase p. 72.

consultar fuentes primarias y por ello introduce con frecuencia citas de las mismas. Tenemos que agradecerle que preservara porciones de escritos antiguos (como los de Papías) que de otra forma habríamos perdido. Pero, allí donde sus fuentes han llegado también hasta nosotros, una comparación de éstas con sus palabras confirman la exactitud con la que las citaba, y esto nos hace confiar en la fiabilidad de sus citas de fuentes que ya no podemos contrastar.³

Libros reconocidos, discutibles y espurios

Ya hemos agradecido a Eusebio la información que nos proporcionó acerca de lo que opinaban algunos escritores antiguos de las Escrituras de ambos Testamentos: el Antiguo y el Nuevo. En un lugar informa sobre los escritos del Nuevo Testamento de actualidad en las iglesias de su tiempo.⁴ Distingue entre tres categorías: (1) los reconocidos universalmente, (2) los discutibles y (3) los espurios. De los escritos reconocidos universalmente dice:

En primer lugar se debe colocar la téttrada de los Evangelios. Éstos van seguidos del relato de los Hechos de los Apóstoles. Después se deben considerar las epístolas de Pablo. Próximas a ellas se deben reconocer la supuesta primera Epístola de Juan y la de Pedro. Además de ellas se debe colocar, si parece bien, el Apocalipsis de Juan.

(Hay que incluir Hebreos entre las Epístolas de Pablo, que Eusebio dice en otro lugar que son catorce).⁵ Después continúa:

A los libros que son discutibles pero no obstante conocidos por la mayoría, pertenecen la supuesta Epístola de Santiago y la de Judas, la segunda Epístola de Pedro y las supuestas segunda y tercera de Juan, tanto si son del evangelista como si pertenecen a otra persona con el mismo nombre.

³ Hay que reconocer su hábito de extraer de sus contextos muchos de los pasajes de escritores antiguos que cita para que encajen en su propósito inmediato. Pero el testimonio enfático de J.B. Lighthfoot sigue siendo válido: *En ningún caso de los que podemos comprobar da Eusebio un testimonio dudoso (Essays on "Supernatural Religion", p. 49; negrita suyas).*

⁴ *Historia Eclesiástica*, 3.25.1-7.

⁵ *Historia Eclesiástica*, 3.3.4ss. donde añade que *algunos han rechazado la carta a los Hebreos diciendo que es cuestionada por la iglesia de los romanos como que no es de Pablo (c. 6.20)*. En *Historia Eclesiástica*, 6.41.6, menciona a los creyentes despojados de Hebreos 10:34 como *aquellos de quienes Pablo testificó*; en *Mart. Pal.* 11.9 empareja la *Jerusalén celestial* de Hebreos 12:22 con la *Jerusalén de arriba* de Gálatas 4:26 como la ciudad de la que Pablo habló.

En cuanto a la tercera categoría:

*Entre los libros espurios deben reconocerse los **Hechos de Pablo**⁶, el denominado **Pastor**,⁷ el **Apocalipsis de Pedro**⁸ y, además, la supuesta **Epístola de Bernabé**⁹ y las presuntas **Enseñanzas de los apóstoles**,¹⁰ por otra parte, como ya dije, el **Apocalipsis de Juan**, si parece bien. Porque, como dije, algunos lo rechazan, mientras que otros lo cuentan entre los libros reconocidos. Algunos también incluyen en la lista el **Evangelio según los hebreos**,¹¹ en el que se complacen especialmente aquellos hebreos que han aceptado a Cristo.*

Es evidente que con el término “espurios” Eusebio quiere decir que no son canónicos y poco más. Normalmente el adjetivo, cuando se utiliza en literatura, implica que una obra es atribuida (por ella misma o por otros) a un autor que en realidad no la escribió (como el Evangelio o el Apocalipsis atribuidos a Pedro).¹² Pero cuando Eusebio incluye *El pastor* entre los libros “espurios” no está sugiriendo que no había sido escrito verdaderamente por Hermas; al fin y al cabo, el esclavo Hermas era una persona de tan poca importancia que nadie trataría de otorgarle un crédito inmerecido por una obra atribuyéndosela a él. Es sorprendente encontrar en la lista el Apocalipsis de Juan no entre los libros discutibles, sino tanto entre los reconocidos universalmente como entre los espurios, en ambas ocasiones con la frase “si parece bien”. Si Eusebio lo hubiera enumerado entre los discutibles no habría resultado sorprendente, porque continuó siendo discutido en algunas de las iglesias orientales hasta bien entrados los días de Eusebio.¹³ La aparente incoherencia de Eusebio surge del hecho de que el Apocalipsis fuera reconocido por aquellas iglesias cuya opinión él valoraba más, mientras que a él no le agradaba, ya que no podía admitir su enseñanza en cuanto al milenio. Pero cuando lo denomina potencialmente “espurio” no está cuestionando su pretensión de ser obra de un tal Juan (cf. Apocalipsis 1:4, 9, etc.); estaba dispuesto a aceptar la opinión de Dionisio de Alejandría de que el autor no era el Apóstol y Evangelista Juan sino otro

⁶ Véanse pp. 204, 265.

⁷ Véanse pp. 168, 169, 194.

⁸ Véanse pp. 163, 265.

⁹ Véanse pp. 124, 194.

¹⁰ Véanse pp. 194, 196, 197.

¹¹ Véanse pp. 194, 197.

¹² El adjetivo es *nothos*, “ilegítimo” o “bastardo” desde el punto de vista literario, como en Hebreos 12:8.

¹³ Véase p. 216.

Juan, también asociado con Éfeso.¹⁴ Simplemente preferiría que no estuviera en el canon.

Hasta aquí (aparte de esta actitud ambigua respecto al Apocalipsis), la clasificación tripartita de Eusebio es suficientemente clara. Pero después dice que los libros “espurios” podrían clasificarse con los libros “discutibles” y trata de explicar, no con demasiada claridad, por qué no obstante los clasifica en dos grupos diferentes. La razón parece ser que, aunque en su día los libros “espurios” no se incluían generalmente en el canon, no obstante eran conocidos y estimados por muchos eclesiásticos. Si no canónicos, al menos eran ortodoxos. Esto no se podía decir de otros escritos conocidos para Eusebio que afirmaban falsamente ser obra de apóstoles y de sus compañeros, pero que de hecho promovían la heterodoxia. Esas obras, según dice:

...son escritas por herejes utilizando el nombre de los apóstoles; incluyen Evangelios como los de Pedro, Tomás y Matías, además de otros, o Hechos como los de Andrés, Juan y otros apóstoles. Ninguno de ellos se ha considerado digno de ser citado en los escritos de ninguno de los sucesivos eclesiásticos. El sello de su fraseología difiere ampliamente del estilo apostólico y la opinión y política de su contenido no concuerdan en absoluto con la verdadera ortodoxia, mostrando claramente que son producto de herejes. Por tanto no deberían ser reconocidos ni siquiera entre los libros “espurios”, sino que se deben evitar como totalmente malos e impíos.

Evangelios y Hechos rechazados

De las obras denunciadas por Eusebio tiene especial interés el *Evangelio de Pedro*. En el siglo II fue leído y apreciado por cristianos que se dejaron engañar por las apariencias considerándolo compuesto por Pedro. Parece que hasta Justino Mártir lo citó en algún lugar.¹⁵ Serapión, obispo de Antioquía hacia finales de aquel siglo, descubrió que se tenía en

¹⁴ Véase p. 198.

¹⁵ En la *Primera Apología*, 36.6, hablando de la pasión de Cristo, Justino dice: *y en verdad, como dijo el profeta, ellos lo arrastraron y le hicieron sentarse en el sillón del juicio diciendo “júzganos”*. Comparar con el *Evangelio de Pedro* 3:6ss, según el cual los enemigos de Jesús le hicieron sentarse en un asiento de juicio diciendo: *“júzga con justicia, oh Rey de Israel!”* El profeta al que se refiere Justino es Isaías (cf. Isaías 58:2). La idea de que Jesús fue obligado a sentarse en el tribunal podía haber surgido de una mala traducción de Juan 19:1 (como si significara no que Pilato se sentó, sino que Pilato le hizo sentarse). Pero, como señala L.W. Barnard (*Justin Martyr: his Life and Thought* {Cambridge, 1967}, p. 64), la confianza de Justino en el material no canónico es llamativamente escasa comparada con su opinión favorable acerca de nuestros Evangelios canónicos.

gran estima en la iglesia de Rosón, que pertenecía a su jurisdicción. Al principio, no le preocupaba, porque sabía que la iglesia de Rosón era ortodoxa en sus creencias. Pero noticias posteriores le llevaron a examinar la obra con más detenimiento y descubrió que presentaba una idea “docética” de la persona de Cristo, es decir, la opinión de que su naturaleza humana sólo era aparente y no real. Un fragmento importante del *Evangelio de Pedro* en griego fue identificado como parte del contenido de un códice en pergamino descubierto en el alto Egipto en 1886; en él se evidencia la tendencia docética de la obra. Se dice que Jesús quedó en silencio en la Cruz *como si no sintiera dolor alguno*. No se dice expresamente que muriera; más bien, que *fue recogido*. Su clamor ante su abandono se reproduce de la siguiente forma: *¡Poder mío, poder mío, me has desamparado!* Sugiriendo la idea de que en aquel momento el poder divino abandonó el cuerpo físico en el que había residido de forma transitoria.¹⁶

Habiendo descubierto la verdadera naturaleza de la obra, Serapión expuso sus defectos en un tratado: *Respecto al supuesto Evangelio de Pedro*.¹⁷

En cuanto al *Evangelio de Tomás* mencionado por Eusebio, parece tratarse de una obra gnóstica citada por Hipólito¹⁸ y estigmatizada por Orígenes, quien la consideraba herética;¹⁹ su relación con el *Evangelio de Tomás* encontrado entre los documentos de Nag Hammadi en 1945 es incierta, pero seguro que no son idénticos.²⁰ El *Evangelio de Matías* también aparece como herético según Orígenes;²¹ su relación con las *Tradiciones de Matías* citadas por Clemente de Alejandría es sospechosa.²²

Hay un grupo de cinco libros de Hechos que llevan nombres de apóstoles y que datan de la segunda mitad del siglo II en adelante: los *Hechos de Pablo, de Pedro, de Andrés, de Juan y de Tomás*. De éstos, los dos últimos son claramente obras gnósticas; los dos primeros pertenecen más bien a la categoría de ficción cristiana primitiva, y los *Hechos de Andrés*,

¹⁶ En cuanto al *Evangelio de Pedro*, véase E. Hennecke-W. Schneemelcher-R.McL. Wilson (ed.): *New Testament Apocrypha*, I (Londres, 1963), pp. 179-187.

¹⁷ Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 6.12.2-6.

¹⁸ Hipólito: *Refutación*, 5.7.20.

¹⁹ Orígenes: *Homilias sobre Lucas*, 1.

²⁰ Hipólito cita unas supuestas palabras de Jesús del Evangelio de Tomás Naaseno: *Aquel que me busque me encontrará en niños de siete años, porque allí oculto me manifestaré en la era catorce* (*Refutación*, 5.7.20). El *Evangelio de Tomás* de Nag Hammadi, (una colección de 114 frases de Jesús) manifiesta signos de influencia naasena (los naasenos eran un grupo gnóstico), pero no incluye esta frase. Véase Hennecke-Schneemelcher-Wilson: *New Testament Apocrypha*, I, pp. 278-307; F.F. Bruce: *Jesus and Christian Origins outside the New Testament* (Londres, 21984), pp. 110-158.

²¹ Orígenes: *Homilias sobre Lucas*, 1.

²² Véase p. 194.

aunque han sido sospechosos de tendencia gnóstica, puede que fueran obra de un autor que permaneció en comunión con la Iglesia Católica.²³ El autor de los *Hechos de Pablo*, un presbítero de una de las iglesias de Asia, fue destituido de su arzobispado por su incursión en la ficción. La sección de la obra más conocida, los *Hechos de Pablo y Tecla*, escandalizaron a Tertuliano porque representaban a Pablo animando a Tecla, una de sus convertidas, a enseñar y hasta a bautizar.²⁴ Los *Hechos de Pedro* tienen que ver principalmente con la última fase de la vida de Pedro, el final de su ministerio y su martirio en Roma, y también con su controversia allí con Simón el Mago.²⁵

Los *Hechos de Juan* se atribuyen a un autor llamado Leucio (por lo que los cinco Hechos apócrifos se han denominado *Hechos leucianos*).²⁶ Contiene varias anécdotas curiosas acerca del Apóstol Juan, quien es presentado como un maestro gnóstico. Incluye un interesante himno gnóstico en el que Jesús acompaña a sus discípulos llevando a cabo una danza solemne al mismo tiempo. Al himno le ha puesto música Gustav Holst. Una de sus estrofas habla de temas relacionados con el cuarto Evangelio. Jesús dice:

*Soy una lámpara para ti que miras,
soy un espejo para ti que me conoces,
soy una puerta para ti que llamas,
soy un camino para ti, viajero.*

Al final de cada afirmación comenzada por “soy” los discípulos responden: “Amén”.²⁷

En los *Hechos de Tomás*, el Apóstol Tomás es descrito visitando la India.²⁸ Existe en siríaco; está lleno de leyenda, pero ciertamente indica que el cristianismo había sido llevado a la India para el tiempo en que la

²³ Véase Hennecke-Schneemelcher-Wilson: *New Testament Apocrypha*, II (Londres, 1965), pp. 392-395.

²⁴ Véase p. 265; véase también E.M. Howe: “Interpretations of Paul in *The Acts of Paul and Thecla*”, en *Pauline Studies*, ed. D.A. Hagner y M.J. Harrir (Exeter/Grand Rapids, 1980), pp. 33-49.

²⁵ Véase p. 166.

²⁶ Así Photius: *Bibliotheca*, 114. Los cinco circulaban entre los maniqueos como un cuerpo de Hechos. El decreto gelasiano (véase pp. 237ss), entre sus *libros que no hay que aceptar*, incluye *todos los libros que ha hecho Leucio, el discípulo del diablo* (5.4.4).

²⁷ Véase Hennecke-Schneemelcher-Wilson: *New Testament Apocrypha* II, pp. 188-259 (el himno está traducido en pp. 228-232).

²⁸ Véase Hennecke-Schneemelcher-Wilson: *New Testament Apocrypha*, II, pp. 425-531 (G. Bornkamm, quien edita los *Hechos de Tomás* para esta compilación, es la principal autoridad mundial sobre esto).

obra se compuso (alrededor de mediados del tercer siglo). Como es bien conocido, los cristianos de Mar Thoma, con su liturgia siríaca, mantienen su vida y vigoroso testimonio en la India hasta la actualidad. Tenemos que agradecerle a los *Hechos de Tomás* el preservar el *himno de la perla*, un poema del maestro gnóstico Bardesanes, el fundador de la literatura siríaca cristiana. Este poema cuenta la historia alegórica del alma que descendió a Egipto a buscar la perla única: se ha llamado, a pesar de su orientación gnóstica, *el más digno poema de la antigüedad cristiana*. Ésta fue la valoración de F.C. Burkitt, quien añadió: *merece la pena aprender siríaco para poder leer la versión original*.²⁹

Las cincuenta Biblias de Constantino

Posiblemente Eusebio llevó a cabo un gran servicio encaminado hacia la fijación del canon cristiano de la Escritura. No mucho después de que Constantino inaugurara su nueva capital en Constantinopla en el lugar donde se encontraba la antigua Bizancio (300 d.C.), escribió a Eusebio pidiéndole las cincuenta copias de las Escrituras cristianas (ambos Testamentos en griego) preparadas para el uso de las iglesias de la ciudad. La carta del emperador se ha preservado en la obra de Eusebio *Vida de Constantino*, un panegírico compuesto poco después de la muerte de Constantino en el año 337.³⁰ Las cincuenta copias tenían que ser realizadas en pergamino bueno por escribas preparados: el emperador sufragaría todos los gastos y autorizaría el uso de dos carruajes públicos para transportar las copias a Constantinopla. Eusebio procedió sin retraso a obedecer la petición del emperador: se prepararon las Escrituras tal como se había especificado y se enviaron en *volúmenes encuadernados de forma magnífica y primorosa*.³¹

Hay varias preguntas sin respuesta acerca de estas suntuosas copias. (Podemos pensar, de paso, que sólo un cuarto de siglo antes, las Escrituras

²⁹ F.C. Burkitt: *Early Christianity outside the Roman Empire* (Cambridge, 1899), p. 61. El himno es traducido en la obra de Hennecke-Schneemelcher-Wilson, II, pp. 498-504.

³⁰ *Vida de Constantino*, 4.36.

³¹ *Vida de Constantino*, 4.37. Se dice además de los volúmenes que habían sido *en forma triple y cuádruple*. El significado de estas palabras es controvertido: puede que fueran escritos con tres columnas en cada página (como el *Códice Vaticano*) o cuatro (como el *Códice Sináítico*); o podría ser que hubieran sido enviados al emperador de tres en tres o de cuatro en cuatro. Para la primera sugerencia véase K. Lake: "The Sinaitic and Vatican Manuscripts and the Copies sent by Eusebius to Constantinople", *HTR* 11 / 1918, pp. 32-35; para la segunda, véase T.C. Skeat: "The Use of Dictation in Ancient Book-Production", *Proceedings of the British Academy* 42 (1956), pp. 179-208 (especialmente pp. 195-197).

cristianas se buscaban continuamente y eran destruidas por la autoridad imperial).³² ¿Qué tipo de texto se utilizó en estas copias? Con frecuencia se ha hecho la conjetura de que los códices Vaticano y Sinaítico de las escrituras griegas (uno de ellos, si no ambos) son restos de aquel encargo. Eso es poco probable; aparte de algunas indicaciones de que el códice Vaticano podría haber sido producido en Egipto, son nuestros dos testimonios principales de lo que se denomina texto alejandrino y no hay indicación de que ese texto fuera corriente en Constantinopla y alrededores en el período posterior al año 330. (No obstante, estos dos códices pueden proporcionarnos una buena idea de la aparición de las copias que fueron hechas para Constantino). Aventurándonos a hacer una suposición, es más probable que las cincuenta copias mostraran el texto de una edición reciente de Luciano de Antioquía (martirizado en el año 312), el antepasado del texto bizantino o “mayoritario”.³³ Si lo fueran, esto ayudaría a explicar la popularidad de este texto en Constantinopla y en todo el área de la cristiandad bajo su influencia desde finales del siglo IV en adelante, una popularidad que condujo a que se convirtiera de hecho en el texto mayoritario y llegara a ser denominado texto bizantino por muchos estudiantes en la actualidad. (Pero el texto del Nuevo Testamento utilizado por Eusebio mismo no pertenece ni al texto alejandrino ni al bizantino).³⁴

Una pregunta más importante para nuestro propósito presente es la siguiente: ¿Qué libros —y, en particular, qué libros del Nuevo Testamento— se incluyeron en aquellas copias? No se nos dice, pero la respuesta es bastante evidente. Las copias contenían todos los libros que Eusebio enumera como universalmente reconocidos (incluyendo Hebreos, por supuesto, pero también Apocalipsis) y las cinco epístolas católicas que clasifica como libros discutibles por algunos; en resumen, los mismos veintisiete libros que aparecen en nuestras copias del Nuevo Testamento de la actualidad. Puede que al emperador no le preocupara demasiado el tipo concreto de texto utilizado para las copias —las variantes entre tipos de texto conllevan pocas diferencias que llamen la atención en general—, pero descubriría rápidamente que un libro que él consideraba parte de las Escrituras se dejara fuera. En cuanto al Apocalipsis, está claro que Constantino le otorgaba gran importancia: utilizaba sus metáforas para su propia propaganda

³² Véanse pp. 219ss.

³³ Véase B.M. Metzger: “The Lucianic Recension of the Greek Bible”: *Chapters in the History of New Testament Criticism*, NTS 4 (Leiden, 1963), pp. 1-41.

³⁴ Eusebio, como se podría esperar, parece utilizar una forma del tipo de texto cesareo.

imperial.³⁵ Puede que Eusebio personalmente hubiera preferido omitirlo, pero eran las preferencias del emperador, no las suyas, las que tenía que considerar en aquella ocasión. Si estas copias de verdad contenían los veintisiete libros, ni uno más ni uno menos, eso habría proporcionado un impulso considerable hacia la identificación del canon del Nuevo Testamento con el que nos resulta familiar.

Una cuestión relacionada, aunque menos importante, tiene que ver con el orden de los libros del Nuevo Testamento en estas copias. Lo más probable es que el orden fuera el seguido en la propia lista de libros de Eusebio: los cuatro Evangelios, Hechos, las epístolas paulinas con Hebreos, las epístolas católicas y Apocalipsis. Éste es el orden que se iba a convertir en estándar en los manuscritos del Nuevo Testamento en griego; reemplaza al orden que se muestra en los grandes códices unciales, en los que las epístolas católicas van inmediatamente detrás de Hechos.

Es difícil, por tanto, aceptar la conclusión de un solo teólogo de que el canon del Nuevo Testamento estaba aún *en proceso de formación* en la mente de Eusebio.³⁶ El canon de Eusebio se desviaba del consenso de su medio ambiente eclesiástico sólo en cuanto al Apocalipsis y tenía una idea clara en su mente al respecto.

Los unciales primitivos

La mención de los grandes unciales hace que éste sea un momento conveniente para hacer una lista de su contenido respecto al Nuevo Testamento, igual que más arriba hemos enumerado el contenido del Antiguo Testamento.³⁷

Sinático (siglo IV)

Mateo, Marcos, Lucas, Juan, Romanos, 1 Corintios, 2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 1 Tesalonicenses, 2 Tesalonicenses, Hebreos, 1 Timo-

³⁵ Véase C. Odahl: "The Use of Apocalyptic Imagery in Constantine's Christian Propaganda", *Centerpoint—The Journal of Interdisciplinary Studies* 4, Primavera 1982, Ciudad Universitaria de Nueva York, citado por W.R. Farmer: *Jesus and the Gospel* (Filadelfia, 1982), pp. 273-275, nn. 139, 154. En las páginas 184-187 de la obra de Farmer hay una buena discusión acerca de la influencia de Constantino en la forma definitiva y estatus del Nuevo Testamento. Véase también K.L. Carroll: *Toward a Commonly Received New Testament*, *BJRL* 44 (1961-2), pp. 327-349 (especialmente p. 341).

³⁶ A.C. Sundberg, Jr.: "Canon Muratori—A Fourth-Century List", *HTR* 66 (1973), p. 29.

³⁷ Véanse pp. 68 ss.

*teo, 2 Timoteo, Tito, Hechos, Santiago, 1 Pedro, 2 Pedro, 1 Juan, 2 Juan, Judas, Apocalipsis, Epístola de Bernabé, El pastor de Hermas (visión 1.1.1—mandato 4.3.6).*³⁸

(Éste es el único de los grandes unciales que preserva todos los libros del Nuevo Testamento completos. La colocación de Hechos tras las epístolas paulinas y antes de las epístolas católicas refleja la práctica primitiva de reunir Hechos y las epístolas juntas en un códice más pequeño).

Vaticano (siglo IV)

Mateo, Marcos, Lucas, Juan, Hechos, Santiago, 1 Pedro, 2 Pedro, 1 Juan, 2 Juan, 3 Juan, Judas, Romanos, 1 Corintios, 2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 1 Tesalonicenses, 2 Tesalonicenses, Hebreos 1:1-9:14.

(El final de este códice es defectuoso: el resto de Hebreos, con las cartas de Pablo a individuos y Apocalipsis, se ha perdido.³⁹ Como en el Códice Sinaítico, Hebreos fue colocado entre las cartas de Pablo a iglesias y las dirigidas a individuos. También Hechos va seguido inmediatamente de las epístolas católicas, pero éstas preceden en vez de seguir a las epístolas paulinas. Las epístolas paulinas se dividen en capítulos numerados, los números no comienzan en cada epístola, sino que continúan a lo largo de todo el corpus. Esto revela que el Códice Vaticano se basaba en una copia anterior en la que Hebreos iba entre Gálatas y Efesios.⁴⁰ En la copia anterior, Gálatas comenzaba con el capítulo 54 y concluía con el capítulo 59, pero Efesios comenzaba con el capítulo 70. La numeración de estos capítulos fue plasmada sin cambios en el Códice Vaticano, en el que Hebreos, aunque su posición hubiera sido cambiada, comienza con el capítulo 60 y presumiblemente concluye con el capítulo 69; ahora se interrumpe en el transcurso del capítulo 64, a mitad de la Epístola).

Aleandrino (siglo V):

Mateo 25:6 - 28:20, Marcos, Lucas, Juan (del que faltan dos hojas que comprenden 6:50-8:52),⁴¹ Hechos; Santiago, 1 Pedro, 2 Pedro, 1 Juan, 2 Juan, 3 Juan, Judas; Romanos, 1 Corintios, 2 Corintios, (faltan tres hojas, 4:13-

³⁸ Respecto a la *Carta de Bernabé* y *El pastor* de Hermas véanse pp. 124, 168, 169.

³⁹ El resto de Hebreos y el Apocalipsis fueron suministrados por un escriba del siglo XV; véase T.C. Skeat: "The Codex Vaticanus in the Fifteenth Century", *JTS* n.s. 35 (1984), pp. 454-465.

⁴⁰ Hebreos aparece en esta posición en la versión sahídica (copta) de la carta pascual número treinta y nueve de Atanasio (véanse pp. 208).

⁴¹ Un cálculo comparativo de las líneas que faltan en estas hojas deja claro que la sección de la mujer sorprendida en adulterio (Juan 7:53-8:11) no estaba incluida.

12:6), *Gálatas*, *Efesios*, *Filipenses*, *Colosenses*, *1 Tesalonicenses*, *2 Tesalonicenses*, *Hebreos*, *1 Timoteo*, *2 Timoteo*, *Tito*, *Filemón*, *Apocalipsis*, *1 Clemente*, *1 Clemente 1:1-12:5*.

(Las primeras veinticinco hojas del Nuevo Testamento faltan; igual que las hojas finales del código, que además, según su índice preliminar de contenidos, incluían los Salmos de Salomón. En el índice, no obstante, este documento está separado de los demás por el título: “los libros unidos”, que iba seguido de un número ya indescifrable; las dos epístolas de Clemente estaban evidentemente incluidas entre “los libros”, pero no los Salmos de Salomón).⁴²

⁴² Véanse p. 69 en cuanto a *Los Salmos de Salomón*, y pp. 122 ss. en cuanto a 1 y 2 Clemente.

Capítulo 17

Atanasio y posteriores

Atanasio en el Nuevo Testamento

Como hemos visto, Atanasio, obispo de Alejandría, dedicó la mayor parte de su carta pascual número treinta y nueve que anunciaba la fecha de la Semana Santa del año 367 a hablar del canon de la Escritura y sus límites. Tras su lista de libros del Antiguo Testamento que hemos citado más arriba¹ continúa diciendo:

Tampoco debemos vacilar al nombrar los libros del Nuevo Testamento. Son los siguientes:

Los cuatro Evangelios: según Mateo, según Marcos, según Lucas y según Juan. Después están los Hechos de los Apóstoles y las siete denominadas epístolas católicas de los apóstoles, tal como siguen: una de Santiago, dos de Pedro, tres de Juan y, por último, una de Judas.

Junto a éstas hay catorce epístolas del Apóstol Pablo que son las siguientes escritas en orden: Primero a los Romanos; después dos a los Corintios y después a los Gálatas y a los Efesios; después a los Filipenses, dos a los Tesalonicenses y la dirigida a los Hebreos. Después hay dos a Timoteo, una a Tito y la última a Filemón.

Por último, el Apocalipsis de Juan.

Éstas son las "fuentes de la salvación",² de manera que el que tenga sed debe satisfacerla con los oráculos que hay en ellas. Sólo en estos libros se encuentra la

¹ Véase pp. 77 ss.

² Cita de Isaías 12:3.

enseñanza de la verdadera religión proclamada como buenas nuevas. Que nadie añada a estos o quite de ellos.³ Porque respecto a estos nuestro Señor condenó a los saduceos cuando dijo: "Erráis, ignorando las Escrituras"⁴. Y reprendió a los judíos diciendo: "Escudriñad las Escrituras; porque... ellas son las que dan testimonio de mí"⁵.

*Para una mayor exactitud verdaderamente debo, mientras escribo estas líneas, añadir esto: hay otros libros además de éstos que no están incluidos en el canon, pero que han sido señalados desde tiempos de los padres para ser leídos a aquellos que son recién convertidos a nuestra comunión y desean ser instruidos en la palabra de la verdadera religión. Estos son⁶ ... la supuesta **Enseñanza de los Apóstoles** y **El pastor**. Pero mientras que los primeros se incluyen en el canon y los segundos se leen {en la iglesia}, no se hace mención alguna de las obras apócrifas. Éstas son invención de herejes que escriben de acuerdo a su propia voluntad y de forma gratuita asignan y añaden fechas para que, presentándolas como escritos antiguos, sirvan como excusa para engañar a los sencillos.*

Atanasio es el primer escritor conocido para nosotros que enumera exactamente los veintisiete libros que tradicionalmente componen el Nuevo Testamento para el cristianismo católico y ortodoxo sin establecer diferencias de rango entre ellos. Su ordenación de los libros, por otro lado, no es la que ha llegado a ser tradicional: sigue el precedente alejandrino de colocar las epístolas paulinas después de Hechos y de las epístolas católicas, y coloca Hebreos en medio de las epístolas paulinas, entre 2 Tesalonicenses y 1 Timoteo, como hacen los grandes unciales.⁷

Por libros "apócrifos", de los cuales no se hace mención alguna, Atanasio entiende aquellos que Orígenes estigmatiza considerándolos "falsos"⁸ y Eusebio rechaza como heterodoxos.⁹ La *Didajé* y *El pastor*, aunque no cumplían los requisitos para su reconocimiento canónico, eran obras edificantes y podía ser provechoso leerlas como tales. Por tanto, no

³ Véase p. 23 con n. 20.

⁴ Mateo 22:29.

⁵ Juan 5:39.

⁶ En cuanto a los "apócrifos" del Antiguo Testamento que aparecen en esta lista, véanse las pp. 77, 78.

⁷ Pero véase p. 208, n.40 en cuanto a su posición cambiada en la versión sahídica de esta carta. Atanasio cita Hebreos 11:3 y expresamente lo atribuye a Pablo más de una vez (*De la encarnación de la divina Palabra* 3.2; *De los decretos: defensa de la definición nicena*, 18).

⁸ Véase p. 196.

⁹ Véase p. 202.

era incorrecto unir esas obras a los libros canónicos en copias de la Escritura, como en los códices sinaítico y alejandrino.¹⁰

Cánones de Laodicea

El último de los sesenta cánones del concilio de Laodicea es probablemente una adición a los demás, que fueron promulgados en tiempos del concilio mismo (c 363).¹¹ Parece reflejar la influencia de la lista de Atanasio, excepto en la no inclusión del Apocalipsis entre los libros canónicos. Después de enumerar los libros del Antiguo Testamento, continúa así:

*Del Nuevo Testamento: cuatro Evangelios—según Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Los Hechos de los Apóstoles; siete epístolas católicas, que son: una de Santiago, dos de Pedro, tres de Juan y una de Judas. Catorce epístolas de Pablo, que son: una a los Romanos, dos a los Corintios, una a los Gálatas, una a los Efesios, una a los Filipenses, una a los Hebreos, dos a Timoteo, una a Tito y una a Filemón.*¹²

Padres griegos posteriores

Cirilo de Jerusalén (que murió en el año 386), en una de sus conferencias catequéticas trata la cuestión de las *Escrituras inspiradas por Dios* y amonesta a sus oyentes (o lectores) diciendo:

*Aprended de la iglesia con diligencia cuáles son los libros del Antiguo Testamento y cuáles los del Nuevo. Pero no leáis ninguno de los escritos apócrifos, porque si no conocéis aquellos que son universalmente reconocidos, ¿por qué vais a preocuparos en vano por aquellos que son dudosos?*¹³ ...

*En el Nuevo Testamento hay (sólo) cuatro Evangelios: los demás son pseudoepigráficos y dañinos (los maniqueos han escrito un **Evangelio de Tomás** que, por la fragancia evangélica de su título, corrompe las almas de los más sencillos).*¹⁴ *Aceptad también los Hechos de los doce Apóstoles y además las siete epístolas católicas*

¹⁰ Atanasio es especialmente dado a citar de *El pastor*, que considera un libro de lo más provechoso (*De la encarnación* 3.1), las palabras iniciales del mandato 1: *En primer lugar creemos que Dios es uno, quien creó todas las cosas y las sostiene, e hizo todo lo que es de lo que no es* (cf. también *De los decretos* 18; *Carta pascual* n° 11 {Semana Santa de 339}, 4).

¹¹ Véase p. 79.

¹² Traducción al inglés en NPNF, serie 2, XIV, p. 159.

¹³ Aquí continúa con los libros del Antiguo Testamento; véanse pp. 79 ss.

¹⁴ En cuanto a otras obras con el mismo título véanse las pp. 165, 315.

*de Santiago, Pedro, Juan y Judas. Después, como un sello de todo lo anterior, aceptad la última obra de los discípulos, las catorce epístolas de Pablo. Que todo lo demás quede relegado a un nivel secundario. En cuanto a los libros que no se permiten leer en las iglesias, ni siquiera los leáis por vuestra cuenta, como habéis oído que os he dicho.*¹⁵

Al parecer, el *Evangelio de Tomás* maniqueo es diferente del *Evangelio de Tomás* naaseno denunciado por Hipólito.¹⁶ Las cartas auténticas de Pablo fueron de hecho los primeros libros del Nuevo Testamento que se escribieron: resulta extraño ver que aquí se hace referencia a ellas como un “sello” final de todas las demás.¹⁷ La tentación de encontrar un significado teológico en lo que originalmente fue un acuerdo fortuito o mecánico de los libros bíblicos es algo en lo que algunos lectores ceden aun en la actualidad. Cuando dice “todo lo demás”, Cirilo se refiere a obras edificantes como la *Didajé* y *El pastor*, que no se admiten en el canon pero se permite leerlas en la iglesia. Aquellas que no se podían leer en la iglesia, y por tanto tampoco se debían leer en privado, eran presumiblemente las que Atanasio denomina “obras apócrifas” que inculcan herejías.

La lista poética de Gregorio de Nacianzo acerca de *los libros genuinos de la Escritura inspirada*, después de enumerar los libros del Antiguo Testamento¹⁸, continúa así:

*Ahora pasamos a enumerar los del nuevo misterio.¹⁹
Mateo escribió las obras maravillosas de Cristo para los hebreos,
Marcos en Italia, Lucas en Acaya.
Juan, quien visitó el cielo,²⁰ fue un gran heraldo para todos.
Después vienen los Hechos de los sabios Apóstoles,
y las catorce epístolas de Pablo,
y siete epístolas católicas, de las cuales una es de Santiago,
dos de Pedro, tres de Juan,
y la séptima es la de Judas. Ésas son todas.
Cualquier otro libro fuera de éstos no está entre los escritos genuinos.²¹*

¹⁵ *Conferencia Catequética*, 4.36 (NPNF, serie 2, VII, pp. 27ss.).

¹⁶ Véase p. 203.

¹⁷ El lenguaje de Cirilo se basa en la idea de que Hechos y las epístolas católicas preceden a las epístolas de Pablo.

¹⁸ Véase p. 79.

¹⁹ Es decir, “de la nueva revelación”; cuando se usa en un sentido cristiano, “misterio” en el Nuevo Testamento es algo hasta ahora oculto en el divino consejo pero ahora revelado.

²⁰ En griego *ouranophoítēs*, una referencia a la experiencia de Juan en su visión de Patmos (Apocalipsis 4:1 ss.), aunque Gregorio no incluyó el Apocalipsis en su canon.

²¹ Gregorio: *Himno* 1.1.12.31, líneas 30-39.

Alrededor del mismo tiempo que Cirilo y Gregorio elaboraron sus listas, Anfiloquio de Iconio proporcionó la suya, un poema como el de Gregorio, pero menos conciso:

*Pero, para que aprendáis lo que verdaderamente conviene:
sabed que no es seguro todo libro
que ha adquirido el santo nombre de Escritura.
Porque de vez en cuando aparecen libros seudónimos
de algunos de los cuales podríamos decir
que se acercan a las palabras de verdad,
mientras que otros son espurios y tremendamente peligrosos,
como las monedas falsas y adulteradas
que llevan la inscripción del rey
pero que, en lo que se refiere a su material, son falsificaciones.
Por esta razón mencionaré
los libros inspirados por Dios uno por uno,
para que podáis aprenderlos con claridad.*

Entonces procede a enumerar los libros del Antiguo Testamento²² y después continúa:

*Es hora de establecer los libros del Nuevo Testamento.
Aceptad sólo a los cuatro Evangelistas:
A Mateo, Marcos y Lucas como tercero
considero unidos, y Juan es en tiempo el cuarto,
pero el primero en lo sublime de sus doctrinas,
porque con razón se le llama hijo del trueno,
ya que hizo resonar con más fuerza la palabra de Dios.
Aceptad también el segundo libro de Lucas,
aquel de los Hechos de los Apóstoles universales.
Después añadid el "vaso escogido",
el heraldo a los gentiles, el Apóstol Pablo,
quien escribió con sabiduría a las iglesias
dos veces siete libros: a los Romanos uno,
al cual hay que añadir dos a los Corintios,
el dirigido a los Gálatas, el dirigido a los Efesios,
luego el dirigido a Filipos;
después el escrito a los Colosenses, dos a los Tesalonicenses,*

²² Véase p. 79.

*dos a Timoteo, a Tito y a Filemón
uno a cada uno y otro a los Hebreos.
Pero algunos dicen que la epístola a los Hebreos es espuria;
no dicen bien, pues su gracia es genuina.²³
Así sea. ¿Qué más? De las epístolas católicas
algunos dicen que son siete, otros que sólo tres
éstas son las que hay que aceptar: una de Santiago,
una de Pedro y otra de Juan.
Algunos admiten las tres de Juan y, además de ellas,
las dos de Pedro, siendo la de Juan la séptima.
El Apocalipsis de Juan también
algunos lo incluyen, pero la mayoría
dicen que es espurio. Éste es el canon
más seguro de las Escrituras inspiradas por Dios.²⁴*

Evidentemente, la inclusión incondicional por parte de Atanasio del Apocalipsis entre los libros canónicos tuvo poco peso entre muchos eclesiásticos orientales. Cirilo de Jerusalén y Gregorio de Nacianzo lo dejaron fuera del canon y, aunque Anfiloquio menciona, señala que la mayoría lo rechaza.

Epifanio

Epifanio de Salamis, en Chipre, proporciona un resumen de los libros canónicos en su tratado contra las herejías:

Si habéis sido engendrados por el Espíritu Santo e instruidos en los profetas y los apóstoles, debéis haber estudiado desde el principio del mundo en Génesis hasta los tiempos de Ester en veintisiete libros del Antiguo Testamento, que (también) son numerados como veintidós; también en los cuatro santos Evangelios y las catorce epístolas del santo Apóstol Pablo, en los escritos que vienen antes de estos,²⁵ incluyendo los Hechos de los Apóstoles de sus tiempos y las epístolas católicas de Santiago, Pedro, Juan y Judas y el Apocalipsis de Juan, así como en los libros de Sabiduría (me refiero a aquellos de Salomón y el hijo de Sirac); en resumen, en todos los escritos divinos. Habiendo estudiado todos éstos, digo, os condenaréis si proponéis como no indigno de Dios sino

²³ Compara la razón de Orígenes para aceptar Judas (p. 196.)

²⁴ Anfiloquio: *Yámbicos a Seleuco*, líneas 289-319.

²⁵ “Antes de estos” en la disposición en que coloca Hechos y las epístolas católicas precediendo a las epístolas paulinas.

*verdaderamente piadoso un nombre que no se enumera aquí, el nombre de un libro espurio no mencionado en ningún lugar como santa Escritura.*²⁶

El curioso apéndice de Epifanio acerca de los libros de sabiduría de Salomón y del hijo de Sirac dentro de la lista del Nuevo Testamento ya se ha comentado anteriormente.²⁷ Parece incluir el Apocalipsis sin vacilar. Sabe que algunos tienen dudas en cuanto a él, pero personalmente no las comparte: *San Juan, por medio de su Evangelio, sus cartas y el Apocalipsis, ha impartido el mismo santo don espiritual.*²⁸

Crisóstomo

“Juan, boca de oro” (Crisóstomo), obispo de Constantinopla desde el año 397 al 407, cita abundantemente de los libros del Nuevo Testamento aparte de las cuatro controvertidas epístolas católicas (2 Pedro, 2 y 3 Juan, Judas) y el Apocalipsis. Una *Sinopsis de las sagradas Escrituras* atribuida en ocasiones a él (pero con poca base) complementa una lista de los libros del Antiguo Testamento con las catorce epístolas de Pablo, los cuatro Evangelios, el libro de los Hechos (atribuido a Lucas) y las tres epístolas católicas.²⁹ En cuanto al resto, destaca que Crisóstomo parece ser el primer escritor que utiliza la expresión “los libros” (en griego, *ta biblia*) para referirse a los dos Testamentos juntos;³⁰ entre los cristianos, esas palabras se habían restringido hasta entonces a los escritos del Antiguo Testamento. Esta expresión de Crisóstomo es el origen de nuestra palabra “Biblia”; aunque *biblia* (“libros”) es una palabra en plural en griego, pasó al latín en singular: *Biblia*, **La Biblia**.

Teodoro de Mopsuestia y el canon siríaco

Había teólogos³¹ que pensaban que Teodoro de Mopsuestia (que murió en el año 428)³² rechazó el Apocalipsis y todas las epístolas católicas

²⁶ Epifanio: *Panarion*, 76.22.5. El apóstrofe lo dirige al extremista arriano Aëtio (muerto en el año 367), fundador de los anomoianos, y comienza a refutar su colección publicada de proposiciones heréticas.

²⁷ Véase p. 80.

²⁸ *Panarion*, 51.35.

²⁹ Migne: PG 56.317.

³⁰ *Homilias sobre Mateo*, 47.3.

³¹ Por ej. B.F. Westcott: *On the Canon of the New Testament* (Londres, 31870), p. 411.

³² Véase p. 80.

excepto 1 Pedro y 1 Juan, pero lo más probable es que rechazara éstas también. Éste es el sentido más natural de la afirmación que hizo Leoncio de Bizancio (siglo VI) acerca de que rechazó la epístola de Santiago y las epístolas católicas que vinieron después.³³ De las tres epístolas católicas principales (Santiago, 1 Pedro, 1 Juan), el escritor siriaco Isho'dad de Merv (siglo IX) dice que *Teodoro, el Intérprete, ni siquiera las menciona en un solo lugar ni utiliza una ilustración de ellas en ninguno de sus escritos*.³⁴

El Nuevo Testamento más antiguo en las iglesias siriacas comprendía los cuatro Evangelios (el *Diatessarón* o los “Evangelios separados”), Hechos y las epístolas paulinas (evidentemente incluyendo las epístolas pastorales y Hebreos).³⁵ Desde la primera parte del siglo V, la versión siriacacomún, la Peshita, incluyó además las tres epístolas católicas principales. Hasta el año 508 no se incluyeron 2 Pedro, 2 y 3 Juan, Judas y Apocalipsis en una edición siriacacomún del Nuevo Testamento (la versión de Filóxeno).³⁶ Aun entonces, este Nuevo Testamento ampliado era aceptado sólo por la rama jacobita (monofisita) de la iglesia siriacacomún. Los nestorianos, hasta el día de hoy, reconocen un canon de sólo veintidós libros.³⁷

Diversidad oriental

Por eso la cristiandad oriental no comparte la unanimidad con la que se ha aceptado en occidente el canon del Nuevo Testamento de veintidós libros desde finales del siglo IV. La iglesia ortodoxa griega acepta los veintisiete libros tal como fueron enumerados por Atanasio, pero no hay lecturas del Apocalipsis en sus leccionarios.

³³ Leoncio: *Contra los nestorianos y los eutiquianos*, 3.14.

³⁴ Isho'dad: *Comentario sobre la Epístola de Santiago*, ed. M.D. Gibson: *Horae Semiticae* X (Cambridge, 1913), p. 49 (Siriaco), p. 36 (inglés).

³⁵ Efreem (Siglo IV) escribió comentarios sobre el *Diatessarón*, sobre Hechos y sobre las epístolas paulinas (entre las últimas incluía las espurias 3 Corintios, parte de los *Hechos de Pablo*; véase p. 242).

³⁶ Véase B.M. Metzger: *The Early Versions of the New Testament* (Oxford, 1977), pp. 3-75 (la versión de Filóxeno se comenta en pp. 63-38); J.S. Siker; “The Canonical Status of the Catholic Epistles in the Syriac New Testament”, *JTS* n.s. 38 (1987), pp. 311-340.

³⁷ Los monofisitas se desviaron de la ortodoxia calcedonia atribuyendo a nuestro Señor una naturaleza, no dos (divina y humana); los nestorianos atribuyéndole dos personas (divina y humana), no una. En el lenguaje de los credos primitivos, “persona” tiene un sentido técnico diferente de su uso presente.

Capítulo 18

Occidente en el siglo IV hasta Jerónimo

Ataque a las Escrituras cristianas

A comienzos del siglo IV, las iglesias del Imperio romano se vieron envueltas en una nueva situación en la que la diferenciación entre los escritos debidamente considerados como santas Escrituras y todos los demás se convirtió en motivo de preocupación para los dirigentes de las iglesias en general y no sólo para los teólogos. El 23 de febrero del año 303 d.C. se promulgó un edicto imperial, que debía ser ejecutado en todo el imperio, exigiendo que todas las copias de las Escrituras cristianas fueran entregadas a las autoridades para su destrucción.¹ Ésta fue una de las medidas que inauguró el último período de persecución imperial sufrido por la Iglesia. Había habido estallidos de persecución imperial anteriormente, pero la orden de confiscación y destrucción de las Escrituras era algo nuevo. Señalaba el reconocimiento del papel vital de las Escrituras en la vida y adoración cristianas.

Algo parecido había ocurrido durante el intento de Antíoco Epifanes de abolir la práctica de la religión judía alrededor del año 167 a.C.: *Rompían y echaban al fuego los libros de la ley que podían hallar. Al que encontraban con un ejemplar de la Alianza en su poder... la decisión del rey le condenaba a muerte* (1 Macabeos 1:56-57; B.J.). Pero ahora no eran las Escrituras judías las amenazadas: lo que suponía un riesgo era el Nuevo Testamento, puesto que la Biblia hebrea salió ilesa (aunque la *Septuaginta*, que era

¹Lactancio: *De las muertes de los perseguidores*, 11-13; Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 8.2.4 ss.

por aquel tiempo casi exclusivamente propiedad de la Iglesia, fue puesta en peligro por el edicto imperial junto a los escritos del Nuevo Testamento).

En ningún lugar del imperio se puso en efecto el edicto con mayor vigor que en el Norte de África. Se ha conservado el relato de la inquisición dirigida por el gobernante de Cirta, capital de Numidia, y sus ayudantes.² Se le ordenó al obispo presentar los libros sagrados y el respondió que estaban custodiados por los lectores, cuyos nombres no estaba dispuesto a dar (diciendo que los empleados municipales ya los conocían). Se preguntó a los lectores y diáconos; cuando se demostraba que uno de ellos no estaba en casa, su mujer entregaba sus libros y la casa era registrada para asegurarse de que no había más.

La entrega de libros sagrados, aun habiendo pena de muerte para los que no la cumplieran, se consideró una grave ofensa, prácticamente equivalente a la apostasía. Aquellos que los entregaron fueron llamados *traditores*, que literalmente significa “los que entregan”, pero es la palabra de donde procede “traidores”. Cuando volvió la paz a la iglesia, hubo que considerar detenidamente si los *traditores* podían ser restaurados a la comunión y, en ese caso, qué formas de disciplina había que emplear.

Pero una iglesia podía poseer una gran variedad de libros y que no todos ellos fueran sagrados. Los oficiales que trataron de requisar las Escrituras probablemente eran incapaces de distinguir los libros sagrados de otros. Si se conformaban con una copia de *El pastor* de Hermas o con un manual de orden eclesiástico, ¿estaba bien entregar libros como éstos? Cuando los guardias iban a casa de un lector y éste no estaba, ¿sabía su esposa si los libros que entregaba eran santas Escrituras o no? Y, cuando registraban la casa para asegurarse de que no hubiera otros libros, ¿cómo podían saber cuáles eran “canónicos” y cuáles no? Probablemente tomarían todos los documentos que tuvieran un carácter cristiano. Pero para los cristianos a quienes se les ordenó entregar los libros se convirtió en algo muy importante saber qué libros no debían ser entregados bajo ningún concepto y por cuáles había que considerar razonablemente libros por los que no *merecía la pena morir*.³

²Una traducción inglesa (de *Gesta apud Zenophilum*, CSEL 26, pp. 186-188) se proporciona en J. Stevenson (ed.): *A New Eusebius* (Londres, 1957), No. 249, pp. 287-289.

³W.R. Farner: *Jesus and the Gospel* (Filadelfia, 1982), p. 220. Farner hace más hincapié que la mayoría de escritores en el asunto de la importancia de la persecución y el martirio como un factor en la formación del canon del Nuevo Testamento.

La lista de Clermont

El códice claromontano⁴ es un manuscrito bilingüe (greco-latino) del siglo VI de las cartas de Pablo y Hebreos (su notación común es D^p). Entre Filemón y Hebreos contiene una lista en latín de libros bíblicos, con el número de líneas de cada uno anotado al lado. Los libros del Antiguo Testamento siguen el modelo de la *Septuaginta* (en la cual se basaba la antigua versión en latín).⁵ Después se enumeran los libros del Nuevo Testamento:

Cuatro Evangelios

Mateo (2600 líneas)

Juan (2000 líneas)

Marcos (1600 líneas)

Lucas (2900 líneas)

Epístolas de Pablo

A los Romanos (1040 líneas)

A los Corintios I (1060 líneas)

A los Corintios II (70 {sic} líneas)

A los Gálatas (350 líneas)

A los Efesios (375 líneas)

A Timoteo I (208 líneas)

A Timoteo II (289 líneas)

A Tito (140 líneas)

A los Colosenses (251 líneas)

A Filemón (50 líneas)

A Pedro I (200 líneas)

A Pedro II (140 líneas)

De Santiago (220 líneas)

De Juan I (220 líneas)

De Juan II (20 líneas)

De Juan III (20 líneas)

De Judas (60 líneas)

—Epístola de Bernabé (850 líneas)

Apocalipsis de Juan (1200 líneas)

⁴ *Claromontano*, de la forma latina de Clermont, lugar de Beauvais, donde se identificó originalmente el códice; ahora está en París.

⁵ La lista del Antiguo Testamento (cuyo orden hasta cierto punto se desvía del que es usual) incluye 4 Macabeos además de 1 y 2 Macabeos.

Hechos de los Apóstoles (2600 líneas)

—*El Pastor (4000 líneas)*

—*Hechos de Pablo (3560 líneas)*

—*Apocalipsis de Pedro (270 líneas)*

La omisión de Filipenses y de 1 y 2 Tesalonicenses es evidentemente accidental; es probable que lo mismo ocurra en el caso de la omisión de Hebreos.⁶ El orden de las cartas de Pablo no es el orden en que aparecen en el *códice claromontano*,⁷ al parecer, el escriba copió esta lista en el códice de una fuente independiente. El orden de los Evangelios y de los otros libros también es inusual. Parece que la razón para confundir los nombres de 1 y 2 Pedro y poner “a Pedro” es la falta de cuidado; se trata de un desliz que en ocasiones se escucha cuando se anuncia la lección del Nuevo Testamento en la iglesia, pero es sorprendente verlo por escrito. Los cuatro libros “no canónicos” —*La Epístola de Bernabé*,⁸ *El pastor*,⁹ *Los Hechos de Pablo*¹⁰ y el *Apocalipsis de Pedro*¹¹— tienen una raya escrita antes de sus títulos, como para indicar su rango inferior (lo mismo aparece antes de 1 Pedro, pero es para señalar que éste y los siguientes libros van aparte de las epístolas de Pablo que los preceden).

Al parecer, la opinión mayoritaria es que esta lista se basa en otra redactada en o cerca de Alejandría alrededor del año 300 d.C.; En su forma original parece señalar una etapa del proceso de formación del canon intermedia entre Orígenes y Eusebio.¹²

La lista de Cheltenham

Otra lista en latín del siglo IV fue identificada por Theodor Mommsen en 1885, en un manuscrito del siglo X de lo que era la colección de Sir

⁶ Si (como es lo más probable) la lista en latín es una traducción de un original griego, la omisión de las cuatro epístolas se podría explicar porque el escriba saltaría de Efesios a Hebreos: en griego, “Efesios” y “Hebreos” tienen el mismo número de letras (ocho) y la primera letra y las cuatro últimas son idénticas en ambas palabras.

⁷ En el *Códice claromontano*, las epístolas aparecen en la misma secuencia que encontramos en la mayoría de las ediciones modernas del Nuevo Testamento.

⁸ Véase p. 124.

⁹ Véanse pp. 168, 169.

¹⁰ Véase p. 204.

¹¹ Véase p. 163.

¹² Véase T. Zahn: *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, II (Erlangen/Leipzig, 1890), pp. 157-172; A. Harnack: *Chronologie der altchristlichen Literatur*, II (Leipzig, 1904), pp. 84-86.

Thomas Phillipps, en Cheltenham.¹³ (En ocasiones se hace referencia a ella como la lista de Mommsen). También comprende los libros de ambos Testamentos. Su lugar de origen parece haber sido el Norte de África y una referencia a los consulados de Valentiniano y Valente sugiere que se redactó en el año 365 d.C. Aquí también los títulos de los libros van seguidos de una nota con el número de líneas que contiene cada uno. Después de la lista del Antiguo Testamento, el documento continúa así:

Igualmente, el catálogo del Nuevo Testamento:

Los cuatro Evangelios

Mateo (2700 líneas)

Marcos (1700 líneas)

Juan (1800 líneas)

Lucas (3300 líneas)

En total: 10000 líneas¹⁴

Epístolas de Pablo: 13 en número

Hechos de los Apóstoles (3600 líneas)

Apocalipsis (1800 líneas)

Epístolas de Juan, 3 (350 líneas)

sólo 1

Epístolas de Pedro, 2 (300 líneas)

sólo 1

Una vez más. Hay algunas características inusuales en el orden de los libros, pero no se citan libros “externos”. El número de líneas de las epístolas de Pablo no se da. Puesto que se dice que son trece en número, se omite Hebreos. A mediados de siglo, la iglesia de Roma había sido persuadida por Atanasio para reconocer Hebreos como canónica; pero, evidentemente, las iglesias del Norte de África aún no habían allegado a coincidir en cuanto a esto. También se omiten Santiago y Judas.

La nota que se repite —*sólo 1*— como apéndice a la mención de las epístolas de Juan y Pedro *expresa una preferencia por 1 Juan y 1 Pedro exclusivamente*, según A. Souter;¹⁵ puesto que el compilador había recibido una lista

¹³ Véase T. Mommsen: “Zur lateinischen Stichometrie”, *Hermes* 21 (1886), pp. 142-156; W. Sanday: “The Cheltenham List of the Canonical Books of the New Testament and of the Writings of Cyprian”, *Studia Biblica et Ecclesiastica*, III (Oxford, 1891), pp. 217-303, con apéndice de C.H. Turner, pp. 304-325. Más tarde se identificó una copia de la misma lista en un códice del siglo IX en St. Gall, Suiza.

¹⁴ Ha habido algún error: la cifra total de líneas de los cuatro Evangelios tal como aparece es 9500, no 10000.

¹⁵ *The Text and Canon of the New Testament* (Londres, 21954), p. 196, n.1.

en la que se daba el número de líneas de las epístolas de Juan reunidas y las epístolas de Pedro reunidas, reprodujo lo que encontró en su fuente pero indicando su preferencia personal por 1 Juan y 1 Pedro sólo. Eso es lo que sugiere B.M. Metzger con gran convicción.¹⁶ El compilador rechaza las cinco epístolas católicas dudosas.

Atanasio visita Roma

En el año 340 Atanasio, exilado (por segunda vez) de su sede en Alejandría, se dirigió a Roma y pasó unos años en comunión con la iglesia de allí. Estableció buenas relaciones con el obispo de Roma (Julio I) y otros líderes de la iglesia, y la iglesia de Roma se aprovechó de diversas formas de la presencia dentro de ella de un teólogo tan distinguido de Oriente. Es probable que persuadiera a los cristianos de Roma de que se pusieran de acuerdo con sus hermanos orientales en admitir la canonicidad, si no la autoría paulina, de Hebreos. Desde entonces no se cuestionó seriamente en Roma ni en aquellas iglesias occidentales que caían dentro de la esfera de influencia de Roma el derecho de Hebreos a ser aceptado como libro del Nuevo Testamento.

Hilario de Poitiers

Hilario, obispo de Poitiers (que murió en el año 357), fue en cualquier caso seguidor de Atanasio y un campeón de la ortodoxia nicena; en sus escritos exegéticos y dogmáticos introdujo en Occidente varias ideas de teología oriental. Aceptó no sólo la canonicidad de Hebreos sino su autoría paulina: cita Hebreos 1:4 y 3:1, por ejemplo, como *lo que Pablo escribe a los Hebreos*.¹⁷ Igualmente cita Santiago 1:17 (*en el cual no hay sombra de variación*) y lo atribuye al *Apóstol Santiago*,¹⁸ es en efecto el primer escritor occidental conocido para nosotros que acepta la carta de Santiago como apostólica.¹⁹

¹⁶ *The Canon of the New Testament* (Oxford, 1987), pp. 231 ss.

¹⁷ *De la Trinidad*, 4.11.

¹⁸ *De la Trinidad*, 4.8.

¹⁹ Para su lista de los libros del Antiguo Testamento véase p. 90, n.45. No nos ha dejado una lista comparable de los libros del Nuevo Testamento.

Comentaristas de Pablo

Al siglo IV pertenecen varios escritores latinos de comentarios de las cartas de Pablo.²⁰ El primero de ellos fue Mario Victorino, nativo de la provincia de África que llegó a ser un maestro importante de retórica en Roma y se convirtió al cristianismo alrededor del año 355. En los años que siguieron al 360 escribió comentarios de Gálatas, Efesios y Filipenses.²¹ Fue un defensor sólido de la ortodoxia nicena, en la presentación de la cual da clara evidencia del patrón neoplatónico de su forma de pensar.²²

Más importante para nuestro propósito es el erudito a quien llamaremos (imitando a Erasmo) Ambrosiáster, porque su verdadero nombre no se ha preservado. Es el autor de unos comentarios de las trece epístolas que llevan el nombre de Pablo escritos en Roma mientras Dámaso era obispo (366-384), pero en la traducción manuscrita se habían atribuido principalmente a Ambrosio, obispo de Milán (339-397). Ciertamente no son de Ambrosio, pero esta certeza no nos ayuda con una atribución positiva (Ambrosiáster significa “seudoAmbrosio”). Se supone (con fundamento) que el mismo escritor es el autor también de una obra titulada *Preguntas del Antiguo y Nuevo Testamentos*, que se ha transmitido entre las obras de Agustín.²³

El hecho de que Ambrosiáster no incluyera la Epístola a los Hebreos entre las epístolas paulinas que él expuso es evidencia suficiente de que la colocaba en una categoría aparte: hace referencia a ella de forma ocasional, tanto en sus comentarios paulinos como en las *Preguntas*, en términos que muestran que la aceptaba como perteneciente al canon pero no sabía quién la había escrito.²⁴

Otro comentarista de las trece epístolas de Pablo es Pelagio (c.350-430).²⁵ el primer autor británico, o irlandés, conocido para nosotros: parece que hay evidencia de que era irlandés (*Scotus*) nacido o residente en Gran Breta-

²⁰ Véase A. Souter: *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St Paul* (Oxford, 1927).

²¹ Véase W. Erdt: *Marius Victorinus Afer, ... Pauluskomentator* (Frankfurt, 1980).

²² Véase G. Geiger: *C. Marius Victorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph* (Mettern, 1888/9); P. Henry: *Plotin et l'Occident* (Louvain, 1934), pp. 44-62.

²³ Véase A. Souter: *A Study of Ambrosiaster*, TS 7.4 (Cambridge, 1905); *Earliest Latin Commentaries*, pp. 39-95.

²⁴ El comentario de Hebreos incluido en algunos manuscritos junto con los comentarios paulinos de Ambrosiáster es en realidad de Alcuin de York (E. Ruggenbach: *Die ältesten lateinischen Kommentare zum Hebräerbrief*, FGNIK 8 {Leipzig, 1907}, pp. 18-40).

²⁵ Souter: *Earliest Commentaries*, pp. 205-230. Souter fue el primer editor de los comentarios de Pelagio: véase su *Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St Paul*, I-III, TS 9.1-3 (Cambridge, 1922-31). Véase también J. Ferguson: *Pelagius: An Historical and Theological Study* (Cambridge, 1956).

ña.²⁶ A diferencia de Ambrosiáster, Pelagio cita la Epístola a los Hebreos como paulina, pero el hecho de que no escribiera un comentario sobre ella sugiere que no la consideraba paulina en el mismo sentido que las trece.

Entre estos comentaristas, Victorino se refiere a Santiago el hermano del Señor en términos que indican que le consideraba como técnicamente hereje y que, aunque conocía la carta de Santiago, no la consideraba como canónica.²⁷ Ambrosiáster, sin embargo, sí la aceptaba como canónica. También atribuyó 3 Juan a “Juan el Apóstol”. De hecho, cita todos los libros del Nuevo Testamento con excepción de Judas.²⁸ Puede que Atanasio hubiera persuadido a la iglesia de Roma no sólo para reconocer el rango canónico de Hebreos sino también para acabar con cualquier duda que quedara acerca de la pertenencia al canon de las cinco epístolas católicas dudosas.

Lucífero, Filastrio y Ambrosio

Lucífero, obispo de Cagliari en Cerdeña (que murió en 370/1) fue un enérgico polemista contrario a Arrio. Sus obras eran interesantes desde el punto de vista lingüístico porque fueron escritas en latín vulgar;²⁹ son importantes para la historia de la Biblia en latín porque citó ampliamente de un texto anterior al de la Vulgata. Sus citas son de la mayoría de los libros del Nuevo Testamento, incluyendo Hebreos; en uno de sus tratados incorpora casi toda la carta de Judas en un ataque a la herejía.³⁰

Filastrio, obispo de Brescia (murió c 397), escribió una obra acerca *de las herejías*, por desgracia deficiente en el punto de vista literario. Su confusión aparece en una lista de las Escrituras del Nuevo Testamento donde faltan Hebreos y Apocalipsis, aunque queda perfectamente claro en otras referencias que aceptaba ambos como pertenecientes al canon, atribuyendo Hebreos al Apóstol Pablo y Apocalipsis al Apóstol Juan. Las obras

²⁶ Agustín y otros dicen que era británico; Jerónimo (*Comentario de Jeremías I*, prefacio) le llama irlandés (*Scotus*).

²⁷ Victorino: *Comentario de Gálatas*, sobre Gálatas 1:19.

²⁸ Véase Sourter: *Study of Ambrosiaster*, pp. 196ss. Ambrosiáster (acerca de Gálatas 5:10) cita Santiago 5:20 (*como dice Santiago en su carta...*); cita 2 Pedro más de una vez (por ejemplo, sobre Filipenses 1:3-5) como obra de *Pedro el Apóstol*; en Romanos 16:23 identifica (sin duda erróneamente) al hospedador de Pablo, Gayo, como el *Gayo a quien escribió el apóstol Juan* (en 3 Juan).

²⁹ Latín vulgar es el latín coloquial a partir del cual evolucionaron los idiomas romances de Europa.

³⁰ Lucífero: *De los herejes*, 15.

como los hechos apócrifos las recomienda a los espiritualmente maduros para su instrucción ética.³¹

Ambrosio, el ilustre obispo de Milán (339-397) cita Hebreos como epístola canónica a pesar de su reticencia acerca de su autoría. Estaba familiarizado con la tradición de los padres griegos, pero con prudencia se retrajo de declararse a favor de la autoría paulina, acerca de la cual él conocía teólogos occidentales con recelos bien fundados.³²

Rufino

Rufino de Aquileya (345-410), al principio amigo y después oponente de Jerónimo, es más conocido como traductor de Orígenes, pero también dejó algunos escritos suyos, incluyendo *Una exposición del credo*. Cuando en el credo se confiesa la fe en *en el Espíritu Santo* y en *la santa Iglesia*, Rufino aprovecha la oportunidad para mencionar los libros del Antiguo y Nuevo Testamentos que han sido inspirados por el Espíritu y transmitidos a la Iglesia.³³ Después enumera los libros del Antiguo Testamento según la Biblia hebrea (los escritos que aparecen en la *Septuaginta* pero no en la Biblia se denominan no “canónicos”, sino “eclesiásticos”).³⁴ Después de enumerar los libros del Antiguo Testamento continúa con los mismos veintisiete libros del Nuevo Testamento que menciona Atanasio, pero no en el mismo orden:

*Del Nuevo Testamento están los cuatro Evangelios (Mateo, Marcos, Lucas, Juan); los Hechos de los Apóstoles (escritos por Lucas); catorce epístolas del Apóstol Pablo, dos del Apóstol Pedro, una de Santiago (hermano del Señor y Apóstol), una de Judas, tres de Juan; el Apocalipsis de Juan. Éstos son los libros que los padres han incluido dentro del canon; de éstos dijeron que debíamos extraer las evidencias de nuestra fe.*³⁵

³¹ Filastrio: *De las herejías*, 88.

³² Él otorga (o supone) autoría paulina cuando, por ejemplo, cita Colosenses 1:15 como procedente del “apóstol” y continúa diciendo: *en otro lugar también el apóstol ha declarado que Dios constituyó al Hijo “heredero de todo, por quien asimismo hizo el universo...”*, citando Hebreos 1:2 (*De la fe*, 1.48).

³³ *Acerca del Credo*, 36-38. La forma del credo que Rufino expone se denomina el credo de Aquileya, una forma primitiva de lo que tradicionalmente se conoce como el Credo de los Apóstoles.

³⁴ *Acerca del Credo*, 37ss. Véase p. 90.

³⁵ *Acerca del Credo*, 37. Al colocar Judas antes de la epístola de Juan, hace que ésta quede estrechamente asociada con el Apocalipsis de Juan.

Igual que el Antiguo Testamento tiene un apéndice de libros que son “eclesiásticos” pero no “canónicos”, lo mismo ocurre con el Nuevo Testamento. Son los siguientes:

*El pequeño libro que se denomina **El pastor** de Hermas y el llamado **Los dos caminos** o el **Juicio de Pedro**. Éstos pueden ser leídos en la iglesia pero no sirven para la confirmación de doctrina. Los otros escritos han sido denominados “apócrifos”; éstos no se deben leer en las iglesias.³⁶*

Rufino utiliza el nombre “apócrifos” para las obras heréticas, como Atanasio. *Los dos caminos* (el camino de vida y el camino de muerte) es un pequeño cuerpo de enseñanza ética de catequesis incorporado tanto en la *Didajé* como en la *Carta de Bernabé*.³⁷ Jerónimo menciona el *Juicio de Pedro* entre las obras apócrifas atribuidas a Pedro;³⁸ nada se sabe ahora de este escrito.

No sólo atribuye Rufino catorce epístolas a Pablo; ocasionalmente le considera autor de Hebreos,³⁹ aunque reconoce que *algunos no aceptan su autoría*.⁴⁰

Jerónimo

En respuesta a las instrucciones del papa Dámaso, Jerónimo produjo su versión revisada en latín de los cuatro Evangelios alrededor del año 383.⁴¹ Hasta qué punto es responsable del resto del Nuevo Testamento de la *Vulgata* es una cuestión controvertida.⁴² Pero lo importante es que el Nuevo Testamento de la *Vulgata* —más exactamente, la parte del Nuevo Testamento de la Biblia en latín que con el tiempo llegó a denominarse edición común o *vulgata*— comprendía veintisiete libros y, con la aceptación general de la *Vulgata* por parte de los cristianos occidentales, quedaron fijadas las dimensiones del canon del Nuevo Testamento.

³⁶ *Acerca del Credo*, 38. Sobre *El pastor* de Hermas véanse pp. 168, 169, 212, 213.

³⁷ Véanse pp. 22, 23, 124.

³⁸ Jerónimo: *De hombres ilustres*, 1.

³⁹ Por ejemplo, *Acerca del Credo*, 3 donde se introduce una cita de Hebreos 11:6 con las palabras: *como dice el apóstol Pablo escribiendo a los hebreos*.

⁴⁰ *Apología*, 1.39.

⁴¹ Véase p. 88.

⁴² Véase B.M. Metzger: *The Early Versions of the New Testament* (Oxford, 1977), pp. 356-362.

Jerónimo se expresa más de una vez acerca del canon de la Escritura. Escribiendo a Paulino, obispo de Nola, por ejemplo, en el año 394, bosqueja los libros del Antiguo Testamento en cierta amplitud y después trata más brevemente del Nuevo Testamento.

*Mateo, Marcos, Lucas y Juan son el equipo de cuatro del Señor, el verdadero querubín (que significa “abundancia de conocimiento”), dotado de ojos por todo su cuerpo; brillan como chispas, centellean como relámpagos de un lado a otro, sus pies son derechos y caminan hacia arriba, sus espaldas tiene alas para volar en todas direcciones. Están entrelazados y unidos el uno al otro, ruedan como ruedas en medio de ruedas. Nadan hacia donde el aliento del Espíritu Santo les guía.*⁴³

El Apóstol Pablo escribe a siete iglesias (porque la octava carta de éstas, la dirigida a los Hebreos, es colocada fuera por la mayoría); enseña a Timoteo y a Tito; intercede ante Filemón por su esclavo huido. En cuanto a Pablo, prefiero callar a escribir sólo unas pocas cosas.

Los Hechos de los Apóstoles parecen relatar una historia reducida y describir la infancia de la iglesia; pero sabemos que su escritor fue Lucas el médico, “cuya alabanza está en el evangelio”,⁴⁴ y observamos asimismo que todas sus palabras son medicina para el alma enferma. Los Apóstoles Santiago, Pedro, Juan y Judas escribieron siete epístolas místicas y concisas a la vez, breves y extensas a la vez —es decir, breves en palabras pero extensas en pensamientos—, así que hay pocos que no queden profundamente impresionados por su lectura.

*El Apocalipsis de Juan contiene tantos misterios como palabras. Esto es decir muy poco en comparación con lo que merece el libro; cualquier alabanza resulta inapropiada, porque en cada una de sus palabras hay multitud de significados ocultos.*⁴⁵

Al comparar los cuatro Evangelios con los cuatro querubines o “criaturas vivientes” de Ezequiel,⁴⁶ Jerónimo reproduce los detalles de la descripción de Ezequiel del querubín hasta un punto donde él mismo no llega a comprender exactamente cómo se aplican a los Evangelios. En cuanto al resto, notamos que coloca Hechos y la epístolas católicas juntas tras las epístolas paulinas,⁴⁷ que distingue Hebreos de la carta de Pablo a “las siete iglesias”⁴⁸ y que atribuye autoría apostólica a las siete epístolas católicas.

⁴³ De Ezequiel 1:7-21.

⁴⁴ 2 Corintios 8:18 (véase p. 177).

⁴⁵ Epístola 53.9.

⁴⁶ Cf. Ireneo (p. 178, n.29).

⁴⁷ Cf. *Códice Sináitico* (pp. 207, 208).

⁴⁸ Cf. la lista de Muratori, Cipriano y Victorino de Pettau (p. 166 con n. 15).

En otro lugar, sin embargo, se expresa de forma más crítica. Escribiendo a Dámaso, prefecto de Galia, en el año 414 responde a las preguntas de su corresponsal acerca de la “tierra prometida” de la Escritura y cita textos muy pertinentes de Hebreos 11:13-16, 39ss.; 12:22ss. Acerca de la autoridad de estos textos dice:

Esto ha de decirse a nuestro pueblo, que la epístola titulada “a los Hebreos” es aceptada como del Apóstol Pablo no sólo por las iglesias del Oriente, sino por todos los escritores eclesiásticos en idioma griego de los tiempos antiguos, aunque muchos la consideren de Bernabé o de Clemente. No es de gran importancia quién es el autor, puesto que es obra de un eclesiástico y reconocida día a día en la lectura pública de las iglesias. Si la costumbre de los latinos no la acepta entre las Escrituras canónicas, tampoco, con la misma libertad, las iglesias de los griegos aceptan el Apocalipsis de Juan. Pero nosotros aceptamos ambos, no siguiendo la costumbre de los tiempos presentes sino el precedente de los escritores antiguos, quienes por lo general utilizaron con libertad los testimonios de ambas obras. Y esto lo hicieron no como solían en ocasiones citar de los escritos apócrifos, igual que usan ejemplos de la literatura pagana, sino tratándolos como obras canónicas y eclesiásticas.⁴⁹

La insistencia de Jerónimo en que la pertenencia al canon no depende de una autoría concreta, ni siquiera de una autoría apostólica, revela algo que a menudo se ha pasado por alto en discusiones acerca del canon de la Escritura, tanto en tiempos antiguos como en otros más recientes.⁵⁰

En cuanto a las epístolas católicas, Jerónimo acepta las siete como canónicas, pero reconoce lo que se había cuestionado acerca de su autoría y autoridad. Dice que Santiago el hermano del Señor *escribió una sola carta que se reconoce entre las siete epístolas católicas. Aun así, algunos afirman que fue publicada por otra persona que utilizó el nombre de Santiago y gradualmente fue obteniendo autoridad con el paso del tiempo.*⁵¹ Pedro *escribió dos epístolas que se denominan católicas, la segunda de las cuales, debido a su diferencia de estilo de la primera, es considerada por muchos como si no fuera suya.*⁵² En una carta a Hedibia (406/7) sugiere que la diferencia de estilo entre ambas podría deberse al empleo de dos traductores diferentes (a quienes Pedro seguramente confiaba la traducción de su arameo de Galilea al griego escrito).⁵³ Atribuye 1 Juan a Juan el Apóstol y Evangelista, pero piensa que 2 y 3 Juan habían sido

⁴⁹ Epístola 129.3

⁵⁰ Véase la postura de Agustín (p. 235).

⁵¹ *De hombres ilustres*, 2.

⁵² *De hombres ilustres*, 1.

⁵³ Epístola 120.11

escritas por otro *Juan el anciano (presbítero)*.⁵⁴ El autor de 2 y 3 Juan se presenta como *el anciano* y Jerónimo vincula esta designación a *Juan el anciano* de Papías.⁵⁵ Cuando añade que en memoria de este Juan *se muestra otro sepulcro en Éfeso hasta el día presente, aunque algunos piensan que hay dos monumentos de uno y el mismo Juan, el Evangelista*, refleja el testimonio de Dionisio de Alejandría, preservado por Eusebio.⁵⁶ Pero Dionisio, como Eusebio, trató de encontrar a otro Juan que no fuera el Evangelista como autor del Apocalipsis. Respecto a la epístola católica que queda, *Judas el hermano de Santiago*—dice Jerónimo— *dejó una breve epístola que es reconocida entre las siete epístolas católicas, pero es rechazada por muchos, porque en ella cita del libro apócrifo de Enoch. No obstante, por su edad y uso ha obtenido autoridad y se reconoce entre las santas Escrituras.*⁵⁷

Da la impresión de que Jerónimo tiene sus reservas personales en cuanto a uno o dos de los libros del canon, pero para este tiempo el canon era algo “recibido” y no se podía modificar según la opinión personal de este o aquel eclesiástico, por muy eminente que fuera. Igualmente, da la impresión de que pensaba que uno o dos de los libros que estaban “fuera” merecían ser incluidos en el canon, pero para entonces ya estaban definitivamente fuera y ni él ni nadie podía añadirlos.

Por ejemplo, considera que el escrito denominado *Carta de Bernabé* es una obra auténtica de Bernabé, el compañero de Pablo.⁵⁸ Puesto que Pablo en ocasiones parece reconocer que la situación de Bernabé es comparable a la suya,⁵⁹ y puesto que Bernabé y Pablo son llamados “apóstoles” dos veces por Lucas,⁶⁰ se podría concluir que una carta de Bernabé, *valiosa para la edificación de la iglesia* (como dice Jerónimo), debería tener su lugar en el canon junto a otros escritos apostólicos. Pero no estaba en el canon que Jerónimo había recibido, y por tanto *se reconoce entre los escritos apócrifos* (como en el contexto del Antiguo Testamento, aquí Jerónimo utiliza el adjetivo “apócrifo” para aquellos escritos “eclesiásticos” que se leen

⁵⁴ *De hombres ilustres*, 9.

⁵⁵ Véase p. 121, n.5.

⁵⁶ Véase pp. 198. Es más probable que hubiera dos monumentos rivales de Juan el Evangelista; véase F.F. Bruce: *Men and Movements in the Primitive Church* (Exeter, 1979), pp. 139ss.

⁵⁷ *De hombres ilustres*, 4.

⁵⁸ *De hombres ilustres*, 6. B.M. Metzger señala que, en su libro *Acerca de los nombres hebreos* (escrito en el año 388), Jerónimo enumera los nombres propios de ambos Testamentos y añade al final trece de la *Carta de Bernabé* (*The Canon of the New Testament*, p. 236).

⁵⁹ Cf. Gálatas 2:1-10; 1 Corintios 9:6.

⁶⁰ Hechos 14:4, 14. El sentido en el que Lucas utiliza el término en cuanto a Pablo y Bernabé es discutible; normalmente lo restringe a los doce.

para la edificación del pueblo pero no para establecer la autoridad de los dogmas eclesiásticos).⁶¹ El caso es que la *Carta de Bernabé* no puede ser obra del Bernabé que aparece en Hechos y en las epístolas paulinas; pertenece a la última parte del primer siglo y es probablemente de origen alejandrino.

Jerónimo atribuye *El pastor* de Hermas a aquel Hermas a quien Pablo envía saludos en Romanos 16:14 (una atribución mencionada sólo por Eusebio, a la que éste mismo tampoco se aferra).⁶² *El pastor* —dice— se lee públicamente en algunas iglesias de Grecia; es en realidad un libro útil y muchos de los escritores antiguos citan de él como autoritativo, pero entre los latinos es casi desconocido⁶³, lo cual resulta curioso, puesto que se originó en Roma. En cualquier caso, cualquiera que fuere la fecha de *El pastor*, no hay base para indentificar al autor con el Hermas de Pablo.

Para Jerónimo, por tanto, el canon hay que recibirlo con agradecimiento, preservarlo con fidelidad y mantenerlo intacto.

⁶¹ Véase p. 124.

⁶² Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 3.3.6.

⁶³ *De hombres ilustres*, 10.

Capítulo 19

De Agustín hasta el final de la Edad Media

Agustín

Agustín, como Jerónimo, heredó el canon de la Escritura como algo “recibido”. Formaba parte de la fe cristiana que abrazó con su conversión en el año 386 y, como con otros muchos elementos de la fe cristiana, se entregó a comprenderlo, defenderlo y transmitirlo.

En el segundo libro de su obra *Del aprendizaje cristiano*, después de enumerar los libros dentro de los cuales, como él dice, *está contenida la autoridad del Antiguo Testamento*,¹ continúa diciendo:

La del Nuevo Testamento está contenida dentro de los siguientes:

*Cuatro libros del Evangelio —según Mateo, según Marcos, según Lucas, según Juan—. Catorce epístolas del Apóstol Pablo: una a los Romanos, dos a los Corintios, una a los Gálatas, una a los Efesios, una a los Filipenses, dos a los Tesalonicenses, una a los Colosenses, dos a Timoteo, una a Tito, a Filemón y a los Hebreos. Dos {epístolas} de Pedro, tres de Juan, una de Judas y una de Santiago. Un libro de los Hechos de los Apóstoles y otro del Apocalipsis de Juan.*²

Se trata de los mismo veintisiete libros enumerados por Atanasio, aunque no aparecen en el mismo orden.³ Se colocan primero los que van

¹ Véase p. 95.

² *Del aprendizaje cristiano*, 2.13.

³ Véase p. 211.

agrupados: los cuatro Evangelios, las catorce epístolas de Pablo, las siete epístolas católicas (dándosele la primacía a Pedro), y después los dos independientes: Hechos y Apocalipsis.

Cuando recibió los veintisiete libros tal como se le entregaron, Agustín, como otros pensadores cristianos, se planteó la pregunta: ¿Por qué éstos y no otros? En el prefacio de su lista de libros canónicos hace las siguientes observaciones:

Entre las escrituras canónicas él {el intérprete de los escritos sagrados} juzgará de acuerdo con las siguientes directrices: preferir aquellos que son aceptados por todas las iglesias católicas a aquellos que algunas no aceptan. Después, entre aquellos que no son aceptados por todas, preferirá los sancionados por la gran mayoría de iglesias y por aquellas de mayor autoridad a aquellos apreciados por un pequeño número y por las de menor autoridad. Si, no obstante, descubre que algunos libros son aceptados por el mayor número de iglesias y otros por las iglesias de mayor autoridad (aunque no es muy probable que suceda esto), creo que en ese caso la autoridad de ambas partes ha de considerarse por igual.⁴

Aquí se ve claro que, cuando Agustín escribió, ningún concilio eclesiástico se había pronunciado acerca del canon que había que reconocer como voz de la iglesia. A él y a sus contemporáneos les habían llegado los veintisiete libros, pero no todos con la misma autoridad: La práctica de las diferentes iglesias variaba y había que respetar aquellas con mayor prestigio, especialmente las que contaban con fundamento apostólico o con el consenso de la mayoría (y aquellos dos criterios en ocasiones podían entrar en conflicto).⁵ El prestigio de Jerónimo y Agustín hizo que su canon prevaleciera en occidente, pero la diferenciación entre los libros que eran recibidos por todos y los que eran discutibles para algunos (es decir, Hebreos, Santiago, 2 Pedro, 2 y 3 Juan, Judas, Apocalipsis) no se olvidó del todo y surgiría de nuevo en los siglos XV y XVI.⁶

Agustín disfrutó de libertad crítica, según los valores de su tiempo, al exponer los libros dentro del canon. Aborda las discrepancias entre los diferentes relatos evangélicos del mismo incidente: por ejemplo, ¿cómo podía Juan el Bautista decir de Jesús “yo no le conocía” (Juan 1:31,33) cuando, según otro evangelista, le dijo “yo necesito ser bautizado por tí” (Ma-

⁴ *Del aprendizaje cristiano*, 2.12.

⁵ Este pasaje es comentado por C.R. Gregory: *Canon and Text of the New Testament* (Edimburgo, 1907), pp. 287ss. Las iglesias “importantes” a ojos de Agustín, según él, son aquellas que tienen obispados apostólicos: *Alejandro, Antioquía, Roma* y las que recibieron epístolas de los apóstoles.

⁶ Véanse pp. 246, 251, 252.

teo 3:14)?⁷ Si José tenía miedo de establecerse en Judea porque Arquelao era gobernador allí (Mateo 2:22), ¿cómo pudo establecerse tranquilamente en Galilea, donde gobernaba otro hijo de Herodes (Antipas: Lucas 3:1; cf. Marcos 14:1)?⁸ O bien, considerando un problema propio de uno sólo de los evangelistas, ¿por qué Mateo 27:9 atribuye a Jeremías un oráculo que en realidad aparece en Zacarías 11:13? (Mateo quizás sufrió un lapsus de memoria reflexionando acerca del incidente de Jeremías 32:6-15 y entonces pensó que su lapsus de memoria podía haber sido inspirado por Dios, ya que, al fin y al cabo, los profetas hablaban a una voz).⁹

Al decir que las epístolas de Pablo eran catorce, Agustín no trata de zanjar la cuestión de la autoría de Hebreos. *En sus primeros escritos (hasta el año 406) cita la Epístola como si fuera de Pablo; en el período intermedio navega entre la autoría paulina y el anonimato; en su última etapa (409-30) siempre hace referencia a ella como anónima.*¹⁰ Pero nunca cuestiona su canonicidad: para él, como para Jerónimo, la canonicidad y la autoría son cuestiones separadas. No es tan cierto como a veces se ha pensado que la inclusión de Hebreos en el Nuevo Testamento se deba al “feliz error” de haber sido falsamente atribuida a Pablo.¹¹

Concilios de Hipona y de Cartago

El Concilio de Hipona (393) fue probablemente el primer concilio de la iglesia que estableció los límites del canon de la Escritura: sus promulgaciones no nos han llegado, pero su afirmación acerca del canon se repitió como canon 47 en el Tercer Concilio de Cartago (397).¹² Las palabras importantes son las siguientes:

Y posteriormente se decidió que no se leería nada en la iglesia bajo el nombre de las divinas Escrituras excepto los escritos canónicos. Los escritos canónicos, por tanto, son los siguientes:

⁷ *Del consenso de los evangelistas*, 2.15.

⁸ *Del consenso de los evangelistas*, 2.8.

⁹ *Del consenso de los evangelistas*, 3.28-31.

¹⁰ A. Souter: *The Text and the Canon of the New Testament* (Londres, ²1954), p. 174, resumiendo O. Rottmann: “Saint Augustin sur l’auteur de l’épître aux Hébreux”, *Revue Bénédictine* 18 (1901), pp. 257-261, reimpresso en su *Geistesfrüchte aus der Klosterzele* (Munich, 1908), pp. 84-90.

¹¹ Cf. W.F. Howard: “The Greek Bible”, en *The Bible in its Ancient and English Versions*, ed. H.W. Robinson (Oxford, 1940), p. 68: *Al juicio crítico equivocado de la iglesia antigua le debemos la presencia en el Nuevo Testamento de no pocos libros. El ejemplo más llamativo es el de Hebreos, que ciertamente no fue escrito por Pablo. ¡Oh, feliz error!*

¹² Véase p. 96.

Del Nuevo Testamento:

*los cuatro libros de los Evangelios,
el libro de Hechos de los Apóstoles,
las trece epístolas del Apóstol Pablo,
la {epístola} dirigida a los Hebreos, del mismo,
dos del Apóstol Pedro,
tres de Juan,
una de Santiago,
una de Judas,
el Apocalipsis de Juan, un libro.*

...Permitase, no obstante, leer las pasiones de los mártires cuando se celebren sus aniversarios.

Aquí Hebreos se atribuye a Pablo, pero se enumera separada de las trece cartas que llevan su nombre. Como en la lista de Agustín, las cartas de Pedro son las primeras epístolas católicas (pero Judas sigue a Santiago en vez de precederla). El permiso para leer el relato de un martirio cuando se celebrara el aniversario del mártir es razonable: nadie pensaría que dicho relato formaba parte de la santa Escritura. Lo importante era que no se considerara como santa Escritura nada que no estuviera dentro del canon. Se dice que Agustín mismo leyó extractos de obras de Cipriano en la iglesia ocasionalmente, pero no dio razón a nadie de su congregación para suponer que consideraba que Cipriano pertenecía al canon.¹³

El Sexto Concilio de Cartago (419) volvió a promulgar en el canon 24 la resolución del tercer concilio en cuanto al canon de la Escritura y añadió una nota ordenando que la resolución se enviara al obispo de Roma (Bonifacio I) y a otros obispos:

Que esto se de a conocer también a nuestro hermano y compañero de sacerdocio Bonifacio, o a otros obispos de aquellas partes, con el propósito de confirmar ese canon {Canon 47 del Tercer Concilio}, porque hemos recibido de nuestros padres que éstos son los libros que se han de leer en la iglesia.¹⁴

¹³ *De las actas de Pelagio*, 25. Véase C.J. Costello: *St Augustine's Doctrine on the Inspiration and Canonicity of Scripture* (Washington, D.C., 1930), p. 48.

¹⁴ Véase NPNF, serie 2, XIV, p.454.

Lista del Papa Inocencio I

En su lista de libros canónicos dirigida a Exuperio, obispo de Tolosa, en el año 405, El papa Inocencio I especifica los libros del Nuevo Testamento (después de los del Antiguo Testamento) como sigue:

*De los Evangelios: cuatro,
Epístolas del Apóstol Pablo: trece,
Epístolas de Juan: tres,
Epístolas de Pedro: dos,
Epístola de Judas,
Epístola de Santiago.
Hechos de los Apóstoles,
Apocalipsis de Juan.*

Pero el resto de los libros, que aparecen con el nombre de Matías o de Santiago el menor, o con el nombre de Pedro y Juan (que fueron escritos por un tal Leucio), o con el nombre de Andrés (que {fueron escritos} por los filósofos Xenocharides y Leónidas), o con el nombre de Tomás y cualquier otro que pueda haber, debéis saber que no sólo se rechazan sino también se condenan.¹⁵

La omisión de Hebreos de entre los libros del Nuevo Testamento es sorprendente. Los manuscritos, de hecho, son divergentes en su testimonio: los tres mejores reconocen las epístolas de Pablo como trece (escrito XIII), pero el resto las reconocen como catorce (escrito XIII).

El decreto Gelasiano

La compilación del siglo VI denominada comúnmente “decreto Gelasiano” continua como sigue tras su lista de libros del Antiguo Testamento:

El orden de las Escrituras del Nuevo Testamento, que la santa iglesia católica romana acepta y venera:

¹⁵ Inocencio: *Epístola* 6.7. Respecto a las obras apócrifas que se mencionan, sobre Matías véanse las pp. 194, 203; sobre Santiago el menor se puede observar que en los documentos Nag Hammadi se incluye un *Apocryphon de Santiago*; en cuanto a los Hechos leucianos, véase p. 203; en cuanto a los Hechos de Andrés, véase p. 204; sobre Tomás la referencia puede ser al *Evangelio de Tomás* (véase p. 305 ss.) o a los *Hechos de Tomás* (véanse las pp. 203 ss.).

De los Evangelios cuatro libros:

según Mateo: un libro

según Marcos: un libro

según Lucas: un libro

según Juan: un libro

También, de los Hechos de los Apóstoles: un libro

Epístolas del Apóstol Pablo, en número de catorce:

a los Romanos: una epístola

a los Corintios: dos epístolas

a los Efesios: una epístola

a los Tesalonicenses: dos epístolas

a los Gálatas: una epístola

a los Filipenses: una epístola

a los Colosenses: una epístola

a Timoteo: dos epístolas

a Tito: una epístola

a Filemón: una epístola

a los Hebreos: una epístola

Además, el Apocalipsis de Juan: un libro

Además, las epístolas canónicas: en número de siete

del Apóstol Pedro: dos epístolas

del Apóstol Santiago: una epístola

del Apóstol Juan: una epístola

del otro Juan, el anciano: dos epístolas

del Apóstol Judas el Zelote: una epístola

Así termina el canon del Nuevo Testamento.¹⁶

En esta lista merece la pena advertir que el Apocalipsis de Juan precede a las epístolas católicas, que las últimas son denominadas “epístolas canónicas”, que dentro de este grupo 2 y 3 Juan se atribuyen (como había hecho Jerónimo) a otro Juan diferente del Evangelista (a quien se identifica como el autor de 1 Juan) y que a Judas se le llama “el Zelote” (designación transferida evidentemente del Apóstol Simón, denominado Zelote en Lucas 6:15 y Hechos 1:13).¹⁷

¹⁶ Véase E. von Dobschütz: *Das Decretum Gelasianum* (Leipzig, 1912), pp. 27ss. (véase p. 97, n. 73).

¹⁷ Al apóstol Judas —no Iscariote— se le llama “Judas el Zelote” en algunos textos en latín antiguo de Mateo 10:3 (donde otras versiones diferentes de las nuestras dicen Tadeo); Judas el Zelote se cita también entre los apóstoles en la *Epístola de los Apóstoles* 2, del siglo II.

El decreto gelasiano continua tras su lista de libros que son aceptados con un largo catálogo de libros que no son aceptados y que abarca una gran variedad de escritos apócrifos, espurios y heréticos.¹⁸

El Diatesarón en Europa occidental

Durante la Edad Media, la forma del canon del Nuevo Testamento en Europa occidental permaneció invariable, pero se dio cierta evolución interesante, aunque local y transitoria, dentro de él.

El *Diatesarón*, que fue sustituido por los “Evangelios independientes” en su tierra natal de Siria y Mesopotamia en el transcurso del siglo V, recobró su vigor en algunas partes de Occidente durante los siglos siguientes. Cuando se identifica una armonización de los Evangelios de aquel período, es necesario asegurarse de que se basa realmente en el *Diatesarón* de Taciano y de que no se trata más bien de una producción independiente. Hay poco lugar para la duda acerca de esto con la armonización holandesa de los Evangelios, elaborada a mediados del siglo XIII y que donde mejor se ha preservado ha sido en un manuscrito de Liège de alrededor de 1270-1280. Evidentemente se basaba en un original perdido en latín antiguo, que a su vez procedía de una copia siríaca, no griega, del *Diatesarón*.¹⁹

La influencia del *Diatesarón* se puede reconocer mucho antes en la forma sajona antigua de la historia del evangelio escrita en verso, conocida comúnmente hoy día como la versión *Heliand* (“Salvador”), de la primera mitad del siglo IX. No se trata de una traducción directa, sino que evidentemente su base es el *Diatesarón*.²⁰ También es la base de una versión franco-oriental de la historia del evangelio conservada completa en un manuscrito de finales del siglo IX.²¹

Aparte de las versiones y paráfrasis que muestran la influencia específica del *Diatesarón* de Taciano, hay otras que siguen la disposición del material del evangelio de Taciano sin que aparezcan sus palabras exactas.

¹⁸ Véase M.R. James: *The Apocryphal New Testament* (Oxford, 1924), pp. 21-23, para una traducción del catálogo.

¹⁹ En la última frase de Lucas 2:42, la traducción holandesa no dice *conforme a la costumbre de la fiesta* (como debería decir), sino *conforme a la costumbre de sus hábitos*. Esto se explica mejor como una confusión entre dos palabras siríacas que significan respectivamente “fiesta” y “hábito”, que tienen las mismas consonantes (y de hecho comparten la misma raíz). Véase W.B. Lockwood: “Vernacular Scriptures in Germany and the low Countries before 1500”, *CHB II*, p. 430. En cuanto al *Diatesarón*, véase también p. 129 más arriba.

²⁰ Véase Lockwood: “Vernacular Scriptures...”, pp. 418-420.

²¹ Véase Lockwood: “Vernacular Scriptures...”, p. 418.

El *Códice Fuldense*, por ejemplo, es un testimonio importante del texto de la Vulgata latina; el copista completó su obra para Víctor, obispo de Capua, quien lo corrigió y firmó con su nombre en el año 546. Pero en los Evangelios, mientras que el texto es el de la Vulgata, la disposición es la de Taciano.²² Diversas armonizaciones medievales de los Evangelios se basaron en esta forma del texto: Magdalene College, Cambridge, por ejemplo, posee un manuscrito de alrededor del año 1400 que perteneció a Samuel Pepys y que contiene una armonización inglesa de la Edad Media.²³ De carácter parecido es una armonización del evangelio medieval en el dialecto toscano de Italia.²⁴

La Carta a los Hebreos

Aunque la atribución de Hebreos a Pablo fue generalmente aceptada en la Edad Media, el precedente de Agustín, quien la reconoció como canónica y anónima, animó a algunos estudiantes a pensar en otro autor distinto de Pablo. Aquellos que lo hacían solían preferir a Lucas (*Lucas, aquel excelente abogado, tradujo esa obra de arte del hebreo al griego*, dijo Tomás de Aquino).²⁵ Rabano Mauro y el arzobispo Lanfranc de Canterbury están también entre aquellos que atribuyeron la obra a Lucas.²⁶

No es seguro qué significa la omisión de Hebreos del *Códice Boerneriano* (G^p), un manuscrito greco-latino del siglo IX de las epístolas paulinas. Concluye con la carta a Filemón, tras la cual figura una nota: *Aquí comienza la carta a los laodicenses*. Pero el texto de ese documento no se incluye.

La Carta a los Laodicenses

Esta referencia a la *Carta a los Laodicenses* proporciona una ocasión para mencionar la extraordinaria popularidad en la Edad Media de una obra espuria con ese título.

Pablo escribe a los Colosenses: *cuando esta carta haya sido leída entre vosotros, haced que también se lea en la iglesia de los laodicenses, y que la de Laodicea la*

²² Véase B.M. Metzger: *The Text of the New Testament* (Oxford, 1964), p. 89; *The early Versions of the New Testament* (Oxford, 1977), pp. 20ss., 335.

²³ Véase Metzger: *Early Versions*, p. 25.

²⁴ Véase K. Foster: "Vernacular Scriptures in Italy", *CHB* II, p. 464.

²⁵ *Prefacio a la Epístola a los Hebreos*.

²⁶ Véase C. Spicq: *L'Épître aux Hébreux*, I (Paris, 1952), p. 198, n.1.

leáis también vosotros (Colosenses 4:16); pero el rango de esta carta de Laodicea no está muy claro para un lector de hoy (aunque sin duda estaba perfectamente claro para los lectores originales). ¿Era una carta que se originó en Laodicea o una carta enviada por Pablo a la iglesia laodicense que los colosenses debían obtener de Laodicea? Lo último es lo más probable. Si la referencia es a una carta escrita por Pablo, ¿tenemos más información de ella? A veces se ha identificado con lo que conocemos como la Epístola a los Efesios (cuya forma más antigua parece no contener indicación del paradero o identidad de los destinatarios).²⁷ Evidentemente, Marción la identificó así y le dio el título de “A los Laodicenses”.²⁸ El compilador de la lista de Muratori habla de una *carta en nombre de Pablo a los laodicenses* que, según él, fue *falsificada de acuerdo a la herejía de Marción*.²⁹ Ésta puede ser una referencia a la carta que Marción tituló “a los laodicenses”, o puede que el compilador realmente conociera una obra espuria llamada así.

Existe una obra espuria llamada así, pero no se ve en ella huella de la herejía de Marción. Esta obra ha sido bien descrita como una *composición sin sentido de pasajes y frases de Pablo, principalmente de la Epístola a los Filipenses*.³⁰ (aunque sus palabras iniciales proceden de Gálatas). Los encabezamientos del capítulo que aparecen en un manuscrito del siglo doce de la Biblia latina en el Trinity College, Cambridge, resumen así su contenido:

1. *El Apóstol Pablo da gracias al Señor por los laodicenses y les exhorta a no dejarse engañar por aquellos que pueden hacer que se desvíen.*
2. *Referencia a las prisiones “patentes” del apóstol,³¹ en las que se goza y se regocija.*
3. *El apóstol aconseja a los laodicenses que, como le oyeron decir cuando estaba presente con ellos, así ellos deben retener su enseñanza y practicarla sin retroceder.*
4. *El apóstol exhorta a los laodicenses a estar firmes en la fe y hacer aquellas cosas que están marcadas por la integridad y la verdad y que agradan a Dios. Saludos a los hermanos.³²*

²⁷ Véanse pp. 132, 133.

²⁸ Véase p. 140.

²⁹ Véase p. 169.

³⁰ R. Knopf y G. Krüger en *Neutestamentliche Apokryphen*, ed. H. Hennecke (Tübingen, 21924), p. 150, citado por W. Schneemelcher en Hennecke-Schneemelcher-Wilson: *New Testament Apocrypha*, II, p. 129.

³¹ Filipenses 1:13.

³² El texto en latín de estos encabezamientos de capítulos es reproducido por J.B. Lightfoot: *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon* (Londres, 1875), p. 284 (en el curso de un relato informativo y crítico de este apócrifo, pp. 281-300).

La *Carta a los Laodicenses* fue escrita probablemente en el siglo IV; es mencionada por Filastrio³³ y por Jerónimo³⁴ y citada en la obra del siglo V titulada el *Speculum*,³⁵ una disposición tópica de textos bíblicos atribuidos tradicional pero equivocadamente a Agustín. Su idioma original era el griego, pero el texto griego original no ha sobrevivido.³⁶ Su circulación en la iglesia oriental parece haber sido probada después de que el Segundo Concilio de Nicea (787) dijera que era una falsificación. Casi tan pronto como fue escrita, sin embargo, fue traducida al latín, y la versión latina se mantuvo durante mil años y más. Entró en la tradición textual de la Biblia en latín antiguo y, posteriormente, aunque Jerónimo no la apoyó, fue absorbida en el texto de la Vulgata y se encuentra en muchos manuscritos de esta versión, incluido el *Códice Fuldense*, mencionado más arriba.

El papa Gregorio el Grande (c 595) dice que Pablo escribió quince cartas,³⁷ aunque sólo catorce fueron reconocidas como canónicas: aunque no lo dice expresamente, es probable que esta Carta a los Laodicenses fuera la número quince. Aelfric, abad de Cerne en Dorset (finales del siglo X), es más explícito: no sólo dice que Pablo escribió quince epístolas, sino que las enumera y nombra la dirigida a los laodicenses como la decimoquinta.³⁸ Juan de Salisbury, otro escritor inglés de alrededor de dos siglos después, escribe al mismo efecto aunque sabe que está contradiciendo a Jerónimo: *Jerónimo dice que es rechazada por todos; no obstante fue escrita por el apóstol.*³⁹ Pero otro escritor de aquel período, posiblemente Herveo Burgidolense,⁴⁰ habla de Pablo como el autor de quince o dieciséis cartas (incluyendo no sólo la Carta a los Laodicenses sino otro *apocriphon 3 Corintios*).⁴¹

El texto de la *Carta a los Laodicenses* se tradujo del latín a varios de los idiomas vernáculos de Europa occidental y fue incluido en versiones de la Biblia en aquellos idiomas. Aunque no formaba parte originalmente ni de las primeras ni de las posteriores Biblias de Wyclif, dos versiones

³³ Filastrio: *Herejías*, 89.

³⁴ Jerónimo: *De hombres ilustres*, 5.

³⁵ Cita el versículo 4 de la obra: *Mirad que no seáis asaltados por determinadas personas que os cuentan historias vanas con el fin de alejaros de la verdad del evangelio que os he proclamado.*

³⁶ Lightfoot (*Colossians-Philemon*, pp. 291-294) proporciona razones para creer que el texto latino existente se basa en un original griego. Proporciona una retroversión al griego.

³⁷ Gregorio: *Moral Exposition of Job*, 35.25.

³⁸ Aelfricus Abbas: *A Saxon Treatise concerning the Old and New Testament*, ed. W. L'Isle (Londres, 1623), p. 28, citado por Lightfoot, p. 296.

³⁹ John of Salisbury: *Epistle* 143.

⁴⁰ *On the Epistle to the Colossians*, ad loc. (PL 181, Colosenses. 1355). J.B. Lightfoot advierte la posibilidad de que el autor sea Anselmo de Laon.

⁴¹ *3 Corintios* se incluye en los *Hechos de Pablo*; véase Hennecke-Schneemelcher-Wilson: *New Testament Apocrypha*, II, pp. 374-378. Véase p. 218 más arriba.

de la obra inglesa medieval se abrieron paso en la tradición manuscrita de la Biblia de Wyclif y fueron reproducidas en repetidas ocasiones desde la primera mitad del siglo XV.

Con la invención de la imprenta a mediados del siglo XV, la *Carta a los Laodicenses* fue incluida en algunas de las primeras ediciones impresas del Nuevo Testamento. Esto no ocurrió en Inglaterra, donde la impresión de la Biblia fue impedida por las Constituciones de Oxford contra los lolarados (1408): la primera edición impresa del Nuevo Testamento en inglés (la de Tyndale) tuvo que ser producida en el continente (1525/26) y, basándose en el texto griego, no incluía la *Carta a los Laodicenses*. Pero los primeros Nuevos Testamentos impresos en alemán (a partir de 1466) y los Nuevos Testamentos en checo (desde 1475) la incluían: se omitió, sin embargo, en nuevas versiones que se basaban en el texto griego, como la de Lutero (1522) y la Biblia checa *Kralice* (1593).⁴²

En Francia, Jacques Lefevre d'Étaples (Faber Stapulensis) escribió en 1513 un comentario del texto en latín de las epístolas paulinas; en éste no sólo incluía la Carta a los Laodicenses sino también la correspondencia espuria del filósofo Séneca con Pablo.⁴³ Una valoración más crítica fue la de Andreas Bodenstein von Karlstadt, quien en 1521 enumeró la obra entre los apócrifos del Nuevo Testamento, junto a los doce últimos versículos del Evangelio de Marcos.⁴⁴ Cualquier pretensión por parte de la obra de ser tratada como una carta genuina de Pablo fue refutada definitivamente por Erasmo⁴⁵ y Lutero.⁴⁶

⁴² La parte del Nuevo Testamento de la *Biblia Kralice* (la "versión autorizada" de la Biblia checa) se basaba en una traducción antigua del griego de Jan Blahoslav (1564).

⁴³ Esta compilación del siglo III se consideró auténtica aun por parte de Jerónimo (*De hombres ilustres*, 12). Para una traducción al inglés véase Hennecke-Schneemelcher-Wilson: *New Testament Apocrypha* II, pp. 133-141.

⁴⁴ En su *Welche Bücher heilig und biblisch sind* (Wittenberg, 1521), una versión popular de *De canonicis libris libellus* (Wittenberg, 1520).

⁴⁵ Erasmo: sobre Colosenses 4:16: *plagiar la mente de Pablo no es algo que cualquiera pueda hacer*.

⁴⁶ El mero hecho de su omisión del Nuevo Testamento de Lutero fue el golpe de gracia suficiente en la tierra de la Reforma. Ya había sido omitida de la lista de libros del Nuevo Testamento publicada por el Concilio de Florencia alrededor del año 1440 (véase p. 105).

Capítulo 20

El canon del Nuevo Testamento en la era de la imprenta

Antes de Lutero

Las dimensiones del canon del Nuevo Testamento no se vieron seriamente afectadas por el avivamiento de la enseñanza en el siglo XV y la Reforma del siglo XVI. Esto es más notable debido a que una de las características de estos movimientos en el campo de la literatura fue la detección y exposición de falsificaciones sagradas. La que más destaca fue la demostración de Laurencio Valla del carácter espurio de la supuesta “donación de Constantino”, la presunta justificación del dominio secular del papado. Además de esta demostración (tan convincente que no requería repetición), Valla (1406/7-57) refutó la autenticidad de la correspondencia tradicional entre Cristo y el Rey Abgar de Edesa,¹ de la *Carta de Léntulo* (una obra del siglo XIII que pretende ofrecer una descripción contemporánea de la persona de Cristo)² y del *corpus* de tratados neoplatónicos de los siglos V/VI atribuidos a Dionisio el areopagita (Hechos 17:34); también refutó la leyenda que decía que cada uno de los apóstoles había contribuido con una frase al Credo de los Após-

¹ Recogida por primera vez en Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 1.13.1-22; 2.1.6-8. Véase W. Bauer: “The Abgar Legend”, en Hennecke-Schneemelcher-Wilson: *New Testament Apocrypha* I, pp. 437-443.

² Traducida en M.R. James: *The Apocryphal New Testament* (Oxford, 1924), pp. 477ss.

toles.³ Estas actividades no le granjearon a Valla las simpatías de los defensores de la tradición por la tradición misma, pero Valla tenía un poderoso protector en el Rey Alfonso V de Aragón, de quien fue secretario (posteriormente, no obstante, se convertiría en secretario apostólico del papa Nicolás V).

Por algo el cardenal Bellarmine describió posteriormente a Valla como un *precursor de Lutero*.⁴ A su muerte, Valla dejó manuscrita una serie de anotaciones acerca del Nuevo Testamento. Cuando Erasmo consiguió una copia de este manuscrito cerca de cincuenta años después, descubrió que Valla había anticipado gran parte de sus propias ideas y publicó la obra en París en 1505. Valla mostró poca paciencia con los teólogos que escribían acerca del Nuevo Testamento sin prestar mucha atención al texto griego. Lo mismo pensaba Erasmo, pero era conveniente que el odio que inevitablemente despertaría con su publicación recayera sobre el muerto Valla y no sobre el vivo Erasmo.

El estudio del Nuevo Testamento en griego, que entonces se hizo más accesible en Occidente, tenía que hacer un impacto en todas las fases del estudio bíblico. El texto griego se imprimió como parte del volumen del Nuevo Testamento de la *Políglota Complutense* en España en 1514, pero quedó sin publicar hasta que se editó toda la obra en seis volúmenes, probablemente en 1522.⁵ Para entonces, Erasmo había publicado dos ediciones impresas del Nuevo Testamento griego (1516, 1519) y en 1522 apareció una tercera edición. No había problema en cuanto al contenido del Nuevo Testamento en estas nuevas ediciones: en todas ellas se reprodujeron los veintisiete libros establecidos, ni uno más ni uno menos. Pero se reabrieron cuestiones dentro del canon. Erasmo negó la autoría paulina de Hebreos y cuestionó la autoría tradicional de las cinco epístolas católicas “discutibles”; pensaba también que, teniendo en cuenta el estilo del Apocalipsis, éste no se podía atribuir al autor del cuarto Evangelio.

Su contemporáneo el cardenal Cayetano (Jacob Tomás de Vío), un buen exegeta, también negó la autoría paulina de Hebreos y cuestionó la autoría tradicional de Santiago, 2 y 3 Juan y Judas; defendió la autoría

³ Acerca de los orígenes de esta leyenda (posiblemente retrocediendo a Ambrosio de Milán) véase A.A.T. Ehrhardt: “El cristianismo antes del credo de los apóstoles”, en *The Framework of the New Testament Stories* (Manchester, 1964), pp. 151ss.

⁴ Citado por J.A. Wagenmann en P. Schaff (ed.): *Religious Encyclopaedia* (Nueva York, 1894), p. 1286.

⁵ Los primeros cuatro volúmenes contenían los textos hebreo, latino (*Vulgata*) y griego (*Septuaginta*) del Antiguo Testamento en columnas paralelas, con el tárgum arameo del Pentateuco de Onkelos impreso al pie de las páginas apropiadas, junto a una traducción al latín. El sexto volumen contenía un léxico y una gramática hebreas.

apostólica de 2 Pedro. Como Valla, insistió en que el estudio de la Vulgata no era un sustituto para el estudio de las Escrituras en sus idiomas originales; por esto en concreto fue censurado por la Universidad de París.⁶

El Nuevo Testamento de Lutero

Fue Cayetano quien, como legado papal, examinó a Martín Lutero en Augsburgo en 1518 y trató en vano de obtener su sumisión a la autoridad del Papa. Las ideas personales de Lutero acerca del canon del Nuevo Testamento se extendieron bastante con la publicación de su Nuevo Testamento en alemán en 1522. (La base griega para su traducción fue la segunda edición de Erasmo de 1519). El índice de contenidos indicaba que él diferenciaba dos niveles de canonicidad en el Nuevo Testamento: los nombres de los primeros veintitrés libros (Mateo - 3 Juan) van precedidos de un número de serie 1-23; los otros cuatro libros —Hebreos, Santiago, Judas y Apocalipsis— están separados de aquellos por un espacio y no se les da un número de serie. Lutero no excluyó los cuatro últimos libros del canon, pero no reconocía en ellos la elevada calidad de *los verdaderos, seguros y más importantes libros del Nuevo Testamento*, y expresó su opinión rotundamente en sus prefacios individuales a estos libros. En su prefacio a Hebreos queda claro que ha abandonado la tradicional autoría de Pablo: fue escrito —dice— por un *excelente erudito que había sido discípulo de los apóstoles, había aprendido de ellos y era muy buen conocedor de las Escrituras*. (Hacia 1537 estaba seguro de que este *excelente erudito* era Apolos).⁷ Es en su prefacio a Santiago en su Nuevo Testamento de 1522 donde lo denomina *una epístola de paja*. Piensa que contradice a Pablo y otras Escrituras acerca de la justificación por la fe y que, si promueve la ley, no promueve a Cristo. Judas es un documento superfluo: es un resumen de 2 Pedro. (Hoy día, la opinión general sería que 2 Pedro se basa en Judas, no al contrario). Más aún, Judas es sospechoso porque contiene historia y enseñanza que no se encuentran en ningún lugar de la Escritura (ésta es una referencia a la cita de Enoc y la disputa por el cuerpo de Moisés). En cuanto al Apocalipsis, *carece de todo lo que yo considero apostólico o profético*.⁸

⁶ Acerca de Erasmo y Cayetano véase B. Hall: "Biblical Scholarship: Editions and Commentaries", *CHB* III, pp. 38-93, *passim*.

⁷ Lutero atribuye la obra a Apolos en un sermón de 1537 acerca de 1 Corintios 3:4ss. (*Luthers Werke*, Edición Weimar, 45, p. 389) y también en su comentario de Génesis, 1545 (Edición Weimar, 44, p. 709).

⁸ Estos prefacios fueron impresos en la edición Weimar: *Die deutsche Bibel*, 7, pp. 344ss. (Hebreos), 384ss. (Santiago), 387 (Judas), 404 (Apocalipsis).

Lutero sabía que aquellos libros habían sido cuestionados en la anti-güedad; ésa, sin embargo, no es la razón principal para relegarlos a un lugar secundario. No parece que le causaran problemas 2 Pedro o 2 y 3 Juan, que también se habían cuestionado. Su razón principal es que en los cuatro libros relegados no podía encontrar aquella clara presentación de Cristo que era la nota principal de la santa Escritura.⁹ Si alguien se cuestiona cuál es el criterio de canonicidad de Lutero (o al menos de canonicidad primaria), aquí está: *Que lo que no enseña acerca de Cristo no es apostólico, aunque sea enseñanza de Pedro o de Pablo. Por otro lado, lo que presenta a Cristo, eso sería apostólico aunque lo hicieran Judas, Anás, Pilato o Herodes.*¹⁰

Según Roland H. Bainton, *la conclusión era una jerarquía de valores dentro del Nuevo Testamento. Primero Lutero colocaría el Evangelio de Juan, después las epístolas paulinas y 1 Pedro, después los otros tres Evangelios y, en un lugar subordinado, Hebreos, Santiago, Judas y Apocalipsis. Desconfiaba del Apocalipsis por su oscuridad. "Una Revelación —decía— debe ser reveladora".*¹¹ (Hay algunas ausencias en el resumen de Bainton: probablemente, Hechos iría junto a los Evangelios sinópticos, las cartas de Juan con el cuarto Evangelio y, aunque es más dudoso, 2 Pedro con 1 Pedro).

El reconocimiento de un "canon interior" dentro del canon amplio ha persistido en la tradición luterana hasta el día de hoy: el "canon interior" es un canon paulino. Como continúa diciendo Bainton: *Para Lutero, el Nuevo Testamento era un libro paulino.*¹² También lo era para Marción, pero Lutero no era marcionita: para él, *el Antiguo Testamento era un libro cristiano.*¹³ No podía ser de otra forma: fue un texto del Antiguo Testamento el que le colocó en el camino de la paz con Dios: *Librame en tu justicia* (Salmo 31:1).¹⁴

Un contemporáneo de Lutero, Karlstadt, escribió una pequeña obra acerca del canon de la Escritura en la que diferenciaba tres grados en el Nuevo Testamento: (1) los Evangelios y Hechos, (2) las Cartas de Pablo con 1 Pedro y 1 Juan, (3) Hebreos, Santiago, 2 Pedro, 2 y 3 Juan, Judas y Apocalipsis. Para él, el autor de Hebreos era desconocido, el autor de

⁹ Su expresión es *was Christum treibet*: "lo que promueve a Cristo", "lo que presenta a Cristo".

¹⁰ Prefacio a Santiago.

¹¹ R.H. Bainton: *Here I Stand: A Life of Martin Luther* (Nueva York/Nashville, 1950), p. 332. Evidentemente, Lutero no consideraba que Apocalipsis lo fuera, como señala el título de un libro de Vernard Eller: *The Most Revealing Book of the Bible* (Grand Rapids, 1974).

¹² Bainton: *ibid.*

¹³ Bainton: *ibid.*

¹⁴ Del prefacio a la edición de Wittenberg de sus obras en latín, traducido en *Luther's Works*, edición americana, 34 (Filadelfia, 1960), pp. 336 ss.

Santiago era dudoso, mientras que seguía a Jerónimo en atribuir 2 y 3 Juan al anciano Juan, no al Evangelista.¹⁵

El Nuevo Testamento de Tyndale

A finales de 1525 se comenzó en Colonia la impresión de la traducción al inglés del Nuevo Testamento por parte de William Tyndale.¹⁶ Cuando se habían impreso diez hojas (80 páginas), las autoridades de la ciudad prohibieron al impresor (Peter Quentel) que continuara la obra. Tenía que volverse a imprimir desde el principio, esta vez por un impresor de Worms, Peter Schoeffler, quien pudo terminar para finales de febrero de 1526. Sobreviven dos copias de este libro, pero falta el índice de contenidos en ambos.¹⁷ Pero existe una copia de las 64 páginas de Colonia en el museo británico¹⁸ e incluyen el índice de contenidos, que es el siguiente:

Los libros contenidos en el Nuevo Testamento:

- i. *El Evangelio de San Mateo*
- ii. *El Evangelio de San Marcos*
- iii. *El Evangelio de San Lucas*
- iv. *El Evangelio de San Juan*
- v. *Los Hechos de los Apóstoles escritos por San Lucas*
- vi. *La Epístola de San Pablo a los Romanos*
- vii. *La primera Epístola de San Pablo a los Corintios*
- viii. *La segunda Epístola de San Pablo a los Corintios*
- ix. *La Epístola de San Pablo a los Gálatas*
- x. *La Epístola de San Pablo a los Efesios*
- xi. *La Epístola de San Pablo a los Filipenses*
- xii. *La Epístola de San Pablo a los Colosenses*
- xiii. *La primera Epístola de San Pablo a los Tesalonicenses*
- xiv. *La segunda Epístola de San Pablo a los Tesalonicenses*

¹⁵ Karlstadt: *De canonicis libris libellus* (Wittenberg, 1520); edición alemana: *Welche Bücher heilig un biblisch sind* (Wittenberg, 1521); véase B.M. Metzger: *The Canon of the New Testament*, pp. 241 ss.

¹⁶ Se basó en la tercera edición del Nuevo Testamento griego de Erasmo (1522). Ésta fue la primera edición en la que Erasmo (protestando) incluyó el texto espurio acerca de los tres que dan testimonio en el cielo (1 Juan 5:7); por tanto, también apareció en la versión de Tyndale y en sucesivas versiones durante el siglo siguiente, incluyendo la AV/KJV.

¹⁷ Se publicó una edición en facsímil, *William Tyndale's New Testament 1526*, por Paradine Reprints, Londres, en 1976, para celebrar su 450 aniversario.

¹⁸ Se incluye un facsímil de estas 64 páginas en *The First Printed English New Testament*, ed. E. Arber (Londres, 1871).

- xv. *La primera Epístola de San Pablo a Timoteo*
- xvi. *La segunda Epístola de San Pablo a Timoteo*
- xvii. *La Epístola de San Pablo a Tito*
- xviii. *La Epístola de San Pablo a Filemón*
- xix. *La primera Epístola de San Pedro*
- xx. *La segunda Epístola de San Pedro*
- xxi. *La primera Epístola de San Juan*
- xxii. *La segunda Epístola de San Juan*
- xxiii. *La tercera Epístola de San Juan*
- La Epístola a los Hebreos*
- La Epístola de Santiago*
- La Epístola de Judas*
- El Apocalipsis de Juan*

Como en el índice de Lutero, los cuatro últimos títulos están separados de los demás por un espacio y la omisión de los números de serie delante. Pero no sabemos si Tyndale compartía la opinión de Lutero acerca del rango inferior de Hebreos, Santiago, Judas y Apocalipsis. La adopción de la disposición y distribución de la portada de Lutero puede que fuera puramente mecánica. La secuencia de libros Lutero-Tyndale fue imitada por la *Biblia Coverdale* (1535) y la *Biblia de Matthew* (1537) y otras ediciones en inglés durante los años que siguieron, pero la *Gran Biblia* de 1539 cambió al que ahora es el orden tradicional, con Hebreos y Santiago entre Filemón y 1 Pedro, y este orden ha sido el seguido por la mayoría de ediciones de la Biblia inglesa desde entonces.

Juan Calvino

Calvino aceptó el canon del Nuevo Testamento tal como se había transmitido. Para él, la autoridad del Nuevo Testamento, como la de toda la Escritura, no descansaba en un decreto de una iglesia sino en la calidad autoautenticadora de lo que estaba escrito, atestiguado en el corazón receptivo por el testimonio interior del Espíritu Santo.¹⁹ Pero en cuestiones de autoría ejerció con libertad su juicio filológico e histórico. Hebreos, sin ningún género de dudas, pertenecía al canon, pero sin duda no era de Pablo.²⁰ Calvino pensaba que el autor podía haber sido

¹⁹ Calvino: *Institución de la religión cristiana*, 1.7.1-5.

²⁰ Calvino: *The Epistle ... to the Hebrews and the First and Second Epistles of Peter*, E.T. (Edimburgo, 1963) p.1.

Lucas o Clemente de Roma.²¹ A diferencia de Lutero, no tenía dificultades para aceptar Santiago: *no contiene nada indigno de un apóstol de Cristo*. Pero no se comprometía afirmativamente en cuanto a la identidad del autor: podría ser Santiago el Justo o Santiago el hijo de Alfeo o uno de los doce (que, según él, era el Jacobo considerado “columna” en Gálatas 2:9).²² En cuanto a 2 Pedro, si pertenece al canon y por tanto es fiable, hay que aceptar que procede de Pedro, *no que la escribió él, sino que uno de sus discípulos redactó por orden suya lo que requería la necesidad de sus tiempos*.²³ 1 Juan fue obra del discípulo amado.²⁴ Cuando Judas se presenta al comienzo de su epístola como el *hermano de Jacobo*, se refiere a Santiago el hijo de Alfeo.²⁵ Las opiniones de Calvino respecto a la autoría de 2 y 3 Juan y Apocalipsis son desconocidas: no escribió comentarios de estos libros, aunque ocasionalmente citó de ellos.

El concilio de Trento

Cuando el concilio de Trento, en su cuarta sesión (abril 1546), trató el tema del canon de la Escritura, enumeró los veintisiete libros “aceptados” del Nuevo Testamento. Su postura difería de la de los reformadores no con respecto al contenido del canon del Nuevo Testamento sino con respecto a otorgarles igual veneración que a las Escrituras a las “tradiciones no escritas” recibidas finalmente *de boca de Cristo mismo por medio de los apóstoles, o dictadas por el Espíritu Santo a los apóstoles mismos*, y también en su especificación de que *la antigua edición de la Vulgata latina* era el único texto con autoridad de la Escritura.²⁶ Algunos intérpretes modernos de este decreto de Trento sugieren que aquí se escogió la Vulgata como autoritativa por encima de otras versiones latinas más recientes de la Biblia y que no se trataba de afirmar su primacía sobre los textos hebreo y griego. Algunos miembros del Concilio, como el cardenal Reginaldo Pole, pensaban que la autoridad de los originales hebreo y griego debían reconocerse de forma explícita. *La mayoría consideraban esto como algo innecesario* —dice E.F.

²¹ *Ibid.*, p. 216 (sobre Hebreos 13:23).

²² Calvino: *Commentaries on the Catholic Epistles*, E.T. (Edimburgo, 1855), pp. 276ss.)

²³ *The Epistle ... to the Hebrews and the First and Second Epistles of Peter*, p. 325.

²⁴ *The Gospel according to St John 11-21 and the First Epistle of John*, E.T. (Edimburgo, 1961), p. 231.

²⁵ *Commentaries on the Catholic Epistles*, pp. 428ss.

²⁶ *Acta Concilii Tridentini*, Sessio 4: *Decretum de canonicis scripturis; Decretum de definitione et usu sacrorum librorum*.

Sutcliffe; pero, puesto que menciona que algunos miembros del Concilio malinterpretaron el decreto otorgándole a la Vulgata una autoridad superior a la de los originales, un reconocimiento así habría sido superfluo.²⁷ Un siglo después del Concilio de Trento, la Asamblea de teólogos de Westminster encontró oportuno afirmar que *el Antiguo Testamento en hebreo... y el Nuevo Testamento en griego... siendo inspirados directamente por Dios, y mantenidos puros a través de los siglos por su especial cuidado y providencia, son por eso mismo auténticos; y por esa razón la iglesia debe apelar a los originales en esas lenguas, en última instancia, en toda controversia religiosa.*²⁸ Si esta afirmación no era innecesaria en Westminster, donde no había antecedentes de prejuicios a favor de la Vulgata, ciertamente no era innecesaria en Trento. En cualquier caso, las cuestiones de preocupación contemporánea y tensión afectaron tanto a lo que se expresaba como a lo que no se expresaba. *Hoy ... los católicos como todos los demás se remontan a los idiomas originales y basan sus traducciones en los mismos principios críticos.*²⁹

Los treinta y nueve Artículos

Después de la detallada lista de los libros del Antiguo Testamento y los apócrifos en el artículo VI de **Los treinta y nueve Artículos** hay una breve exposición acerca del Nuevo Testamento.³⁰

Aceptamos y consideramos canónicos todos los libros del Nuevo Testamento tal como se aceptan comúnmente.

No había necesidad de nombrarlos uno por uno: los mismos veintisiete libros aparecen en todas las ediciones pertinentes del Nuevo Testamento, en griego, latín o inglés y en los idiomas vernáculos europeos. Cuando se promulgaron los cuarenta y dos artículos originales bajo Eduardo VI, había acceso a los libros del Nuevo Testamento en la **Gran Biblia** y exactamente los mismos libros permanecieron cuando la Gran Biblia fue sustituida bajo el reinado de Isabel I por la **Biblia de Ginebra** de 1560 y la **Biblia de los obispos** de 1568. Los eclesiásticos responsables de la redacción de este artículo sin duda conocían que, en un tiempo, cinco o hasta

²⁷ E.F. Sutcliffe: "The Council of Trent on the *Authenticity* of the Vulgate", *JYS* 49 (1948), pp. 35-42.

²⁸ Confesión de fe de Westminster, 1.8.

²⁹ *Revised Standard Version: New Testament*, Edición católica (Londres, 1965), introducción.

³⁰ Véanse pp. 106 ss.

siete de los veintisiete libros habían sido cuestionados; en ese sentido no era muy exacto decir que los libros canónicos eran aquellos *de cuya autoridad nunca se había dudado en la Iglesia*. Conocerían también las reservas de Lutero acerca de cuatro de los libros del Nuevo Testamento. Pero esos detalles carecían de importancia para la situación con la que ellos tenían que tratar: el reconocimiento de los veintisiete libros se remontaba a Jerónimo y a Agustín, y hasta a Atanasio.

La Confesión de Fe de Westminster

A diferencia del artículo VI, la Confesión de Fe de Westminster incluía en su primer capítulo (“De la santa Escritura”) una lista exacta de los libros del Nuevo Testamento, así como de los del Antiguo. Su lista de todos los libros de la Biblia se ha reproducido anteriormente en nuestras páginas.³¹ Un punto que observará el lector cuidadoso de la lista de libros del Nuevo Testamento es que los teólogos de Westminster no se manifestaban a favor de la autoría paulina de Hebreos. Las epístolas paulinas llevan el encabezamiento de “Epístolas de Pablo” y van seguidas por Romanos, 1 Corintios, etcétera, sin repetir la palabra “Epístola”; pero después de Filemón aparece de nuevo el encabezamiento “Epístola” en “la Epístola a los Hebreos”, que así se separa de las trece que llevan el nombre de Pablo.

En la tradición de Calvino, la Confesión de Westminster dice que la autoridad de la Escritura no depende del *testimonio de ningún hombre o iglesia*; sino que *nuestra persuasión y completa seguridad de su infalible verdad y divina autoridad provienen de la obra interior del Espíritu Santo, quien da testimonio a nuestro corazón con la Palabra y por medio de ella*. Aunque se concede un lugar a la razón en el estudio de la Escritura y se acepta lo que se pueda *deducir de ella por buena y necesaria consecuencia*, sin embargo *nada ha de añadirse, ni por nuevas revelaciones del Espíritu, ni por las tradiciones de hombres*. El canon de la Escritura es un canon cerrado. *Sin embargo, confesamos que la iluminación interna del Espíritu de Dios es necesaria para que se entiendan de una manera salvadora las cosas reveladas en la Palabra*. Pero los asuntos prácticos como la administración de la iglesia y la forma de culto *deben arreglarse conforme a la luz de la naturaleza y de la prudencia cristiana, pero guardando siempre las reglas de la Palabra de Dios*.³²

³¹ Véanse pp. 109, 110.

³² *Confesión de fe de Westminster*; 1,4,5,6.

Un canon fijo

Que el Nuevo Testamento consiste en los veintisiete libros que han sido reconocidos como pertenecientes al mismo desde el siglo IV no es un juicio de valor; es una afirmación de un hecho. Puede que haya individuos o comunidades que lo consideren demasiado restringido o amplio; pero su opinión no afecta a la identidad del canon. El canon no va a disminuir o a incrementarse según lo que ellos piensen o digan: se trata de un dato literario, histórico y teológico.

William Whiston (1667-1752), el excéntrico polímata que sucedió a Sir Isaac Newton como profesor de matemáticas en Cambridge y quien probablemente sea más conocido en el mundo de habla inglesa como traductor de las obras de Josefo, defendió el derecho canónico de una obra denominada *Constituciones apostólicas*. Se trata de una compilación del siglo IV en ocho libros, incluyendo instrucción acerca del orden y la adoración en la iglesia, que pretende haber sido promulgada por *los apóstoles y ancianos para todos aquellos que entre los gentiles han creído en el Señor Jesucristo*. Se imprimió por primera vez en Venecia en el año 1563 y cautivó el interés de varios eruditos occidentales.³³ Su fecha y carácter fueron determinados por James Ussher, arzobispo de Armagh (1581-1656), un teólogo de habilidad crítica poco común. Whiston mostró su incompetencia crítica al dar un valor superficial a las afirmaciones de las *Constituciones Apostólicas*: merecían —según él—, *esa cautela y temor al examinar su contenido que exige de nosotros la autoridad de los apóstoles de Cristo, mejor dicho, de Cristo mismo, y de Dios su Padre, que aparece de forma tan visible allí dentro*; las aceptaba como *genuinas, sagradas y apostólicas*.³⁴

Pero tanto si la fe de Whiston en la autenticidad de esta obra estaba bien fundamentada como si carecía de fundamento, no había forma de añadirla al canon del Nuevo Testamento en los siglos XVI o XVII. Lo mismo se puede decir de otras sugerencias que se han hecho de vez en cuando de añadir un documento o eliminar otro. Los teólogos pueden operar con el concepto de un “canon interior”, pero el de una persona será diferente del de otra. El más discutido de todos los libros discutibles del Nuevo Testamento es probablemente 2 Pedro, pero el Nuevo Testamento estaría empobrecido sin él: hay quienes han visto el horizonte de la

³³ Existe una traducción al inglés en ANF, VII, pp. 391-505.

³⁴ W. Whiston: *Primitive Christianity Reviv'd* (Londres, 1711-12), III, pp. 11ss. citado en S. Neill: *The Interpretation of the New Testament 1861-1961* (Oxford, 1964), p. 46, n.1.

revelación cristiana en su afirmación de que el propósito de Dios es que los suyos lleguen a ser *participantes de la naturaleza divina* (2 Pedro 1:4).³⁵

La empresa privada proveerá ediciones de los Evangelios que incluirán uno o más de los documentos de Nag Hammadi junto a algunos de los Evangelios canónicos (o todos); o compiladores de armonizaciones del Evangelio o de sinopsis producirán libros en los que se presentarán pasajes, por ejemplo, del *Evangelio de Tomás* en columnas paralelas con pasajes comparables de los libros del Nuevo Testamento. Estas obras pueden ser útiles para el estudiante; pero carecen de importancia para la cuestión del canon. La crítica literaria de los escritos cristianos primitivos probablemente encontrará poco sentido en diferenciar entre aquellos que son canónicos y los que no; pero para el teólogo y el miembro de iglesia es importante diferenciarlos. Si la voz de Dios se oye en la Biblia como no se escucha en ningún otro libro, el canon tiene importancia para todos aquellos a quienes se dirige la Palabra de Dios.

³⁵ Véase W.R. Inge: *Things New and Old* (Londres, 1933), p. 36.

Cuarta parte

CONCLUSIÓN

Capítulo 21

Criterios de canonicidad

Pruebas en la era apostólica

Los primeros cristianos no se preocupaban por los criterios de canonicidad; ni siquiera habrían comprendido fácilmente dicha expresión. Aceptaban las Escrituras del Antiguo Testamento tal como las habían recibido: la autoridad de aquellas Escrituras estaba suficientemente ratificada por la enseñanza y el ejemplo del Señor y de sus apóstoles. La enseñanza y el ejemplo del Señor y de sus apóstoles, transmitidos tanto de forma verbal como escrita, tenían una autoridad axiomática para ellos.

Pero, no obstante, muy pronto se consideró conveniente contar con ciertos criterios. Cuando los profetas, por ejemplo, afirmaron hablar en el nombre del Señor, se hizo necesario *discernir los espíritus* por los que hablaban. A algunos miembros de la Iglesia se les reconocía la capacidad de *discernimiento de espíritus* (1 Corintios 12-10). Según Pablo, el criterio decisivo que había que aplicar a los profetas era su testimonio de Cristo: *Nadie puede llamar a Jesús Señor, sino por el Espíritu Santo* (1 Corintios 12:3). Algo después, Juan sugiere una prueba más específica: *Todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne, es de Dios* (1 Juan 4:2). Estas pruebas fueron un anticipo de la posterior insistencia en la ortodoxia como criterio de canonicidad.

Una vez más, cuando Pablo sospechó que estaban circulando cartas en su nombre que no eran suyas, les proporcionó a sus amigos un criterio simple por el cual reconocer sus cartas genuinas. Aunque solía dictarlas a algún amanuense, de su propia mano escribía los saludos finales a veces,

aunque no necesariamente, acompañados de su firma (cf. 1 Corintios 16:21; Gálatas 6:11; Colosenses 4:18; 2 Timoteo 3:17; también Filemón 19). La escritura de Pablo, evidentemente, era tan peculiar que no se podía imitar con facilidad. Éste fue, claro está, un criterio de autenticidad transitorio. Ningún documento que contuviera la escritura de Pablo ha llegado hasta nuestros días y, aunque nos hubiera llegado uno, no habríamos podido reconocer su escritura en esta fecha tan tardía.

Autoridad apostólica

Puesto que Jesús no dejó personalmente nada por escrito, los escritos con mayor autoridad al alcance de la Iglesia eran aquellos que procedían de sus apóstoles. Entre sus apóstoles, ninguno fue más activo a la hora de escribir (y de otras cosas) que Pablo. Había personas en tiempos de Pablo, y unos cuantos en generaciones posteriores, que cuestionaban su derecho a denominarse apóstol; pero, en las iglesias de los gentiles, su apostolado por lo general no era puesto en duda (lo cual era inevitable, porque muchas de aquellas iglesias no habrían existido si no hubiera sido por su ministerio apostólico).¹ La autoridad de las cartas auténticas continuó siendo reconocida después de su muerte (no sólo por las iglesias a las que eran enviadas respectivamente, sino por las iglesias en general). No resulta sorprendente que las cartas de Pablo se encontraran entre los primeros, si es que no fueron los primeros, documentos de nuestro Nuevo Testamento en ser reunidos y puestos en circulación como colección.

En la antigüedad, las cartas normalmente comenzaban con el nombre del escritor, y así fue en el caso de las cartas de Pablo. Pero muchos de los documentos del Nuevo Testamento no contienen los nombres de los escritores: son estrictamente anónimos (para nosotros, completamente anónimos). El que escribió a Teófilo era bien conocido por Teófilo,² pero su nombre no se ha preservado ni en el tercer Evangelio ni en Hechos; para nosotros, por tanto, estas dos obras son anónimas. Tradicionalmente se adjudican a Lucas; pero, si deseamos examinar la validez de esta tradición, tenemos que preguntarnos de qué Lucas se trata y cuál es la probabilidad de que sean obras de dicho Lucas.

De forma similar, los receptores de la carta a los Hebreos sin duda conocían bien a su autor (en ese sentido no lo habrían considerado una

¹ Véase el argumento de Pablo en 2 Corintios 3:1-3: la existencia de la iglesia de Corinto era la única carta de acreditación que necesitaba (en Corinto).

² Véanse Lucas 1:3; Hechos 1:1.

comunicación anónima); pero, puesto que no lleva su nombre, su identidad fue olvidada tras una o dos generaciones y nunca se ha vuelto a recuperar con seguridad.

Desde el siglo II en adelante, dos de los cuatro Evangelios fueron atribuidos a apóstoles: Mateo y Juan. No podemos saber si Marción conocía esta atribución o no; pero, en caso afirmativo, eso en sí les habría privado de toda autoridad cristiana a sus ojos: estos dos hombres pertenecían al círculo que, en su opinión, había corrompido el mensaje puro de Jesús. Un eclesiástico excéntrico como Gayo de Roma atribuyó el cuarto Evangelio a Cerinto,³ pero las opiniones de hombres excéntricos nunca han supuesto un estorbo para el consenso general.

Es de destacar, cuando se piensa en ellos, que los cuatro Evangelios canónicos son anónimos, mientras que los “Evangelios” que proliferaron a finales del siglo II, y posteriormente, afirmaban haber sido escritos por apóstoles y otros testigos visuales. Los eclesiásticos católicos pensaron que era necesario, por tanto, defender la autenticidad apostólica de los Evangelios que ellos aceptaban contra las pretensiones de aquellos que rechazaban. De ahí el relato de los orígenes de los cuatro canónicos que aparece en la lista de Muratori, en los denominados prólogos antimarcionitas y en Ireneo. La autoría apostólica de Mateo y Juan estaba bien establecida según la tradición. Pero, ¿Marcos y Lucas? Su autoría también estaba bien establecida según la tradición, pero parecía conveniente apoyar la autoría tradicional con argumentos que proporcionaran a los Evangelios una cierta medida de validez apostólica. Ya Papiás dijo que Marcos había escrito el relato de Pedro acerca de los dichos y las obras del Señor, y la autoridad apostólica de Pedro era incuestionable.⁴ En cuanto al Evangelio de Lucas, su autor pronto se identificó con el hombre a quien Pablo llamó *Lucas el médico amado* (Colosenses 4:14). Esto significaba que él era uno de los asociados de Pablo y que parte de la autoridad apostólica de Pablo se la había transmitido a él.⁵ Algunos, identificando a Lucas con el “hermano” sin nombre de 2 Corintios 8:18 *cuya alabanza en el evangelio se oye*, llegaron a ver en estas palabras de Pablo una referencia al Evangelio de Lucas, si es que no iban incluso más lejos viendo una referencia al mismo en la mención que Pablo hace de *mi evangelio* (Romanos 2:16; 16:25; 2 Timoteo 2:8).⁶ Afortunadamente, el valor del Evangelio de Lucas puede ser vindicado con argumentos más fuertes que éstos; pero el hecho de que

³ Véase p. 171.

⁴ Véanse pp. 125 ss., 313-315.

⁵ Según Tertuliano, Lucas *no es un apóstol, sino apostólico* (*Contra Marción*, 4.2.4).

⁶ Véanse pp. 164, 229.

éstos fueran los utilizados en su defensa en los siglos II y III muestra la aparente importancia de cierto grado de autorización apostólica para los libros que la iglesia aceptaba como procedentes de una autoridad única.

Las vicisitudes de la Carta a los Hebreos nos proporcionan otro ejemplo de la importancia otorgada a la autoridad apostólica (si no a la autoría). Aquellos que (como la iglesia de Alejandría) aceptaban esta carta como obra de Pablo, la reconocían sin mayores problemas como canónica. Si alguien con una facultad crítica como la de Orígenes percibía que, al parecer, este documento no era obra de Pablo, se planteaba una solución alternativa: el texto griego, en efecto, no era de Pablo (quizás fuera de Lucas), pero en su trasfondo había una obra de Pablo.⁷ (Una mayor capacidad crítica podría haber indicado que Hebreos no fue escrito en un griego traducido). Aquellos que (como miembros instruidos de la iglesia de Roma) sabían que la obra no era de Pablo, la tenían en alta estima como un documento edificante de la época primitiva de la Iglesia, pero no la aceptaban como apostólica. Cuando al fin, en el siglo IV, la iglesia de Roma fue convencida de que debía conformarse a las demás iglesias y reconocer Hebreos dentro del canon, la consecuencia fue una tendencia natural a considerarla también paulina, pero con reservas. *Me mueve el prestigio de las iglesias orientales —dice Agustín— a incluir también esta epístola entre los escritos canónicos;*⁸ pero tenía reservas en cuanto a su autoría. Como su contemporáneo de más edad, Jerónimo, diferenciaba la canonicidad de la autoría apostólica.⁹

Incluso en un período anterior no se insistía en la autoría apostólica directa si se podía establecer alguna forma de autoría apostólica. Pertenecer a la sagrada familia aparentemente conllevaba un rango cercano al apostólico: Pablo mismo parece incluir a Jacobo el hermano del Señor entre los apóstoles (Gálatas 1:19). Pero también en cuanto a Jacobo se menciona que, como a Pablo mismo, el Señor se le había aparecido resucitado (1 Corintios 15:7). Si, por tanto, el Santiago que se nombra como autor de la carta dirigida a *las doce tribus que están en la dispersión* se identificaba con el hermano del Señor, ésa era razón suficiente para aceptar dicha carta entre los escritos apostólicos. Y si Judas, *siervo de Jesucristo, y hermano de Jacobo* indicaba con estas palabras que era otro miembro de la sagrada familia, eso bastaba para desequilibrar la balanza a favor de aceptar su breve carta así encabezada, especialmente a la vista de las *palabras de gracia celestial* de las que (como dijo Orígenes) estaba llena.¹⁰

⁷ Véanse pp. 195 ss.

⁸ Agustín: Epístola 129.3: *cf. Del desierto y la remisión de pecados*, 1.50

⁹ Véanse pp. 229 ss., 234, 235.

¹⁰ Véanse pp. 196.

La iglesia primitiva conocía varias obras que pretendían la autoridad del nombre de Pedro.¹¹ Entre éstas no existía problema alguno con 1 Pedro; su autenticación se remonta a la primera parte del siglo II y se consideró uno de los libros indiscutibles.¹² Hubo gran indecisión en cuanto a 2 Pedro, pero para tiempos de Atanasio ya no era un libro discutible para la iglesia de Alejandría ni para la cristiandad occidental. Probablemente su afirmación explícita de ser obra del apóstol Pedro se consideró apoyada por el hecho de que no contuviera nada indigno de él.

Entre los escritos juaninos, 1 Juan siempre se asoció estrechamente con el cuarto Evangelio: si el Evangelio era reconocido como apostólico y canónico, la Epístola también, aunque fuera tan anónima como el Evangelio. Aquellos que dudaban de la autoría apostólica de 2 y 3 Juan¹³ y del Apocalipsis tendían a dudar también de su rango canónico. Esta inclinación a no aceptar el Apocalipsis se debía no principalmente a dudas acerca de la identificación del Juan que lo escribió con el apóstol Juan; sino más bien a la antipatía que se experimentaba en el mundo griego hacia su milenarismo.¹⁴ Dionisio de Alejandría, quien lo atribuyó sobre la base de la crítica literaria a otro Juan diferente del apóstol y evangelista, lo reconoció como una obra profética genuina.¹⁵

Se utilizaron dos aspectos del criterio apostólico como criterios auxiliares: la antigüedad y la ortodoxia.

La antigüedad

Si un escrito era obra de un apóstol o de alguien asociado cercanamente a un apóstol, debía pertenecer a la era apostólica. Escritos de fecha posterior, independientemente de su mérito, no podían ser incluidos entre los libros apostólicos o canónicos. El compilador de la lista de Muratori tenía una elevada opinión de *El pastor* de Hermas; lo consideraba evidentemente una obra profética genuina. Sin embargo, apareció demasiado tarde como para incluirla entre los profetas canónicos; e igualmente

¹¹ Además de las epístolas canónicas de Pedro están el *Evangelio, Hechos, el Apocalipsis, El juicio y las predicaciones de Pedro, la Epístola de Pedro a Santiago* (en la literatura pseudoclementina) y la *Epístola de Pedro a Felipe* (uno de los tratados de Nag Hammadi).

¹² A esta afirmación no le afecta su omisión de la lista de Muratori, lo que es un problema para datar la lista.

¹³ Véanse pp. 196, 223, 224.

¹⁴ Como con Eusebio (véase p. 201.)

¹⁵ Véanse pp. 198 ss.

apareció demasiado tarde como para incluirla entre los escritos apostólicos, porque se escribió anteaer, por así decirlo.¹⁶

Este argumento se podría haber empleado más de lo que se hizo a la hora de plantearse problemas de autenticidad, en un tiempo en que fueron apareciendo tantas obras que pretendían haber sido escritas por apóstoles y asociados suyos. Pero quizá la mayoría de eclesiásticos que se planteaban este problema carecían de la información o la experiencia necesarias para poder confiar en la evidencia de la fecha de aquellos documentos: preferían juzgarlos por su teología.

Ortodoxia

En otras palabras, recurrían al criterio de la ortodoxia. Por “ortodoxia” entendían la fe apostólica, la fe establecida en los escritos apostólicos incuestionables y mantenida en las iglesias que habían sido fundadas por apóstoles. Esta apelación al testimonio de las iglesias con fundamento apostólico fue empleada especialmente por Ireneo.¹⁷ Por muchas diferencias de énfasis que puedan discernir los eruditos modernos dentro del *corpus* de los escritos del Nuevo Testamento, éstas no vienen al caso para las cuestiones a las que se enfrentaban los eclesiásticos de los siglos II y III. Tenían que defender la enseñanza apostólica, resumida en la regla de fe,¹⁸ frente a las presentaciones docéticas y gnósticas que resultaban tan atractivas para la opinión pública de aquellos tiempos. Cuando comenzaron a circular Evangelios o Hechos anteriormente desconocidos reclamando la autoridad de nombres de apóstoles, la cuestión principal antes que cualquier otra era: ¿Qué enseña acerca de la persona y la obra de Cristo? ¿Conser-va el testimonio que los apóstoles daban de él como el Jesús histórico de Nazaret, crucificado y resucitado de la muerte, exaltado por Dios como Señor de todo?

Un buen ejemplo de la aplicación de esta prueba la tenemos en el caso del obispo Serapión y el *Evangelio de Pedro*. Cuando Serapión descubrió que este documento se leía en la iglesia de Rosón, no le molestó grandemente; ciertamente no examinó su estilo y vocabulario (como habría hecho Dionisio de Alejandría) para ver si su pretensión de ser obra de Pedro o producto de la era apostólica estaba bien fundamentada o no. Pero, cuando descubrió que su relato de la muerte del Señor tenía influencia del

¹⁶ Véanse pp. 168, 169.

¹⁷ Véanse pp. 174.

¹⁸ Véase p. 153.

docetismo (dando a entender que no sufrió verdaderamente), entonces decidió que la iglesia de Rosón requería una visita pastoral para asegurarse de que no se habían desviado a causa de esta enseñanza heterodoxa.¹⁹

Circulaban por las iglesias otras obras literarias “de Pedro” igualmente falsas; pero, puesto que no inculcaban herejías, no causaban gran preocupación. El compilador de Muratori, por ejemplo, parece hacer uso de los *Hechos de Pedro* (que relatan el ministerio en Roma y la ejecución del apóstol)²⁰ e incluye expresamente el *Apocalipsis de Pedro* en su lista (aunque reconoce que algunos no permiten que se lea en la iglesia).²¹ Pero, con el tiempo, el carácter no apostólico de estas obras se hizo suficientemente evidente como para asegurar que no encontrarán un lugar permanente en el canon del Nuevo Testamento.

Difícilmente un libro conocido como seudónimo habría encontrado un lugar en el canon. Los *Hechos de Pablo*, una de las primeras novelas cristianas que data de poco después de mediados del siglo II, era una obra bastante ortodoxa y verdaderamente muy edificante (especialmente para aquellos que creían que el celibato era un estado superior al matrimonio). No era seudónima, sino que su autor era conocido; pero era ficticia e indigna del gran apóstol por amor al cual se decía que se había escrito; el autor fue por tanto expulsado de su sede como presbítero en una de las iglesias de Asia.²² Cualquiera que hubiera escrito una obra con el nombre explícito de un apóstol y que hubiera salido a la luz pública se habría encontrado con un rechazo igual o mayor.

Catolicidad

Una obra que sólo contara con el reconocimiento local no podía ser reconocida como parte del canon de la Iglesia Católica. Por otro lado, una obra que fuera reconocida por la mayor parte de la Iglesia Católica seguramente recibiría un reconocimiento universal antes o después. Hemos visto cómo la iglesia de Roma consintió finalmente en aceptar Hebreos como canónica para no discrepar del resto de la cristiandad ortodoxa.²³

¹⁹ Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 6.12.3 (Véanse pp. 202 ss.)

²⁰ Véase p. 166.

²¹ Véase p. 167. Según Sozomen, un historiador de la Iglesia que escribió entre el año 439 y el 450, el *Apocalipsis de Pedro* se leía en sus tiempos el Viernes Santo en algunas iglesias de Palestina (*Historia Eclesiástica*, 7.19).

²² Véanse pp. 165, 204.

²³ Véanse pp. 224, 262.

Se podría haber defendido que las cartas de Pablo eran demasiado locales y de carácter ocasional como para ser aceptadas con una autoridad universal y permanente.²⁴ Los asuntos que trata en las cartas a los Gálatas y a los Corintios, por ejemplo, eran de urgencia transitoria para las iglesias a las que se enviaron aquellas cartas. ¿Cómo podía justificarse su inclusión entre las Escrituras de la Iglesia Católica? La respuesta más antigua a esta pregunta fue una que resultaba evidentemente satisfactoria en aquel tiempo, aunque a nosotros nos parezca ingeniosamente inverosímil. Era la siguiente: Pablo escribió cartas a siete iglesias y, a la vista del significado simbólico del número siete, eso significa que escribió para la iglesia universal.²⁵ La misma idea de siete como el número de la perfección se aplicó a las siete iglesias mencionadas en el Apocalipsis. El compilador de la lista de Muratori considera, aunque es absurdo, que Juan sentó en cuanto a esto el precedente que siguió Pablo: en ambos grupos de cartas, lo que se escribió a siete iba dirigido a todos. Aun las cartas de Pablo a individuos tienen una referencia ecuménica —según el compilador de Muratori— *son tenidas por sagradas, sirviendo al honor de la iglesia católica y a la ordenación de la disciplina eclesiástica*.²⁶

Cada documento individual que fue finalmente reconocido como canónico comenzó con una aceptación local: las diversas epístolas en los lugares a donde fueron enviadas, el Apocalipsis en las siete iglesias de Asia, hasta los Evangelios y Hechos en las circunscripciones a las que iban destinados primariamente. Pero lograron un rango canónico como resultado de ir obteniendo un reconocimiento más amplio del que tenían inicialmente.

Uso tradicional

La catolicidad se ha definido tradicionalmente en el “canon vicentino” del siglo V como *lo que han creído en todas partes, siempre y todos*.²⁷ Lo que siempre se ha creído (o practicado) es el factor más potente en la conservación de la tradición. Las innovaciones que se sugieren, por lo general, se rechazan con el argumento de que *esto es lo que siempre se nos ha enseñado* o *lo*

²⁴ Véase N.A. Dahl: “The Particularity of the Pauline Epistles as a Problem in the Ancient Church”, en *Neotestamentica et Patristica*, ed. W.C. van Unnik = NovTSup 6 (Leiden, 1962), pp. 261-271.

²⁵ Véanse pp. 166, 187.

²⁶ Véanse pp. 163, 166.

²⁷ Vincent of Lérins: *Commonitorium* (“Cuaderno”), 2.3: *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*.

que siempre hemos hecho. Así fue en los primeros siglos de cristianismo con el reconocimiento de determinados libros como santa Escritura y así continúa siendo (tanto consciente como inconscientemente). La lectura de *las memorias de los apóstoles* en la iglesia junto a los escritos del Antiguo Testamento (de lo que da testimonio Justino Mártir)²⁸ se convirtió en una práctica establecida que hizo que fuera fácil otorgar a aquellas “memorias” el mismo rango formal que el que la Iglesia de los primeros días otorgó a la Ley y los Profetas. Si un responsable de la Iglesia se hubiera presentado en el siglo III o IV con un libro anteriormente desconocido recomendándolo como genuinamente apostólico, habría encontrado grandes dificultades para conseguir que fuera aceptado: sus compañeros cristianos se habrían limitado a decir: “¡Pero si nadie ha oído hablar de él hasta ahora!” (pensemos, por ejemplo, en las grandes dudas para aceptar 2 Pedro).²⁹ O, aun si el libro hubiera sido conocido durante algunas generaciones pero nunca se hubiera tratado como santa Escritura, habría sido muy difícil obtener reconocimiento como tal.

Cuando William Whiston, en el siglo XVIII, defendió que las *Constituciones apostólicas* debían ser veneradas entre los escritos del Nuevo Testamento, pocas personas, por no decir ninguna, le tomaron en serio.³⁰ Por un lado, las excentricidades de Whiston eran bien conocidas; por otro, mejores jueces que él las habían datado del siglo IV. Pero, aunque Whiston hubiera sido un modelo de sobriedad judicial y aunque se pudieran haber aducido razones de peso para datar las *Constituciones apostólicas* en el primer siglo, no habría habido posibilidad de que la obra hubiera sido añadida al canon: la tradición de todas las iglesias habría sido demasiado fuerte.

Inspiración

Durante muchos siglos, la inspiración y la canonicidad han estado estrechamente ligadas en el pensamiento cristiano: se creía que los libros se incluían en el canon porque eran inspirados; se sabe que un libro es inspirado porque está en el canon.

¿Hasta qué punto era esto así en la iglesia primitiva? Un distinguido estudiante de la historia primitiva del canon dijo que *la principal muestra de*

²⁸ Véanse pp. 128 ss.

²⁹ Cf. Eusebio: *Historia Eclesiástica* 3.3.1: *Pero la supuesta segunda Epístola {de Pedro} no la aceptamos como canónica (“intratestamentaria”); no obstante le ha resultado útil a muchos y se ha estudiado junto a las otras Escrituras.*

³⁰ Véase p. 254.

canonicidad era la apostolicidad en occidente y la inspiración en oriente (por supuesto no en un sentido excluyente, puesto que *en occidente, la apostolicidad hasta cierto punto incluye la inspiración, mientras que en oriente la apostolicidad era una característica relacionada con la inspiración*). En opinión de Orígenes, por ejemplo, *la cuestión principal... no es la apostolicidad sino la inspiración*.³¹

Por inspiración en este sentido se entiende aquella operación del Espíritu Santo por la cual los profetas de Israel eran capacitados para hablar la Palabra de Dios. El vocabulario era de ellos; el mensaje era de Dios. Sólo a determinados individuos, y sólo de manera ocasional, se le otorgaba esta capacidad. Pero en la era del Nuevo Testamento la situación era diferente.

En una ocasión, cuando a Moisés se le dijo que estaban profetizando dos hombres que no habían recibido una comisión pública para ello, respondió: *Ojalá todo el pueblo de Yahvéh fuese profeta, y que Yahvéh pusiera su espíritu sobre ellos* (Números 11:29). El Nuevo Testamento relata la respuesta a la oración de Moisés explicando cómo, en el primer Pentecostés cristiano, Dios comenzó a cumplir su promesa de derramar su Espíritu *sobre toda carne* (Joel 2:28, citado en Hechos 2:17). Todos los miembros de la nueva comunidad de creyentes en Jesús recibieron el Espíritu: *Si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, no es de él* (Romanos 8:9). Esto no quería decir que todos ellos recibieran el don específico de profecía: el don de profecía —de declarar la opinión de Dios en el poder del Espíritu— era sólo uno de los diversos dones del Espíritu distribuidos entre los miembros de la Iglesia.³²

Sólo uno de los escritores del Nuevo Testamento basa expresamente la autoridad de lo que dice en la inspiración profética. El Apocalipsis se llama *libro de esta profecía* (Apocalipsis 22:9). *El testimonio de Jesús es el espíritu de la profecía* (Apocalipsis 19:10): los profetas antiguos dieron testimonio de Jesús por anticipado y el mismo testimonio sigue siendo, en el poder del mismo Espíritu, no sólo el de un profeta como Juan sino el de todos los fieles que vencen al enemigo *por medio de la sangre del cordero y de la palabra del testimonio de ellos* (Apocalipsis 12:11). Se espera que los lectores de las siete cartas que aparecen al principio del libro escuchen en ellas *lo que el Espíritu dice a las iglesias* (Apocalipsis 2:7, etc.). Tanto si el profeta de Patmos era el hijo de Zebedeo como si no, lo que reclama el Apocalipsis no es la autoridad apostólica sino la inspiración profética.

Está claro que al comienzo de la era cristiana se creía que la inspiración de las profecías del Antiguo Testamento se hacía extensiva a todas las Es-

³¹ Ellen Flesseman-van Leer: "Prinzipien der Sammlung und Ausscheidung bei der Bildung des Kanons", ZTK 61 (1964), pp. 415f. En cuanto a Orígenes, véase la p. 197 más arriba.

³² Véase 1 Corintios 12:4, 7-11.

crituras de éste. El escritor de Hebreos considera que el Espíritu Santo es el autor principal no sólo de la advertencia del Salmo 95:7-11: *Si oyereis hoy su voz...* (Hebreos 3:7-11), sino también de la estructura y el ritual del tabernáculo de Moisés (Hebreos 9:8). A Timoteo se le recuerda, respecto a los escritos sagrados que ha conocido desde la niñez, que *toda la Escritura es inspirada por Dios, y útil* para una diversidad de propósitos (2 Timoteo 3:15-17). Cuando los escritos del Nuevo Testamento fueron incluidos posteriormente con el Antiguo Testamento como parte de *toda la Escritura*, fue natural llegar a la conclusión de que ellos también eran “inspirados por Dios”. No se niega que eran (y son) inspirados, pero la mayoría de los escritores del Nuevo Testamento no basan su autoridad en la inspiración divina.

Pablo, por ejemplo, afirma tener *la mente de Cristo*; su predicación del evangelio, según él, iba unida a la *demonstración del Espíritu* (lo cual era el secreto de su efectividad), y su instrucción era impartida *no con palabras enseñadas por sabiduría humana, sino con las que enseña el Espíritu* (1 Corintios 2:13-16).³³ Pero, cuando necesita defender su autoridad —autoridad *para edificación, y no para destrucción* (2 Corintios 13:10)—, la basa en la comisión apostólica que había recibido del Señor exaltado. Les dijo a los cristianos corintios que encontrarían la prueba que pedían de que Cristo hablaba en él en su ejercicio de esta autoridad (2 Corintios 13:3).

El evangelista Juan da a entender, por su relato de las promesas del Señor en cuanto al Paracleto en los discursos en el aposento alto, que él mismo en su testimonio experimenta la dirección del Espíritu *a toda la verdad* cuando trae a la memoria de los discípulos lo que el Señor ha dicho y aclara su significado (Juan 14:26; 16:12-15). Lucas, por su parte, no pretende más que proporcionar un relato fidedigno en las dos partes de su obra, basado en testimonios visuales y en su propia participación en el curso de los acontecimientos que narra (Lucas 1:1-4). La idea patrística de que su Evangelio debe algo a la autoridad apostólica de Pablo es bastante infundada.³⁴ En cuanto a Marcos, puede que la tradición de que su relato se basa (al menos en parte) en la predicación de Pedro en verdad tenga fundamento,³⁵ pero no

³³ Veamos su comentario irónico —*pienso que también yo tengo el Espíritu de Dios*— (1 Corintios 7:40). Pero cuando pide a los cristianos de Corinto con discernimiento que reconozcan que lo que él escribe *son mandamientos del Señor* (1 Corintios 14:37), esto es un ejercicio de autoridad apostólica.

³⁴ Véanse pp. 164, 261.

³⁵ Se presentó evidencia interna en apoyo de esta tradición en C.H. Turner: “Marcan Usage”, *JTS* 25 (1923-24), pp. 377-386; 26 (1924-25), pp. 12-20, 145-156, 225-240; 27 (1925-26), pp. 58-62; 28 (1926-27), pp. 9-30, 349-362; 29 (1927-28), pp. 275-289, 346-361; y en *A New Commentary on Holy Scripture*, ed. C. Gore (Londres, 1928), Parte II, pp. 42-122; véase también T.W. Manson: *Studies in the Gospels and Epistles* (Manchester, 1962), pp. 28-45.

se apela a la autoridad de Pedro en el transcurso del relato. Tampoco se hace indicación alguna de inspiración divina.

Si se consideran canónicos los relatos de Marcos y de Lucas —dice N.B. Stonehouse— *tiene que ser porque estos evangelistas estaban controlados por el Espíritu del Señor de tal forma que sus escritos, y no sólo el mensaje apostólico que expusieron, son divinos. En otras palabras, es la inspiración de Marcos (que, claro, no se puede aislar de sus aptitudes como historiador), y no la inspiración de Pedro, la que proporciona la base indispensable para la aceptación de esa obra como canónica.*³⁶ A propósito de esto hay que decir, una vez más, que no hay que negar la inspiración divina de los Evangelios de Marcos y Lucas, sino que estas obras fueron aceptadas, primero como autoritativas y después como Escrituras canónicas, porque fueron consideradas un testimonio fidedigno de los acontecimientos salvadores.

Clemente de Roma reconoce que Pablo escribió *con verdadera inspiración*.³⁷ Pero afirma algo parecido de su propia carta. *Nos llenaréis de gozo y alegría* —les dice a los corintios cuando llega a su conclusión— *si obedecéis a las cosas que hemos escrito por el Espíritu Santo.*³⁸ Está lejos de colocarse en el mismo nivel del *bendito Apóstol Pablo*,³⁹ pero él y Pablo habían recibido el mismo Espíritu. La elevada autoridad que reconoce en Pablo es su autoridad apostólica.

Igualmente, Ignacio afirma hablar y escribir por el Espíritu: él, verdaderamente, tenía el don de profecía (ocasional). *No os escribo según la carne* —le dice a la iglesia de Roma—, *sino según la mente de Dios.*⁴⁰ Pero, como obispo de otra iglesia, no tiene intención de imponer su autoridad a los romanos, como podría haber hecho en el caso de los cristianos de Antioquía. *Yo no os di órdenes como Pedro y Pablo* —les dice—; *ellos son apóstoles, yo soy un prisionero.*⁴¹ Se podría decir que Pedro y Pablo también fueron prisioneros al final de su período en Roma; pero la cuestión es que, aun como convictos a los ojos de la ley romana, eran apóstoles a ojos de la iglesia de Roma y como tales podían ejercer la autoridad que el Señor les había otorgado.

³⁶ N.B. Stonehouse: "The Authority of the New Testament", en *The Infallible Word*, ed. N.B. Stonehouse y P. Woolley (Filadelfia, 1946), p. 115.

³⁷ 1 Clemente 47.3.

³⁸ 1 Clemente 63.2; cf. 59.1, donde describe el contenido de su carta como *palabras habladas por Cristo a través nuestro*. La libertad con la cual la idea de la inspiración fue utilizada por algunos de los padres de la Iglesia está bien ilustrada por una carta de Agustín a Jerónimo en la que se dice que la interpretación bíblica de Jerónimo procede *no sólo del don sino del dictado del Espíritu Santo* (Agustín: *Epístola 82.2* = Jerónimo: *Epístola 116.2*). Véase p. 285 más abajo junto a las notas 36 y 37.

³⁹ 1 Clemente 47.1.

⁴⁰ Ignacio: *A los romanos*, 8.3.

⁴¹ *A los romanos*, 4.3.

Cuando la lista de Muratori dice que Pablo sigue el precedente de Juan al escribir a siete iglesias, se podría ir más allá y decir que el precedente del Apocalipsis de Juan, como escrito profético, daba validez a la aceptación de las cartas de Pablo como también proféticas. Éste fue el argumento de un conocido ensayo de Krister Stendahl.⁴²

A aquellos que defienden que los apóstoles y evangelistas hablaron antes de poseer un “conocimiento perfecto” (de manera que sus obras requerían una ampliación e interpretación gnóstica), Ireneo les respondió diciendo que escribieron después de Pentecostés. El poder del Espíritu Santo con el que fueron investidos entonces les impartió el “conocimiento perfecto” necesario para ejecutar su encargo.⁴³ Los evangelistas eran el antitipo de las cuatro criaturas vivientes de Ezequiel, animados por el mismo Espíritu.⁴⁴

Ireneo en cierto grado y Orígenes en mayor amplitud demuestran su creencia en la inspiración divina del Nuevo Testamento (así como en la del Antiguo Testamento) por el tratamiento alegórico hacen del mismo. Según R.P.C. Hanson, *Ireneo es el primer escritor en alegorizar el Nuevo Testamento*, y se siente con la libertad de hacerlo *porque está entre los primeros escritores en tratar el Nuevo Testamento sin reservas como Escrituras inspiradas*.⁴⁵ Orígenes alegoriza sobre ambos Testamentos con tanta libertad como su compañero alejandrino Filón había alegorizado sobre el Antiguo Testamento dos siglos antes. Esto quiere decir que, en vez de leer en el texto inspirado lo que en realidad está allí, a menudo lee en él lo que no está. En el caso de Orígenes, como en el de Filón, esta alegorización se basaba en la convicción de que el texto considerado era inspirado palabra por palabra: sólo un texto así inspirado tenía un significado más profundo de tal clase que sólo la alegorización podía extraer.⁴⁶

Pero, en esta fase, la inspiración ya no es un criterio de canonicidad: es una consecuencia de la canonicidad. *Hasta que la cinta roja de lo evidente hubo atado los veintisiete libros del Nuevo Testamento, la “inspiración” no pudo servir a los teólogos como una respuesta a la cuestión: ¿Por qué estos libros son diferentes de todos los demás?*⁴⁷

⁴² K. Stendahl: “The Apocalypse of John and the Epistles of Paul in the Muratorian Fragment”, en *Current Issues in New Testament Interpretation*, ed. W. Klassen y G.F. Snyder (Nueva York, 1962), pp. 239-245.

⁴³ Ireneo: *Contra las herejías*, 3.1.1.

⁴⁴ *Contra las herejías*, 3.11.8 (véase p. 178 con la n. 29).

⁴⁵ R.P.C. Hanson: *Allegory and Event* (Londres, 1959), pp. 112ss.

⁴⁶ Véase Hanson: *Allegory and Event*, pp. 187-209. Cf. Pp. 73, 195 más arriba.

⁴⁷ K. Stendahl: “The Apocalypse of John and the Epistles of Paul...”, p. 243. Véase también P. Achtemeier: *The Inspiration of Scripture: Problems and Proposals* (Filadelfia, 1980); A.C. Sundberg, Jr.: “The Bible Canon and the Christian Doctrine of Inspiration”, *Interpretation* 29 (1975), p. 352-371.

Otras cuestiones

Había otras consecuencias de la canonicidad más prácticas. Como hemos visto, era útil para los que dirigían la Iglesia en tiempos de persecución diferenciar entre aquellos libros que podían, en último término, ser entregados a la guardia y aquellos que debían protegerse, si era necesario, a precio de la vida misma.⁴⁸

Después estaba el asunto de los libros que se podían leer en la iglesia. Aquellos que era evidente que estaban investidos de la autoridad del Señor y de los apóstoles eran prescritos para la lectura pública; pero al menos en algunas iglesias se leían otras obras que, aunque carecían de autoridad apostólica, eran ortodoxas y edificantes. Dionisio, obispo de Corinto, escribió al obispo de Roma alrededor del año 170 d.C. expresando la gratitud de su iglesia por una carta y un regalo que habían recibido de la iglesia de Roma. Dice: *Hoy, en la celebración del día del Señor, leímos vuestra carta, que guardaremos y leeremos de vez en cuando para nuestra amonestación, como hacemos también con la carta que nos enviasteis anteriormente por medio de Clemente.*⁴⁹ Así, entre setenta y ochenta años después de que fuera enviada, 1 Clemente continuó siendo leída en cultos de la iglesia corintia. Ni esta ni la carta más reciente de Roma conllevaban algo parecido a la autoridad de las cartas que la iglesia de los corintios había recibido de Pablo; pero fueron de ayuda para la edificación de su fe y de su vida cristiana.⁵⁰

Una cuestión de gran importancia para los teólogos de la Iglesia era diferenciar aquellos libros que podían utilizarse para establecer cuestiones doctrinales de aquellos que eran edificantes en general. Sólo los libros que tenían autoridad apostólica (junto con los escritos del Antiguo Testamento tal como se interpretaban en el Nuevo) podían utilizarse bien para establecer las verdades que debían ser *creídas con la mayor seguridad* en la Iglesia o bien para decidir en cuanto a cuestiones conflictivas en controversias con herejes. Naturalmente, en dichas controversias era mejor apelar a aquellos escritos que ambas partes reconocían y tenían en común. Tertuliano, en plan legalista, negaba el derecho de los herejes a apelar a las santas Escrituras,⁵¹ pero, cuando él mismo entró en controversia con ellos, basó sus

⁴⁸ Véanse pp. 216ss.

⁴⁹ En Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 4.23.11.

⁵⁰ Compárese la recomendación de Atanasio acerca de la *Didajé* y *El pastor* (p. 212). También lo que él y Jerónimo dicen acerca de la utilización de los apócrifos del Antiguo Testamento (pp. 78, 91 ss.) y el permiso otorgado por el Tercer Concilio de Cartago para leer los relatos de martirios de cada santo en los días apropiados a cada uno (p. 236).

⁵¹ *De la prescripción de los herejes* (véase p. 154). A veces, Tertuliano pensaba que no tenía sentido hacer referencia a la Escritura al tratar con aquellos cuya interpretación alegórica

argumentos en aquellas Escrituras (no podía hacer otra cosa) y esperaba que sus oponentes entendieran sus argumentos y admitieran su fuerza. Si los herejes rehusaban reconocer los libros a los que hacían referencia los eclesiásticos ortodoxos, o si hacían referencia a escritos propios, su error en cuanto a esto también debía ser expuesto; pero la autoridad única de los escritos canónicos debía permanecer inviolable.

estaba siempre pronta a extraer de la Escritura el significado que deseaban, pasando por alto su sentido pleno. Pero el lenguaje del imperativo legal no era la forma más sabia a adoptar con ellos.

Capítulo 22

¿Un canon dentro del canon?

El “canon interior”

En nuestro examen del canon de la Escritura hasta aquí hemos mencionado ocasionalmente la idea de un “canon dentro del canon”.¹ Ésta es una idea que ha recibido mayor apoyo y publicidad en tiempos más recientes.

En una conferencia en Oxford, en 1961, el Profesor Kurt Aland expresaba la opinión de que, igual que el canon del Antiguo Testamento experimentó una reducción *de facto* como resultado del nuevo pacto establecido en Cristo, así también el canon del Nuevo Testamento *experimenta “en la práctica” una reducción y limitación*, de manera que podemos reconocer tanto en el Nuevo Testamento como en el Antiguo un *canon dentro del canon*.² Ésta es una actitud inesperada en un teólogo de tendencia luterana; es común, por ejemplo, en teólogos de aquella tendencia depreciar en el juicio aquellas partes del Nuevo Testamento que huelen a “catolicismo emergente” o “catolicismo incipiente”.³ El *canon eficaz, vivo de verdad*, que difiere del canon formal, *se elabora de acuerdo al método de “interpretación personal”*.⁴

¹ Véanse pp. 248, 254.

² K. Aland: *The Problem of the New Testament Canon*, E.T. (Londres, 1962), pp. 27-29.

³ En alemán *Frühkatholizismus*, un término otorgado a la tendencia hacia la institucionalización de la fe y práctica de la Iglesia. Aparece *una y otra vez en la teología alemana de este siglo, y siempre como término de reproche (un curioso ejemplo de la forma en la que todos recibimos la influencia de nuestras predisposiciones. “Católico” en inglés no es normalmente un término de reprobación (S. Neill: The Interpretation of the New Testament 1861-1961 {Oxford, 1964}, p.160, n.1).*

⁴ Aland: *Problem*, p.29.

Pero si se sugiere que los cristianos y las iglesias se unan y traten de llegar a un acuerdo en cuanto a un canon eficaz común, hay que reconocer que el canon “eficaz” de algunos grupos difiere del de otros. El profesor Aland habló sabiamente de la necesidad de plantearse el verdadero canon de uno y tomarnos el verdadero canon de los demás en serio.⁵

Si en la tradición luterana, y por supuesto en la tradición evangélica en general, las cuatro epístolas principales de Pablo (Romanos, 1 y 2 Corintios y Gálatas) juegan un papel importante en el canon eficaz, hay otros cristianos para quienes las epístolas de la cautividad de Pablo son los documentos del Nuevo Testamento de mayor relevancia para la época actual.⁶ Otros otorgarían a los Evangelios sinópticos ese honorable puesto y otros a los escritos de Juan.

Norman Snaith, en su día un distinguido metodista experto en el Antiguo Testamento, encontraba principalmente en los grandes profetas de Israel aquellas características de la verdadera religión que florecería con el evangelio de Pablo de la justificación por la fe (posteriormente abrazado por Lutero y los Wesley). Pero el mensaje de los profetas había sido revestido de una férrea *habdalah* “separación”, consistente en la legislación sacerdotal del Pentateuco por un lado y la obra de Esdras por otro, que (a sus ojos) anticipaba aquellos elementos del judaísmo del primer siglo que eran opuestos al evangelio de Cristo (especialmente tal como lo expuso Pablo).⁷ Hay otros, sin embargo, que veían en la legislación sacerdotal, especialmente en sus sacrificios y otras ordenanzas para el culto interpretados de forma alegórica, el más maravilloso anuncio del evangelio que se podía encontrar en ningún lugar del Antiguo Testamento. Siempre se ha sugerido (más en las exposiciones bíblicas populares que en la exégesis seria) que, cuando el Señor resucitado declaró a los dos discípulos en el camino de Emaús *en todas las Escrituras lo que de él decían* (Lucas 24:27), empezó a hablar de las sucesivas formas de sacrificio prescritas en los primeros capítulos de Levítico—los holocaustos, las ofrendas de cereales, las ofrendas de paz, las ofrendas por el pecado y la culpa—y les mostró cómo cada una a su manera era un anticipo de su propio sacrificio.⁸ A algunos de nosotros, una idea así nos parece increíblemente inverosímil, pero hay otros cristianos para quie-

⁵ Aland: *Problem*, pp. 31ss.

⁶ Ésta es la postura, por ejemplo, del *Berean Expositor* y publicaciones de la ed. Berean Publishing Trust, Londres.

⁷ N.H. Snaith: *The Distinctive Ideas of the Old Testament* (Londres, 1944).

⁸ Entre aquellos que han desarrollado esta tipología cristológica de las ofrendas levíticas están A. Jukes: *The Law of the Offerings* (Londres, 1854); H. Law: *Christ is All: Leviticus* (Londres, 1857); A.A. Bonar: *Commentary on the Book of Leviticus* (Londres, 41861); C.H. Mackintosh: *Notes on the Book of Leviticus* (Londres, 21861).

nes es totalmente evidente y, si la legislación sacerdotal pertenece a su canon interior, se le debe conceder un lugar dentro del canon de la Iglesia.

Están aquellos que ven las dificultades inherentes a la idea de un “canon interior” y tratan de evitarlas utilizando una expresión como “núcleo de verdad” (en alemán, *Sachmitte*). Lo que normalmente tienen en mente, sin embargo, es *algún pasaje o grupo de pasajes que “verdaderamente” expresan y captan el asunto central; de manera que indirectamente volvemos de nuevo a una especie de canon interior.*⁹ Un “núcleo de verdad” así se podría comparar con la “regla de fe” a la que hacían referencia los primitivos padres de la Iglesia cristiana; pero la regla de fe no era una clase de canon interior, sino más bien un resumen de la esencia de la Escritura interpretada adecuadamente. Pensemos en el principio de interpretación bíblica de los reformadores de acuerdo a la “afinidad con la fe”, siendo ésta la idea clave de la Escritura, en su opinión.¹⁰

Muchos testigos, una Iglesia, un Señor

“¿Produce el canon del Nuevo Testamento la unidad de la Iglesia?” Éste era el título de un conocido artículo de Ernst Käsemann, quien respondía a su pregunta que no. Basaba su respuesta en el amplio testimonio que da el canon, en su opinión, de la *desunión* de la Iglesia del primer siglo. Si se reúnen Gálatas y Hechos, Romanos y Santiago, el cuarto Evangelio y el Apocalipsis (como los tenemos) en una colección con autoridad, entonces esta colección *proporciona la base para la multiplicidad de confesiones*. Esta multiplicidad no necesariamente ha de ser aceptada como vinculante: el canon del Nuevo Testamento impone la tarea de “discernir los espíritus”, incluso dentro de los propios escritos que lo componen. Si se toma como criterio para ese discernimiento la justificación por la fe, según Käsemann, entonces el “catolicismo emergente” será reconocido como lo que es, algo secundario fruto del desarrollo.¹¹

El evangelio, por así decirlo, está contenido en el canon, pero no es de la misma extensión que el canon. El canon, adaptando la metáfora de Lutero, es la cuna donde descansa el evangelio.

⁹ J. Barr: *The Bible in the Modern World* (Londres, 1973), pp. 160-162.

¹⁰ Véanse pp. 253 ss.

¹¹ E. Käsemann: “The Canon of the New Testament and the Unity of the Church”, E.T. en *Essays on New Testament Themes* (Londres, 1964), pp. 95-117.

Hans Küng respondió al artículo de Käsemann. Küng afirma que la catolicidad del canon es buena en sí. La multiplicidad que encuentra Käsemann en el Nuevo Testamento es una expresión múltiple del evangelio. *La actitud católica debe estar, en principio, abierta en cualquier dirección que deje abierta el Nuevo Testamento; no debe excluir, ni en sus principios ni en la práctica, ninguna tendencia que pertenezca al Nuevo Testamento, ... aceptando a Pablo junto a Hechos, a Pablo junto a Santiago; en resumen, haciendo que todo el Nuevo Testamento sea canónico*, la Iglesia lleva a cabo su tarea de *discernir los espíritus*. En cuanto al atrevido programa del “*canon dentro del canon*”, es un intento de ser *más bíblico que la Biblia, más neotestamentario que el Nuevo Testamento, más evangélico que el evangelio, más paulino, aun, que Pablo*.¹²

Resultaría arriesgado tratar de mencionar alguna parte de la Escritura —¡ni siquiera las genealogías!— en la cual algún lector u oidor receptivo no haya reconocido una palabra eficaz y liberadora de Dios. En el siglo XIX, William Robertson Smith, llamado a declarar ante el tribunal eclesiástico, afirmó su creencia en la Biblia como la Palabra de Dios y dio esta razón: *porque la Biblia es el único testimonio del amor redentor de Dios; porque en la Biblia encuentro a Dios acercándose a mí en Jesucristo y declarándome, en él, su voluntad de salvarme. Y yo sé que ese testimonio es verdadero por el testimonio de su Espíritu en mi corazón, por lo cual estoy seguro de que nadie que no sea Dios mismo puede hablar palabras así a mi alma*.¹³ Esto se expresaba en la verdadera tradición de Calvino y los teólogos de Westminster. Si a Robertson Smith se le hubiera preguntado exactamente en qué lugar de la Biblia reconocía y experimentaba este testimonio, probablemente no habría mencionado todos los libros, pero bien podría haber dicho que el relato del amor de Dios y el testimonio del Espíritu eran tan omnipresentes que caracterizaban a la Biblia completa. Otros podrían constatar lo mismo, pero pensando en otras partes de la Biblia diferentes de las que Robertson Smith tenía en mente.

Si aquellos que se adhieren al principio de un canon interior se concentran en él hasta el punto de pasar por alto el contenido del “*canon exterior*” (como podrían denominarlo), se negarán a sí mismos los beneficios que podrían obtener de aquellos otros libros. N.B. Stonehouse utilizó como *crítica fundamental* del punto de vista de Lutero *que era estrechamente cristocéntrico más que centrado Dios, atenuando y empobreciendo así el mensaje del Nuevo Testamento. Por muy significativo que fuera “was Christum treibet” para la interpretación del Nuevo Testamento, carecía de la amplitud de miras y de la perspectiva que daba, por ejemplo, interpretarlo en términos de la venida del reino de Dios*. Pero,

¹² H. Küng: *The Living Church*, E.T. (Londres, 1963), pp. 233-293; *Structures of the Church*, E.T. (Londres, 1965), pp. 135-147.

¹³ W.R. Smith: *Answer to the Form of Libel now before the Free Church Presbytery of Aberdeen* (Edimburgo, 1878), p. 21.

*formulando sus criterios en términos estrechos e insistiendo en la misma manifestación de ellos en cada escrito del Nuevo Testamento, Lutero se perdía gran parte de la riqueza de la revelación del organismo neotestamentario de la Escritura.*¹⁴

Con un énfasis bastante diferente, pero con un efecto muy similar, Ernest Best (probablemente con Rudolf Bultmann y otros exegetas “existencialistas” en mente) lo expresa de la siguiente manera:

*El Nuevo Testamento contiene una variedad de interpretaciones procedentes de una variedad de contextos... El Evangelio de Lucas y las epístolas pastorales con su interpretación no existencialista claramente cubrieron una necesidad de finales del primer siglo y principios del segundo y se puede argumentar que la de muchos cristianos desde entonces. Han sostenido a la iglesia en medio de muchas dificultades y la han capacitado para cuidar de sí misma no sólo en tiempos de persecución, sino también en tiempos de berejía. Si sólo hubiéramos tenido la interpretación existencialista de Pablo y Juan, suponiendo que sus interpretaciones sean puramente existencialistas, la Iglesia habría carecido de un elemento esencial para continuar existiendo.*¹⁵

La multiplicidad de testimonios que encontramos en el Nuevo Testamento es una multiplicidad de testimonios de Cristo. Citando el título de una obra de ayuda de William Barclay, nos presenta *muchos testigos, un Señor*.¹⁶ En su obra más académica —*Unity and Diversity in the New Testament [Unidad y Diversidad en el Nuevo Testamento]*— J.D.G. Dunn no relativiza la diversidad, sino que descubre la unidad que la vincula al testimonio que da del Jesús de la Historia, quien es idéntico al Señor exaltado en quien cree y a quien predica la Iglesia.¹⁷ Lo que dijo Jesús acerca de las Escrituras hebreas es igualmente aplicable a los escritos del Nuevo Testamento, tanto a los del “canon exterior” como a los del “canon interior”: *Ellas son las que dan testimonio de mí* (Juan 5:39).

En resumen, hay que reconocer que los teólogos de la era posterior a Marción tenían razón al insistir en una colección católica de las Escrituras cristianas frente a la selección sectaria de aquél.¹⁸

¹⁴ N.B. Stonehouse: “Luther and the New Testament Canon”, en *Paul Before the Areopagus and Other New Testament Studies* (Grand Rapids, 1957), pp. 196ss.

¹⁵ E. Best: “Scripture, Tradition and the Canon of the New Testament”, *BJRL* 61 (1978-79), p. 286.

¹⁶ W. Barclay: *Many Witnesses, One Lord* (Londres, 1963).

¹⁷ J.D.G. Dunn: *Unity and Diversity in the New Testament* (Londres, 1977), pp. 205-216 *et passim*.

¹⁸ Véanse pp. 153-157.

Los criterios de hoy

La Dra. Ellen Flesseman-van Leer opina que no es legítimo que aquellos que hoy aceptan el canon tradicional de la Escritura lo defiendan con argumentos que no se dieron en su formación.¹⁹ La apoya Hans von Campenhausen, quien afirma no obstante que *la Escritura, leída con fe y con la ayuda de la razón, todavía conserva el canon, "el patrón". Sin adhesión al Canon, que, en un sentido amplio, testifica de la historia de Cristo, la fe en Cristo en cualquier iglesia se convertiría en una ilusión.*²⁰ Por supuesto, porque el testimonio escrito de Cristo en el que se basa dicha fe habría desaparecido.

Este testimonio escrito está englobado en ambos Testamentos y ambos son indispensables. *Hasta el Antiguo Testamento leído con ojos críticos —dice von Campenhausen— sigue siendo el libro de una historia que conduce a Cristo y sigue señalando hacia él y sin él no se puede entender.*²¹ Adolf von Harnack mostró una tremenda insensibilidad cuando dijo que el que la iglesia protestante continuara en sus días atesorando el Antiguo Testamento como un documento canónico era *el resultado de una parálisis que afecta tanto a la religión como a la Iglesia.*²²

Aquellos que están interesados en la Biblia principalmente como historiadores de la literatura religiosa tienen naturalmente poca idea del concepto de canon. Los apócrifos y pseudoepigráficos del Antiguo Testamento son tan pertinentes para sus estudios como el contenido de la Biblia hebrea; para ellos no hay diferencia en principio entre los escritos del Nuevo Testamento y otras obras literarias cristianas primitivas de (por ejemplo) Clemente de Roma o Clemente de Alejandría. Pero para los teólogos, y por supuesto para los miembros de las iglesias cristianas en general, el principio del canon es de importancia permanente.

Algunos podrían decir que aceptan el canon tradicional como Palabra de Dios escrita porque así les ha sido transmitido. Otros dirán que, si el canon tradicional es la Palabra de Dios escrita, habrá criterios evidentes que la señalen como tal. Si los criterios que satisficieron a hombres y mujeres de la Iglesia primitiva ya no son convincentes para nosotros como lo fueron para ellos, ¿sobre la base de qué (aparte del simple hecho de que éste es el canon que hemos recibido) podemos justificar nuestra aceptación del canon tradicional? No sólo es legítimo sino necesario conocer cuáles son las bases y manifestarlas.

¹⁹ "Prinzipien der Sammlung und Ausscheidung bei der Bildung des Kanons", *ZTK* 61 (1964), p. 419.

²⁰ *The Formation of the Christian Bible*, E.T. (Londres, 1972), p. 333.

²¹ *Ibid.*

²² Harnack: *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* (Leipzig, 1921), p. 217.

Respecto al Antiguo Testamento, se trata de una herencia que recibió la iglesia cristiana desde sus comienzos. Su contenido significaba mucho para el Señor y no puede significar menos para la vida de la Iglesia. *Lo que era indispensable para el Redentor siempre debe ser indispensable para los redimidos.*²³ Puede que persistan las diferencias en cuestiones de detalle, como la relación de los libros deuterocanónicos con aquellos que pertenecen a la Biblia hebrea o el derecho de libros como Ester, Eclesiastés o el Cantar de los Cantares a ser incluidos en el canon. Pero estas diferencias no afectan al asunto principal: el lugar esencial que ocupa el Antiguo Testamento en las Escrituras de la Iglesia. Y si surgen cuestiones acerca de la inclusión de determinados libros que una vez fueron discutibles, a estas cuestiones es mejor proporcionarles una respuesta exhaustiva. Es probable que para nosotros sean equivocadas las consideraciones que condujeron a la inclusión del Cantar de los Cantares en el canon, nosotros las consideraríamos equivocadas. Pero, con la perspectiva del tiempo transcurrido, resulta satisfactorio que el canon cristiano incluya esta exuberante celebración del gozo que el hombre y la mujer encuentran en el amor del otro.

En cuanto al Nuevo Testamento, se puede seguir aplicando el criterio de apostolicidad, pero de forma diferente a la forma de aplicarlo en el siglo II. El Evangelio de Lucas, por ejemplo, no parece estar en forma alguna en deuda con Pablo y no hay necesidad de validarlo por medio de su autoridad apostólica. El acceso de Lucas al testimonio de los testigos visuales y a otros “ministerios de la palabra” primitivos, con su propia forma de utilizar el material que recibió, bien puede darle al lector la confianza de que su relato se basa en la predicación apostólica auténtica.²⁴ La carta a los Hebreos no necesita el nombre de un apóstol para certificar sus credenciales como una presentación original del primer siglo de la importancia de la obra de Cristo como sacrificio por su pueblo y sumo sacerdote. *Porque o sea yo o sean ellos* —dice Pablo, refiriéndose a otros a quienes el Señor se apareció resucitado—, *así predicamos, y así habéis creído* (1 Corintios 15:11)²⁵, y el “ellos” se puede ampliar para que incluya a todos los escritores del Nuevo Testamento. Con toda esa diversidad de testigos, es testigo de un Señor y un evangelio. Hay una claridad acerca de la autoridad que se otorga a sus palabras que contrasta con la perspectiva de Clemente de Roma y sus sucesores del siglo II, quienes miran retrospectivamente a

²³ G.A. Smith: *Modern Criticism and the Preaching of the Old Testament* (Londres, 1901), p.11.

²⁴ Véase I.H. Marshall: *Luke: Historian and Theologian* (Exeter, 1970).

²⁵ el “así” repetido de Pablo hace referencia a que el evangelio se fundamenta en la muerte, sepultura y bien atestiguada resurrección de Cristo.

la era apostólica como normativa. No es que se trace una línea rígida a este respecto entre los últimos escritos del Nuevo Testamento y los primeros de los padres apostólicos: los últimos escritos del Nuevo Testamento animan a sus lectores a tener *memoria de las palabras... dichas por los apóstoles de nuestro Señor Jesucristo* (Judas 17; cf. 2 Pedro 3:2).²⁶ Pero las razones que conducen a superar las dudas anteriores acerca de estas y otras epístolas católicas discutibles probablemente eran sanas. En cualquier caso, la mayoría de los libros del Nuevo Testamento, a pesar de su testimonio de autoridad, pueden fácilmente plantearlas, formando parte del mismo canon tradicional.

A veces se ha dicho que los libros que entraron en el canon del Nuevo Testamento son aquellos que apoyaron la causa victoriosa en el conflicto del siglo II contra las diversas escuelas gnósticas de pensamiento. No hay razón por la que el estudiante de este conflicto no deba atreverse a hacer un juicio de valor: las escuelas gnósticas perdieron porque merecían perder. Una comparación de los escritos del Nuevo Testamento con los contenidos en *La biblioteca de Nag Hammadi* puede resultar instructiva, si a la novedad de los últimos no se le permite desequilibrar la balanza a su favor debido a lo familiares que nos resultan los primeros. Aunque las escuelas gnósticas diferían unas de otras, todas tendían a atribuir la creación y la redención a dos poderes separados (por no decir opuestos). Animaban a una forma de religión individualista más que social: *Quien viaja solo viaja más rápido*. No sólo abandonaban el sentimiento de comunión con otros contemporáneos sino el sentimiento de continuidad con aquellos que les precedieron. El verdadero cristianismo, como la religión bíblica en general, mira a Dios como Creador y Redentor, no sabe nada de una religión solitaria y anima al pueblo de Dios a apreciar la herencia recibida de aquellos que experimentaron sus poderosos hechos en el pasado. Y los documentos que atestiguan este verdadero cristianismo pueden afirmar, por medio de las pruebas normales de crítica literaria e histórica, estar más cerca en tiempo y perspectiva del ministerio de Jesús y el testimonio de sus primeros apóstoles que los documentos de las escuelas gnósticas. El gnosticismo estaba demasiado ligado a una fase de pensamiento popular pero pasajera como para tener el poder de supervivencia del cristianismo apostólico.²⁷

²⁶ En las palabras parecidas de Efesios 3:5: *el misterio de Cristo... ahora es revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu*; no son figuras de una generación pasada. Véase p. 59

²⁷ Véase P. Henry: *New Directions in New Testament Study* (Londres, 1980), pp. 93-119.

Los escritos del Nuevo Testamento constituyen de manera incontrovertible nuestro principal testimonio de Cristo, presentándolo como aquel en quien la historia de la salvación, recogida en el Antiguo Testamento, alcanzaba su clímax.²⁸ Lo que dijo Hans Lietzmann acerca de los cuatro Evangelios en la Iglesia primitiva se puede decir de los escritos del Nuevo Testamento en general: *la referencia a su autoridad apostólica, que sólo puede parecernos un recordatorio de bases históricas sanas, tenía el significado más profundo de que esta tradición concreta acerca de Jesús —y de éste solo— había sido establecida y garantizada por la obra autoritativa del Espíritu Santo en la Iglesia.*²⁹ Dentro de esta tradición concreta se pueden reconocer diferentes corrientes tradicionales; pero la Iglesia, en los primeros días y en los más recientes, ha sido más consciente de la unidad global que de la diversidad subyacente, y ha mantenido esta tradición concreta frente a otros que se enfrentan al testimonio del Nuevo Testamento pero que no pueden establecer un derecho comparable a la autoridad apostólica.³⁰

¿Y si...?

¿Qué sucedería si se descubriera un documento perdido de la era apostólica que estableciera un derecho a la autoridad apostólica comparable al de los escritos del Nuevo Testamento? Hace algunos años se descubrió un fragmento de un escrito en un monasterio de Palestina que pretendía ser una copia de parte de una carta escrita por Clemente de Alejandría.³¹ Algunos conocidos estudiosos de la obra de Clemente examinaron dicho escrito y coincidieron en que bien podría tratarse de un fragmento suyo genuino. Supongamos que se descubriera parte de un escrito en algún lugar de Oriente Próximo que pretendiera pertenecer a una carta de Pablo, por ejemplo su perdida carta “anterior” a la iglesia corintia (a la que hace referencia en 1 Corintios 5:9). Supongamos también que estudiosos de los escritos paulinos que lo examinaran estuvieran de acuerdo en su mayoría en que era genuina, en que verdaderamente era lo que pretendía ser.³² ¿Entonces qué? ¿Debería ser incorporada rápidamente en el Nuevo Testamento?

²⁸ Véase H. von Campenhausen: *The Formation of the Christian Bible*, pp. 327-333.

²⁹ H. Lietzmann: *The Founding of the Church Universal*. E.T. (Londres, 1950), p. 97.

³⁰ Véase también E. Best: “Scripture, Tradition and the Canon of the New Testament”, *BJRL* 61 (1978-79), pp. 258-289 (especialmente pp. 288ss.) para el sentido en el que el Nuevo Testamento es tanto central como esencial: *Toda interpretación de Dios a través de Cristo es dirigida por la Escritura remontándose a Dios para proceder de nuevo hacia nosotros.*

³¹ Véanse pp. 303-319.

³² La delicada naturaleza de las pruebas en estas cuestiones queda bien ilustrada por la publicación hace pocos años de lo que pretendía ser el diario de Hitler, un fraude que durante algún tiempo engañó a uno de nuestros más eminentes historiadores modernos.

Los criterios que conducen a los eruditos a conclusiones acerca de la fecha y autoría de un documento difieren de los criterios que conducen a un reconocimiento canónico. Un documento descubierto recientemente no sería tratado como algo aceptado *en todas partes, siempre, por todos* y por tanto, en principio, no satisfaría los criterios ni de la catolicidad ni de tradición. Más aún, ¿quién podría hoy pronunciarse acerca de su canonicidad con tal autoridad como para ser aceptado universalmente? Incluso aunque el papa, el patriarca ecuménico y los presidentes del Concilio Mundial de Iglesias se pronunciaran conjuntamente, hay personas independientes que considerarían semejante acuerdo causa suficiente para rechazar a ese candidato a la canonicidad. Mientras no se haga un descubrimiento así, no tiene sentido especular. Pero el precedente de los días antiguos indica que primero sería necesario llegar a un consenso entre los cristianos en general; cualquier pronunciamiento papal o conciliar que pudiera venir después sólo sería poner la firma a dicho acuerdo.

Ortodoxia

Ya ha pasado mucho tiempo desde que el contenido de la Biblia podía ser juzgado por medio de una “regla de fe” aceptada. Sin duda un documento hipotético como el que acabamos de comentar sería juzgado, entre otras cosas, por su coherencia con el canon existente (algunos añadirían por su coherencia con el “canon interior”, independientemente de sus criterios que pudieran tener para el canon interior). Oscar Cullmann ha dicho que *tanto la idea de un canon como las vías para su realización son una parte crucial de la historia de la salvación de la Biblia*. Es en su testimonio de la historia de la salvación donde se encuentra la unidad del mensaje bíblico (en ambos Testamentos juntos): *a través de la reunión de los diversos libros de la Biblia, se ha de tener en cuenta toda la historia de la salvación para interpretar cualquiera de sus libros*.³³ La historia de la salvación se consumó con el suceso salvador acontecido una vez por todas; pero ese suceso sólo se puede apreciar cuando uno considera el proceso del cual es el cumplimiento (documentado en el Antiguo Testamento) y la evolución de su significado (en los escritos del Nuevo Testamento). Puede que Cullmann lleve su tesis demasiado lejos, pero en su exposición del principio de la historia de la salvación presenta una exposición muy atractiva acerca de la coherencia del canon de la Escritura. Esta coherencia se encuentra especialmente en el testimonio que da del autor de la salvación, del camino de salvación y de

³³ O. Cullmann: *Salvation in History*, E.T. (Londres, 1967), pp. 294, 297.

los herederos de la salvación. Incluso aquellas partes de la Biblia en las que la salvación no es tan central como en otras contribuyen al contexto en el que se desarrolla la historia de la salvación.

Inspiración

La inspiración —más concretamente, la inspiración profética— era identificada por muchos como la característica distintiva de la colección del Antiguo Testamento una vez que se reconoció como completa. La colección se completó en principio, según Josefo, cuando acabó *la sucesión exacta de los profetas* en Israel.³⁴ Los rabinos consideraban profetas a los autores de los principales libros históricos (Josué, Jueces, Samuel, Reyes) así como del Pentateuco y los Salmos.³⁵ Según los últimos libros del Nuevo Testamento, toda la Escritura hebrea (tanto el texto original como la versión griega) *es inspirada por Dios* (2 Timoteo 3:16), porque *hombres de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo* (2 Pedro 2:21).

Los cristianos han hecho bien en ver al Espíritu Santo obrando de forma similar en las Escrituras del Nuevo Testamento, aunque (como se ha dicho) sólo un libro del Nuevo Testamento afirma explícitamente tener inspiración profética. Pero ha habido tendencia a separar la obra del Espíritu en la composición de las Escrituras individuales del Nuevo Testamento de su obra posterior en relación con ellas. Los cristianos de los primeros siglos no pensaban que la inspiración había cesado con el último libro del Nuevo Testamento; eran conscientes de continuar disfrutando de inspiración ellos mismos (aunque no similar a la de la autoridad apostólica que coloca los escritos del Nuevo Testamento en un nivel especial). La fuerte palabra “respirada por Dios” (en griego *theopneustos*) que se utiliza en 2 Timoteo 3:16 fue utilizada ocasionalmente en referencia a escritos postapostólicos, por ejemplo en la inscripción poética de Avircio (describiendo su visita a iglesias entre Roma y Mesopotamia),³⁶ e incluso a la decisión del Concilio de Éfeso (d.C. 431) ¡condenando a Nestorio!³⁷

No es la utilización de las palabras lo que es importante, sin embargo, sino la realidad de la situación. El aspecto teológico de la canonización no ha sido el tema de este libro, que se ha preocupado más bien por el aspec-

³⁴ Josefo: *Contra Apión*, 1.41 (véase p. 33).

³⁵ Véase p. 30. Esdras y Job también son considerados profetas.

³⁶ Véase p. 21.

³⁷ E. Schwartz (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, I.1.2 (Berlín/Leipzig, 1927), p. 70. Véase p. 270 más arriba con n. 38.

to histórico; pero, para aquellos que aceptan las Escrituras como Palabra de Dios escrita, el aspecto teológico es el más importante. El Espíritu Santo no es sólo el Espíritu profético; también es el Espíritu testigo e intérprete. En el cumplimiento de la promesa de Jesús de que el Espíritu sería el maestro de los discípulos y les recordaría todo lo que él les había dicho (con su significado),³⁸ las Escrituras han sido, y continúan siendo, uno de los instrumentos principales que utiliza el Espíritu. Que la promesa no se interpretó como aplicable sólo a aquellos que estaban realmente presentes con Jesús en el aposento alto queda claro en 1 Juan 2:20, 27, donde a cristianos de una generación posterior se les asegura que la *unción* que han recibido del *Santo* les enseña todas las cosas (les guía a toda la verdad, en el sentido de Juan 16:13).

La obra del Espíritu Santo no se discierne por medio de las herramientas comunes de la investigación histórica. Su testimonio interior proporciona seguridad a los oyentes o lectores de la Escritura de que con sus palabras Dios mismo se dirige a ellos; pero cuando se está considerando el proceso por el cual el canon de la Escritura tomó forma, es más sabio hablar de la providencia o dirección del Espíritu que de su testimonio. Es poco probable, por ejemplo, que el testimonio del Espíritu capacite a un lector para discernir que Eclesiastés es Palabra de Dios mientras que Eclesiástico no lo es; de hecho, ya hemos considerado cómo John Bunyan escuchó la voz tranquilizadora de Dios en este último libro, aunque no fuera uno de los que había aprendido a aceptar como *santos y canónicos*.³⁹ Ciertamente, cuando se mira hacia atrás al proceso de canonización en los primeros siglos de la era cristiana y se recuerdan algunas de las ideas de las cuales determinados escritores de la Iglesia de aquel período eran capaces, es fácil ver que, para llegar a una conclusión acerca de los límites del canon, fueron dirigidos por una sabiduría superior a la suya. Puede que aquellos cuyas mentes están muy acostumbradas a un canon de las Escrituras encuentren natural hacer un juicio de esta clase. Pero no es mera suposición decir, con William Barclay, que *los libros del Nuevo Testamento entraron a formar parte del canon porque nadie pudo evitar que así fuera*⁴⁰ o incluso, en el exagerado lenguaje de Oscar Cullmann, que *los libros que iban a formar el futuro canon se impusieron en la Iglesia por su autoridad apostólica intrínseca, como sigue pasando, porque el Kyrios Cristo habla en ellos*.⁴¹

³⁸ Juan 14:26

³⁹ Véase p. 111.

⁴⁰ W. Barclay: *The Making of the Bible* (Londres, 1961), p. 78.

⁴¹ O. Cullmann: "The Tradition" en *The Early Church*, E.T. (Londres, 1956), p. 91 (negritas suyas). Sería difícil definir con exactitud las palabras "*autoridad apostólica intrínseca*".

Otra cosa que hay que comprender acerca del criterio de la inspiración es que, en palabras de H.L. Ellison, *escribir las Escrituras fue sólo la mitad del camino en el proceso de inspiración; sólo alcanza su meta y conclusión cuando Dios se revela a través de ellas al lector u oyente. En otras palabras, el soplo interior del Espíritu Santo al lector es tan esencial para la correcta interpretación de las Escrituras como lo fue en el caso de los escritores originales para su correcta producción de las mismas.*⁴² Si este “soplo interior” a los autores se denomina inspiración y su “soplo interior” a los lectores se denomina iluminación, esta distinción verbal no debe oscurecer el hecho de que en ambos casos es uno y el mismo Espíritu quien obra.

De vez en cuando se ha sugerido que el canon de la Escritura podría aumentar por la inclusión de otras obras literarias “inspiradoras”, antiguas y modernas, de un espectro cultural más amplio.⁴³ Pero esto revela una falta de aprecio de lo que el canon es realmente. No se trata de una antología de obras literarias inspiradas o inspiradoras. Si estuviéramos considerando una colección de escritos para leer en la iglesia, la sugerencia podría tener más relevancia. Cuando se lee un sermón en la iglesia, la congregación suele considerarlo como lo que es, al menos en intención: una obra literaria inspiradora; lo mismo se puede decir de determinadas oraciones que se leen del libro de oración o de los himnos que se cantan del himnario. Pero, cuando se están considerando los límites del canon, la principal preocupación es aproximarnos lo más posible a la fuente de la fe cristiana.

Por un acto de fe, el lector cristiano puede hoy identificar el Nuevo Testamento, tal como se ha recibido, como la completa *tradición de Cristo*. Pero la confianza en tal acto de fe será fortalecida si se demuestra que esa fe fue la misma de cristianos de otros lugares y otros tiempos, si está en línea con el tradicional “criterio de canonicidad”. Y no hay razón para excluir los resultados de otras pruebas sobre cualquier postura que se adopta por fe.

En el canon de la Escritura tenemos los documentos sobre los que se fundó el cristianismo, los fueros de la Iglesia, los títulos de propiedad de la fe. Porque no se puede afirmar esto de ninguna otra obra literaria. Y cuando se afirma, se hace no meramente de una colección de antiguos escritos. En las palabras de la Escritura se continúa escuchando la voz del Espíritu de Dios. Una y otra vez han surgido nuevos movimientos espirituales al volver a descubrir el poder vivo que reside en el canon de la Escritura, un poder vivo que fortalece y libera.

⁴² H.L. Ellison: “Some Thoughts on Inspiration”, *EQ* 26 (1954), p. 214.

⁴³ B.M. Metzger cuenta que, poco después de que Martin Luther King, Jr., fuera asesinado en 1968, un grupo de ministros se planteó seriamente si su “Letter from a Birmingham Jail [Carta desde una prisión de Birmingham]” (1964) debía ser añadida al Nuevo Testamento (*The Canon of the New Testament* {Oxford, 1987}, p. 271).

Capítulo 23

Canon, crítica e interpretación

Crítica del canon

Cuando varios escritos se reúnen en una colección bajo un criterio unificador, surgen ciertas cuestiones críticas respecto a la colección en sí, a la luz de ese criterio unificador, que no se plantean respecto a los escritos individuales que la forman. En lo referente al canon de la Escritura, estas cuestiones críticas en general se denominan “crítica del canon”.

Una de las cuestiones críticas más importantes se formula de la siguiente forma: *¿Qué forma textual es canónica?*¹ La cuestión se plantea a menudo en relación con el Nuevo Testamento y algunos de aquellos que la plantean están muy dispuestos a responder ellos mismos con bastante confianza. Pero, cuando se formula en relación con el Nuevo Testamento, es de gran ayuda considerarla en primer lugar en relación con el Antiguo Testamento.

¿Qué forma textual del Antiguo Testamento es canónica? Si se le plantea esto a un judío ortodoxo, su respuesta es indudable: la forma tradicional, el *texto masorético* de las Escrituras hebreas. Y muchos teólogos, tanto judíos como gentiles, estarían de acuerdo en que, de todas las variedades textuales existentes, la del *texto masorético* es la más fiable. Sin duda no es cuestión de corregir aquí y allá, pero ninguna variante que rivalice con el texto hebreo —por ejemplo, la que parece estar detrás de la versión *Septuaginta*— le llega a la suela de sus zapatos.

¹ Esta cuestión es el encabezamiento de una sección del último capítulo de la obra de B.M. Metzger: *The Canon of the New Testament* (Oxford, 1987), p. 267.

Pero, ¿qué forma textual del Antiguo Testamento fue reconocida como canónica, o al menos como autoritativa, por nuestro Señor y sus apóstoles, o por los escritores del Nuevo Testamento en general? No hay una sola forma.

Se podría esperar que los que escribieron en griego hubieran utilizado una versión griega de las Escrituras antiguas a la que tuvieran acceso, es decir, la *Septuaginta*. Los escritores del Nuevo Testamento así lo hicieron en gran medida. Lucas y el escritor de Hebreos, en sus citas bíblicas y alusiones, se ciñeron mucho a la versión de la *Septuaginta*. Pero otros escritores del Nuevo Testamento se tomaron más libertades.

En Mateo 12:18-21 hay una cita de Isaías 42:1-4 en una forma griega que es bastante diferente de la *Septuaginta*. La versión de Isaías 42:1 en la *Septuaginta* identifica a *mi siervo* como Israel,² lo que no habría encajado en el propósito de Mateo. Un escritor del Nuevo Testamento citaría el Antiguo Testamento de una forma más cercana a la construcción hebrea; podría incluso citarlo de una forma sin paralelo ni en la *Septuaginta* ni en el texto hebreo tradicional, sino procedente de una paráfrasis aramea o *tárgum*. Por ejemplo, tanto Pablo como el escritor de Hebreos citan Deuteronomio 32:35 en la forma siguiente: *Mía es la venganza, yo pagaré* (Romanos 12:19; Hebreos 10:30). Esto no coincide ni con la versión hebrea familiar (*mía es la venganza y la retribución*) ni con la *Septuaginta* (*en el día de la venganza yo pagaré*); pero coincide exactamente con la versión del *tárgum*. Ocasionalmente, de hecho, hay evidencia de la utilización de un texto parecido en la edición samaritana del Pentateuco.³ A veces parece como si los escritores del Nuevo Testamento se tomaran la libertad de seleccionar una forma textual del Antiguo Testamento que encajara en el propósito que tenían al citarlo: ciertamente no consideraban sacrosanta una determinada forma textual.

En esto se nos proporciona un precedente de gran ayuda cuando se nos dice (especialmente en terrenos teológicos, no críticos) que una determinada forma textual del Nuevo Testamento es la única que tiene autoridad. En el siglo XVIII, William Whiston afirmó que el que denominamos texto "occidental" era el verdadero, la forma "primitiva" del Nuevo Testamento.⁴ En la segunda mitad del siglo XIX, John William Burgon de-

² *Jacob mi siervo, yo le ayudaré; Israel mi escogido, mi alma le ha aceptado.*

³ La afirmación en Hechos 7:4 de que Abraham dejó Harán para ir a Canaán *muerto su padre* está de acuerdo con la cronología del texto samaritano de Génesis 11:26-12:4 más que con la del texto masorético o la versión de la *Septuaginta*. Véanse p. 53, 54.

⁴ W. Whiston: *The Primitive New Testament Restor'd* (Londres, 1745). El texto "occidental" está representado por el *Códice Bezae* (D) de los Evangelios y Hechos (véase p. 13) y por el *Códice Claromontano* (Dp) de las cartas de Pablo (véase p. 221), así como por una variedad de otros testimonios.

fendió enérgicamente el derecho exclusivo del texto “bizantino” (el texto exhibido por la mayoría de los manuscritos griegos desde el siglo V hasta el XV) a ser reconocido como auténtico e “inspirado”.⁵ Hay quien continúa manteniendo esta postura.⁶ En sus días había quienes afirmaban, por otro lado, que el texto establecido por una sucesión de teólogos importantes sobre la base de los manuscritos primitivos debía reemplazar como “canónico” al texto bizantino o “mayoritario”. Un maestro escocés de la Biblia de una generación pasada decía públicamente: *en lo que Lachmann, Tregelles, Tischendorf, Westcott y Hort estén de acuerdo, allí tenemos lo que verdaderamente dijo el Espíritu*.⁷ Esa opinión era ampliamente compartida; hoy día pocos se aventurarían a hablar de forma tan positiva, incluso a favor de una publicación tan excelente como el análisis que hace K. Aland de la edición de E. Nestle del Nuevo Testamento griego.⁸

En tiempos más recientes, el tema de la “crítica del canon” ha sido introducido, especialmente, por B.S. Childs.⁹ En la crítica del canon, las técnicas de estudio crítico se aplican al Antiguo Testamento y Nuevo Testamento como tales, o a la forma en la que cualquiera de los libros individuales fue finalmente incluido en el canon. Es cierto que, para casi todos los libros de la Biblia, la forma canónica final es la única a la que tenemos acceso directo: cualquier forma primitiva requiere de cierto grado de especulación o reconstrucción. (Ocasionalmente se pueden diferenciar dos formas de un libro, como en el libro de Jeremías: la forma larga conservada en el *texto masorético* y una forma griega más breve que se ha conservado en la *Septuaginta*, y ambas fueron introducidas en el canon).¹⁰

⁵ La afirmación más conocida de Burgon acerca de esta postura es su erudita obra: *The Revision Revised* (Londres, 1883).

⁶ Por ejemplo, E.F. Hills: *The King James Version Defended!* (Des Moines, 1956); J. Van Bruggen: *The Ancient Text of the New Testament*, E.T. (Winnipeg, 1976); W.N. Pickering: *The Identity of the New Testament Text* (Nashville/New York, 1977).

⁷ El maestro de la Biblia era John Brown (1846-1938), en un tiempo conocido entre los Hermanos Cristianos de Escocia. K. Lachmann, S.P. Tregelles, C. von Tischendorf, y (junto a) B.F. Westcott y F.J.A. Hort, entre 1831 y 1881, publicaron ediciones sucesivas del Nuevo Testamento griego basadas en el texto de los primeros testigos a los que entonces había acceso.

⁸ Nestle-Aland: *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart, 1979). El aparato crítico de esta edición es la obra de K. y B. Aland; el texto es prácticamente idéntico al de *The Greek New Testament* (United Bible Societies, 31975).

⁹ Véase B.S. Childs: *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Londres, 1979), pp. 74-105; *The New Testament as Canon: An Introduction* (Londres, 1984), pp. 521-530.

¹⁰ La forma más breve era originalmente una variante de la edición hebrea, que está representada por un manuscrito fragmentario de Qumrán (4QJer^b). Como la forma de la *Septuaginta*, fue “introducida en el canon” por la iglesia de habla griega.

Se puede defender que la forma canónica definitiva es la que se debe reconocer como patrón de autoridad para la Iglesia. Pero la crítica textual o histórica no será disuadida de remontarse a la forma en la que los documentos aparecieron por vez primera, o de acercarse en la medida de lo posible a esa forma. Y también se puede argumentar que, si la autoridad apostólica es el criterio principal de canonicidad en el Nuevo Testamento, la forma de la carta a los Romanos (por ejemplo) tal como Pablo la dictó y Tercio la escribió es su forma más autoritativa. Claro, en cuanto a las cartas de Pablo, a los críticos del texto les alegraría poder establecer exactamente cuáles fueron las palabras de la primera edición del *corpus* paulino, pero aun así (si fuera posible) serían anteriores al canon.¹¹

“En sus documentos originales”

Se podría pensar a primera vista que la insistencia en la forma canónica definitiva está en el polo opuesto de la insistencia en el texto “en sus documentos originales” que se expresa en algunas bases de fe de nuestros días. La *Universities and Colleges Christian Fellowship*, por ejemplo, confiesa su fe en *la inspiración divina e infalibilidad de las santas Escrituras en sus documentos originales, así como en su autoridad suprema para cualquier cuestión de fe y moral.*¹² La frase “en sus documentos originales” no significa que las cualidades de inspiración e infalibilidad pertenezcan a una etapa perdida e irre recuperable del texto bíblico; quiere decir más bien que estas cualidades no se deben atribuir a defectos de transmisión y traducción.

En otro contexto, la frase “en sus documentos originales” podría hacer referencia a las formas primitivas de un libro bíblico a las que se ha llegado por medio del ejercicio de la crítica literaria o histórica. Por ejemplo, David Clines ha defendido insistentemente que el libro “protomasorético” de Ester comprendía sólo los primeros ocho capítulos; no se limita a eso, sino que va más lejos y distingue una forma “premasorética” del libro.¹³ ¿Podría decir alguien que una u otra de estas formas debería ser considerada el libro de Ester en “sus documentos originales”? O, tomando un ejemplo del Nuevo Testamento, algunos eruditos han afirmado que, cuando Papías escribió acerca de la compilación de Mateo de *los dichos en hebreo*,¹⁴ se refería no a nuestro Evangelio de Mateo, sino a una colección

¹¹ Véanse pp. 131 ss.

¹² Véase *Evangelical Belief* (Inter-Varsity, 1935; 31961)

¹³ D.J.A. Clines: *The Esther Scroll: The Story of the Story* (Sheffield, 1984).

¹⁴ Véase p. 127.

primitiva de dichos de Jesús que constituyó una fuente importante para los evangelistas Mateo y Lucas (la denominada fuente “Q”).¹⁵ Si están en lo correcto, ¿se podría decir que esta colección debe identificarse con el Evangelio de Mateo “en sus documentos originales”? Lo prudente es decir que esas posibilidades no fueron contempladas por los autores de las bases de la fe de la UCCF. De hecho, tenían en mente las formas canónicas de los libros bíblicos sin errores de transmisión o de traducción. No hay tanta diferencia como puede parecer a primera vista entre esta postura y la del Profesor Childs (lo que no quiere decir, por supuesto, que éste adopte la línea de la UCCF acerca de la inspiración y la infalibilidad).

En el “texto aceptado” del Nuevo Testamento hay algunos pasajes que no encuentran lugar en las ediciones críticas modernas del Testamento griego (o en traducciones basadas en éstas). ¿Deberían esos pasajes reconocerse como canónicos? No existe persona o comunidad competente para decidir con autoridad respecto a esta cuestión; cualquier respuesta debe ser puesta en tela de juicio.¹⁶

Tenemos, por ejemplo, el texto acerca de los tres testigos en el cielo que aparece en las versiones AV/KJV de 1 Juan 5:7. Este pasaje se incluye posteriormente; no tiene derecho a ser considerado parte del Nuevo Testamento o a ser reconocido como canónico.¹⁷

¿Y qué pasa con los doce últimos versículos del Evangelio de Marcos (16:9-20)? Estos versículos —la prolongación del apéndice de Marcos— no formaban parte de su obra. Eso en sí no haría que no fuera canónico —como hemos visto, la canonicidad y la autoría son dos cosas diferentes—, pero su contenido revela su naturaleza secundaria. Parecen presentar, principalmente, un resumen de las apariciones tras la resurrección recogidas en los otros Evangelios. A algunos lectores les puede gustar encontrar en el versículo 18 autoridad canónica para coger serpientes con las manos; la frase *tomarán en las manos serpientes*, sin embargo, se basa probablemente en el encuentro de Pablo con la víbora en Malta (Hechos 28:3-6). Las siguientes palabras acerca de beber veneno sin consecuencias dañinas se derivan de una historia que se dice que las hijas de Felipe habían contado acerca de José Barsabás, que tenía por sobrenombre Justo (uno de los nominados para suceder a Judas Iscariote, según

¹⁵ Así, por ejemplo, T.W. Manson: *Studies in the Gospels and Epistles* (Manchester, 1962), pp. 68-104.

¹⁶ Hubo un tiempo en que la Santa Sede se reservaba el derecho a juzgar de forma definitiva respecto a estas cuestiones: se ha oído poco acerca de este derecho desde la encíclica *Divino afflante Spiritu* (por inspiración del Espíritu Santo) del Papa Pío XII en 1943.

¹⁷ Véase F.F. Bruce: *The Epistles of John* (Londres, 1970), pp. 129ss.

Hechos 1:23).¹⁸ El derecho de estos doce versículos a ser reconocidos dentro del canon es discutible.¹⁹

Después tenemos la historia de la mujer sorprendida en adulterio (Juan 7:53 8:11). Ésta ciertamente no pertenece al Evangelio de Juan. Es independiente del material del Evangelio, del mismo carácter general que los incidentes de la Semana Santa en el atrio del templo que se recogen en Marcos 12:13-37. *El relato cuenta con la veracidad histórica*²⁰ y, como recuerdo del ministerio de Jesús, merece verdaderamente la pena tratarlo como perteneciente al canon.²¹

Etapas de la composición

Incluso en su forma canónica, un documento bíblico puede ser mejor interpretado si se tienen en cuenta las etapas sucesivas de su composición.

No hay duda, por ejemplo, de la forma canónica del Evangelio de Mateo, ni tampoco de su situación en el canon. Incluso desde que se reunieron los cuatro Evangelios, el Evangelio de Mateo siempre ha estado en cabeza. Algunos editores modernos lo han colocado en otro lugar —*El Nuevo Testamento del siglo XX*, por ejemplo, colocó primero a Marcos y Ferrar Fenton puso primero a Juan—, pero el primer lugar tradicional de Mateo nunca ha corrido peligro. Esa primacía se debe no a consideraciones cronológicas sino al carácter de Mateo: es una introducción católica adecuada a una colección de Evangelios católica y, en su momento, a un Nuevo Testamento católico.²²

Si no tuviéramos más Evangelios que el de Mateo, habríamos tenido que ejercer nuestras facultades críticas con su propia evidencia interna lo mejor que hubiéramos podido. Felizmente, sin embargo, podemos compararlo con los otros Evangelios (especialmente con los de Marcos y Lucas) y así llegar a conclusiones más ricas acerca de su composición. Podemos concluir, como han hecho muchos, que este evangelista utilizó al menos dos fuentes escritas: una es el Evangelio de Marcos o algo muy

¹⁸ Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 3.39.9ss.

¹⁹ Su autenticidad ha sido defendida por J.W. Burgon: *The Last Twelve Verses of the Gospel according to S. Mark* (Londres, 1871); cf. W.R. Farmer: *The Last Twelve Verses of Mark* (Cambridge, 1974).

²⁰ B.M. Metzger: *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Londres/Nueva York, 1971), p. 220.

²¹ Véase F.F. Bruce: *The Gospel of John* (Basinstoke/Grand Rapids, 1983), pp. 413-418.

²² Véase p. 156

parecido y la otra la colección de dichos que sirve de base para el material “Q” (siendo “Q” el símbolo abreviado para referirse al material que no aparece en Marcos pero es común a Mateo y Lucas). Se han descubierto otras fuentes en el trasfondo del relato de Mateo: es difícil determinar si fueron o no escritas. Una de ellas puede haber sido una segunda colección de dichos de Jesús conservada en un círculo judeo-cristiano más conservador que aquel en el que circulaba la otra colección. Pero, cualesquiera que fueren las fuentes de que dispuso Mateo, las trató como un autor independiente, disponiendo su material de manera que formara cinco cuerpos de enseñanza, cada uno de los cuales prologado por una sección narrativa; todo ello introducido por un relato de la Navidad y concluido con un relato de la pasión de Jesús y de las apariciones tras su resurrección (habiendo quedado ampliamente fijadas las ideas principales de este último relato en una etapa primitiva de la vida de la Iglesia). Una consideración así de las posibles fuentes del evangelista y su tratamiento de las mismas nos ayuda a apreciar su destreza y el valor de su testimonio característico de Jesús y su contribución especial al Nuevo Testamento.²³

Variedad en la unidad

Cuando se reúnen todos los libros de la Biblia en un volumen como parte de un canon y se reconocen como producto de un Espíritu divino, hay una inevitable tendencia a recalcar la unidad de la totalidad de tal forma que las diferencias de idioma y perspectiva entre un escritor y otro se pasen por alto. Ésta es la tendencia que Harnack tenía en mente cuando insistió en que el proceso de canonización *obra blanqueando: esconde los colores originales y elimina todos los contornos*.²⁴ Pero no se puede justificar que se permita que la canonicidad borre diferencias de fecha, autoría, perspectiva, etc. El estudio crítico y exegético se puede llevar a cabo con igual intensidad con la literatura canónica que con la no canónica; el hecho de que un cuerpo literario sea reconocido como canónico debe servir como un incentivo especialmente poderoso para dicho estudio.

Sin embargo, no siempre es así. El peligro de no otorgar suficiente peso a esas diferencias entre un escritor y otro debe ser tenido en cuenta por los partidarios de la teología del Nuevo Testamento, y no digamos por los partidarios de la teología bíblica global. Hasta una obra acerca de la

²³ Véase R.H. Gundry: *Matthew: A Commentary on his Literary and Theological Art* (Gran Rapids, 1982).

²⁴ A. von Harnack: *The Origin of the New Testament*, E.T. (Londres, 1925), p. 141.

teología de Pablo puede no hacer justicia a la evolución del pensamiento de Pablo que se ve en sus epístolas principales cuando se leen en orden cronológico. De forma similar, cualquiera que escriba acerca de la enseñanza de Jesús debe recordar que ésta, tal como la tenemos, cuenta con diversos testigos. Aparte de las cuestiones planteadas por las diferencias de énfasis entre los evangelistas sinópticos, la dificultad de formar un cuerpo completo y coherente de su enseñanza que concuerde con ellos y con Juan hace que la mayoría de los que escriben acerca del tema decidan concentrarse en el testimonio de los sinópticos y dejen a Juan de lado, al menos en principio.²⁵

Exégesis canónica

La exégesis canónica se puede definir como la interpretación de componentes individuales del canon en el contexto global del mismo.

Hasta en el período precanónico no nos falta evidencia de interpretación interna en la Biblia. En el Antiguo Testamento se puede ver cómo los códigos de leyes posteriores superaron a los primitivos y fueron aplicados a las nuevas situaciones, o cómo los profetas posteriores investigaron e interpretaron los oráculos de sus predecesores. Ezequiel, por ejemplo, deja claro que Gog (con otros nombres) era el tema principal de la profecía primitiva en Israel (Ezequiel 38:17): lo que se había dicho de él antes se repetía y se rodeaba de un nuevo significado en relación con la nueva situación. En las visiones de Daniel se pueden ver nuevas interpretaciones de profecías anteriores, especialmente de Isaías, Jeremías y Ezequiel. La predicción de Jeremías de los setenta años de desolación de Jerusalén (Jeremías 25:11ss.; 29:10) se interpreta como cubriendo un período setenta veces más largo (Daniel 9:2, 24-27); para Daniel, Jeremías pertenece a una colección denominada “los libros”. El anuncio del declive y la caída de Antíoco Epifanes en Daniel 11:40-45 es una nueva presentación de la caída del invasor asirio que anuncia Isaías (Isaías 14:24-27; 31:8ss.) y de Gog según anuncia Ezequiel (Ezequiel 39:1-8).

²⁵ Porque *el estudiante moderno no puede por menos que sentir que pasar de los Sinópticos al cuarto Evangelio es respirar otra atmósfera, ser transportado a otro mundo* (H. Latimer Jackson: *The Problem of the Fourth Gospel* {Cambridge, 1918}, p. 82), palabras que aún encontrarían mucho eco. Pero ahora que el relato del ministerio de Jesús preservado por Juan es cada vez más reconocido como paralelo a los relatos de los Sinópticos, aunque independiente de ellos, no es correcto no tenerlo en cuenta en cualquier exposición de la vida y enseñanza de la vida de Jesús.

En los escritos del Nuevo Testamento se alude a muchos textos del Antiguo Testamento, que se vuelven a interpretar a la luz de su cumplimiento en la obra de Cristo y sus consecuencias. Dentro del Nuevo Testamento mismo encontramos material de los primeros Evangelios reinterpretado por evangelistas posteriores, y podemos ver en 2 Pedro un análisis y una nueva aplicación de Judas, omitiendo su alusión a la *Asunción de Moisés* y su cita de 1 Enoc, pero manteniendo la referencia a los ángeles caídos (Judas 6) que proporciona el tema principal de la sección pertinente de 1 Enoc.²⁶ Más aún, 2 Pedro (como se ha mencionado antes) hace referencia a una colección de cartas de Pablo que se asocian con *las otras Escrituras* y advierte contra su uso incorrecto (2 Pedro 3:15ss.).²⁷

Si se ve esta tendencia incluso antes de que los documentos formaran definitivamente parte de una colección canónica, se intensifica tras completarse el canon o incluso tras la formación de pequeñas colecciones, como los cuatro Evangelios o el *corpus* paulino.

Un Evangelio aislado podría ser considerado el Evangelio por una comunidad concreta, pero cuando era incluido en una colección junto con los otros escritos del mismo género, los escritos individuales se consideraban complementarios unos de otros, presentando cada uno de ellos un aspecto distintivo del ministerio de Jesús. Entonces cada uno era interpretado a la luz de los demás. En el transcurso de su copia, los escribas tendían a conformar el texto leído con menos frecuencia a aquel que se leía más frecuentemente.²⁸ Los lectores u oyentes poco críticos pueden preferir desestimar cualquier problema planteado por la coexistencia de los cuatro relatos: se los imaginan como una composición pictórica de Jesús y su ministerio. Aquellos que discernen dificultades buscan alguna explicación. Clemente de Alejandría explicó las diferencias entre los relatos sinópticos y el de Juan diciendo que los tres primeros evangelistas exponían los hechos *corporales* mientras que Juan compuso un evangelio *espiritual*.²⁹

Otros abordaron el problema de la armonización de diferentes maneras. Taciano lo hizo entretejiendo el material de los cuatro relatos para dar lugar a una narración continua. Eusebio y Agustín plantearon la cuestión de las discrepancias importantes y se dedicaron a resolverlas por medio de

²⁶ Véase p. 85.

²⁷ Véase p. 122.

²⁸ En particular, había una tendencia a conformar el texto de Marcos y Lucas al de Mateo; comparemos las palabras del Padrenuestro en Lucas 11:2-4, AV/KJV (donde se conforma a las palabras de Mateo 6:1-13a), con el texto original de Lucas que se ha conservado en la RSV, NIV y otras versiones modernas.

²⁹ Citado por Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 6.14.7 (véase p. 192).

argumentos cronológicos y de otras clases. Eusebio, por ejemplo, señaló que, en cuanto al ministerio de Jesús en los relatos sinópticos, se incluía sólo lo que había sucedido después de la prisión de Juan (cf. Marcos 1:14, etc.), mientras que Juan relata gran parte de lo que Jesús hizo antes de ese suceso (cf. Juan 3:22).³⁰ Agustín se enfrenta con seriedad, entre otras cosas, a la cronología de las apariciones tras la resurrección narradas por los diversos evangelistas.³¹

Otra clase de armonización se consiguió por medio del método alegórico de Orígenes y de otros. Convencido como estaba de la inspiración divina de los cuatro Evangelios (como de toda la Escritura), Orígenes concluyó que la alegorización era el único medio capaz de sacar a la luz todo su significado. Cuando se alegorizaban las discrepancias, dejaban de ser discrepancias: se veían como aspectos complementarios de una verdad más elevada.

Pero fue la formación del Evangelio cuatripartito lo que hizo necesario este ejercicio de armonización: Los cristianos que utilizaban sólo un Evangelio no tenían que preocuparse por esos problemas.

De forma similar, cuando las cartas de Pablo se reunieron en un *corpus*, cada una de ellas comenzó a interpretarse en el contexto de todo el *corpus*. Hubo un tiempo en que las únicas cartas de Pablo conocidas (por ejemplo) para la iglesia de Corinto eran aquellas que había recibido (cuatro o cinco, probablemente, dentro del espacio de dos o tres años). No todas ellas nos han llegado y en determinados puntos de la correspondencia corintia superviviente hay problemas de interpretación que se podrían resolver sin más si pudiéramos consultar las cartas que faltan o parte de ellas. Por ejemplo, parece que la carta que Pablo dice que escribió *con muchas lágrimas* (2 Corintios 2:4) se perdió; si aún tuviéramos acceso a ella, hay pasajes en 2 Corintios que podríamos entender mejor de lo que lo hacemos. Pero cuando la correspondencia corintia que nos ha llegado de Pablo formó parte del mismo *corpus* que sus cartas a los Tesalonicenses, Gálatas, Romanos, Filipenses y otros, comenzaron a aparecer nuevos problemas. Algunos lectores piensan que las directrices éticas establecidas, por ejemplo, en 1 Corintios chocan con el tono más libertario de, por ejemplo, Gálatas.³² Esta tensión se resuelve bastante fácilmente cuando se tienen en cuenta los diferentes momentos en que escribieron las dos cartas; pero, si ambas se interpretan como santa Escritura sin diferenciarlas, sin tener en cuenta su trasfondo histórico, surgen problemas a los que los

³⁰ *Historia Eclesiástica*, 3.24.7-13.

³¹ *On the Consensus of the Evangelists*, 3.70-86 (véase también p. 235).

³² Véase J.W. Drane: *Paul: Libertine or Legalist?* (Londres, 1975).

corintios y los gálatas no tuvieron que enfrentarse. Los mandatos de documentos ocasionales como las cartas de Pablo nunca trataron de aplicarse como ley canónica a la vida cristiana personal o comunitaria de todos los tiempos y en todos los lugares.

Esas tensiones se multiplicaron cuando se amplió el *corpus* primitivo de diez cartas para incluir las epístolas pastorales, porque estos tres documentos comparten un carácter y una esfera de interés que no se encuentra en las otras cartas. Y se multiplicaron cuando, hacia finales del siglo II, el *corpus* se amplió aún más para incluir la carta a los Hebreos, un documento que originalmente no pertenecía a la tradición paulina.

Toda la Escritura

Una vez que la colección del Nuevo Testamento fue aceptada como un todo, ya fuera de veintidós o de veintisiete libros, se hicieron posteriores ajustes exegéticos. Cuando los Hechos de los Apóstoles precedían a las epístolas, era natural que éstas, especialmente las primeras de Pablo, fueran interpretadas a la luz del relato de Lucas (aunque, teniendo en cuenta que Hechos es posterior a las epístolas de Pablo, puede haber fuertes argumentos a favor de interpretar Hechos a la luz de las epístolas de Pablo y demostrar su valor histórico por medio de la evidencia encontrada en éstas).³³

Cuando la colección del Nuevo Testamento se interpretó como parte de la misma Biblia que los escritos del Antiguo Testamento, especialmente cuando ambos Testamentos se unieron en un solo códice, “toda la Escritura” proporcionó un contexto aún más amplio en el cual había que interpretar “cada una de las Escrituras”.

Por ejemplo, desde tiempos del Nuevo Testamento, los cristianos estuvieron familiarizados con los llamados “Cantos del siervo” de Isaías 40-55, y en particular con el cuarto (Isaías 52:13-53:12) y, sin darle más vueltas, identificaron al siervo del que hablaban con Jesús. ¿Por qué lo hicieron? Porque, desde el principio de la fe cristiana —por supuesto, sobre la base de la enseñanza de Jesús mismo³⁴—, esta identificación se ha institucionalizado en la Iglesia. No cabría esperar que se institucionalizara en la sinagoga: de hecho parece que la sinagoga reaccionó enérgicamente contra ello. Hubo un tiempo en que una interpretación judía aceptable

³³ Véase F.F. Bruce: *The Acts of the Apostles* (Grand Rapids/Leicester, 31989), Introducción (“Acts and the Pauline Epistles”).

³⁴ Pero véase M.D. Hooker: *Jesus and the Servant* (Londres, 1959).

identificaba al menos algunas de las referencias al siervo con el Mesías esperado,³⁵ y esto bien podría haber estado en línea con la intención del profeta.³⁶ Pero, a causa de que la Iglesia adoptó esta interpretación (con el corolario de que el Mesías era Jesús), la interpretación mesiánica de los cantos del siervo perdió el favor en la sinagoga.³⁷

Cuando ambos Testamentos se interpretan juntos como parte de la santa Escritura, la importancia para la Iglesia de la lectura del Antiguo Testamento a la luz del Nuevo se podría considerar como axiomática, pero a veces y en algunos lugares se ha admitido sólo con reservas. La abolición de los sacrificios animales por la obra de Cristo ha sido casi universalmente dada por supuesta, pero la enseñanza del Nuevo Testamento acerca de las restricciones alimentarias y la observancia de días especiales todavía se encuentra con alguna resistencia. La ley de la restitución exacta —*vida por vida, ojo por ojo, diente por diente*... (Éxodo 21:23-25)— fue sustituida por los discípulos de Jesús por su principio de presentar la otra mejilla y caminar una segunda milla (Mateo 5:38-42); pero muchos de sus discípulos aún apelan a la ley de restitución cuando les parece apropiado: después de todo, la ley de Moisés y la enseñanza de Jesús están ambas en la Biblia, ¿no es cierto?

Esto no implica una incompatibilidad entre la ley de Moisés y la enseñanza de Jesús: Jesús mismo afirmó que su enseñanza no abrogaba *la ley y los profetas* sino que los cumplía (Mateo 5:17). Esto muestra la importancia de la dimensión histórica en la interpretación bíblica. Cuando se tiene esto en mente, se ve que aun la ley de la restitución exacta marcó un avance ético al superarse el principio primitivo de odio mortal y sangriento exigiendo una vida, y sólo una, por vida; un ojo, y sólo uno, por ojo, etcétera. Más aún, se podía aceptar una compensación monetaria por un ojo o alguna otra parte del cuerpo; sólo por una vida arrancada deliberadamente no podía haber esa redención (cf. Deuteronomio 19:13).

No basta con decir que *la Biblia dice*... sin que al mismo tiempo se considere a quién se lo dice y en qué circunstancias. A veces nos encontramos personas que, al discutir acerca de la vida venidera, citan Eclesias-

³⁵ Por ejemplo, en el *tárgum* acerca de los Profetas, los pasajes de Isaías 52:13-53:12 que hablan del triunfo del Siervo se aplican al Mesías.

³⁶ Véase C.R. North: *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah* (Oxford, 21956).

³⁷ Según H. Loewe, fue la sensibilidad a la aplicación cristiana de Isaías 52:13-53:12 la responsable de la no inclusión de este pasaje en las lecturas regulares de los Profetas en la sinagoga, aunque se incluyen los pasajes inmediatamente anteriores y posteriores (C.G. Montefiore y H. Loewe: *A Rabbinic Anthology* {Londres, 1938}, pp. 544). En general se puede decir que la combinación del Antiguo Testamento con el Nuevo (primero como enseñanza oral y finalmente como un canon literario) establecieron la diferencia entre la interpretación del Antiguo Testamento propia de la iglesia y la de la sinagoga (véanse pp. 63-66 más arriba).

tés 9:5 —*los muertos nada saben*— como si esa fuera la última palabra de la Biblia acerca del tema, como si la muerte y resurrección de Jesús no hubieran proporcionado a su pueblo una esperanza nueva y viva que al autor de Eclesiastés le era ajena.

La exégesis canónica no absuelve al lector de la tarea de interpretar las Escrituras en su contexto histórico. De hecho refuerza esa tarea. Cada parte del canon contribuye al todo, pero esa contribución no se puede apreciar adecuadamente a menos que se preste atención al lugar histórico de cada parte en relación con el todo. La crítica histórica, aplicada correctamente, es tan necesaria para la exégesis canónica como lo es para la exégesis de los documentos bíblicos por separado. Cada documento aislado puede adquirir un significado más completo en el contexto del canon más amplio al que ahora pertenece, pero ese significado más pleno no se puede relacionar lógicamente con su significado en el contexto original (no canónico). Por ejemplo, no se podría emprender un estudio de la doctrina bíblica de la elección³⁸ si no hubiera Biblia, si no existiera el canon de la Escritura; pero carece de sentido a menos que tenga en cuenta la secuencia histórica del contenido pertinente.

Esto va unido a lo que se suele denominar revelación progresiva. Que la revelación bíblica es progresiva es evidente cuando uno considera que fue dada en el curso de la historia hasta que, *cuando vino el cumplimiento del tiempo, Dios envió a su Hijo* (Gálatas 4:4). Denominarla progresiva, sin embargo, puede prestarse a equívocos si ese adjetivo indica que cada etapa de la revelación es más “avanzada” que las etapas que históricamente la precedieron. Volviendo a la doctrina de la elección, el principio que imperaba en el llamamiento de Dios a Abraham, según el relato de Génesis 12:1-3, es más “avanzado” ética y religiosamente que muchas de las ideas sobre el asunto de algunos de los descendientes de Abraham en posteriores etapas de su historia. (El principio revelado en el llamamiento de Abraham de que algunos son elegidos para que otros sean bendecidos a través de ellos no siempre ha sido tenido en cuenta por aquellos que se consideraban elegidos por Dios).

Adaptando las palabras de Pablo, el lector de la Escritura debería decir: “leeré con el Espíritu, pero leeré también con el entendimiento”.³⁹ La inclusión de cada Escritura en el canon de toda la Escritura es de ayuda para la interpretación de cada Escritura; pero, al mismo tiempo, puesto que cada Escritura contribuye a toda la Escritura, la interpretación de toda la Escritura es imposible sin la interpretación de cada Escritura.

³⁸ Un estudio así se encuentra en H.H. Rowley: *The Biblical Doctrine of Election* (Londres, 1950).

³⁹ Cf. 1 Corintios 14:15.

Apéndice 1

El Evangelio “secreto” de Marcos

Conferencia en Ethel M. Wood, 1974

Escritos secretos

A todo el mundo le encantan los misterios y hay algo en el anuncio de la existencia de un Evangelio “secreto” que atrae inmediatamente la atención.

En el judaísmo de los últimos siglos antes de Cristo y los primeros siglos de la era cristiana hubo varios escritos apocalípticos que llevaban los nombres de autores que habían muerto hacía tiempo: Enoc, Noé, los patriarcas hebreos, Esdras, etcétera. A la pregunta de a qué se debía el tiempo transcurrido entre su supuesta fecha de composición y su publicación, la respuesta era que las obras habían estado “selladas”, habían sido guardadas en secreto por mandato celestial hasta que llegó el tiempo al que señalaban; entonces se pudo divulgar su contenido. Un ejemplo neotestamentario de esto es el manuscrito sellado que tenemos en el Apocalipsis, el cual contenía un relato del propósito de Dios para el mundo que no podía llevarse a cabo hasta que apareciera alguien con la autoridad necesaria para romper los sellos y exponer su contenido.

En el judaísmo también, en contraste con aquellas obras que eran para la lectura pública en la sinagoga (los libros canónicos de la Biblia hebrea), había otros que estaban “escondidos”, retirados de la circulación pública y reservados para los ojos de aquellos con suficiente madurez como para aprovecharlos. Según una tradición oral rabínica, el libro canónico de Ezequiel estuvo en un momento en peligro de ser “escondido”, en este senti-

do de ser retirado del público corriente, debido a las dificultades teológicas que plantea parte de su contenido.¹

El adjetivo griego *apokryphos*, que se utilizaba para hacer referencia a los libros “escondidos” o “secretos”, es la palabra de la que procede nuestro adjetivo “apócrifo”. Sin embargo, nosotros utilizamos este adjetivo para referirnos a aquellos libros del Antiguo Testamento que, aunque no fueron incluidos en la Biblia hebrea, llegaron a ser reconocidos como canónicos o deuterocanónicos en amplias áreas de la Iglesia cristiana. Este uso se remonta a Jerónimo, quien utilizó el adjetivo latino *apocryphus* para referirse a aquellos libros que eran apropiados para la lectura en la iglesia para inculcar lecciones éticas pero que no se utilizaban para establecer doctrina.² Pero nunca hubo algo “escondido” o “secreto” en la mayoría de estos libros.

En el gnosticismo, sin embargo, la idea de escritos secretos que contenían verdad para la “elite” espiritual recobró su vigor. Además de enseñanza pública, preservada en la tradición evangélica de la Iglesia, se afirmaba que Jesús había impartido enseñanza privada a sus discípulos que no había que difundir por el mundo sino comunicarla a una minoría de almas escogidas que habían demostrado ser dignas de recibirlo. Si los escritores del Nuevo Testamento como Pablo y Juan rehusaban tolerar la idea de que había alguna enseñanza cristiana que no se podía impartir a los cristianos en general, esto sencillamente demuestra que, ya en el primer siglo, la idea de una enseñanza esotérica para la “elite” espiritual estaba ganando público.

Sí, como dice Lucas, Jesús invirtió cuarenta días entre su resurrección y su ascensión hablando a sus discípulos *acerca del reino de Dios* (Hechos 1:3), ¿cuáles eran aquellas cosas? Los escritos del Nuevo Testamento no ofrecen muchos detalles acerca de ellas, pero el siglo II se disponía a demostrar las deficiencias del primero. La compilación gnóstica *Pistis Sophia*, por ejemplo (conocida sólo por un manuscrito copto del siglo IV), pretende recoger la enseñanza dada por Jesús a sus discípulos durante un período de doce años entre su resurrección y su ascensión final. *El libro secreto (“apocryphon”) de Juan* cuenta cómo el Cristo exaltado se apareció a Juan un tiempo después de su ascensión en el papel del Redentor gnóstico y le prometió estar con él y sus discípulos siempre (cf. Mateo 28:20). Puede que muy pronto se utilizara el mismo mecanismo literario en círculos antignósticos, como se ve posiblemente en la *Didajé* (*La enseñanza del Señor por medio de los doce apóstoles a los gentiles*) y ciertamente

¹ TB *Shabbat* 13b. Véase p. 35 más arriba.

² Prólogos a Samuel y a los libros de Salomón (véanse pp. 89-91 más arriba).

en la *Epístola de los apóstoles*, un tratado del siglo II existente en versiones copta y etíope.

La biblioteca gnóstica cercana a Nag Hammadi, en el alto Egipto, descubierta alrededor de 1945, incluye entre sus cincuenta y dos tratados (contenidos en trece códices de papiro encuadernados en cuero) varios cuyos títulos proclaman su carácter “secreto”. Éste es el caso de *El libro secreto (“Apocryphon”) de Juan* ya mencionado, *el libro secreto (“Apocryphon”) de Santiago* y (el mejor conocido de todos) la compilación denominada en su colofón el *Evangelio de Tomás*, que comienza diciendo: *Éstas son las palabras secretas que habló Jesús Resucitado y escribió Dídimo Judas Tomás*. A pesar de denominar “palabras secretas” a lo que sigue, no hay nada particularmente secreto en los 114 dichos verdaderos o supuestos de Jesús que comprende esta obra; quizás fuese su interpretación la que era secreta. Cuando se publicó la primera edición popular en inglés del *Evangelio de Tomás* —la excelente edición de R.M. Grant y D.N. Freedman—, su interés público fue sin duda intensificado por su título: *The Secret Sayings of Jesus*.³

Ireneo habla de sus oponentes gnósticos aludiendo a *una multitud indescriptible de escrituras apócrifas y espurias*,⁴ y en otro lugar dice que *aquellos que separan a Jesús de Cristo, afirmando que Cristo permaneció imperturbable, mientras que Jesús sufrió, prefieren el Evangelio de Marcos*,⁵ de lo cual su editor W.W. Harvey dedujo que corría por Alejandría otro Evangelio asignado a Marcos, además del conocido, aunque Harvey se inclinaba a identificar este otro Evangelio con el *Evangelio de los egipcios* (al que se hará referencia más adelante).⁶

Es en el contexto de esta riqueza de literatura evangélica esotérica como tenemos que evaluar el Evangelio “secreto” de Marcos al que ha dirigido nuestra atención en años recientes el Profesor Morton Smith, del Departamento de Historia de la Universidad de Columbia, en la ciudad de Nueva York.

La carta de Clemente y el Evangelio ampliado

En 1958, el Profesor Smith se entregó a la labor de catalogar el contenido de la biblioteca del antiguo monasterio de Mar Saba, en el desierto de

³ Londres: Collins, 1960.

⁴ *Contra las herejías*, 1.20.1.

⁵ *Contra las herejías*, 3.11.7.

⁶ W.W. Harvey (ed.), *Sancti Irenaei... libros quinque adversus haereses*, II (Cambridge, 1857), p. 46. Véase p. 189.

Judea, algunas millas al sur de Jerusalén, cuando encontró una copia de la edición de Isaac Voss de seis cartas de Ignacio, impresas y publicadas en Amsterdam en 1646.⁷ Al final de este volumen había una copia, en lo que parecía escritura de mediados del siglo XVIII, de una carta en griego que pretendía ser obra de Clemente el *stromateus*, refiriéndose al autor de *Stromateis* (“Misceláneas”), es decir, Clemente de Alejandría (entre los años 180 y 200).⁸ La carta lanzaba un ataque sobre los seguidores del hereje Carpócrates e incluía un relato (por desgracia interrumpido poco antes del final) de un texto ampliado de parte del capítulo diez del Evangelio de Marcos.

El profesor Smith comunicó su descubrimiento a la Sociedad de Literatura Bíblica en su encuentro 96, en diciembre de 1960. Indicaba que estaba dispuesto a aceptar la atribución de la carta a Clemente de Alejandría, pero deseaba someter el texto al juicio de otros teólogos, especialmente que fueran competentes en el terreno de la patrística griega, algunos de los cuales estuvieron de acuerdo con él mientras que otros se inclinaron por un origen diferente. A.D. Nock fue llevado por el “instinto” a estar en desacuerdo con esa atribución, aunque databa la carta como muy tarde del siglo IV.⁹ J. Munck dijo que la carta mostraba parecidos con Eusebio y, por tanto, no podía ser anterior al siglo IV. Pero la mayoría de los eruditos consultados aceptaron la atribución a Clemente, incluyendo a H. Chadwick, R.M. Grant y G.H. Lampe.¹⁰ Nosotros también podemos aceptarlo como una hipótesis de trabajo.

El texto de la carta no se publicó hasta el verano de 1973; apareció junto a su traducción y un tratamiento exhaustivo de sus implicaciones literarias, históricas y religiosas, en el libro del Profesor Smith: *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*.¹¹

Evaluar las conclusiones del profesor Smith nos haría pasarnos del límite de una hora para la conferencia. Baste aquí con presentar una tra-

⁷ I. Vossius: *Epistolae Genuinae S. Ignatii Martyris* (Amstelodami, 1646).

⁸ Véase p. 190 más arriba.

⁹ Nock, en una carta del 20 de septiembre de 1962, citada por M. Smith (*Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, p. 88, n.1), indicaba que todo era cuestión de *misticismo*. Q. Quesnell propuso una conclusión parecida en “The Mar Saba Clementine: A Question of Evidence”, *CBQ* 37 (1975), pp. 48-67, excepto que pensaba en un misticismo no del siglo IV sino del siglo XX (más exactamente, de entre 1936 y 1958). Véase la respuesta de M. Smith a Quesnell en “On the Authenticity of the Mar Saba Letter of Clement”, *CBQ* 38 (1976), pp. 196-199.

¹⁰ A estos nombres hay que añadir el de R.P.C. Hanson; véase su análisis de *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* en *JTS*, n.s. 25 (1974), pp. 513-521.

¹¹ Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973. Esto fue seguido de su tratado más popular acerca del mismo tema: *The Secret Gospel* (Londres: Gollancz, 1974).

ducción del documento de una versión inglesa basada en la *editio princeps* del texto griego, y comentar algunas de las cuestiones que se plantean.

La carta dice lo siguiente:

De las cartas del santísimo Clemente, autor de Stromateis.

A Teodoro:

*Has hecho bien en silenciar las innominables doctrinas de los carpocratianos. Son ellos los que proféticamente fueron llamados "estrellas errantes" {Judas 13}, que se apartan del camino estrecho de los mandamientos para caer en el abismo insondable de los pecados carnales cometidos en el cuerpo. Se han inflado de conocimiento —como dicen ellos— de "las profundidades de Satanás" {Apocalipsis 2:24}. Se están arrojando a la oscuridad de las tinieblas {Judas 13}. Jactándose de que son libres, se han atado a la lujuria que esclaviza a los hombres. Hay que oponerse a ellos de todas las formas posibles. Aunque dijese algo cierto, ni siquiera así debe el amante de la verdad estar de acuerdo con ellos; no todo lo que es verdadero es necesariamente **verdad**. Tampoco se debe preferir la aparente verdad que es según opiniones humanas a la verdad cierta que es según la fe. Pero de las cuestiones que se discuten respecto al Evangelio de Marcos inspirado por Dios, algunas son completamente falsas y otras, aunque contengan determinadas cosas que son ciertas, no nos han sido transmitidas así; porque las cosas ciertas son corrompidas por aquellos que son engañosos, de manera que, como se nos dice: "la sal se vuelve en insípida" {Mateo 5:13 / Lucas 14:34}.*

Marcos, por tanto, durante la estancia de Pedro en Roma, recogió los hechos del Señor, no contándolos todos, puesto que no indicó los místicos, sino que seleccionó aquellos que consideró más útiles para el crecimiento de la fe de aquellos a los que instruí.

Cuando Pedro terminó de dar su testimonio (es decir, sufrió el martirio), Marcos llegó a Alejandría, llevando sus propios recuerdos y los de Pedro. De éstos copió en su primer libro las cosas apropiadas para aquellos que estaban progresando en el conocimiento, pero reunió un Evangelio más espiritual para uso de aquellos que buscaban la perfección. Mas ni siquiera allí divulgó las cosas indecibles, ni escribió la enseñanza "hierofántica". Aunque al añadir otros escritos a los anteriores presentó, además, ciertos dichos cuya interpretación sabía que proporcionaría a los oyentes dirección mística hacia el santuario interior de la verdad setenta veces escondida. Así, por tanto, lo preparó con anticipación —pienso que no de mala gana o incantamente— y en su muerte dejó su composición a la iglesia de Alejandría, donde aun hasta ahora ha sido muy bien guardada, siendo leída sólo a aquellos que son iniciados en los grandes misterios.

Pero siempre hay demonios que buscan la destrucción de la raza humana, y así Carpócrates, habiendo sido instruido por ellos, utilizó estratagemas engañosas para

esclavizar a determinados ancianos de la iglesia de Alejandría y consiguió una copia del evangelio místico, que procedió a interpretar de acuerdo a su propia opinión blasfema y carnal. Más aún, la contaminó más mezclando falsedades vergonzosas con los dichos santos e inmaculados, y de esta mezcla ha surgido el dogma de los carpocratianos. A estas personas, por tanto, como he dicho ya, uno no debe nunca rendirse, ni hacerles concesión alguna cuando pretenden que su sarta de falsedades es el Evangelio místico de Marcos, sino más bien rechazarlas y condenarlas. No es necesario hablar de toda la verdad a todos; por eso la sabiduría de Dios proclama por medio de Salomón: "Responde al necio como merece su necedad" {Proverbios 26:5}, indicando que a aquellos que son ciegos espirituales hay que ocultarles la luz de la verdad. La Escritura también dice: "al que no tiene, aun lo que tiene se le quitará" {Marcos 4:25} y "el necio anda en tinieblas" {Eclesiastés 2:14}. Pero nosotros somos hijos de la luz, habiendo sido iluminados desde lo alto por la aurora del Espíritu del Señor {cf. Lucas 1:78}, y "donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad" {2 Corintios 3:17}; porque "todas las cosas son puras para los puros" {Tito 1:15}. A ti, por tanto, no vacilaré en darte respuesta a tus preguntas, exponiendo las falsedades de aquellas personas por medio de las mismas palabras del Evangelio.

Hasta aquí el preámbulo de Clemente (con algunos puntos a los que debemos volver); a partir de aquí ofrece un relato del texto ampliado de Marcos 10:32ss. en la segunda edición del Evangelio a la que hace referencia:

Inmediatamente después de la sección que comienza diciendo "iban por el camino subiendo a Jerusalén" y continúa hasta "mas al tercer día resucitará" (Marcos 10:32-34} sigue diciendo: "Y ellos fueron a Betania, y había allí una mujer cuyo hermano había muerto. Y ella fue y se postró ante Jesús y le dijo: Hijo de David, ten misericordia de mí. El discípulo la reprendió y Jesús, enojado, fue con ella al jardín donde estaba la tumba. Inmediatamente se escuchó una voz fuerte desde la tumba y Jesús se acercó y apartó la piedra de la entrada de la tumba. Y entrando inmediatamente donde estaba el joven alargó el brazo y le levantó, tomándole de la mano. El joven le miró y le amó, y comenzó a suplicarle poder quedarse con él. Salieron de la tumba y fueron a casa del joven, porque era rico. Después de seis días, Jesús le dio una orden y, cuando llegó la tarde, el joven fue a él, con ropa de lino sobre su cuerpo desnudo, y se quedó con él aquella noche, porque Jesús le estaba enseñando el misterio del reino de Dios. Cuando partió de allí, regresó al otro lado del Jordán".

Después de esto continúa así: "Entonces Jacobo y Juan, hijos de Zebedeo, se le acercaron" y toda la sección de Marcos 10:35-45. Pero en cuanto a la expresión "desnudo a desnudo" y otras cosas de las que escribiste, no aparecen.

Después de las palabras “entonces vinieron a Jericó” {Marcos 10:46a} sólo añade: “y allí estaba la hermana del joven a quien Jesús amaba y su madre y Salomé; y Jesús no las recibió”. Pero todas las otras cosas que escribiste son falsedades tanto en apariencia como en realidad. Ahora la verdadera interpretación, que es de acuerdo a la verdadera filosofía...

Y allí el escrito se interrumpe. Probablemente el escriba que copió el texto hasta el final del volumen de Ignacio descubrió que este ejemplar se acababa en este punto y no pudo copiar más.¹²

Clemente y el texto del Evangelio

Ese, por tanto, es el texto: ¿qué hacemos con él?

No se han conservado cartas de Clemente de Alejandría, salvo dos o tres citas de cartas que se le atribuyen a él en la compilación de máximas bíblicas y patristicas denominada *Sacra Parallela*, tradicionalmente atribuida a Juan de Damasco (c 675-c 749), quien, por coincidencia, pasó un tiempo en Mar Saba. (Incluso si la obra *Sacra Parallela* no es suya, algunas cartas atribuidas a Clemente al parecer eran conocidas para el verdadero autor, quienquiera que fuese).

Hacia el final del documento publicado, el escritor de la carta cita las palabras iniciales de Marcos 10:46 de la forma siguiente: *Y él vino a Jericó*. Ésta es la interpretación occidental, no la del texto mayoritario: *Y ellos vinieron a Jericó*. No es poco habitual encontrar traducciones características del texto occidental en las citas del Evangelio de Clemente de Alejandría.

El escritor de la carta comienza su relato del texto ampliado diciendo que viene inmediatamente después de la sección que comienza: *iban por el camino subiendo a Jerusalén...* (Marcos 10:32). Inmediatamente antes de esa sección tenemos el incidente del hombre rico que le pregunta a Jesús qué debe hacer para heredar la vida eterna (Marcos 10:17- 31). Este incidente proporciona el asunto principal de la predicación de Clemente sobre *la salvación de un hombre rico*, que incluye una cita *in extenso* de estos quince versículos de Marcos.¹³ Esta cita no contiene una ampliación esotérica o de otra clase, pero presenta algunas peculiaridades textuales que le causaban animadversión a J.W. Burgon en un famoso pasaje:

¹² Alrededor de una tercera parte de la última hoja está en blanco.

¹³ Véase p. 190 más arriba.

*Ruego que el reloj de la historia retroceda mil setecientos años. Estamos en el año 183 d.C, si me lo permitís (perdón por la suposición). Tú y yo vamos caminando por Alejandría. Hemos llegado a casa de un tal Clemente, un erudito ateniense que reside aquí desde hace mucho tiempo. Entremos en su biblioteca (él no está en casa). ¡Qué lugar tan singular! Veamos, ha estado leyendo su Biblia, que está abierta en S. Marcos 10. ¿No es una copia muy utilizada? Debe de tener al menos 50 o 60 años. Bien, pero supongamos que sólo tiene 30 o 40. Se escribió por tanto **unos cincuenta años después de la muerte de S. Juan Evangelista**. Veamos, transcribamos dos de las columnas... con tanta fidelidad como podamos y vayámonos... Hemos vuelto a Inglaterra y el reloj ha vuelto a su sitio. Ahora sentémonos y examinemos nuestro curioso descubrimiento en el tiempo libre... La inspección demuestra que se trata de una transcripción de los 15 versículos (del 17 al 31) que relatan el episodio en que el joven hombre principal rico acude a nuestro Señor.*

Descubrimos algo sorprendente... es imposible producir una muestra más contaminada de S. Marcos 10:17-31, que esté contenida en un documento íntegro dos siglos posterior a B o Aleph, siendo propiedad de uno de los padres anteriores a Nicea más famosos... La suciedad de un texto que tiene que haberse introducido en los 70 u 80 años posteriores a la muerte de los evangelistas es un hecho que hay que aceptar honestamente y explicar lo mejor posible.¹⁴

Dean Burgon quería dejar claro que los manuscritos más antiguos del Nuevo Testamento no necesariamente son los más puros. El texto de Marcos 10:17-31 tal como lo cita Clemente en este tratado está muy contaminado por los textos de los paralelos Mateo y Lucas. Pero no es en absoluto seguro que, si pudiéramos visitar el estudio de Clemente y mirar su rollo (o, más probablemente, códice) del Evangelio de Marcos abierto en este lugar, encontraríamos el texto que se reproduce en su tratado. Puede haberlo citado en parte de memoria, y cuando dependemos de la memoria para un texto que aparece en los tres Evangelios sinópticos tenemos tendencia a producir un texto mezclado, como hace aquí Clemente. (Dean Burgon mismo da evidencia de ese descanso en su memoria cuando habla del “joven hombre principal rico”; es Mateo, y no Marcos, quien dice que era joven, y Lucas quien dice que era un hombre principal). Clemente da evidencia de citar de memoria posteriormente en el mismo tratado cuando comenta acerca de las palabras del versículo 21: *vende todo lo que tienes (hosa echeis)*, que ha citado arriba en su forma típica de Marcos,

¹⁴ *The Revision Revised* (Londres, 1883), pp. 326-329.

citándolo la segunda vez en la más parecida a la de Mateo 19:21: *Vende lo que tienes [tu propiedad] (ta hyparchonta)*. Si un escritor alejandrino podía producir semejante texto del Evangelio contaminado, no debe sorprendernos que el autor del texto adicional citado por el escritor de nuestra carta amplíe sus frases de Marcos en ocasiones haciendo uso de sus paralelos de Mateo.

El texto ampliado

El texto insertado entre los versículos 34 y 35 de Marcos 10 es de Marcos en cuanto a su lenguaje, por la simple razón de que es en gran parte una mezcla de frases de Marcos (“contaminada” por los paralelos de Mateo) junto a cierto material juanino. La historia de la resurrección del joven de Betania por parte de Jesús sacándole de la tumba a ruego de su hermana se parece superficialmente al incidente de la resurrección de Lázaro que tenemos en Juan 11:17-44; pero nuestra historia presente, lejos de presentar las características de un texto equivalente al de Juan propio de Marcos, resulta bastante confuso: teniendo en cuenta la fuerte voz que se escuchó desde la tumba cuando Jesús se aproximó, es dudoso que el joven estuviera verdaderamente muerto. En esta historia, Jesús mismo aparta la piedra de la entrada de la tumba, mientras que en Juan 11:39 ordena a los espectadores que retiren la piedra que cubría la tumba de Lázaro.

La hermana del joven hace su ruego a Jesús siguiendo el ejemplo de la mujer sirofenicia que cayó a los pies de Jesús (Marcos 7:25) diciendo: *¡Señor, Hijo de David, ten misericordia de mí!* (Mateo 15:22) y, como ella, obtiene la desaprobación de los discípulos (Mateo 15:23). (Podemos comparar el ruego similar del ciego Bartimeo en Marcos 10:47ss. y el intento de silenciarlo por parte de los que le rodeaban). El enojo de Jesús tiene cierta relación con su reacción ante el ruego del leproso en el texto occidental de Marcos 1:41 y su indignación ante la tumba de Lázaro (Juan 11:33, 38). El jardín donde estaba la tumba es un detalle propio del relato que Juan hace del entierro de Jesús (Juan 19:41).

La actuación de Jesús tomando la mano del joven y levantándole no procede del relato de la resurrección de Lázaro, sino de la resurrección de la hija de Jairo (Marcos 5:41) o, quizás con más probabilidad, de la sanidad de la suegra de Simón Pedro (Marcos 1:31). La afirmación de que el joven le miró y le amó revierte lo que dice Marcos 10:21, donde es Jesús quien, mirando al joven rico, le amó. El joven que es aquí resucitado de la tumba también era rico. Cuando comenzó a rogar a Jesús que le dejara quedarse

con él siguió el ejemplo del endemoniado gadareno sanado (Marcos 5:18). La nota temporal que habla de “seis días después” fue el intervalo entre el incidente en Cesarea de Filipo y la transfiguración (Marcos 9:2). La ropa de lino sobre el cuerpo desnudo del joven nos recuerda al joven que estaba así ataviado en la escena del arresto de Jesús (Marcos 14:51). La afirmación de que se quedó con él aquella noche puede recordar lo que dice Juan 1:39: *Y se quedaron con él aquel día.*

La referencia a la hermana y la madre del joven en la forma ampliada de Marcos 10:46 pretende probablemente integrar el incidente del joven en su contexto general. Curiosamente, sin embargo, el joven se identifica ahora como aquel a quien Jesús amaba; hemos revertido la situación de Marcos 10:21, aunque, puesto que el verbo “amaba” está aquí en tiempo imperfecto (*ēgapa*) en contraste con el aoristo (*ēgapēsen*) de Marcos 10:21 y de la afirmación anterior en el texto añadido de que el joven “amó” a Jesús, podemos detectar aquí la influencia de las referencias juaninas al discípulo *al cual Jesús amaba* (Juan 13:23, etc.). No queda claro qué pinta Salomé en el grupo, pero ella figura entre los discípulos en varios de los textos gnósticos; también podemos recordar (si la identificamos con la madre de los hijos de Zebedeo, como una comparación de Marcos 15:40 con Mateo 27:56 podría sugerir), que figura en el equivalente de Mateo al incidente de Marcos 10:35-45, porque en Mateo 20:20ss. es la madre de Jacobo y Juan quien toma la iniciativa de pedir para ellos los lugares de mayor honor en el reino venidero. El rechazo de Jesús a otorgarle su petición puede estar detrás de la afirmación al final de la cita de nuestro escritor de que no recibió a las tres mujeres que se encontraron con él en Jericó.

El hecho de que la ampliación sea tal mezcla (como a mí me parece), con su contradicción y confusión interna, indica que se trata de una composición bastante artificial que se aparta mucho de la calidad de Marcos como narrador. Morton Smith defiende que no es una simple mezcla,¹⁵ pero yo considero que sus argumentos no son convincentes. Que el escritor de la carta estaba dispuesto a reconocerla como parte de una edición completa del Evangelio de Marcos, escrito por el evangelista mismo, está muy en línea con la evidencia que tenemos de la credulidad de Clemente respecto a los escritos apócrifos. Trata la obra titulada *Predicaciones de Pedro* como una composición auténtica del Apóstol Pedro y, de igual forma, acepta la autenticidad del *Apocalipsis de Pedro*.¹⁶ Veremos también

¹⁵ *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, pp. 141-144.

¹⁶ En cuanto a *Predicaciones de Pedro*, cf. *Strom.* 2.15.68; 6.5.39ss. (véase p. 194 más arriba). Según Eusebio, *Hist. Ecl.* 6.14.1, Clemente incluía el *Apocalipsis de Pedro* entre los escritos interpretados en sus *Hypotyposeis*.

lo fácilmente que reconoce como si fueran del Señor dichos atribuidos a Jesús en el *Evangelio según los hebreos* y el *Evangelio de los egipcios*, explicándolos en términos de su propia filosofía.

Marcos y Alejandría

La información de que Marcos fue de Roma a Alejandría nos ha llegado también a través de Eusebio. Johannes Munck concluyó por esta razón que nuestra carta no podía ser anterior a Eusebio.¹⁷ Pero Eusebio no originó la historia de la venida de Marcos a Alejandría; la recibió de otros. Después de hablar de la asociación de Marcos con Pedro en Roma, continúa diciendo: *Dicen que este hombre {Marcos} fue el primero en ser enviado a Egipto para predicar el evangelio, el cual también puso por escrito, y que fue el primero en establecer iglesias en Alejandría.*¹⁸ Después dice que el éxito de la predicación de Marcos se puede medir por la calidad de los “Terapeutas” descritos por Filón,¹⁹ de quienes dice —lo cual es muy equivocado y anacrónico— que formaron una comunidad cristiana.²⁰ Posteriormente añade que, en el octavo año de Nerón (61/62 d.C.), Marcos fue sucedido por un tal Anniano en el ministerio en la iglesia de Alejandría.²¹

Sólo podemos hacer suposiciones acerca de las fuentes de las que Eusebio obtuvo esta información —o falta de información—, pero cierto conocimiento de la situación en la iglesia de Alejandría le previene de utilizar el término *episkopos* para hacer referencia a su ministerio en los días antiguos.

De todos modos, la historia de que Marcos fundó la iglesia de Alejandría es de autenticidad bastante cuestionable. Si tiene algo de base histórica, ésta se puede encontrar en la llegada de un códice del Evangelio de Marcos a Alejandría poco después de su publicación en Roma.²² Aun más discutible es toda la lista de sucesión de los líderes de la iglesia alejandrina desde Marcos y su supuesto sucesor Anniano hasta la última década o dos del segundo siglo. El primer obispo de Alejandría del que podemos hablar con confianza es Demetrio (c 190-233), primero amigo y después

¹⁷ J. Munck, citado en M. Smith: *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, p. 33.

¹⁸ Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 2.16.1.

¹⁹ Filón: *De la vida contemplativa*, 2-90.

²⁰ *Historia Eclesiástica*, 2.17.2-24.

²¹ *Historia Eclesiástica*, 2.24.

²² Cf. C.H. Roberts: “The Christian Book and the Greek Papyri”, *JTS* 50 (1949), pp. 155-168; L.W. Barnard: “St. Mark and Alexandria”, *HTR* 57 (1964), pp. 145-150.

enemigo de Orígenes. A muchos les ha convencido el argumento de Walter Bauer de que el cristianismo alejandrino en sus primeras generaciones era predominantemente gnóstico o “gnostizante” y que hasta el último cuarto del siglo II no comenzó a dominar la interpretación “ortodoxa” del evangelio.²³ (El estudio de papiros cristianos primitivos ha planteado un interrogante contra el razonamiento de Bauer).²⁴ En la interpretación “ortodoxa” del evangelio, la escuela catequética fundada en Alejandría por Panteno, maestro de Clemente, jugó un papel importante. No carece de significado el que Panteno fuera siciliano de nacimiento, mientras que Clemente probablemente procediera de Atenas. Pero aun la ortodoxia de la escuela catequética era sospechosa a ojos de algunos teólogos posteriores; sus líderes se permitían especular con gran atrevimiento.

El cuadro de Marcos como fundador del cristianismo alejandrino representa un intento de otorgarle a la iglesia de aquella ciudad una reputación de ortodoxia que además la vinculaba mucho a la iglesia de Roma, columna y base de la ortodoxia, y de paso le otorgaba un rango casi apostólico. Porque si la asociación de Marcos con Pedro otorgaba autoridad al Evangelio que escribió, igualmente le transmitía linaje apostólico a la iglesia que fundó.

En el Nuevo Testamento, sin embargo, Alejandría figura como el hogar del asociado de otro apóstol: Apolos, el amigo y compañero de Pablo, quien (según el texto occidental de Hechos 18:25) había sido instruido en el cristianismo en su ciudad de nacimiento. ¿Acaso Apolos no podía proporcionar prestigio apostólico a la iglesia de Alejandría? Evidentemente no, quizá porque queda muy claro en Hechos 18:24-26 que la forma en que Apolos interpretaba originalmente el cristianismo estaba equivocada, de manera que tuvo que ser tomado de la mano por Priscila y Aquila (miembros fundadores, quizás, de la iglesia de Roma), quienes le expusieron más exactamente el camino de Dios. (No todos los cristianos alejandrinos eran gnósticos o gnostizantes, por supuesto; la Carta a los Hebreos y la *Carta de Bernabé* pueden haber sido escritas ambas por cristianos alejandrinos y ninguna de ellas lleva el sello del gnosticismo).

Nuestra carta, sin embargo, no dice que Marcos estableciera la iglesia de Alejandría, sino que fue a Alejandría después del martirio de Pedro (no

²³ W. Bauer: *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, E.T. (Filadelfia, 1971), pp. 44-60. Cf. R.M. Grant: “The New Testament Canon”, *CHB I* /Cambridge, 1970), p. 298: *En el siglo II, basta donde alcanza nuestro conocimiento, el cristianismo en Egipto fue exclusivamente “heterodoxo”.*

²⁴ La evidencia del papiro señala a más de unos cuantos individuos dispersos con creencias ortodoxas entre los cristianos del siglo II en Egipto (C.H. Roberts: *Manuscripts, Society and Belief in Early Christian Egypt* {Londres, 1979}, p. 53). Véase p. 190 más arriba.

varios años antes, como da a entender Eusebio) y continuó allí la actividad literaria que había comenzado en Roma. Posiblemente sea ésta una historia de su conexión con Alejandría anterior a la reportada por Eusebio, pero si es así podría haber proporcionado una base para el relato de Eusebio. Eusebio probablemente obtuvo su relato de la *Crónica* de Sexto Julio Africano, quien visitó Alejandría cuando Demetrio era obispo y Heraclas, el sucesor de Orígenes, dirigía la escuela catequética, y que bien pudo haberlo aprendido de ellos.

La clase de literatura evangélica que era corriente en Egipto en la generación anterior a Clemente queda ejemplificada por el *Evangelio según los Hebreos* y el *Evangelio de los egipcios*, obras que Bauer suponía que fueron utilizadas respectivamente por los cristianos judíos y los cristianos gentiles de Alejandría.²⁵ Clemente conocía ambos documentos. Del *Evangelio según los Hebreos* cita el dicho: *Aquel que busca no desistirá hasta que encuentre; cuando haya encontrado se maravillará; cuando se haya maravillado alcanzará el reino; cuando haya alcanzado el reino descansará.*²⁶ Otra forma de este dicho griego aparece en los *Dichos de Oxirrinco*²⁷ y, en una versión copita, como el segundo dicho del *Evangelio de Tomás*. Clemente interpreta de forma característica el dicho del verdadero filósofo (cristiano).

Del *Evangelio de los egipcios*, Clemente cita un supuesto dicho de Jesús: *vine para destruir las obras de la mujer*, y lo ilustra con una conversación entre Jesús y Salomé. En respuesta a la pregunta de Salomé —*¿Cuánto tiempo prevalecerá la muerte?*—, dijo: *Mientras vosotras las mujeres deis a luz niños. —Entonces—* dijo ella— *yo he hecho bien en no dar a luz a ninguno.* (A la luz de esto, obviamente, Salomé no es la madre de Jacobo y Juan). —*Comed de toda hierba*— dijo Jesús— *excepto de la que dé fruto amargo.* Cuando ella insistió en su pregunta original, él respondió con mayor amplitud: *Cuando pisoteéis la vestimenta de la vergüenza, cuando los dos seáis uno y el hombre y la mujer no sean ni hombre ni mujer.*²⁸ Esto expresa un tema valentiniano, que la muerte entraría en la vida humana con la separación de la mujer del hombre —incluyendo entre “las obras de las mujeres” la muerte, junto con la concepción, el nacimiento y otras fases del ciclo biológico— y que el estado de perfección y la inmortalidad se conseguirían cuando la mujer fuera reabsorbida junto con el hombre para dar lugar al ser humano completo. Esta opinión era inaceptable para Clemente pero, puesto que no deseaba descartar las supuestas palabras de Jesús a Salomé como no auténticas,

²⁵ W. Bauer: *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, p. 52.

²⁶ *Strom.* 2.9.45.14.96.

²⁷ *P. Oxy.* 654.2.

²⁸ *Strom.* 3.6.45; 3.9.63ss.; 3.13.91ss. Véase p. 192 más arriba.

sustituyó su adecuado sentido gnóstico por una alegorización ética en la que la “mujer” cuyas obras deben ser destruidas es la concupiscencia y “ni hombre ni mujer” significa ni odio ni concupiscencia.

Cuando el autor de la carta dice que Marcos, después de publicar su primer libro, *compiló un Evangelio más espiritual*, es imposible no recordar la afirmación de Clemente de que, después de que los tres primeros evangelistas hubieran publicado sus obras, *Juan el último de todos, consciente de que los hechos “corpóreos” habían sido escritos en los otros Evangelios, cedió a la exhortación de sus amigos y, guiado por Dios por medio del Espíritu, compuso un Evangelio “espiritual”*.²⁹ Al hablar de hechos “corpóreos” en el relato sinóptico, Clemente parece hacer referencia a los detalles históricos externos, mientras que el Evangelio de Juan es “espiritual” en el sentido de que saca a la luz su significado alegórico. Presumiblemente el “evangelio más espiritual” de Marcos sea uno que saque a la luz el significado alegórico de su primera edición, pero no se nos dice cuál podría ser el significado alegórico del extracto que tenemos de la edición ampliada. Si el escritor de la carta es Clemente, puede que diera una interpretación moralizante como la que otorga a la conversación con Salomé en el *Evangelio de los egipcios* y podría alejarse tanto como en aquel caso del verdadero sentido.

De hecho podríamos preguntar qué hay de carácter “secreto” o “hierofántico” en el texto añadido al Evangelio de Marcos que cita el escritor de la carta, a menos que, como en el *Evangelio de Tomás*, fuera la interpretación y no el texto escrito lo que se consideraba esotérico. Y esto nos lleva a lo que dice la carta acerca de Carpócrates y sus seguidores.

Los carpocratianos y el Evangelio “secreto”

Carpócrates fue un platónico alejandrino de la primera parte del siglo II; fue dos generaciones anterior a Clemente. Según Ireneo,³⁰ enseñaba que el mundo había sido creado por ángeles-*archons*, no por el Dios supremo, y (como los ebionitas) afirmaba que Jesús era un hombre, el hijo de José por generación natural, sobre quien había descendido el poder divino. El mismo poder podía ser recibido por las almas de todos aquellos que, como Jesús, no hacían caso a los *archons* y conquistaban las pasiones que exponían a los hombres a sus castigos. Parece que también enseñaba la metempsicosis para todos lo que estuvieran esclavizados a los *archons*; sólo oponiéndose a ellos y derrotándolos, como hizo Jesús, po-

²⁹ En Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 6.14.7; véase p. 192 más arriba.

³⁰ Ireneo: *Contra las herejías*, 1.25.1ss.

dían los hombres liberarse de la necesidad de reencarnaciones sucesivas. Se deja ver la influencia de Pitágoras y quizás sea importante decir que, según Ireneo, los carpocratianos veneraban imágenes de Pitágoras, Platón y Aristóteles junto a las imágenes de Jesús.³¹

Los seguidores de Carpócrates son acusados por Ireneo y Clemente³² de neutralidad ética y, específicamente, de practicar la promiscuidad sexual en sus ágapes, con la misma clase de conducta de la que, de hecho, se acusaba en numerosos círculos paganos a los cristianos en general (cf. las "relaciones sexuales de Edipo" de las que se acusaba a las iglesias del valle del Ródano, según su carta del año 177 d.C. conservada por Eusebio).³³ Aunque no debemos aceptar de forma poco crítica todo lo que dicen de los carpocratianos sus oponentes ortodoxos, hay que observar (1) que esas acusaciones no son contra todos los grupos gnósticos de forma indiscriminada y (2) que Clemente cita una obra de Epifanes, hijo de Carpócrates, que es una defensa filosófica de la promiscuidad.³⁴ El Cardenal Daniélou, quien consideraba a Carpócrates mismo como un exponente de lo que él identificaba como gnosticismo judío, afirmaba que Epifanes helenizó el sistema de su padre, *lo mismo que hizo Valantino con el gnosticismo samaritano y Justino con la gnosis ortodoxa del mismo período*.³⁵

Considerando que Tertuliano pudo decir que *nosotros tenemos todas las cosas en común, excepto nuestras esposas*³⁶ (refiriéndose probablemente a que la propiedad privada era señal de codicia pecaminosa), parece que Epifanes y los carpocratianos fueron aun más lejos y dijeron que *tenemos todas las cosas en común, incluyendo a nuestras esposas*. Epifanes justificaba esta política apelando a que los principios de justicia o igualdad divina derivaban no de la ley de Moisés sino de la ley de la naturaleza. Señaló el ejemplo de la creación animal, incurriendo así en la reprensión de Judas: *en las [cosas] que por naturaleza conocen, se corrompen como animales irracionales* (Judas 10). Eran los evidentes predecesores de los carpocratianos, por no decir los carpocratianos mismos, a quienes Judas denunció tan incansablemente por seguir el precedente de los ángeles desobedientes y los hombres de Sodoma. Claro, Clemente mismo, en su informe acerca de los carpocratianos, expresa la opinión de que *fue de estas herejías y de otras parecidas de lo que habló Judas proféticamente en esta epístola*.³⁷ Más bien los vincula con los nicolaítas de Apoca-

³¹ *Contra las herejías*, 1.25.6.

³² Ireneo: *Contra las herejías*, 1.25.3-5; Clemente: *Strom.* 3.2.5-11.

³³ *Historia Eclesiástica*, 5.1.14.

³⁴ *Strom.* 3.2.6.

³⁵ J. Daniélou: *The Theology of Jewish Christianity*, E.T. (Londres, 1964), pp. 84ss.

³⁶ Tertuliano: *Apología*, 39.11.

³⁷ Clemente: *Strom.* 3.2.11.

lipsis 2:6, 14ss., y el autor de nuestra carta los vincula con aquellos que exploran *las profundidades de Satanás*, es decir, los que se adhieren a *esa mujer Jezabel*, denunciados en la carta a la iglesia de Tiatira, cuyos principios eran prácticamente idénticos a aquellos de los nicolaítas (Apocalipsis 2:20-23).

Para nuestro propósito presente es particularmente interesante ver que, según el testimonio de Ireneo, los carpocratianos hacían hincapié en las afirmaciones de Marcos 4:11, 34 de que Jesús explicó el misterio del reino de Dios en privado a sus discípulos, mientras que hablaba al público general en parábolas; ellos afirmaban también que a los discípulos se les autorizó a transmitir esta enseñanza privada a *aquellos que eran dignos y la aprobaban*.³⁸ Ellos mismos, en otras palabras, eran los guardianes de las enseñanzas privadas de Jesús, del “secreto mesiánico”, por así decirlo. Pero mientras que el histórico “misterio del reino” o “secreto mesiánico” se ocupaba de la naturaleza del reino, del Dios a quien pertenecía el reino y del ministerio mesiánico por el cual había sido inaugurado, fue reinterpretado —o más bien malinterpretado— entre los carpocratianos y en otras escuelas gnósticas en términos de iniciación mística. El escritor de la carta mismo utiliza un lenguaje de iniciación mística en referencia a los cristianos maduros (como hace Clemente respecto al “gnóstico verdadero”);³⁹ pero, en él (como en Clemente), esto sólo es una forma de hablar.

Evidentemente, los carpocratianos afirmaban ser los transmisores de la doctrina esotérica de Jesús que movió a Teodoro a escribir a Clemente (si aceptamos la atribución de la carta). Hacían referencia a una edición del Evangelio de Marcos que, según ellos, vindicaba su afirmación de que Jesús enseñó la moralidad convencional en público pero comunicó una ética más desinhibida a almas selectas en privado. Evidentemente, Teodoro pregunta a Clemente acerca de este Evangelio de Marcos “secreto”. “Clemente” lo conoce, pero niega que apoye la doctrina de los carpocratianos: Carpócrates consiguió una copia —dice él— por medios turbios, y sus seguidores han pervertido su significado, interpretando de forma libertina, por ejemplo, el incidente del joven *con ropa de lino sobre su cuerpo desnudo* como si la transmisión del misterio del reino de Dios implicara una contigüidad física completa. Cuando “Clemente” dice que la frase “desnudo a desnudo”, acerca de la cual había preguntado Teodoro, no se encuentra en el texto del Evangelio “secreto”, podemos inferir razonablemente que esta frase resumía la interpretación que los carpocratianos hacían del incidente, que probablemente utilizaban para defender sus propias prácticas “sacramentales”.

³⁸ Ireneo: *Contra las herejías*, 1.25.5.

³⁹ Clemente: *Strom.* 7.1-16. Véase p. 190 más arriba.

Que había una tendencia libertina extrema en el cristianismo primitivo al igual que una tendencia ascética extrema está claro para los lectores del Nuevo Testamento, especialmente de las cartas paulinas. Pablo mismo, como Jesús antes que él, enseñó una forma de santidad que no pertenecía a ninguna de estas tendencias extremas. En cuanto a la tendencia libertina, el Profesor Smith la encuentra tan firmemente incrustada en el cristianismo primitivo que concluye que debe remontarse a la enseñanza esotérica de Jesús, igual que la tendencia más ascética se remonta a su enseñanza pública. Pero la evidencia que tenemos apunta a un origen gentil de la tendencia libertina. No podemos estar seguros en cuanto a si los nicolaítas del Apocalipsis eran llamados así por seguir a Nicolás el prosélito de Antioquía (Hechos 6:5), como creía Ireneo.⁴⁰ Quizá ellos y grupos afines sencillamente deseaban liberarse según el decreto apostólico de Hechos 15:28ss. Pero la correspondencia corintia de Pablo nos proporciona una pista suficientemente clara: los libertinos de la iglesia corintia eran hombres “espirituales” que habían llegado a considerar todas las actividades corporativas como moralmente neutras e inventaban una defensa teológica de la continuada indulgencia con el pecado que se daba en Corinto, aun después de su conversión al cristianismo. Probablemente afirmaban que estaban llevando a su conclusión lógica el evangelio de libertad de la ley que predicaba Pablo. Eran hombres de esta opinión quienes consideraban la cohabitación de uno de sus miembros con la esposa de su padre como una buena muestra de la libertad cristiana (1 Corintios 5:1-13). Epifanes, cuyo padre le había enseñado el platonismo junto a algo de pitagorismo, inventó una defensa teológica más elaborada de esta clase de conducta.

En cuanto al Evangelio “secreto” de Marcos, bien puede haber surgido dentro de la comunidad carpocratiana o de una escuela de pensamiento parecida. Que “Clemente” pensara que se remontaba a Marcos mismo no viene al caso, a la vista de la histórica aceptación poco crítica por parte de Clemente de otros apócrifos. Resulta demasiado evidente —y torpe— que la resurrección del joven de Betania se basa en la historia juanina de la resurrección de Lázaro como para que la consideremos propia de Marcos e independiente de la historia de Juan (no digamos para considerarla como **fuentes** de la historia de Juan). Puesto que esta conclusión difiere tanto de la expuesta cuidadosamente por el Profesor Smith, debo hacerle justicia y considerar su argumentación con el detenimiento que merece. Pero esta conferencia presenta mi valoración inicial⁴¹ del documento que ha descubierto y publicado.⁴²

⁴⁰ *Contra las herejías*, 1.26.3.

⁴¹ Mi valoración del documento sigue siendo sustancialmente la misma después de quince años.

⁴² Esta conferencia fue publicada por primera vez por la Athlone Press, Universidad de Londres, en 1974.

Apéndice II

Sentido primario y sentido plenario

Conferencia en memoria del Dr. Peake, 1976

Para cualquier estudiante de la Biblia sería un honor ser invitado a dar una conferencia en la serie dedicada a la memoria de Arthur Samuel Peake, pero es con un sentimiento de doble honor que acepta esta invitación alguien que ya ha sido honrado por ocupar el puesto académico que ostentó —y de manera excepcional— el Dr. Peake.¹

A.S. Peake y la exégesis bíblica

Durante los veinticinco últimos años de su vida (1904-1929), el Dr. Peake ocupó la cátedra Rylands de Exégesis Bíblica en la Universidad de Manchester. Durante la mayor parte de este tiempo dicha cátedra se designó así; sólo hacia el final de los veinticinco años se amplió el título añadiendo “de crítica y exégesis bíblica”. El Dr. Peake fue, por supuesto, practicante y maestro de crítica bíblica así como de exégesis, pero la designación original de la cátedra quizá indica que la crítica, tanto la baja como la alta, es un medio para un fin. Como dijo el mismo Dr. Peake: *la crítica en sí misma nunca me ha atraído. Lo que verdaderamente importa al estudiante de la Biblia es penetrar en el meollo de su signifi-*

¹ La conferencia fue dada cuando un servidor era titular de la cátedra de Rylands de Crítica y Exégesis Bíblica en la Universidad de Manchester.

cado.² Cuando la crítica ha llevado a cabo su labor perfecta, queda pendiente lo más importante: ¿Qué significa el texto? El estudio crítico ayudará de forma muy considerable a encontrar la respuesta a esta pregunta, pero el significado de la Escritura —su significado para aquellos a quienes iba destinada en primer lugar y su significado para los lectores de hoy— es lo que más importa.

El Dr. Peake era muy consciente de esto y enseñó los principios de la interpretación bíblica no sólo a sus estudiantes en la sala de conferencias sino también a la gran masa de sus compañeros cristianos. *The Bible: Its Origin, its Significance and its Abiding Worth* [*La Biblia: su origen, significado y valor permanente*] —un libro que yo encontré particularmente de gran ayuda en mis años de formación— fue escrito para un público más amplio que consistía, en principio, en lectores de *The Sunday Strand*. Su obra *Plain Thoughts on Great Subjects* [*Ideas claras acerca de asuntos importantes*], una colección de artículos y conferencias más populares, ilustra su preocupación por que los cristianos liberen sus mentes de interpretaciones clásicas que carecen de base para interpretar adecuadamente el texto bíblico. Los viajeros que no se extraviarán en el camino de santidad —señala— son réprobos que quizá no entren en el camino reservado para los *redimidos de Yabvéh* (Isaías 35:8, 10);³ la figura ensangrentada que viene de Edom, *de Bosra, con vestidos rojos... como del que ha pisado el lagar*, se puede considerar —haciendo uso de la imaginación— como nuestro Señor, recién salido de la escena de la pasión; pero la sangre que da el color rojo a la indumentaria del guerrero de Isaías 63:1-6 procede de la matanza de los hijos de Esaú.⁴ (Debo añadir que sospecho que el vidente de Patmos empezó a contribuir a llegar a la interpretación cristológica de esta profecía; pero era capaz de retorcer el material más reacio para hacerlo servir para su propósito).⁵

No recuerdo haber encontrado la distinción entre el sentido primario y plenario de la Escritura en los escritos del Dr. Peake. Centró su atención en la diferenciación entre sentido primario y secundario,⁶ pero no siempre da igual. En mi opinión, el sentido plenario es siempre secundario, pero el sentido secundario no necesariamente es plenario.

El Dr. Peake diferenciaba, por ejemplo, entre el sentido primario y secundario del Canto del Siervo de Isaías 42-53. Estaba convencido de

² A.S. Peake: *The Bible: Its Origin, its Significance and its Abiding Worth* (Londres, 1913), p. 455.

³ A.S. Peake: *Plain Thoughts on Great Subjects* (Londres, 1931), pp. 175-180.

⁴ *Plain Thoughts*, pp. 170-174.

⁵ Cf. Apocalipsis 19:13, con G.B. Caird: *The Revelation of St John the Divine* (Londres/Nueva York, 1966), pp. 242-244.

⁶ *The Bible*, pp. 452, 455.

que el juicio colectivo de la cristiandad no se equivocaba al ver el cumplimiento de estas profecías en Cristo, porque las palabras del profeta se cumplen en Jesús como en ningún otro.⁷ Al decir esto, otorga lo que denominaríamos un sentido plenario —el sentido plenario— a los Cantos, señalando que con frecuencia encontramos significados en grandes obras de arte que probablemente no eran pretendidos por sus autores y que, cuando la inspiración obra a tan alto nivel como lo hace a menudo en la Biblia, no debe parecernos antinatural descubrir sentidos más profundos que aquellos de los que era consciente el autor original.⁸ Pero ese sentido más profundo, aunque se reconozca como plenario, es cronológicamente secundario; el sentido del cual el autor bíblico era consciente es el sentido primario. Da la casualidad de que el sentido primario de los Cantos del Siervo no se puede comprobar tan fácilmente. La pregunta del etíope a Felipe —¿De quién dice el profeta esto; de sí mismo, o de algún otro? (Hechos 8:34)—, es también una cuestión propia de examen. En mi opinión, la estimación que el Dr. Peake hace del sentido primario de estas Escrituras concretas no era tan completa como la de otro gran teólogo metodista: Christopher North.⁹

Cumplimiento que brota y germina

Cuando hablamos del sentido primario y el sentido plenario podemos suponer que ese sentido primario está claro en contraste con lo complejo que resulta el sentido plenario. El sentido primario es la intención que el autor tenía con sus palabras, el sentido en el que esperaba que sus lectores u oyentes interpretaran en sus palabras. El sentido plenario es algo más rico. Quizá la mejor forma de definirlo y describirla la tengamos en este pasaje de Dorothy L. Sayers:

Una frase utilizada por Dante no sólo contiene y es iluminada por el sentido de Virgilio o la Vulgata; a su vez, arroja luz sobre Virgilio y la Vulgata y les otorga un nuevo significado. Y no sólo transmite aquellos significados —a los que hay que añadir el propio significado de Dante— a Tennyson y Landor, a Rossetti y Yeats, a Williams, Eliot y Pound, sino que recibe a su vez de ellos el esplendor que se refleja de la propia utilización imaginativa que de él hacen.¹⁰

⁷ *The Bible*, p. 453.

⁸ *The Bible*, p. 452.

⁹ Cf. C.R. North: *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah* (Oxford, 21956).

¹⁰ D.L. Sayers: *The Poetry of Search and the Poetry of Statement* (Londres, 1963), p. 272.

Tomás de Aquino, en el siglo XIII, lo expresó de la forma siguiente:

A veces se profetiza acerca de las cosas que existieron en un tiempo determinado, pero no se hace primariamente referencia a ellas, sino a su calidad de figuras de cosas venideras. Por tanto, el Espíritu Santo ha posibilitado que, cuando se pronuncian esas profecías, se inserten algunos detalles que van más allá de las cosas actuales, de manera que la mente pueda elevarse a lo que significan.¹¹

Santo Tomás se estaba refiriendo a la interpretación de un área concreta de la literatura bíblica: las profecías predictivas. Utilizó la palabra “primaria” donde nosotros diríamos “plenaria” cuando dijo que la referencia contemporánea de las profecías bíblicas no eran su referencia primaria.¹² Tal como estamos usando ahora las palabras, su referencia contemporánea **era** su referencia “primaria”; las “cosas venideras” de las que la referencia contemporánea era una figura pertenecían al sentido plenario, en tanto que son verdaderamente pertinentes a la Escritura en cuestión. Así ocurre en el caso del sentido primario de la profecía de Isaías sobre la virgen en relación con un príncipe que iba a nacer en el futuro; se puede decir que la aplicación que hace Mateo de ella al nacimiento de Jesús establece el sentido plenario, y más porque las palabras de la profecía original (aunque Mateo no tenía por qué conocerlas) ya eran una fórmula establecida para anunciar a un futuro liberador,¹³ y por tanto eran apropiadas para anunciar el nacimiento del Mesías.

En el mismo sentido, Francis Bacon habló de la necesidad de *permitir... aquella libertad que está de acuerdo y resulta familiar a las profecías de Dios; siendo de la naturaleza de su Autor, para quien mil años son como un año, no se cumplen puntualmente de una vez, sino que tienen un cumplimiento que brota y germina durante muchas épocas, aunque el punto culminante o cumplimiento pleno de las mismas pueda hacer referencia a una sola época.*¹⁴ Lo que Bacon defiende aquí es suficientemente amplio como para incluir no sólo la referencia primaria, sino también otros cumplimientos provisionales hasta que al final se manifiesta su *punto culminante o cumplimiento pleno*, su sentido plenario.

Un teólogo bíblico del presente siglo, Cuthbert Lattey, otorgó un elevado valor a esta aproximación interpretativa en lo que él denominó el

¹¹ Tomás de Aquino: *Comentario de los Salmos*, prefacio.

¹² Lo que nosotros llamamos aquí sentido primario él lo denominó sentido literal.

¹³ Véase el poema ugarítico: “The Wedding of Nikkal and Yarih”, líneas 5, 7, en C.H. Gordon: *Ugaritic Handbook* (Roma, 1947), p. 152; *Ugaritic Literature* (Roma, 1949), pp. 63ss.

¹⁴ F. Bacon: *Advancement of Learning*, II (*Ecclesiastical History* 2.2: “History of Prophecy”) en *Works*, ed. Montagu, II (Londres, 1825), p. 117.

principio de la “compenetración”.¹⁵ Encontraba de ayuda este principio para la exégesis de un pasaje como el de la profecía de la virgen de Isaías y de otras unidades literarias más amplias.¹⁶ Creía que una exégesis adecuada de las visiones de Daniel *debía tener en cuenta, por así decirlo, tres planos históricos: el de la persecución de Antíoco IV Epifanes y los de la primera y segunda Venidas de Cristo*.¹⁷ Tanto si es necesaria esta interpretación tridimensional de la exposición de Daniel como si no, hay que insistir en que la primera responsabilidad del exegeta es establecer la referencia histórica primaria del autor y sus lectores originales y después decidir hasta qué punto las visiones y profecías cuyo sentido primario se determina así se puede relacionar, por implicación o principio, con posteriores situaciones.

Hay una similitud entre la idea de un “cumplimiento que brota y germina” y la idea de la tradición cristiana tal como la expone en nuestro tiempo, por ejemplo, Père Y.M. -J. Congar. La tradición —según él— es otra forma por la cual se nos comunica la verdad encarnada en la Escritura, la herencia apostólica. *La Escritura tiene soberanía absoluta*,¹⁸ ya que la tradición es una *thésaurisation* o acumulación constante de meditación acerca del texto de la Escritura a lo largo de varias generaciones, *la continuidad viva de la fe avivando al pueblo de Dios*.¹⁹ La realidad de una tradición así no se puede poner en duda: muchas partes de la Escritura tienen un significado más rico para los cristianos actuales del que tenían para los cristianos de los primeros siglos del cristianismo a causa de lo que han significado para generaciones intermedias de cristianos. (Es igualmente cierto que muchas partes de la Escritura tenían un significado para los cristianos de otros siglos que no pueden tener para nosotros hoy, pero ésa es otra historia). Sin embargo, esa tradición es derivada y dependiente: la interpretación de la Escritura, aunque vaya incrementando el interés compuesto acumulado de generación en generación, no puede extraer de ella más de lo que ya hay, implícitamente (si no expresamente). Estoy seguro de que ésta era la opinión del Dr. Peake (igual que la mía); pero, ¿es válida? Conozco algunos teólogos que propondrían que el Espíritu Santo puede hacer surgir hoy de la Escritura verdades con poca relación con las que surgían del texto en su contexto histórico, pero no puedo estar de acuerdo con ellos. Aun la aplicación devocional de la Escritura, que no resiste especialmente los controles exegéticos estrictos, se debe deducir de forma razonable a

¹⁵ C.C. Lattey: S.J., *Back to Christ* (Nueva York, 1919), pp. 64ss.

¹⁶ C.C. Lattey: “The Emmanuel Prophecy (Isaías 7:14)”, *CBQ* 8 (1946), pp. 369-376.

¹⁷ C.C. Lattey: *The Book of Daniel* (Dublín, 1948), p. vii.

¹⁸ Y.M. -J. Congar, O.P.: *Tradition and Traditions*, E.T. (Londres, 1966), p. 422.

¹⁹ *Tradition and Traditions*, p.4.

partir de lo que dice ésta; de otra forma, ¿por qué molestarse en basarla en un texto de la Escritura?

Un ejemplo de la manera en que una interpretación nueva y amplia se puede aplicar a una Escritura antigua la proporciona el lamento de la ciudad desolada de Jerusalén tras el sitio y la devastación a manos del ejército de Babilonia: *¿No os conmueve a cuantos pasáis por el camino? Mirad, y ved si hay dolor como mi dolor que me ha venido; porque Yahvéh me ha angustiado en el día de su ardiente furor* (Lamentaciones 1:12).

Podemos decir que muchos cristianos de habla inglesa, quizá la mayoría de ellos, cuando escuchan estas palabras, no piensan en el saqueo de Jerusalén en el año 587 a.C., sino en la pasión de nuestro Señor. Reconocemos que Charles Wesley y Sir John Stainer, entre otros, tienen gran responsabilidad en esto; pero ni Wesley ni Stainer originaron esta interpretación relacionada con la pasión: ésta se remonta al empleo tradicional del lenguaje de Lamentaciones en la conmemoración de la Semana Santa de la iglesia.

Sin embargo, se puede reconocer la aplicación de estas palabras a la pasión de nuestro Señor como un ejemplo válido del “sentido plenario” de la Escritura si (como ha dicho Norman K. Gottwald) la expresión del desastre comunitario que se encuentra en Lamentaciones conduce a diversas categorías de lamento individual, constituyendo una *fusión deliberada de tipos hasta ahora comparativamente separados*, un proceso que alcanzó un clímax en el cuarto Canto del Siervo de Isaías (Isaías 52:13-53:12).²⁰ Si, por tanto, la interpretación típicamente cristiana del siervo de Yahvéh está tan justificada como afirmaba el Dr. Peake (y con razón), se puede ver el sentido plenario (o algo muy parecido) del cuarto Canto del Siervo en determinados pasajes de Lamentaciones, como en 1:12, donde el lenguaje se presta a esta aplicación ampliada.

La complejidad del “sentido primario”

A esta cuestión de la aplicación ampliada volveremos más adelante. Pero, habiendo proporcionado una ilustración de lo que se entiende por “sentido plenario” en relación con la Biblia, debemos reflexionar con mayor detenimiento en lo que quiere decir “sentido primario”.

Recuerdo cierta carta a una revista literaria importante hace varios años en la que alguien tomaba un pasaje de un poema de Roy Fuller y extraía ciertas conclusiones de él. Entonces Roy Fuller escribió al editor diciendo

²⁰ N.K. Gottwald: *Studies in the Book of Lamentations* (Londres, 1954), p. 46.

que se había malinterpretado el pasaje: eso no era lo que él había querido decir. Esto ocasionó una réplica llena de indignación: ¿qué derecho tenía el autor de un poema a decir lo que éste significaba? Una vez que el poema se había convertido en algo de dominio público, el sentido en el que el lector lo interpretara era tan válido como el sentido que el autor afirmaba tener en mente cuando lo escribió. Hasta donde puedo recordar, no se utilizaron los términos “sentido primario” y “sentido plenario”; pero, por el tono en el que escribió el lector, no creo que hubiera aceptado que la interpretación del autor tuviera mayor derecho a recibir el calificativo de “primaria” más que la suya. Tal como ahora estamos utilizando los términos, sin embargo, el significado del autor sería “primario” y la interpretación del lector, tanto si era legítima como si no, sería “secundaria” (en mi opinión, no plenaria). La protesta del lector me recordó enormemente la actitud de aquellos cuyo principal criterio exegético en el estudio de la Biblia es: “a mí me gusta pensar que significa esto”.

Pero el establecimiento del sentido primario de un pasaje de la Escritura no siempre es un asunto tan claro como se supone normalmente. Tomemos, por ejemplo, una parábola del Evangelio en la que la intención de Jesús puede haber sido una y la interpretación del evangelista otra diferente. Podemos recordar la cita de C.H. Dodd acerca de la interpretación que hace Mateo de la parábola de la cizaña: *Haremos bien en olvidar esta interpretación en la medida en que nos sea posible.*²¹ Lo que quería decir era que debíamos olvidar esta interpretación si nos preocupaba descubrir la intención original de la parábola, que él consideraba (correctamente, en mi opinión) como esencialmente la del Señor. Pero si estamos hablando de exégesis bíblica en sentido estricto —en este ejemplo, la exégesis del Evangelio según Mateo—, entonces la interpretación de Mateo es de primera importancia. Si Jesús pretendía enseñar una lección diferente de la que el evangelista inculca, ¿cuál de las dos es la primaria? La interpretación de Jesús, por supuesto, tanto según el orden histórico como según nuestra interpretación de su enseñanza; pero, respecto a la exégesis bíblica es el Evangelio de Mateo, y no la tradición que hay detrás, lo que forma parte de la santa Escritura, y se podría defender que en este contexto hay que considerar la interpretación de Mateo como “primaria”. Debemos admitir que, por muy importante que sea la teología y presentación de los cuatro evangelistas, su valor primario reside en el testimonio que dan de Jesús y su ministerio, de manera que, absolutamente, es la intención de Jesús la que es de importancia primaria. (No debemos olvidar que nuestro conocimiento de su intención procede del testimonio de los evangelistas). Pero,

²¹ C.H. Dodd: *Parables of the Kingdom* (Londres, 1935), p. 184 (sobre Mateo 13:36-43).

cuando estamos tratando con los Evangelios u otros escritos bíblicos como documentos literarios, entonces la intención de los autores es de primera importancia para la interpretación de sus escritos.

Desde este punto de vista, se introduce una mayor complicación en nuestro estudio del Evangelio de Mateo cuando tenemos evidencia documental de una etapa intermedia entre la enseñanza de Jesús y la actividad literaria del evangelista. No existe otra versión de la parábola de la cizaña en el Nuevo Testamento, pero hay algunas parábolas de Mateo en el mismo contexto que aparecen en una forma primitiva en el Evangelio de Marcos. Puede que tengamos que distinguir entre la intención de Jesús, la intención de Marcos y la intención de Mateo, y dependerá del propósito primario de nuestro estudio a cuál de ellas concedemos el rango "primario": a la exposición de la enseñanza de Jesús o a la interpretación de uno u otro de los dos evangelistas en cuestión.

Aun si nos concentramos en el escrito evangélico más primitivo y estudiamos, por ejemplo, la parábola del sembrador (Marcos 4:3-20), podemos percibir tres etapas sucesivas en el desarrollo de la tradición: (a) la parábola misma, (b) la interpretación de la parábola con su explicación de las cuatro clases de terreno en los que cae la buena semilla y (c) la afirmación añadida acerca del propósito de las parábolas que alude al pasaje de Isaías sobre los corazones que no entienden, los oídos que no oyen y los ojos que no ven. Así que el sentido primario de un texto bíblico puede ser algo muy complejo.

Tomemos un ejemplo del Antiguo Testamento: el sentido primario del Salmo 51 era el sentido pretendido por el penitente que hizo su oración de confesión. Se atribuye tradicionalmente a David, como si fuera una ampliación de su respuesta al profeta Natán: *Pequé contra Yabvéh* (2 Samuel 12:13). En cualquier caso, pertenece originalmente al período de la monarquía, como probablemente la mayoría de los salmos particulares. El penitente sabe que, cuando el alma se relaciona con Dios en forma de arrepentimiento y perdón, los rituales carecen de importancia:

*Porque no quieres sacrificio, que yo lo daría;
no quieres holocausto.
Los sacrificios de Dios son el espíritu quebrantado;
al corazón contrito y humillado no despreciarás tú, oh Dios.*

Pero llegó el momento de que este salmo fuera incluido en una colección de himnos designados para el uso litúrgico en el Segundo Templo. Este uso litúrgico implicaba un contexto sacrificial, así que había que

añadir algo que modificara el sentido de las palabras del salmista acerca del sacrificio. El editor que adaptó el salmo a su nuevo uso pensó que la omisión del sacrificio por parte del salmista se debía no tanto a su convicción de que Yahvéh no se complacía en tal cosa, sino a las condiciones del exilio, cuando no eran posibles los sacrificios. De ahí su suplemento:

*Haz bien con tu benevolencia a Sion;
Edifica los muros de Jerusalén.
Entonces te agradarán los sacrificios de justicia,
el holocausto u ofrenda del todo quemada;
entonces ofrecerán becerros sobre tu altar.*

Si el editor o compilador vivió hacia finales del exilio, ésta bien pudo ser su oración, aunque no fuera la oración del penitente original. Pero en la exégesis del salmo, ¿nos concentramos en lo que parece que fue su texto original o lo aceptamos en su forma canónica completa? Debemos prestar atención a la forma canónica para determinar el significado para los adoradores que la convirtieron en el vehículo de sus devociones en la era post-exílica. Pero, donde la forma más completa choca con el significado de la forma primitiva, no podemos decir que la ampliación otorga el sentido plenario, porque el sentido plenario debe conservar, incluso aunque lo amplíe, el sentido primario.

Hay que aplicar consideraciones parecidas a casi todas las secciones del Antiguo Testamento. Tenemos que preguntarnos qué significaba cada sección en su forma y disposición original, qué significaba cuando se encarnó dentro de un *corpus* más amplio y qué significaba dentro de la Biblia hebrea completa. Después, si somos cristianos, debemos dar un paso más y preguntarnos qué significa en el volumen total de la Escritura cristiana, de ambos Testamentos juntos. Un examen de la utilización del Antiguo Testamento en el Nuevo, como dando testimonio de Cristo, ayuda a responder a esta última pregunta.

Cuando llegamos al uso del Antiguo Testamento en el Nuevo, hemos abandonado el sentido primario y pasamos al sentido plenario, como se ha visto en relación con los Cantos del Siervo y su aplicación cristiana. Pero descubrimos un punto a mitad de camino entre los sentidos primario y plenario dentro del Antiguo Testamento mismo, cuando se toman textos antiguos y se les da otra aplicación en libros posteriores. Algunas de esas segundas aplicaciones son ejemplos de sentido transferido más que de sentido plenario, como cuando, por ejemplo, Habacuc aplica a los in-

vasores caldeos el lenguaje que Isaías había utilizado para sus predecesores asirios.²²

En las visiones de Daniel, sin embargo, encontramos algo que se ve más a las claras que pertenece a la categoría de interpretación plenaria. Por ejemplo, describiendo la expulsión de Antíoco Epifanes, durante su segunda invasión de Egipto, por parte de la delegación de Roma bajo Popilius Laenas que fue desembarcada en tierra por la flotilla romana anclada en el puerto de Alejandría, el ángel intérprete le dice a Daniel que *vendrán contra él naves de Quitim* (Daniel 11:30). Esta referencia a las naves romanas como “naves de Quitim” estableció un precedente que continuó en los textos de Qumrán, donde *Quitim* se utiliza como clave para referirse a los romanos. Pero, ¿por qué aparecían las naves de Quitim aquí, en el libro de Daniel? Casi seguro la expresión se remonta al oráculo de Balaam acerca de posteriores días en los que se anuncia que *vendrán naves de la costa de Quitim, y afligirán a Asiria, afligirán también a Heber* (Números 24:24). La referencia histórica original de esta profecía no está clara. Pocos supondrán que Balaam tenía a Antíoco Epifanes en mente. Pero la implicación de Daniel 11:30 es que el incidente del año 168 a.C. fue el verdadero cumplimiento del oráculo de Balaam. Así se estableció una tradición interpretativa que encuentra confirmación por su parte siglos después en el *tárgum* de Onquelos, donde Números 24:24 se traduce: *vendrán naves de los romanos* y en la Vulgata de Jerónimo, que traduce la misma frase diciendo: *vendrán en trirremes desde Italia*.

Aquí, por tanto, dentro de la Biblia hebrea misma hay dos niveles de exégesis. El oráculo de Balaam tenía un evidente sentido primario: es tarea de la interpretación histórica decidir cuál era, si las invasiones de los pueblos marítimos a finales del siglo XIII a.C. o alguna ocasión posterior, quizá en el período de la monarquía. Pero, cuando llegamos a Daniel y sus sucesores, reconocemos el comienzo de una nueva tradición exegética que a sus ojos representaba el sentido definitivo del oráculo. Podemos clasificarlo bajo el encabezamiento de sentido plenario (aunque ellos mismos habrían afirmado que era el sentido **primario**, refiriéndose a que era esto lo que señalaba la profecía desde el principio).

Una vez más, la consecuencia de la expulsión de Antíoco se describe en Daniel 11:30-39 en términos que se pueden comprobar, punto por punto, contrarios a la evidencia histórica a la que tenemos acceso. Pero llega un momento cuando la versión histórica se para; sin embargo hay que continuar con el resto de la carrera de Antíoco hasta llegar a su caída

²² Compárese Habacuc 1:5 con Isaías 29:14.

final. El escritor apocalíptico no depende sólo de su propia imaginación: las últimas etapas en la carrera del opresor habían sido anunciadas por los profetas. Isaías había explicado cómo los asirios, al invadir la tierra santa desde el norte, caerían con un fuerte golpe desde la cumbre de su arrogancia en el mismo acto de alzar su mano amenazante hacia Jerusalén y cómo serían consumidos por espada no de hombre (Isaías 10:27b-34; 31:8). Con mayor riqueza de detalles, Ezequiel había anunciado cómo Gog, el invasor del norte, volvería sobre sus pasos, sería obligado a marcharse por el camino por el que había venido y sería arrojado de las montañas de Israel (Ezequiel 39:1-6). Con esta riqueza de información acerca del destino del último invasor gentil, todo lo que tenía que hacer Daniel era expresarlo con otras palabras de acuerdo con el lenguaje de la visión que le precede.

La “lucha” de Jacob

Volvamos ahora a la cuestión de la aplicación ampliada que corresponde al desarrollo de un sentido plenario que va más allá del período bíblico. Esta vez nos servirá como ejemplo un relato patriarcal bien conocido.

La historia de la lucha de Jacob con el ángel en el vado de Jaboc (Génesis 32:22-32) es de las que pueden interpretarse según varios niveles. La conocemos como un incidente en la vida de Jacob que se recoge en Génesis, pero puede que se presentara anteriormente, antes incluso que su introducción en una posible fuente oral o documental que esté en el trasfondo del relato del Pentateuco. Sir James Frazer sugirió que *podríamos suponer provisionalmente que el misterioso adversario de Jacob fue el espíritu o genio del río, y que Jacob buscó expresamente esa batalla para obtener su bendición*; lo comparaba con cuando Menelao luchó aferrándose a Proteo, el dios del mar.²³ Bien, quizá; Frazer reconocía que cualquier explicación de la historia *será en gran parte pura conjetura* y que uno puede igualmente imaginarse que el dios del río se estaba disputando con este intruso el paso a sus dominios.²⁴ Pero ninguna de estas conjeturas pertenece al terreno de la interpretación bíblica. La interpretación bíblica tiene que ver con el significado del pasaje en su contexto literario; en este contexto, el sentido primario de la historia es el sentido pretendido por el autor bíblico.

²³ J.G. Frazer: *Folk-lore in the Old Testament* (Londres, 1923), pp. 251-258.

²⁴ Cf. A.S. Peake en *Peake's Commentary on the Bible* (Londres, 1919), p. 160, donde la exposición del incidente parece hacer referencia a una etapa preliteraria de su transmisión (como la exposición del papel de la serpiente en Génesis 3:1-15, *ibid.*, p. 140).

Si estuviéramos examinando el significado de un episodio del *Macbeth* de Shakespeare, no bastaría con examinar la *Crónica* de Raphael Holinshed, de donde Shakespeare evidentemente sacó el complot, y concluir que el sentido primario del episodio era el sentido que tiene en aquella obra de ficción histórica o tal vez en alguna tradición oral anterior a Holinshed. Para el estudiante de Shakespeare, el sentido primario es lo que el episodio significaba para Shakespeare. Así, para el estudiante de la Escritura, el sentido primario del incidente de la lucha de Jacob es la intención del “autor de Génesis” (en palabras de la edición del *Comentario* de Peake de 1962, que difícilmente se podría encontrar en su edición original).²⁵ Para nuestro propósito presente, no es muy diferente que pensemos en el autor Yahvista o en el autor final: para el uno o para el otro, el significado del incidente es el que aparece en el contexto de la historia de Jacob: su relación con Dios y el desarrollo de su carácter. En mi opinión, considerar que la experiencia de Jacob en el vado de Jaboc es el punto culminante de su vida hasta este punto no es leer en el relato algo que el autor no pretendía señalar. Sólo cuando su fuerza y su confianza en sí mismo desaparecieron, cuando quedó incapacitado por alguien más fuerte que él y lo único que podía hacer era aferrarse para mantener la vida y no dejar que el extranjero se fuera hasta no recibir su bendición, recibió verdaderamente aquella bendición. Jacob recibió el nombre de Israel porque había *luchado con Dios y con los hombres* y había vencido; cuando dejó el lugar, había sido empobrecido y enriquecido porque, cómo dijo: *Vi a Dios cara a cara, y fue librada mi alma* (Génesis 32:30). No hay necesidad de incluir estas palabras en el relato porque ya están allí, y señalan el sentido que pretendía el autor, el sentido primario.

Para las diversas formas del sentido plenario del relato debemos ir a escritores posteriores. Oseas, como el autor de Génesis, utiliza el incidente (que puede que conociera en una forma ligeramente diferente) para ilustrar el progreso de Jacob en su relación con Dios (Oseas 12:3ss.):

... Con su poder venció al ángel. Venció al ángel, y prevaleció; lloró y le rogó.

Siglos después, el autor del libro de Sabiduría dice que la sabiduría actuó como árbitro en la lucha de Jacob (Sabiduría 10:12, B.J.):

*Le concedió la palma en un duro combate
para enseñarle que la piedad contra todo prevalece.*

²⁵ S.H. Hooke en *Peake's Commentary on the Bible* (Londres, 21962), p. 175.

Ésta es una moralización que se puede disculpar, que no se aparta tanto del sentido primario como la lección que extrae Filón: que *conseguir honra en ambas esferas, en nuestra responsabilidad hacia lo no creado y lo creado, exige no ser mezquinos, sino tener una mentalidad que en verdad está a mitad de camino entre el mundo y Dios.*²⁶

Con la venida de Cristo y la nueva interpretación de que las Escrituras del Antiguo Testamento dan testimonio de él, se abre una nueva dimensión de la interpretación bíblica. Pero la interpretación cristiana del Antiguo Testamento en el Nuevo es restringida y disciplinada en contraste con lo que encontramos en el período post-apostólico. No hay referencia a la lucha de Jacob en el Nuevo Testamento y tampoco en los padres apostólicos. Pero Justino Mártir, en su *Diálogo con el judío Trifón*, afirma con confianza que el luchador misterioso, a quien el narrador describe como *un varón* y a quien Jacob llama *Dios*, tiene que ser aquel a quien los cristianos reconocen a la vez como Dios y hombre. Trifón se va quedando perplejo al escuchar el fluir del argumento de Justino: una aplicación semejante de la Escritura le resulta totalmente ajena y no puede comprender cómo alguien puede interpretarla de la forma en que lo hace Justino.²⁷ Pero, para Justino, esta interpretación del incidente va unida a su interpretación de otros incidentes del Antiguo Testamento en los que Dios, o su ángel, aparece o habla con seres humanos en forma humana. La exposición cristológica de esos incidentes es difícil de confirmar, suponiendo que se pudiera, en los documentos del Nuevo Testamento; pero era una tradición bien establecida en tiempos de Justino, porque difícilmente la inició él. Una vez establecida, la tradición se mantuvo enérgicamente.

La historia de la lucha de Jacob —dice el Dr. Peake en la edición original de su *Comentario*— *se ha llenado así de tan profundo significado espiritual (El "Come, O Thou traveller unknown [Ven, viajero desconocido]" de Charles Wesley es un ejemplo clásico) que es difícil para el lector moderno volver a pensar en su significado original.*²⁸ Pero, de hecho, este himno es un ejemplo espléndido de lo que es el sentido plenario de la Escritura.

A veces pienso que me gustaría escribir una tesis, o al menos supervisarla, acerca de la "interpretación bíblica en los himnos de Charles Wesley". No se va a los himnos de Wesley para realizar una exégesis histórica o buscar el sentido primario de la Escritura, pero muchas veces se encuentra en ellos el sentido plenario. Las doce estrofas del himno mencionado presenta una transmutación completa de la historia de la lucha de Jacob en

²⁶ Filón: *On Drunkenness*, 82ss.

²⁷ Justino: *Diálogo con Trifón*, 58, 126.

²⁸ *Peake's Commentary on the Bible*, p. 160.

algo parecido a la misteriosa experiencia de Pablo relatada en 2 Corintios 12:2-10, que le enseñó una lección: *cuando soy débil, entonces soy fuerte*. Pero, por lo que respecta al autor de Génesis, ésta (a mi juicio) es la lección que él pretende derivar de la historia de la lucha de Jacob; y Charles Wesley, al plantear y desarrollar esta lección, no hace injusticia a la intención primaria; al contrario, pone al descubierto el sentido plenario en un lenguaje cristiano:

*Cuando mis fuerzas hayan fallado
venceré junto a Dios encarnado.*

Aplicación presente

A comienzos del siglo XIX, cuando se estaban aplicando nuevos métodos a los relatos bíblicos, F.D.E. Schleiermacher manifestó una preocupación hermenéutica junto a un interés crítico. Dado que los nuevos métodos revelaban la intención de los escritores bíblicos en su contexto contemporáneo, ¿qué significaban sus mensajes para los lectores en el diferente contexto de los días de Schleiermacher? ¿Cómo podían las nuevas contribuciones críticas enriquecer la interpretación presente y la aplicación de ese mensaje?²⁹

Hoy se plantean preguntas parecidas y se intenta nuevamente responderlas interpretando la Escritura como un elemento integral que controla la vida continua del pueblo de Dios, o como el lugar de esa palabra activa y dadora de vida que despierta la fe de los oyentes, les ayuda a comprender su existencia transformándola y otorgándole “autenticidad”, liberándola de sus ataduras con el pasado y capacitándola para “abrirse” hacia el futuro. Éste es el idioma de la “nueva hermenéutica”.³⁰

Un ejemplo para ver la gran escala de lo que está involucrado en la interpretación de un libro del Antiguo Testamento como *Escritura de la iglesia*, como elemento integrador en el canon cristiano, lo proporciona el comentario magistral sobre Éxodo de Brevard Child que ha sustituido al anterior comentario de Martin Noth en la Biblioteca del Antiguo Testamento de la SCM Press.³¹ Aquí tenemos una obra que recoge plenamente todo lo que la exégesis histórico-crítica puede decir sobre el texto, pero

²⁹ F.D.E. Schleiermacher: *The Christian Faith*, E.T. (Edimburgo, 1928), pp. 591ss. et passim.

³⁰ Cf. J.M. Robinson y J.B. Cobb: *The New Hermeneutic* (Nueva York, 1964).

³¹ B.S. Childs: *Exodus: A Commentary* (Londres, 1974), p. ix.

continúa afirmando que el canon de la Iglesia, y por supuesto la vida de la Iglesia, constituye el contexto dentro del cual el texto se interpreta más plenamente. El tema que da su nombre griego al libro de Éxodo, la salida de Israel de Egipto, es por supuesto un *Leitmotiv* en el pensamiento del Antiguo Testamento acerca de Dios y la historia de Israel desde aquel momento en adelante, y proporciona un patrón para el desarrollo posterior de aquel acto redentor en el que los cristianos encuentran el significado supremo. Pero, ¿lo que dice el Nuevo Testamento acerca del Éxodo o la aplicación neotestamentaria de la historia de Moisés contribuyen a nuestra interpretación del libro de Éxodo? Sí, si pensamos en el sentido plenario. El sentido primario de Éxodo hay que buscarlo dentro del contexto de aquel libro del Antiguo Testamento mismo, o al menos dentro del contexto del Pentateuco; pero la posterior interpretación cristiana saca a la luz un sentido más profundo en la medida en que pone al descubierto estratos de significados implícitos en el sentido primario. El Profesor Childs plantea una crítica obvia: a aquellos que señalan que la tradición judía, así como la cristiana, tiene su interpretación “plenaria” de la historia del Éxodo, les responde que es bien consciente de esto y que la tradición judía también debe ocupar su lugar para una exposición completa del texto.³²

El Profesor Childs ha demostrado tener mucho valor para ser un teólogo académico, porque conoce lo enérgicamente que será criticado por exegetas compañeros y teólogos por plantear consideraciones “que no vienen al caso” en la interpretación de un antiguo texto hebreo. Hay que reconocer que algunas de las críticas ya expresadas tienen cierta sustancia.³³ Pero el *Éxodo* del Profesor Child es una obra pionera, en la medida en que puede serlo la producción de un comentario teológico de gran alcance o algo por el estilo. No se puede comparar con las puerilidades indisciplinadas de Wilhelm Vischer una generación antes.³⁴ En un día cuando se proclama que *la crítica bíblica histórica está en bancarrota*,³⁵ —una opinión con la que estoy en desacuerdo, aunque puedo comprender la intención que está en el trasfondo—, la exégesis “canónica” del Profesor Child puede marcar un camino hacia adelante. Pero, si lo hace, ese camino hacia adelante será en esencia el camino de la interpretación plenaria, es

³² Cf. su inclusión de *Calvino y Drusus, Rasshi e Ibn Ezra* entre los “gigantes” que *tienen que ser escuchados junto a Wellhausen y Gunkel* (p. x).

³³ El análisis de un teólogo cristiano, J.A. Wharton (“Splendid Failure oración Flawed Success?” en *Interpretation* 29 (1975), pp. 266-276, es más crítico que el de un teólogo judío, J. Neusner, en *Journal of Jewish Studies* 27 (1976), p. 91.

³⁴ Cf. W. Vischer: *The Witness of the Old Testament to Christ*, I.E.T. (Londres, 1949); véase también p. 101, n.9.

³⁵ W. Wink: *The Bible in Human Transformation* (Filadelfia, 1973), p.1.

decir, un camino que no se desliga del sentido primario, sino que expone el texto de manera que se revela su importancia para la vida humana hoy, igual que las generaciones sucesivas que han pasado entre los lectores originales y nosotros le han oído hablar a sus diversas situaciones.

El círculo hermenéutico

Hoy día se hace frecuente referencia al “círculo hermenéutico”, una expresión que tiene más de un significado. Puede denotar el movimiento circular de la exégesis a la teología y de nuevo de la teología a la exégesis; o puede hacer referencia al proceso interpretativo que fluye del sujeto al objeto (es decir, del lector al texto) o del objeto al sujeto y que luego se repite, cuando interaccionan entre sí.³⁶ Cualquier movimiento circular semejante debe ser tratado con prudencia.

Naturalmente, cuanto más estudia uno, por ejemplo, a Pablo, más se comprende el pensamiento de éste, de manera que se hace más sencillo determinar lo que Pablo quiere decir en cualquier pasaje de su correspondencia. Sin embargo, debemos recordar que Pablo fue acusado de vacilaciones por parte de algunos de sus críticos y que él mismo dice que a todos se ha hecho de todo (1 Corintios 9:22). Por tanto, aunque podemos presumir razonablemente que no es tremenda o radicalmente inconsecuente consigo mismo, debemos estar dispuestos a encontrar algunos lugares donde se expresa de forma atípica, y éstos no se pueden interpretar sencillamente en términos de nuestra reconstrucción del “paulinismo”. La necesidad de cautela es mayor cuando se intenta construir un sistema de teología bíblica sobre la exégesis de varios autores bíblicos y después utilizar ese sistema como una herramienta exegética.

Esos intentos eran corrientes en las generaciones anteriores a Peake; pero, en tiempos más recientes, tenemos que enfrentarnos a una tendencia que se expone a la misma objeción. Rudolf Bultmann insistía en que la exégesis sin presuposiciones es imposible, y su propia obra ilustra esa proposición.³⁷ Se lanzó a la empresa exegética con las presuposiciones del existencialismo de Heidegger y descubrió que dichas presuposiciones confirmaban el texto bíblico. Hay que admitir que, cuando uno trata de esta

³⁶ Cf. H. Diem: *Dogmatics*, E.T. (Edimburgo, 1959), pp. 236ss.; M. Heidegger: *An Introduction to Metaphysics*, E.T. (Oxford, 1959), pp. 146ss.; E. Fuchs: *Marburger Hermeneutik* (Tübingen, 1968), pp. 79ss.

³⁷ R. Bultmann: “Is Exegesis without Presuppositions Possible?” E.T. en *Existence and Faith*, ed. S.M. Ogden (Londres, 1964), pp. 342-351.

forma de simplificar o resumir el procedimiento hermenéutico del Profesor Bultmann, es demasiado fácil ser injustos con él: lamentaría mucho que así fuera. No se debería mencionar su nombre sin un profundo respeto. Mas él mismo afirmó tan explícitamente como le fue posible que Martin Heidegger y otros filósofos existencialistas *dicen lo mismo que el Nuevo Testamento y lo hacen sin tenerlo en cuenta*.³⁸

Pero, tanto si el círculo hermenéutico se mueve en el terreno del viejo escolasticismo como si lo hace en el del nuevo existencialismo, fácilmente puede convertirse en lo que los lógicos denominan un círculo vicioso en el que uno se pone en marcha admitiendo prácticamente lo que requiere ser demostrado.

Creo que podemos decir cuál habría sido la postura del Dr. Peake en cuanto a este tema y estoy seguro de que felizmente yo estaría de su parte. Es inevitable que vayamos a la Biblia con nuestras presuposiciones. Pero lo sabio es reconocer estas presuposiciones, tenerlas en cuenta y asegurarnos de que no ejercen una influencia indebida en nuestra interpretación de lo que leemos. Son las presuposiciones inconscientes e insospechadas las que hacen daño. Hay, claro está, algunas personas que dicen: "Sí, yo tengo mis presuposiciones, pero tú tienes las tuyas; si tú interpretas la Biblia a la luz de tus presuposiciones inadecuadas, yo tengo derecho a interpretarla a la luz de las mías, que son mucho más adecuadas". Pero si yo sospecho que las conclusiones falsas de alguien se deben a las falsas presuposiciones con las que comenzó, eso no justifica que yo me permita que mis propias suposiciones, por muy verdaderas que crea que son, participen en mi obra exegética de una manera en que no les corresponde.

El Dr. Peake fue muy criticado en su día por personas que creían que sus conclusiones eran incompatibles con la inspiración bíblica. Lo que querían decir era que sus conclusiones eran incompatibles con lo que en su opinión implicaba la inspiración bíblica. Definamos la inspiración bíblica o cualquier otro aspecto de la autoridad bíblica de la forma más enfática y general; cualquier afirmación de esta clase carece de verdadero contenido a no ser que uno descubra, por medio del estudio crítico y exegético, lo que el texto bíblico dice y significa. Nuestra teología bíblica debe depender de nuestra exégesis, no al contrario. Si permitimos que nuestra exégesis sea controlada por la *theologoumena*, nos descubriremos rápidamente involucrados en un razonamiento circular. Tengo amigos que dicen: "Bueno, sí; pero entonces todo razonamiento teológico es circular; asegurémonos simplemente de entrar en el círculo correcto". No deseo acompañarlos en este ti vivo mágico.

³⁸ R. Bultmann: "New Testament and Mythology" en *Kerygma and Myth*, ed. H.W. Bartsch, E.T., I (Londres, 1953), p. 25.

Acercarnos a la tarea exegética con suposiciones teológicas no comprobadas nos lleva a descubrir esas suposiciones reflejadas de nuevo hacia nosotros desde el texto. Hubo un tiempo en que Pablo, Juan y el escritor de Hebreos no podían permitirse expresar sus ideas personales: tenían que decir prácticamente lo mismo y encajar dentro de un sistema teológico exhaustivo.³⁹ Hoy hay una tendencia a ir al extremo opuesto, a hacer hincapié en las diferencias entre los escritores del Nuevo Testamento hasta el punto de pasar por alto su testimonio común y fundamental de Jesús como Señor. Pero esta unidad del testimonio es una unidad en la diversidad, y es competencia de la exégesis sacar a la luz la diversidad desde la exhaustiva unidad.⁴⁰ Aun en las obras de un escritor se puede discernir cierta diversidad: existe el peligro, por ejemplo, de perder los énfasis distintivos de Gálatas y 1 Corintios si ambos documentos se encuadran en un solo *corpus* de enseñanza denominado paulinismo.⁴¹

No se ha otorgado a los mortales la objetividad completa, ni siquiera a los matemáticos. Pero al menos uno puede reconocer la objetividad como un ideal y esforzarse por acercarse a ella tanto como sea posible, en vez de desacreditarla como algo engañoso. La teología no se reduce a aplicar la gramática al texto, pero no puede pasar por alto la gramática y dejar de aplicarla al texto como un procedimiento básico.

He conocido maestros y compañeros de clásicas que se han introducido ocasionalmente en la exégesis bíblica. Unos eran cristianos; otros agnósticos. Pero cuando, sin *parti pris* teológico, aplicaban a los documentos del Nuevo Testamento las habilidades interpretativas adquiridas en sus estudios de clásicas, su contribución, en mi experiencia, siempre ha sido iluminadora. ¿Y por qué? Porque han ayudado a descubrir el sentido primario de los documentos.

La conclusión de todo el asunto, en mi opinión, es la siguiente: la forma de asegurar que la interpretación ampliada o la aplicación existencial del texto no se nos escape de las manos es determinar el sentido primario (aunque sea complicado) y tenerlo siempre en mente. El sentido plenario, para que sea válido, debe ser el sentido plenario del **texto bíblico**: permanecerá si es consecuente con el sentido primario. La hermenéutica nunca debe divorciarse de la exégesis. Esto fue algo en lo que el Dr. Peake insistió en sus tiempos y a su manera. Haremos bien si seguimos su ejemplo.⁴²

³⁹ Cf. A.S. Peake: *The Bible*, p. 440.

⁴⁰ Cf. J.D.G. Dunn: *Unity and Diversity in the New Testament* (Londres, 1977).

⁴¹ Cf. J.W. Drane: *Paul: Libertine or Legalist?* (Londres, 1974), que diferencia un proceso dialéctico en las epístolas principales de Pablo; también H. Hübner: *Law in Paul's Thought*, E.T. (Edimburgo, 1984), para las diferencias de énfasis entre Gálatas y Romanos.

⁴² Esta conferencia fue publicada por vez primera en *Epworth Review* 4 (1977), pp. 94-109.

Bibliografía¹

- ACHTEMEIER, P.: *The Inspiration of Scripture: Problems and Proposals* (Philadelphia, 1980).
- ALAND, K.: *The Problem of the New Testament Canon* (London, 1962).
- ANDERSON, G.W.: *Tradition and Interpretation* (Oxford, 1979).
- APPEL, N.: *Kanon und Kirche* (Paderborn, 1964).
- BARCLAY, W.: *The Making of the Bible* (London/New York, 1961).
- BARR, J.: *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism* (Oxford, 1983).
- BARTON, J.: *Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile* (London, 1986).
- BECKWITH, R.T.: *The Old Testament Canon of the New Testament Church* (Londres, 1985).
- BLACKMAN, E.C.: *Marcion and his Influence* (London, 1948).
- BLENKINSOPP, J.: *Prophecy and Canon* (South Bend, Indiana, 1986).
- BUHL, F.P.W.: *Canon and Text of the Old Testament*, E.T. (Edinburgh, 1892).
- CAMPENHAUSEN, H. von: *The Formation of the Christian Bible*, E.T. (London, 1972).
- CARSON, D.A. y WOODBRIDGE, J.D. (ed.): *Hermeneutics, Authority and Canon* (Leicester, 1986).
- CHARTERIS, A.H.: *Canonicity: Early Testimonies to the Canonical Books of the New Testament* (Edinburg, 1880).
- CHILDS, B.S.: *Introduction to the Old Testament as Scripture* (London, 1979).
- CHILDS, B.S.: *The New Testament as Canon: An Introduction* (London, 1984).

¹ Esta bibliografía es sólo de libros. En el texto, en las notas a pie de página, se citan artículos muy importantes.

- CORNILL, C.H.: *Introduction to the Canonical Books of the Old Testament*, E.T. (London, 1907).
- CROSS, F.M.: *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (Grand Rapids, ³1980).
- DAVIDSON, S.: *The Canon of the Bible* (London, ³1880).
- DIEM, H.: *Das Problem des Schriftkanons* (Zollikon-Zurich, 1952).
- EISSFELDT, O.: *The Old Testament: An Introduction*, E.T. (Oxford, 1965).
- EVANS, C.F.: *Is "Holy Scripture" Christian? And Other Questions* (London, 1971).
- FARMER, W.R. y FARKASFALVY, D.M.: *The Formation of the New Testament: An Ecumenical Approach* (Nueva York, 1983).
- FILSON, F.V.: *Which Books Belong in the Bible?* (Philadelphia, 1957).
- FLESSEMAN-VAN LEER, E.: *Tradition and Scripture in the Early Church* (Assen, 1985).
- GAMBLE, H.Y.: *The New Testament Canon: Its making and Meaning* (Philadelphia, 1985).
- GAUSSEN, L.: *The Canon of the Holy Scriptures*, E.T. (London, ³ 1863).
- GOODSPEED, E.J.: *The Formation of the New Testament* (Chicago, 1926).
- GRANT, R.M.: *The Earliest Lives of Jesus* (London, 1961).
- GRANT, R.M.: *The Formations of the New Testament* (London, 1965).
- GREGORY, C.R.: *Canon and Text of the New Testament* (Edinburgh, 1907).
- HALDANE, R.: *The Books of the Old and the New Testament Proved to be Canonical* (Edinburgh, ⁷1877).
- HANSON, R.P.C.: *Origen's Doctrine of Tradition* (London, 1954).
- HANSON, R.P.C.: *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significances of Origen's Interpretation of Scripture* (London, 1959).
- HANSON, R.P.C.: *Tradition in the Early Church* (London, 1962).
- HARNACK, A. von: *The Origin of the New Testament*, E.T. (London, 1925).
- HARNACK, A. von: *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* (Leipzig, 1921, ²1924).
- HARRIS, R.L.: *Inspiration and Canonicity of the Bible* (Grand Rapids, 1957).
- HAWTHORNE, G.F. y BETZ, O. (ed.): *Tradition and Interpretation in the New Testament* (Grand Rapids, 1987).
- HENNECKE, E. y ACHNEEMELCHER, W.: *New Testament Apocrypha*, E.T. editado por R. McL. Wilson, I, II (London, 1963, 1965).
- KÄSEEMANN, E. (ed): *Das Neue Testament als Kanon* (Göttingen, 1970).
- KATZ, P.: *Philo's Bible* (Cambridge, 1950).
- KELLY, J.F.: *Why is there a New Testament?* (London, 1986).
- KLINE, M.G.: *The Structure of Biblical Authority* (Grand Rapids, 1972).
- KNOX, J.: *Marcion and the New Testament* (Chicago, 1942).

- LEIMAN, S.Z.: *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence* (Hamden, CT, 1976).
- LEIPOLDT, J.: *Geschichte des deutestamentlichen Kanons*, I, II (Leipzig, 1907, 1908; reeditado en 1974).
- LIGHTFOOT, J.B.: *Essays on the Work Entitled "Supernatural Religion"* (London, 1889).
- LÖNNING, I.: *Kanon im Kanon: Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons* (Oslo, 1972).
- MARCH, W.E. (ed.): *Text and Testaments: Critical Essays on the Bible and the Early Christian Fathers* (San Antonio, TX, 1980).
- MARSHALL, I.H. (ed.): *New Testament Interpretation* (Leicester, 1977).
- MARXEM, W.: *The New Testament at the Church's Book*, E.T. (Philadelphia, 1972).
- MEADE, D.G.: *Pseudonymity and Canon* (Tübingen/Grand Rapids, 1986/7)
- METZGER, B.M.: *The Canon of the New Testament* (Oxford, 1987).
- MITTON, C.L.: *The Formation of the Pauline Corpus of Letters* (London, 1955).
- MOULE, C.F.D.: *The Birth of the New Testament* (London, 1981).
- NEUSNER, J.: *Christian Faith and the Bible of Judaism: The Judaic Encounter with Scripture* (Grand Rapids, 1988).
- OHLER, A.: *Studying the Old Testament from Tradition to Canon* (Edinburgh, 1985).
- OHLIG, K.-H.: *Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche* (Düsseldorf, 1972).
- OPPEL, H.: *KANON: Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen (Regular-Norma) = Philologus*, Supp.-Band 30.4 (Leipzig, 1937).
- OVERBECK, F.: *Zur Geschichte des Kanons* (Chemnitz, 1880, reimpresso en 1965).
- REGUL, J.: *Die antimarcionitischen Evangelienprologue = Aus der Geschichte der lateinischen Bibel*, 6 (Freiburg, 1969).
- REUSS, R.E.: *The History of the Canon of the Holy Scriptures in the Christian Church*, E.T. (Edinburgh, 1891).
- ROBINSON, D.W.B.: *Faith's Framework: The Structure of New Testament Theology* (Exeter, 1985).
- ROWLEY, H.H.: *The Growth of the Old Testament* (London, 1950).
- RYLE, H.E.: *The Canon of the Old Testament* (London, 1904).
- SANDAY, W.: *The Gospels in the Second Century* (London, 1876).
- SANDERS, J.A.: *Torah and Canon* (Philadelphia, 1972).

- SANDERS, J.A.: *Canon and Community* (Philadelphia, 1984).
- SANDERS, J.A.: *From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm* (Philadelphia, 1987).
- SMITH, W.R.: *The Old Testament in the Jewish Church* (London, ²1895).
- SOUTER, A.: *The Text and Canon of the New Testament* (London, 1913, revisado por C.S.C. Williams, 1954).
- SPARKS, H.F.D.: *The Growth of the New Testament* (London, 1952).
- STONEHOUSE, N.B.: *The Apocalypse in the Ancient Church* (Goes, 1929).
- SUNDBERG, A.C., Jr.: *The Old Testament in the Early Church* = Harvard Theological Studies, 20 (Cambridge, MA, 1964).
- THERON, D.J.: *The Evidence of Tradition* (London, 1957).
- WEINGREEN, J.: *From Bible to Mishna* (Manchester, 1976).
- WESTCOTT, B.F.: *The Bible in the Church* (London, 1864, ³1885).
- WESTCOTT, B.F.: *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament* (London, ⁴1874).
- WILDEBOER, G.: *The Origin of the Canon of the Old Testament*, E.T. (London, 1895).
- ZAHN, Th. von.: *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, I, II (Erlangen, 1888-92).
- ZAHN, Th. von.: *Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons* (Leipzig, ²1904).

Índice analítico

A

Hanson 52, 61
 Abbot 109
 Abel 30
 Abgar 245
 Abraham 20, 54, 64, 72, 73, 139,
 140, 141, 179, 290, 301
 Abravanel 101
 Achtemeier 271, 339
 Aelfric 100, 242
 Aëtio 217
 Afinidad con la fe, 277
 África (provincia romana) 83, 93,
 94, 186, 187, 188, 220, 223, 225
 Africano 75, 90, 92
 Ágrafa 194
 Agustín 93, 94, 95, 96, 99, 225,
 230, 233, 234, 235, 236, 240,
 242, 253, 262, 297, 298
 Aland 51, 275, 291, 339
 Alcuir 225
 Alegorización 102, 298
 Alejandría 17, 21, 31, 43, 44, 45,
 46, 72, 74, 76, 85, 131, 165,
 168, 170, 176, 189, 190, 193,
 194, 196, 197, 198, 201, 203,
 211, 222, 224, 231, 297
 Alejandro Magno 43
 Alogoi 171, 178, 181
 Ambrosiáster 225, 226
 Ambrosio 87, 225, 226, 227
 Ananías hijo de Ezequías 35
 Anderson, C. P. 132
 Anderson, G. W. 339
 Anfiloquio 79, 215, 216
 Ángel de Yahveh 64
 Aniano de Alejandría 313
 Anselmo de Laon 242
 Antiguo Testamento 28, 154,
 259, 280
 Antiguo Testamento en el Nue-
 vo Testamento 290, 329
 Antíoco Epifares 219, 296
 Antioquía (de Pisidia) 49

Antioquía (de Siria) 80, 123
 Anfítesis 137, 139, 140, 184, 189
 Antonino Pio 128, 136
 Apéndice de Marcos 293
 Apocalipsis de Elías 52, 92
 Apocalipsis de Juan 221
 Apocalipsis de Pedro 167, 194,
 222, 312
 Apocryphon de Juan 304
 Apocryphon de Santiago 237
 Apócrifos 46, 47, 48, 77, 78, 90,
 91, 92, 95, 96, 97, 99, 100, 101,
 102, 103, 104, 105, 107, 108,
 109, 111, 112, 113, 114, 115,
 151, 166, 176, 204, 212, 213,
 227, 228, 230, 231, 239, 243,
 252, 264, 272, 280, 304
 Apolonio 193
 Apolos 156, 247
 Apóstoles 18, 28, 41, 56, 58, 59, 69,
 89, 96, 100, 110, 119, 120, 121,
 123, 125, 126, 128, 134, 135, 136,
 140, 142, 143, 144, 153, 151, 154,
 156, 157, 158, 162, 163, 165, 166,
 167, 174, 175, 177, 179, 181, 185,
 188, 190, 191, 192, 194, 197, 200,
 201, 202, 203, 211, 212, 213, 214,
 215, 216, 222, 223, 227, 229, 231,
 233, 236, 237, 238, 245, 247, 249,
 251, 254, 290, 299
 Appel 339
 Aquila 50, 53, 72, 88
 Aqiba (rabina) 66
 Aquino 18, 240
 Arameo 39, 44, 45, 53, 71, 87,
 91, 92, 101, 128, 230
 Aratus (poeta) 191
 Aristeo 44, 69
 Armonización 155, 239, 240, 297,
 298
 Asunción de Moisés 51, 297
 Atanasio 17, 76, 77, 78, 79, 81,
 90, 92, 95, 211, 212, 213, 214,
 216, 218, 223, 224, 226, 227,
 228, 233, 253
 Atenas 142, 143, 189
 Autoía 133, 157, 167, 179, 181,
 188, 197, 198, 224, 227, 228,
 229, 230, 235, 246, 247, 250,
 251, 253, 293, 295

Aucher 130
 Audet 71
 Aurelio Antonio, Marco 173
 Autoía 259 ss.
 Avircio (aberkios) 21, 170, 285
 Az'azel 85

B

Bacon 324 ss.
 Balaam 330
 Bainton 248
 Bar-Salibi 171, 181
 Bar Anina 89
 Barclay 339
 Barnard 202
 Barnes 184
 Barr 60, 93
 Barthélemy 45
 Barton 31
 Basilides 124, 130, 164, 170, 197
 Bauer 190, 245
 Baur 144
 Becke 104
 Beckwith 39
 Befén 88, 89
 Bellarmine 246
 Bentzen 34
 Bernabé 49, 124, 181, 185, 190,
 193, 194, 196, 208, 221, 222,
 228, 230, 231, 232
 Best 279, 283
 Beza 108
 Biblia de Ginebra 107, 108, 111,
 252
 Biblia de Jerusalén 114
 Biblia de los Obispos 107, 108,
 109, 252
 Biblia de Matthew 104, 250
 Biblia de Donay 105
 Biblia hebrea 19, 29, 30, 31, 32,
 36, 38, 39, 43, 44, 45, 46, 47,
 48, 50, 51, 54, 57, 70, 71, 73,
 74, 76, 78, 86, 88, 89, 90, 100,
 104, 107, 176, 219, 227
 Biblia Kralice 243
 Biblia latina 89, 90, 99, 241
 Biblia samaritana 41, 54
 Biblia siriara 80, 218
 Biblia americanas 112
 Bizancio 205, 218

- Blahoslav 243
 Blackman 339
 Blenkinsopp 339
 Blahoslav 243
 Bonar 276
 Bonifacio I 236
 Bonardiére, 96
 BornKamm 204
 Brooke 58
 Brown 96
 Bruce 3, 127, 141, 203
 Brugger 291
 Bruyne 144, 157
 Bryennios 71
 Buchanar 164
 Buhl 339, 80
 Bunyan 111, 286
 Burgon 290, 309 ss.
 Burkit 137, 144, 205
- C**
- Caird 322
 Calvino 103, 108, 250, 251, 253, 278
 Campenhausen 145, 151, 176, 180
 Canon 76 ss.
 Canon alejandrino 44 ss.
 Canon cerrado 22 ss., 180, 254
 Canon interior 198, 248, 254, 275-277
 Canon vicentiniano 266
 Cantar de los Cantares 29, 35, 41, 48, 50, 68, 69, 70, 73, 77, 80, 84, 89, 91, 94, 103, 110
 Capócrates, carpocratianos 306, 316, 317, 318, 319
 Carrol 207
 Carta a flora 151
 Carta de Bernabé 181, 193, 196, 228, 231, 232
 Casiodoro 193
 Castello 103
 Catafrigios 164, 170
 Catolicidad 156, 191, 265 ss., 280 ss., 294
 Catolicismo emergente 275-277
 Cayetano 246, 247
 Corinto 171, 261
 Cesarea 72, 74, 88, 196, 198, 199
- Cipriano 58, 87, 166, 183, 187, 188, 236
 Circulo hermenéutico 336 ss.
 Circa 220
 Clemente de Alejandría 21, 165, 176, 189 ss., 280, 297, 305 ss.
 Clemente de Roma 122, 133, 167, 193-196, 209, 230, 250, 270
 Clements 37
 Clermont 221
 Clines 30, 292
 Cobb 334
 Códice 68, 69, 208, 239, 240, 242, 290
 Códice 30, 67, 130, 131, 132, 139, 161, 203, 206, 208, 209, 221, 222, 299
 Códice Alejandrino 68, 69, 208-209
 Códice Bezae 290
 Códice Boerneriano 240
 Códice Claromontano 222, 290
 Códice Sinático 68, 207-208
 Códice Vaticano 68, 206-208
 Coleridge 62
 Collins 86
 Common Bible 99, 100, 112, 114
 Concilios de Cartago 96, 272
 Concilio de Constantinopla 88
 Concilio de Éfeso 285
 Concilio de Florencia 105, 243
 Concilio de Hipona 96, 235
 Concilio de Laodicea 79, 96, 213
 Concilio de Nicea 79, 242
 Concilio Vaticano I 105
 Confesión de Fe de Westminster 18, 109-111, 252, 253, 278
 Congar 325
 Constantino I 199, 205 ss.
 Constantinopla 88, 205, 206, 217
 Constituciones apostólicas 254, 267
 Contra los jugadores de dados 188
 Corinto 120, 124, 131, 133, 156, 260 298
 Cornill 340
 Corpus paulino 131, 132, 134, 139, 179, 292, 297
 Correspondencia corintia 298
 Corssen 144
- Costello 236
 Couchoud 138
 Coverdale 103, 104, 250
 Credo 90, 164, 175, 227, 245
 Crehan 105
 Crisóstomo 217
 Criterio de antigüedad 263 ss.
 Criterio de apostolicidad 167, 260, 261, 262, 263, 267, 268, 269, 281, 292
 Criterio de canonicidad 167
 Criterio de ortodoxia 264 ss., 284 ss
 Crítica del canon 289-291, 328, 329
 Crítica histórica 300 ss.
 crítica textual 289 ss.
 Crónicas 29, 30, 31, 33, 47, 68, 70, 71, 73, 77, 80, 89, 94, 100, 104, 106, 107, 110
 Cross 38, 41, 340
 Cullmann 284, 286
- CH**
- Chadwick 306
 Chapman 97, 171, 177
 Charlesworth 74, 85
 CHARTERIS 339
 Cheltenham 222, 223
 Chester Beatty (papiros) 67, 130, 139
 Childs 291, 293, 339
- D**
- Dahl 143, 166, 266
 Dámaso 88, 97, 225, 228, 230
 Daniélou (cardenal) 317
 Dardanus 230
 David 32, 37, 49, 52, 56, 59, 70, 73, 85, 87, 94, 95, 139, 292
 Davids 52
 Davidson 340
 Davies 160
 Deansly 101
 Deissmann 50
 Decreto gelasiano 97, 204, 237, 239
 Demetrio 313, 314
 Desierto 20, 60, 61, 62, 73, 85, 87, 262, 305

- Destrucción de las Escrituras 219
 Deuterocanónicos 105, 106, 114
 Deuteronomio 22, 29, 36, 37, 40, 45, 53, 54, 60, 67, 68, 70, 71, 73, 77, 94, 106, 109, 122, 139, 290, 300
 Diatesarón 129, 130, 218, 239
 Didaje 22, 90, 126, 181, 188, 191, 194, 196, 212, 214, 228
 Diem 340
 Dionisio de Alejandría 171, 198, 201, 231, 263, 264
 Dionisio de Corintio 124, 156, 272
 Dobschutz 97, 238
 Docetismo 264
 Documentos anónimos 260 ss.
 Dodd 57, 327
 Donfried 133
 Douglas 34
 Drane 298, 338
 Dura-Europos 129
- E**
- Ebionitas 50, 155, 179
 Eck 101
 Eclesiastes 29, 33, 34, 35, 41, 48, 50, 68, 69, 70, 71, 73, 77, 80, 89, 91, 94, 106, 110, 301
 Eduardo VI 252
 Eduardo VII 113
 Efesios 52, 53, 59, 110, 132, 133, 140, 141, 143, 144, 163, 169, 207, 208, 209, 211, 213, 215, 221, 222, 225, 233, 238, 241, 249, 282
 Éfeso 65, 131, 133, 140, 142, 143, 177, 202, 231
 Efrein 130, 218
 Egiptios 61, 62, 192, 194, 197
 Ehrhardt 162, 164, 165, 190, 199, 246
 Eissfeldt 340
 El pastor de Hermas 76, 78, 90, 168, 169, 176, 181, 185, 188, 194, 196, 208, 220, 228, 232
 Elección 164, 178, 301
 Eleuterio 173
 Eliezer ben Hyrkanos 120
 Eliot 112
 Eller 248
 Ellison 287
 Encratitas 129
 Enoc 39, 51, 67, 74, 75, 84, 85, 86, 185, 231, 247, 297
 Epifanes (hijo de Carpócrates) 317-319
 Epifanio 71, 79, 80, 151, 170, 171, 216, 217
 Epiménides 191
 Epístola de los apóstoles 151, 304 ss.
 Epístola a los Hebreos 110, 119, 132-134, 167, 179, 183 ss., 195, 200, 206, 216, 222 ss., 225, 226, 240, 246-253
 Epístola de Judas 51, 85, 185, 196, 236, 237, 238, 247, 262, 297, 317
 Epístola de Santiago 110, 196, 200, 218, 237, 250
 epístola de Santiago 218, 237
 Epístolas católicas 131, 179, 185, 187, 193, 206, 207, 208, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 218, 224, 226, 229, 230, 231, 234, 236, 238, 246
 Epístolas de Juan 110, 167, 195 ss., 223 ss., 237, 246 ss.
 Epístolas de Pedro 110, 168, 179, 180, 196, 223, 224, 230, 237, 251, 255, 264, 267, 297
 Epístolas Pastorales 132, 134, 139, 144, 167, 218, 299
 Erasmo 103, 225, 246, 247, 249
 Erdt 225
 Escritos apocalípticos 303
 Esdras 29, 30, 33, 35, 36, 37, 38, 47, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 77, 80, 85, 89, 90, 94, 96, 99, 100, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 112
 Esenios 33, 40, 46
 Espíritu de Dios 31, 96, 191, 197, 253, 267-271, 283, 285-287, 295, 325
 Esteban 49, 54, 155, 179
 Eusebio 22, 70, 72, 73, 121, 124, 125, 126, 127, 128, 156, 159, 170, 171, 173, 174, 176, 177, 179, 190, 192, 193, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 212, 219, 222, 231, 232, 245, 263, 267, 272, 294, 297, 298, 312, 316
 Evangelio de los doce 197
 Evangelio cuatripartito 125-131, 178, 192, 298, 316
 Evangelio de Juan 18, 127, 128, 129, 131, 157, 158, 159, 164, 171, 178, 181, 197, 248, 294
 Evangelio de Lucas 77, 122, 134, 138, 140, 158, 179
 Evangelio de la verdad 148-150
 Evangelio de Mateo 123, 124, 126, 127, 156, 177, 261, 292, 294, 234, 327
 Evangelio de Matias 203
 Evangelio de Marcos 126 ss., 177, 192, 261, 270, 313 ss., 328
 Evangelio de Pedro 167, 202, 203
 Evangelio de Tomás 165, 191, 203, 213, 236, 255, 305, 315, 316
 Evangelio secreto de Marcos 303 ss.
 Evangelio según los egipcios 192, 194, 197, 305, 313, 315 ss.
 Evangelio según los hebreos 129, 194, 197, 201, 313, 315
 Evans 125, 340
 Exégesis canónica 296, 301, 329, 335
 Éxodo 20, 29, 36, 41, 45, 49, 60, 62, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 73, 77, 94, 106, 109, 300
 Exuperio 96, 237
- F**
- Fahey 187
 Fariseos 33, 40
 Farmer 207, 294, 340
 Farrer 60
 Fe apostólica 135, 174, 264
 Felipe 56, 103, 121, 155, 263, 293
 Fenn 112
 Fenton 294
 Ferguson, E. 161
 Ferguson, J. 225
 Filastrio 226, 227, 242

Filon 44, 46, 61, 91, 168, 333
 Filson 340
 Flesseman-van Leer 62, 268, 340
 Foster 240
 Frazer 331
 Freedman 305
 Fuchs 336

G

Gamaliel 39
 Gamble 133, 143, 340
 Gardner 59
 Gausson 340
 Gayo 162, 171, 178, 181, 226
 Geiger 225
 Gibson 218
 Gnósticos, gnostismo 137, 170,
 174, 264, 281 ss., 304 ss., 315-
 317
 gnósticos 151, 165, 178, 190
 Gog 296
 Good News Bible 115
 Goodspeed 133, 180, 340
 Gordon 324
 Gottwald 326
 Gran Biblia 104, 250, 252
 Grant 75, 127, 151, 196, 197, 340
 Gregorio de Nacianzo 79, 214,
 215, 216
 Gregorio (de Niza) 139
 Grobel 148, 150
 Guilding 119
 Gundry 295
 Gutjahr 178

H

Habacuc 95, 110, 330
 Haldane 113, 340
 Hall 103, 247
 Hanson, A. T. 52, 61
 Hanson, R.P.C. 17, 72, 76, 143,
 153, 194, 198, 271, 306, 340
 Harnack 134, 135, 136, 141, 145,
 148, 155, 156, 157, 162, 164,
 169, 171, 180, 184, 222, 280,
 295, 340
 Harris, J. R. 57, 62, 340
 Harris, R. L. 340
 Harvey 174, 305

Hatch 132
 Hawthorne 340
 Heard 128
 Hechos de Andrés 165, 203, 237
 Hechos de Juan 165, 204
 Hechos de los Apóstoles 56, 110,
 134, 154, 158, 165, 177, 179,
 192, 200, 211, 213, 215, 216,
 222, 223, 227, 229, 233, 236,
 237, 238, 249, 299
 Hechos de Pablo 165, 197, 203,
 204, 222, 242, 265
 Hechos de Pedro 165, 166, 204,
 265
 Hechos de Tomás 164, 204-205
 Hechos leucianos 204, 237
 Hedibia 230
 Hegesipo 70, 125, 175
 Heidegger 336
 Heliand 239
 Helenistas 45, 49
 Hennecke 151, 203, 204, 205,
 241, 242, 245, 340
 Henry, Patrick 282
 Henry, Paul 225
 Heraclas 198
 Heracleón 130
 Herejes 78, 126, 154, 178, 202,
 212, 226, 272
 Hermas 76, 78, 90, 163, 168, 169,
 176, 181, 185, 186, 188, 194,
 196, 201, 208, 220, 228, 232
 Herveo Burgidolense 242
 Hexapla 72, 74, 88
 Hierápolis 121, 136, 158
 Hijo de Sirac 31, 34, 35, 45, 48,
 80, 90, 91, 95, 103, 107, 216,
 217
 Hijo del Hombre 57, 86
 Hilario 87, 90, 224
 Hills 291
 Hipólito 124, 165, 171, 173, 179,
 180, 181, 203, 214
 Historia de la salvación 176, 284
 Hooke 332
 Hooker 299
 Hort 291
 Howard 235
 Howe 204
 Hugo de San Victor 100

I

Iglesia Ortodoxa 23, 81, 114, 217,
 218
 Ignacio 123, 126, 133, 176, 270,
 306
 India 189, 204, 205
 Inge 255
 Inocencio I 96, 237
 Inspiración 18, 34, 44, 80, 81,
 111, 112, 157, 167, 168, 178,
 187, 191, 198, 270, 292, 293,
 298
 Ireneo 23, 70, 128, 136, 149, 157,
 159, 173-180, 271, 316, 317,
 318, 319
 Isaac 64, 65, 101, 254
 Isabel I 106-108, 252
 Isías 28, 29, 32, 49, 51, 52, 53,
 54, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 64,
 67, 68, 70, 71, 73, 75, 77, 92,
 95, 103, 110, 123, 202, 211,
 290, 296, 299, 325, 330
 Isho'dad de Merv 218

J

Jabnia 34-36
 Jackson 296
 Jacob 64, 65, 66, 246, 290, 331-
 334
 James 239, 245
 Jamnia 34, 35, 36
 Jasón de Cirene 46
 Jeremías 20, 21, 29, 31, 33, 37,
 45, 48, 67, 68, 70, 71, 73, 74,
 77, 78, 79, 80, 84, 87, 89, 91,
 95, 104, 107, 110, 123, 226,
 235, 291, 296
 Jerjes 32
 Jerónimo 48, 72, 73, 75, 78, 83,
 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94,
 95, 96, 99, 101, 102, 105, 106,
 107, 108, 162, 180, 185, 186,
 197, 199, 219, 226, 227, 228,
 229, 230, 231, 232, 233, 234,
 235, 238, 242, 249, 253, 270,
 272
 Job 29, 32, 33, 39, 48, 68, 69, 70,
 71, 73, 77, 80, 89, 94, 96, 106,
 110, 242

- Jongeling 39
 Josefo 23, 32, 33, 34, 35, 38, 40, 44, 46, 254, 285
 Josué 29, 37, 41, 61, 62, 66, 68, 70, 71, 73, 76, 77, 94, 104, 106, 109
 Juan (Bautista) 138
 Juan (Discípulo) 121
 Juan de Damasco 170, 309
 Juan de Salisbury 242
 Judaizantes 136, 138
 Judas Iscariote 58, 293
 Judas Macabeo 38, 46, 73
 Judit 47, 68, 69, 78, 80, 84, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 99, 100, 102, 104, 107
 Juicio de Pedro 228
 Jucie 81
 Jukes 276
 Julio I 224
 Justificación por la fe 247, 276-333
 Justino Mártir 45, 58, 64, 69, 128, 130, 176, 189, 202
- K**
- Kahle 41, 53
 Karlstadt 102, 243, 248, 249
 Käsemann 155, 276 ss.
 Katz 47, 167, 340
 Kelly, J.F. 340
 Kelly, J.N.D. 93
 Kline 340
 Knopf 241
 Knox 133, 136, 340
 KraeIing 130
 Kruger 241
 Küng 278
- L**
- Lactancio 219
 Lachmann 291
 Lafèvre d'Étaples 243
 Lake 205
 Lamentaciones 29, 33, 48, 68, 70, 71, 73, 74, 77, 78, 79, 89, 95, 107, 110, 112, 326
 Lanfranc 240
 Lange 74, 145, 222, 342
 Laodicea 79, 132, 140, 213, 240, 241
 Laodicensis 140, 143, 163, 169, 240, 241, 242, 243
 Lattey 325
 Laud 109
 Law 276
 Lawdson 180
 Lectura en la iglesia 78, 272
 Legislación sacerdotal 276
 Leiman 341
 Leipoldt 341
 Leloir 130
 Leoncio 218, 55
 Lewis 34
 Libertinaje 317-319
 Libro de Daniel 27, 39, 91
 Libro de Ezequiel 35, 178, 296, 303
 Libro de Ester 35, 39, 47, ss., 50, 71, 79, 92, 102, 107, 292
 Libro de los Jubileos 39
 Libro del pacto 20, 36, 37
 Libros discutibles e indiscutibles 195-196, 200-202, 234, 247-248, 272
 Lietzmann 161, 190, 283
 Lieu 167
 Lightfoot J.B. 121, 127, 159, 162, 177, 199, 241, 242, 341
 Lightfoot, R.H. 125
 Litra 49
 Lockwood 239
 Loewe 300
 Loisy 138
 Lönning 341
 Lucas 28, 131, 164-166, 192, 199, 240, 250, 260
 Luciano 206
 Lucífero 226
 Lutero 101, 102, 103, 243, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 253
- M**
- Macabeos 37, 38, 46, 48, 51, 68, 69, 73, 78, 80, 84, 90, 91, 94, 96, 100, 102, 103, 104, 107, 112, 219, 221
 Mackintosh 276
 Macleod 61, 113
 MacRae 148
 Maestro 57, 58, 64, 136
 Maniqueos 165, 204, 213
 Manson 128, 133, 167, 195, 269, 293
 Marción 84, 86, 128, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 163, 165, 166, 167, 169, 170, 176, 184, 185, 241, 248, 261
 Marcos 21, 27, 41, 53, 56, 57, 59, 60, 64, 65, 110, 123, 126, 127, 128, 129, 157, 158, 162, 177, 178, 190, 192, 207, 208, 211, 213, 214, 215, 221, 223, 227, 229, 233, 235, 238, 243, 249, 293, 294, 295, 297, 298
 March 59, 109, 142
 Mar Saba 305, 309
 María I 107
 Marshall 139, 281
 Mártires escilitanos 186
 Marx 101
 Mary Jones 112
 Máximo de Turín 139
 Melitón 60, 67, 69, 183
 Memorias de los apóstoles 69, 267
 Menánder 84, 191
 Metzger 6, 61, 114, 123, 206, 218, 224, 228, 231, 240, 249, 287, 289, 294, 341
 Meyer 199
 Milciades 164, 170
 Mishnah 34, 38, 120
 Misterio 59, 282
 Mitton 131
 Moisés 20 32, 41, 51, 64, 65, 191, 268, 297
 Mommsen 223
 Monofisitas 218
 Montano, montanistas 21, 170, 171, 183, 186
 Moule 131, 155, 167
 Mowry 132
 Mujer adúltera 208, 294
 Müller 18
 Munck 306, 313
 Muratori 161
 Muratori (lista) 80, 156, 161-171, 261, 263, 271

N

Nachmaides 101
 Nag Hammadi 147-149
 Nehemías 37
 Neill 254, 275
 Nepote 198
 Nestle 291
 Nestorio, nestorianos 218, 285
 Neusner 335
 New American Bible 114
 New English Bible 114
 New International Version 115
 Newton 254
 Nicanor 46
 Nicolástas 317
 Nicolás V 246
 Nock 306
 North 300, 323
 Noth 334
 Novacianos 181, 77, 83
 Nueva B. de Jerusalén 114
 Nuevo Testamento 183
 Nyberg 125
 Nygren 51

O

Odahl 207
 Odeberg 52
 Oesterley 168
 Ohler 341
 Ohlig 341
 Olivétan 104
 Onésimo 70, 133, 143
 Oppel 341
 Oración de Manasés 99, 103 ss.
 Oráculos sibilinos 86, 194
 Orígenes 71, 72, 73, 74, 75, 76,
 77, 79, 85, 88, 89, 90, 92, 93,
 180, 193, 194, 195, 196, 197,
 198, 199, 203, 212, 216, 222,
 227, 268, 298
 Orígenes 31, 32, 33, 35, 176, 177
 Oseas 60, 95, 110, 331 ss.
 Overbeck 341

P

Pablo 21, 32, 49, 50, 51, 52, 56, 59,
 60, 61, 64, 69, 83, 84, 92, 110,

113, 119, 120, 121, 122, 125, 131,
 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138,
 139, 140, 141, 142, 143, 144, 154,
 155, 156, 157, 162, 163, 164, 165,
 166, 167, 168, 169, 170, 175, 177,
 179, 180, 182, 183, 184, 185, 186,
 187, 191, 192, 193, 195, 197, 200,
 203, 204, 208, 211, 212, 213, 214,
 215, 216, 217, 221, 222, 223, 224,
 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231,
 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238,
 240, 241, 242, 243, 247, 248, 249,
 250, 253, 260, 281, 290, 292, 293,
 296, 297, 298, 299, 301
 Pacto 19, 20, 21, 22, 36, 37, 62,
 70, 71, 95, 174, 176, 183, 184
 Paisley 114
 Panfilo 199
 Panteno 189, 190, 193, 314
 Papias 121, 125, 126, 127, 128,
 136, 158, 159, 160, 164, 177,
 200, 231, 292
 Papiros cristianos 190, 313
 Papiros Rylands 130
 Parábolas de Jesús 326 ss.
 Paracleto 170, 171
 Peake 322, 331, 333
 Pedro 56, 57, 58, 60, 87, 88, 110,
 121, 122, 126, 127, 155, 156,
 157, 163, 165, 166, 167, 168,
 175, 176, 177, 179, 180, 181,
 185, 187, 190, 192, 193, 194,
 195, 196, 197, 200, 201, 202,
 203, 204, 208, 211, 213, 214,
 216, 217, 218, 221, 222, 223,
 224, 226, 227, 228, 229, 230,
 233, 234, 236, 237, 238, 247,
 248, 250, 251, 254, 255, 263,
 267, 297, 312
 Pelagio 225, 226, 236
 Penry 109
 Pepys 240
 Peshita 54, 130, 218
 Photius 179, 204
 Pickering F.P. 58
 Pickering W. N. 291
 Piedra 57, 155
 Pio I 147, 163, 169
 Pio XII 293
 Pistis Sophia 165, 304

Pitágoras 317, 319
 Platón 65, 191, 317, 319
 Ploeg 39
 Pole 251
 Policarpo 124, 136, 159, 174, 189, 190
 Poliglota Complutense 246
 Polybino 199
 Potino 174
 Predicación de Pedro 177, 194,
 197, 313
 Primasio 100
 Proclo 171
 Profecía 22, 27, 31, 33, 37, 45, 53,
 59, 85, 86, 87, 122, 126, 139,
 169, 170, 171, 179, 185, 296
 Profecía mesiánica 324
 Profetas 19, 27, 29, 30, 31, 32,
 33, 36, 37, 39, 40, 41, 44, 45,
 46, 47, 48, 49, 51, 56, 57, 58,
 59, 63, 68, 69, 70, 74, 77, 89,
 91, 94, 95, 96, 101, 104, 106,
 107, 108, 120, 123, 124, 125,
 126, 128, 136, 142, 144, 158,
 163, 168, 170, 175, 178, 181,
 183, 187, 191, 197, 216, 235,
 282, 296, 300
 Prólogos "marcionitas" 142 ss.
 Prólogos "antimarcionitas" 157 ss.
 Ptolomeo II 50
 Ptolomeo IV 48
 Ptolomeos (dinastía) 43
 Purvey 101

Q

"Q" (fuente) 239, 295
 Querentel 249
 Querubín 229ss., 176
 Quesnell 306
 Quispel 129, 148, 149
 Qumrán 36, 38, 39, 40, 45, 48,
 57, 59, 92
 Qur'an 19

R

R.H. Lightfoot 125
 R.P.C. Hanson 17, 72, 143, 153,
 195, 198, 271
 Rabano Mauro 240
 Reforma 96, 99, 101, 245

- Regino (epístola) 149 ss.
 Regla de fe 18, 111, 153, 175, 264, 277, 284
 Regla de la verdad 182
 Regul 142, 157, 341
 Restitución 300
 Reuss 341
 Revelación progresiva 301
 Revised Standard Version 114, 252
 Revised Version 114
 Rigggenbach 225
 Roberts 67, 131, 190, 313
 Robinson, D.W.B. 341
 Robinson, J.A. 174, 186
 Robinson, J.M. 148, 334
 Robinson, T.H. 171
 Ródano 173, 174, 317
 Rollo 38, 40, 45
 Roma 65, 83, 87, 88, 97, 102, 114, 122, 128, 129, 132, 133, 136, 137, 143, 147, 151, 154, 156, 162, 163, 168, 169, 171, 173, 174, 177, 178, 180, 181, 187, 192, 194, 195, 204, 223, 224, 225, 226, 232, 236, 251
 Romanos 27, 32, 46, 50, 51, 53, 56, 57, 59, 105, 110, 113, 121, 124, 132, 133, 136, 140, 141, 142, 143, 144, 156, 163, 166, 193, 200, 207, 208, 211, 213, 215, 221, 226, 232, 233, 238, 249, 253, 270, 290, 292, 298
 Rosenthal 101
 Rosón 203
 Rost 80
 Rottmanner 235
 Rowley 301
 Rufina (de Aquileia) 76, 89, 90, 92, 196, 224
 Ruwet 78, 194, 197
 RYLE 36, 341
- S**
- Sabiduría 23, 31, 34, 46, 47, 48, 51, 61, 68, 69, 70, 74, 78, 80, 84, 90, 91, 94, 95, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 107, 123, 142, 155, 163, 167, 168, 176, 179, 215, 216, 217, 269, 286, 308, 332
 Saduceos 40, 41, 65, 212
 Salmos 29, 31, 32, 33, 39, 48, 58, 59, 68, 69, 70, 71, 73, 77, 80, 88, 89, 90, 94, 96, 103, 106, 110, 119, 170, 209
 Salomé 309, 312, 315, 316
 Salomón 35, 69, 70, 73, 78, 80, 84, 90, 91, 94, 96, 100, 103, 106, 163, 168, 209, 216, 217, 304
 Salterio 31, 48, 58, 88, 96, 170
 Sanday 223, 341
 Sanders 341, 342
 Santiago 33, 103, 110, 121, 155, 175, 179, 180, 181, 185, 187, 190, 193, 196, 200, 208, 211, 213, 214, 216, 218, 221, 223, 224, 226, 227, 229, 230, 231, 233, 234, 236, 237, 238, 246, 247, 248, 250, 251, 263
 Sayers 323
 Schäfer 144
 Schleiermacher 334
 Schneemelcher 151, 203, 204, 205, 241, 242, 245
 Schmithals 131
 Schoeffler 249
 Schultz 96
 Schwartz 73, 285
 Semple 93
 Seneca 243
 Sentido plenario 66, 321 ss.
 Septuaginta 39, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 62, 63, 66, 67, 69, 70, 72, 74, 75, 76, 78, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 99, 100, 114, 176, 219, 221, 227, 289, 290, 291
 Septuaginta ampliada 51, 70, 74, 75, 78, 80, 81, 83, 84, 89, 90, 92
 Serapión 202, 203
 Shakespeare 84, 188
 Shepherd 100
 Siervo de Yahvéh 56, 299 ss., 323, 326 ss.
 Siker 218
 Simaco 72
 Sinagoga 23, 28, 35, 43, 49, 63, 64, 89, 139, 183, 299, 300
 Sixto de Siena 106
 Skeat 67, 131, 205, 208
 Skehan 93
 Smalley 100
 Smith, G. A. 281
 Smith, M. 305-313
 Smith, W.R. 278, 342
 Snaith 276
 Sociedades Bíblicas 112 ss.
 Sofonías 74, 95, 110, 194
 Souter 93, 164, 223
 Sozomen 265
 Spalatin 102
 Sparks 93, 342
 Spicq 240
 Stainer 326
 Stendahl 166, 271
 Stainer
 Stonehouse 270 342
 Streeter 138, 168
 Sundberg 41, 75, 161, 169, 207, 271, 342
 Susana 48, 75, 76, 90, 92, 107
 Sutcliffe 93, 252
 Svete 80
- T**
- Taciano 62, 63, 129, 239, 240, 297
 Talmud 29, 120
 Targum 39, 44, 53, 290
 Taverner 104
 Taylor 138
 Tecla 204
 Temiso 193
 Temple 113
 Teodoción 91, 50
 Teodoro 80, 217, 218
 Teófilo 63, 163, 165
 Terapeutas 46, 313
 Tertuliano 21, 58, 84, 85, 86, 87, 136, 138, 139, 147, 148, 154, 159, 167, 176, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 204, 261, 272, 317
 Tesalonicenses 110, 140, 143, 144, 163, 186, 207, 208, 209, 211, 212, 215, 222, 233, 238, 249, 250, 298
 "Testamento" 19, 180 ss.
 Testimonio de Cristo 55, 64, 120, 259, 283, 329

- Testimonio interior del Espíritu 250, 285
 Testimonios 58
 Texto masonético 54, 289, 292
 Texto occidental 309, 311, 314
 Texto recibido 293
 Theron 342
 Tischendorf 68
 Tito emperador 38
 Tobit 39, 47, 68, 69, 80, 90, 91, 92, 96, 100, 101, 102, 104
 Tomás 18, 121, 151, 165, 191, 202, 203, 204, 205, 213, 214, 237, 240, 246, 255
 Tradición 27, 29, 34, 40, 41, 57, 63, 72, 73, 78, 103, 105, 120, 121, 123, 125, 128, 132, 139, 153, 155, 168, 174, 175, 176, 181, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 227, 242, 243, 246, 248, 253, 299
 Tradición luterana 248, 275-276
 Tradiciones de Mañas 194, 203, 237
 Tregelles 161, 162, 291
 Trento 104, 105, 251, 252
 Tres testigos en el cielo 293, 249
 Trifon 62, 63, 65, 66, 128, 333
 Trigg 194
 Turner 223, 97, 269
 Tyndale 12, 103, 104, 243, 249, 250
- U**
- Unidad en la diversidad 338
 Universities and Colleges Christian Fellowship 12, 292, 293
 Unnik 22, 149, 266
 Ussher 54
- V**
- Valente 223
 Valentiniano 223
 Valentinianos 84, 148, 151, 153, 178, 315
 Valentino 7, 147, 148, 149, 150, 153, 164, 170, 184, 317
 Valla 245, 246, 247
 Verdad hebrea 88, 93, 101, 105
 Verdadero Maestro (Qumrán) 57 ss.
 Versión Autorizada 109
- Vespasiano 38
 Victor (obispo de Capua) 240
 Victor (papa) 83
 Victorino (obispo de Pettau) 166
 Victorino Afer 225-229
 Victorino 166, 225, 226, 229
 Vischer 102, 335
 Voss 306
 Vulgata 47, 71, 73, 80, 88, 97, 99, 100, 101, 102, 105, 107, 108, 144, 186, 226, 228, 240, 242, 246, 247, 251, 252, 323, 330
- W**
- Walton 68
 Wallace-Hadrill 199
 Ware 81
 Weingreen 342
 Wesley 276, 326, 333, 334
 Westcott 100, 194, 217, 291, 342
 Wharton 335
 Whiston 254, 267, 290
 Whitgift 109
 Widengren 125
 Wildeboer 342
 Wiles 72, 80, 130
 Wilson, R.McL. 151, 203, 204, 241, 242, 243, 245
 Wilson, R.S. 136
 Williamson 30
 Wink 335
 Wintermute 74
 Woodbridge 339
 Woude 39
 Wyclif 100, 242 ss.
- X**
- Xenophon 128
- Y**
- Yadin 40
- Z**
- Zacañas (hijo Joiada) 30-31
 Zacañas (profeta) 37
 Zuntz 131, 132, 133
 Zwinglio 102