Machine Translated by Google

CANON REVISITED

ESTABLISHING THE ORIGINS AND AUTHORITY *of the* NEW TESTAMENT BOOKS



MICHAEL J. KRUGER

Machine Translated by Google

“Este libro llena una laguna en la erudición evangélica. Rara vez la especialización académica en estudios canónicos converge con un compromiso total con la autoridad bíblica. En este trabajo, la evaluación detallada de la historia de los enfoques del canon se combina con una rica interpretación teológica de lo que significa llamar a las Escrituras nuestro 'canon'. Cuidadoso, accesible y sabio en sus exploraciones, Michael Kruger nos ha dado un regalo que seguirá dándose a las generaciones venideras”.

Michael S. Horton, Profesor J. Gresham Machen de Teología Sistemática y Apologética, Seminario Westminster California

“El canon cristiano de las Escrituras está bajo fuego ahora más que nunca. Lamentablemente, a pesar de que gran parte de este incendio se ha originado en los recintos académicos, nos queda más humo que luz. Un paso en la brecha con una nueva síntesis es *Canon Revisited de Michael Kruger.* Uniendo con gracia la teología y la historia, Kruger invoca el principal argumento reformado a favor del canon y le da nuevas alas”.

Nicholas Perrin, Profesor Franklin S. Dyrness de Estudios Bíblicos, Escuela de Graduados de Wheaton College

“De todos los libros y artículos recientes sobre el canon de las Escrituras, este es el que más recomiendo. Se ocupa de la literatura crítica a fondo y con eficacia al tiempo que presenta una alternativa convincente basada en la enseñanza de la Escritura misma.
Michael Kruger desarrolla el modelo histórico reformado de las Escrituras como autoautenticación y lo integra con una apreciación equilibrada de la historia del canon y el papel de la comunidad en su reconocimiento. Este es el trabajo definitivo sobre el tema para nuestro tiempo.”

John M. Frame, Cátedra JD Trimble de Teología y Filosofía Sistemática, Seminario Teológico Reformado, Orlando, Florida

“Michael Kruger ha escrito el libro sobre el canon de las Escrituras que ha sido muy necesario durante mucho tiempo. Su enfoque no está en el proceso, sino en la cuestión de vital importancia de cómo los cristianos pueden saber que tienen los libros correctos en su canon de las Escrituras. La pregunta es excelente y debe abordarse con honestidad y competencia. Kruger hace precisamente eso. Este excelente libro contribuye en gran medida a aclarar la confusión y las teorías equivocadas. Lo recomiendo altamente."

Craig A. Evans, profesor distinguido de Nuevo Testamento de Payzant, Acadia Divinity College y Acadia University

“Aquí, finalmente, está lo que tantos pastores, profesores de seminario y estudiantes han estado esperando durante mucho tiempo: una respuesta clara, bien informada y bíblicamente fiel a

Machine Translated by Google

la cuestión de cómo los cristianos deben dar cuenta del canon del Nuevo Testamento.
Tal vez desde *Redemptive History and the New Testament* Bibles de Ridderbos no ha aparecido una fuente única tan valiosa sobre el canon del Nuevo Testamento que sea tanto históricamente responsable como teológicamente satisfactoria (y este libro mejora a Ridderbos en muchos aspectos). El trabajo de Michael Kruger ayudará a los lectores a comprender lo que puede parecer una miríada de enfoques actuales del canon, ya sea eclesiástico o crítico. Este libro fomentará un pensamiento más claro sobre el tema del canon del Nuevo Testamento y será una guía de referencia durante mucho tiempo".

Charles E. Hill, Profesor de Nuevo Testamento, Seminario Teológico Reformado, Orlando, Florida

"Michael Kruger ha escrito un tratamiento importante y completo del canon del Nuevo Testamento. Como defensor del punto de vista de la autoautenticación, hace todo lo posible para argumentar su caso, pero también profundiza en la variedad de posiciones históricas y basadas en la comunidad. Brinda un tratamiento perspicaz de los fundamentos epistemológicos para la creencia y debate las posiciones de una manera rigurosa que no se encuentra a menudo en tales discusiones. Estoy seguro de que tanto amigos como enemigos aprenderán de este valioso volumen".

Stanley E. Porter, presidente, decano y profesor de Nuevo Testamento, McMaster Divinity College; autor, *Aspecto verbal en el griego de los Nuevo Testamento*

"Canon Revisited es un examen bien escrito, cuidadosamente documentado y útil de los muchos enfoques históricos que se han escrito para explicar cuándo y cómo se canonizaron los libros del Nuevo Testamento. El interés del autor, sin embargo, es ir más allá de lo histórico a lo teológico, concluyendo que los conceptos de un canon de auto-autenticación y su recepción corporativa por parte de la iglesia son, en última instancia, cómo sabemos que estos veintisiete libros pertenecen al Nuevo Testamento. "

Arthur G. Patzia, Profesor Titular de Nuevo Testamento, Seminario Teológico Fuller; autor, *La Creación del Nuevo Testamento*

Machine Translated by Google

CANON

REVISADO

Machine Translated by Google

También por Michael J. Kruger

La herejía de la ortodoxia: cómo la fascinación de la cultura contemporánea por la diversidad ha remodelado nuestra comprensión del cristianismo primitivo, en coautoría con Andreas J. Köstenberger

Machine Translated by Google

CANON REVISITED

Establishing the Origins and Authority of the New Testament Books



MICHAEL J. KRUGER

CROSSWAY
WHEATON, ILLINOIS

Machine Translated by Google

Canon Revisited: Estableciendo los orígenes y la autoridad de los libros del Nuevo Testamento
Copyright © 2012 por Michael J. Kruger Publicado por Crossway

Calle Media Luna 1300
Wheaton, Illinois 60187

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada en un sistema de recuperación o transmitida de ninguna forma por ningún medio, ya sea electrónico, mecánico, fotocopiado, grabado o de otro modo, sin el permiso previo del editor, excepto según lo dispuesto por los derechos de autor de EE. UU. ley.

Diseño de portada: Studio Gearbox
Imagen(es) de portada: Photos.com
Diseño de interiores y composición tipográfica: Lakeside Design Plus

Primera impresión 2012
Impreso en los Estados Unidos de América

Todas las traducciones al inglés de los padres apostólicos, a menos que se indique lo contrario, son de Bart D. Ehrman, *The Apostolic Fathers.* 2 vols. Cambridge, MA: Prensa de la Universidad de Harvard, 2003.

A menos que se indique lo contrario, las traducciones al inglés citadas como Eusebius, *Hist. ecl.* son de *la Historia Eclesiástica.* Traducido por Kirsopp Lake. Biblioteca Clásica Loeb. Harvard: Prensa de la Universidad de Harvard, 1926.

Traducciones al inglés citadas como Origen, *Princ.* son de *Sobre los primeros principios.*
Traducido por GW Butterworth. Gloucester, MA: P. Smith, 1973.

Las traducciones al inglés de otros padres de la iglesia, a menos que se indique lo contrario, son de *The Ante-Nicene Fathers.* Editado por Alexander Roberts y James Donaldson, vol. 1. 1885. Repr. Peabody, MA: Hendrickson, 1994.

A menos que se indique lo contrario, las citas bíblicas son de la Biblia ESV® *(La Santa Biblia, versión estándar en inglés ®),* copyright © 2001 de Crossway. Usado con permiso. Todos los derechos reservados.

Todos los énfasis en las citas bíblicas han sido añadidos por el autor.

Machine Translated by Google

Tapa dura ISBN: 978-1-4335-0500-3 ePub
ISBN: 978-1-4335-3081-4
PDF ISBN: 978-1-4335-3079-1
Mobipocket ISBN: 978-1-4335-3080-7

Datos de catalogación en publicación de la Biblioteca del Congreso Kruger, Michael J.
Canon revisitado: estableciendo los orígenes y la autoridad de los libros del Nuevo Testamento / Michael J. Kruger. pags. cm.

Incluye referencias bibliográficas e indice.
ISBN 978-1-4335-0500-3 (hc)
1. Biblia. NT—Canon. I. Título.
BS2320.K78 2012
225.1'2—dc23
2011050116

Crossway es un ministerio editorial de Good News Publishers.

SH 24 23 22 21 20 19 18 17 16 15 14 13 12
14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

Machine Translated by Google

a mis alumnos

Machine Translated by Google

CONTENIDO

Prefacio
abreviaturas
Introducción

PARTE 1 DETERMINACIÓN DEL MODELO CANÓNICO

1 El libro de la Iglesia: el canon determinado por la comunidad
2 Rastreando los Orígenes: El Canon Determinado Históricamente
3 Mis ovejas escuchan mi voz: Canon como autoautenticación

PARTE 2 EXPLORANDO Y DEFENDIENDO EL MODELO CANÓNICO

4 Las Cualidades Divinas del Canon
5 Los orígenes apostólicos del canon
6 La recepción corporativa del canon: el surgimiento de un núcleo canónico
7 La Recepción Corporativa del Canon: Manuscritos y Libro Cristiano Producción
8 La Recepción Corporativa del Canon: Libros de Problemas y Límites

Conclusión
Bibliografía

Machine Translated by Google

Los libros más agradables para escribir son aquellos que responden preguntas que usted mismo se ha estado haciendo. Este es uno de esos libros. Durante muchos años he estado fascinado con los orígenes del Nuevo Testamento y he dedicado mi investigación a la producción y transmisión de los primeros textos cristianos (tanto canónicos como apócrifos). Sin embargo, la pregunta central que estaba haciendo nunca pareció abordarse. Estaba interesado no solo en cuándo y cómo estos libros fueron reconocidos como canónicos, sino también en *cómo sabemos que* estos libros son canónicos. Mis preocupaciones no eran solo históricas sino también epistemológicas (y teológicas). Por supuesto, tenía una idea amplia de cómo abordar estos temas epistemológicos, pero mi pensamiento necesitaba más precisión. Después de todo, el canon es un tema complejo con un número interminable de cabos sueltos que nunca parecían atar. Y los recursos existentes sobre el canon, independientemente de cuán hábilmente respondieran las preguntas históricas, nunca parecieron rascar mi picazón epistemológica y teológica (al menos no de una manera que fuera satisfactoria).

Esta pregunta llegó a un punto crítico cuando comencé a enseñar mi electiva en el Seminario Teológico Reformado sobre los orígenes del canon del Nuevo Testamento. Al igual que yo, los alumnos de mi clase no estaban satisfechos con solo aprender cuándo y cómo se recibió el canon; ellos también querían saber si el cristianismo tenía motivos suficientes para afirmar que estos veintisiete libros eran los correctos. Esa es la pregunta que siempre se hacen los críticos de la fe. Y mis alumnos buscaban respuestas. Este tema, entonces, es la motivación de este libro. Lo he escrito no tanto para responder a la pregunta de si la creencia cristiana en el canon es verdadera, sino para responder a la pregunta de si la creencia cristiana en el canon está intelectualmente justificada. Como veremos a continuación, se trata de dos cuestiones diferentes. Mi esperanza es que este libro proporcione algunas respuestas preliminares, aunque ciertamente no será (ni pretende ser) la última palabra sobre el tema. Sin duda, mis alumnos me harán saber si ha hecho bien el trabajo. Es a ellos, ya sus mentes inquisitivas, a quienes dedico este libro.

No hace falta decir que proyectos como este nunca son asuntos individuales. Aunque yo era el autor solitario, no era un autor que estaba solo. Muchos merecen agradecimiento y aprecio por su apoyo y ayuda mientras escribía este volumen. Estoy agradecido con la Fundación Lilly y la Asociación de Escuelas Teológicas por la Beca de Investigación Teológica Lilly, que me ayudó a financiar mi año sabático de investigación en Cambridge, Inglaterra, en 2009. Fue allí donde disfruté de la impresionante biblioteca y la cálida beca de Tyndale House y realizó la investigación fundamental para este proyecto. Además, me beneficié enormemente de mi tiempo en St Edmund's College de la Universidad de Cambridge y de la oportunidad de estudiar allí como profesor visitante. Estoy agradecido con el Seminario Teológico Reformado por concederme mi licencia sabática de 2009–2010 y con la generosidad del Dr. y la Sra

Machine Translated by Google

Además, agradezco a mi iglesia local, Uptown Church (PCA) en Charlotte, Carolina del Norte, por su generoso apoyo y aliento durante mi año sabático.
En particular, Bill y Kristin Macurda y Peter Barwick tienen una deuda especial de gratitud.

Más allá de las instituciones, debo un agradecimiento especial a las personas que colaboraron en este volumen. Agradezco a James Anderson, Michael Horton, Chuck Hill y muchos otros por sus útiles comentarios y reflexiones. Sin duda, esta es una pieza mejor con su aporte (aunque todavía soy responsable de sus deficiencias). Estoy agradecido por Al Fisher en Crossway por su gran interés en este proyecto: él y todo el personal de Crossway han sido un placer. Y gracias a Crossway por permitir que algunas partes de *La herejía de la ortodoxia* (coautor Andreas Köstenberger, 2010) se reutilicen en varios puntos de este volumen. Mis asistentes de enseñanza, Jordan Olshefski, Crawford Stevener y Alan Gay, han trabajado incansablemente ayudándome a editar y revisar este volumen, sin mencionar la búsqueda de notas al pie al azar en el último minuto. Sobre todo, agradezco a mi esposa, Melissa, ya mis hijos, Emma, John y Kate. Han sacrificado mucho ya que he dedicado incontables horas a este proyecto, y siempre lo han hecho con alegría y agradecimiento. No podría haber sucedido sin ellos.

Charlotte, Carolina del Norte

Semana Santa, 2011

Machine Translated by Google

ABREVIATURAS

ABD	*Diccionario Bíblico Anchor.* Editado por DN Freedman. 6 vols. Nueva York: Doubleday, 1992
AJP	*Revista americana de filología*
UNA RED	*Textos del antiguo Cercano Oriente relacionados con el Antiguo Testamento.* Editado por James B. Pritchard · 3ra ed. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1969
ANRW	*El ascenso y la caída del mundo romano: historia y la cultura de Roma como se refleja en investigaciones recientes.* editado por H. Temporini y W. Haase. Berlín: de Gruyter, 1972–
AFP	*Archivo para investigación de papiro*
AThR	*Revisión teológica anglicana*
licenciado en Letras	*Arqueólogo bíblico*
BBR	*Boletín de Investigación Bíblica*
BJRL	*Boletín de la Biblioteca de la Universidad John Rylands de Manchester*
CBQ	*Revista trimestral bíblica católica*
ALLÍ	*Investigación crítica*
CurTM	*Corrientes en Teología y Misiones*
EvQ	*Trimestral Evangélico*
ETL	*revistas teológicas judías*
Posiblemente	*teología evangélica*
LGBT	*Horizontes en la teología bíblica*
HolaJ	*Diario Heythrop*
HS	*Estudios Hebreos*
APOYO	*Revisión teológica de Harvard*
CPI	Comentario crítico internacional
En t	*Interpretación*
JBL	*Revista de literatura bíblica*
JEA	*Revista de arqueología egipcia*

Machine Translated by Google

JECS	*Revista de estudios cristianos primitivos*
JEKT	*Anuario de teología evangélica*
CHORROS	*Revista de la Sociedad Teológica Evangélica*
JJS	*Revista de estudios judíos*
jr	*Revista de religión*
JSNT	*Diario para el Estudio del Nuevo Testamento*
JSOT	Diario para el Estudio del Antiguo Testamento
JTS	*Revista de estudios teológicos*
LLC	*Informática Literaria y Lingüística*
70	Septuaginta
MONTE	*Teología moderna*
Neot	*Nuevo Testamento*
NICNT	Nuevo comentario internacional sobre el Nuevo Testamento
NIGTC	Comentario Internacional del Nuevo Testamento Griego
novT	*Nuevo Testamento*
SNT	*Estudios del Nuevo Testamento*
presidente	*presbiterio*
ProEccl	*para la iglesia*
PTR	*Revisión teológica de Princeton*
CAR	*Reallexikon para la Antigüedad y el Cristianismo.* Editado por T Kluser *et al.* Stuttgart: Hiersemann, 1950–
RB	*repaso de la biblia*
RHA	*Revisión hitita y asiática*
RTR	*Revisión teológica reformada*
SE	*estudio evangélico*
SegCent	*segundo siglo*
SJT	*Revista escocesa de teología*
SNTSU	*Estudios en el Nuevo Testamento y su entorno*
SPCK	Sociedad para la Promoción del Conocimiento Cristiano
S T	*Estudios teológicos*
San Patricio	*Estudios patrísticos*
TNTC	Comentarios Tyndale del Nuevo Testamento
TDNT	*Diccionario Teológico del Nuevo Testamento.* Editado por

Machine Translated by Google

	G. Kittel y G. Friedrich. Traducido por GW Bromiley. 10 vuelos. Grand Rapids: Eerdmans, 1964–1976
Ellos	*Temalios*
TrinJ	*Diario de la trinidad*
TS	*Estudios teológicos*
TU	textos e investigacion
TynBul	*Boletín Tyndale*
tu	*vigilia cristiana*
Vermont	*Viejo Testamento*
WBC	Comentario Bíblico de Word
WCF	Confesión de Fe de Westminster
WTJ	*Revista teológica de Westminster*
ZAC	*Diario del cristianismo antiguo*
C a	*Revista de becas del Antiguo Testamento*
sudoeste	*Diario de la Ciencia del Nuevo Testamento y el cliente de la iglesia más antigua*
ZPE	*Una revista de papirología y epigrafía*
ZTK	*Revista de Teología e Iglesia*

Machine Translated by Google

> Nadie ha llegado a una solución satisfactoria sobre cómo determinamos qué libros deben estar en el canon.
>
> ERNESTO MEJOR

Este libro trata sobre un problema muy específico que enfrenta la fe cristiana. Ciertamente no es un problema nuevo (aunque hay muchos de ellos), pero es quizás uno de los más antiguos. Para la iglesia naciente, fue uno de sus primeros y más potentes desafíos. Continuó siendo un serio punto de discordia incluso durante la época de la Reforma. Y aún hoy perdura como una de las preguntas perennes que enfrenta cualquier creyente en nuestra era moderna (y posmoderna). es lo que DF
Strauss ha llamado el "talón de Aquiles" del cristianismo protestante. [1] Es lo que muchos todavía consideran, como ha observado Herman Ridderbos, la "enfermedad oculta y persistente de la Iglesia". [2] Es el problema del canon.

El problema del canon (al menos como estamos usando la frase aquí) se refiere a la pregunta fundamental de cómo nosotros, como cristianos, podemos *saber* que tenemos los veintisiete libros correctos en nuestro Nuevo Testamento. [3] ¿Por qué no veintiséis libros? ¿O veintiocho? Por supuesto, tal pregunta no se haría si el Nuevo Testamento fuera como la mayoría de los otros libros, formados (más o menos) todos al mismo tiempo, en el mismo lugar, por un solo autor. En cambio, dentro de los límites del Nuevo Testamento, nos enfrentamos a una serie bastante compleja de diferentes libros, autores, escenarios geográficos, perspectivas teológicas y contextos históricos que se reúnen en un solo volumen unificado. ¿Qué tienen en común todos estos libros? ¿Cuál fue el proceso por el cual se unieron?
¿Y por qué los resultados de ese proceso deben considerarse normativos para la iglesia moderna? Además, ¿qué vamos a hacer con las disputas dentro de la iglesia primitiva sobre algunos de estos libros? ¿Qué hay de la abundancia de literatura apócrifa que se ha descubierto? ¿Y qué haríamos si descubriéramos, digamos, una epístola perdida de Pablo? Cuando nos enfrentamos a esta plétora de preguntas, estamos tentados a estar de acuerdo con Ernest Best cuando declaró: "No importa dónde miremos, hay problemas y, por lo tanto, puede ser más simple en esta etapa reducir nuestras pérdidas y simplemente prescindir del concepto de canon. " [4] A pesar de estos problemas, estas muchas preguntas

merecen (y requieren) una respuesta del cristianismo bíblico. Porque, si los cristianos no pueden responder adecuadamente a estas preguntas sobre los límites canónicos del Nuevo Testamento, entonces, ¿sobre qué bases podrían apelar al *contenido* del Nuevo Testamento?
Ciertamente, no puede haber teología del Nuevo Testamento si no existe tal cosa como un Nuevo Testamento en primer lugar. [5] Por lo tanto, las preguntas sobre el canon pueden adquirir un significado más fundamental que otros tipos de preguntas. Una cosa es para un

Machine Translated by Google

persona cuestionar el significado de un pasaje dado (y si dice lo que creemos que dice), o cuestionar si un pasaje en particular es histórico o factualmente exacto, pero es otra muy distinta cuestionar si ese pasaje pertenece a la Biblia en el primer lugar. La cuestión del canon, por lo tanto, está en el centro mismo de cómo se establece la autoridad bíblica. A menos que se pueda ofrecer una respuesta coherente a tales preguntas, entonces Strauss puede tener toda la razón: la cuestión del canon podría convertirse en el único hilo que deshilacha todo el manto de la fe cristiana.

Los críticos del cristianismo bíblico han reconocido durante mucho tiempo la importancia de la cuestión del canon y, por lo tanto, han centrado gran parte de sus energías académicas en ese mismo tema. Aunque han pasado más de dos siglos desde que Johann Semler ofreció uno de los primeros ataques sobre el origen del canon del Nuevo Testamento, *el Tratado sobre la investigación libre del canon* (1771-1775), la cuestión sigue siendo objeto de acalorados debates en la actualidad. . 6 Kurt Aland, en su conocida obra *The Problem of the New Testament Canon,* declaró que la “cuestión del canon llegará al centro del debate teológico y eclesiástico” porque “la cuestión es una que confronta no sólo al Nuevo estudioso del testamento, pero todo teólogo cristiano”. 7 De hecho, se ha demostrado que Aland tiene razón, ya que los eruditos modernos han continuado insistiendo en su crítica del canon bíblico, ofreciendo nuevos desafíos y propuestas, y manteniendo la cuestión del canon en el centro de gran parte de la erudición bíblica moderna. Willi Marxsen argumentó que la iglesia cometió errores cuando eligió originalmente el canon y, por lo tanto, está "sujeto a revisión"; y cuando se trata de Hebreos y 2 Pedro, “debemos eliminar ambos escritos del canon”. 8 David Dungan ha sugerido que los avances en la erudición bíblica “precipitarán una serie masiva de cambios con respecto a la forma y el contenido de la Biblia que deberían rivalizar en creatividad con el período de la Reforma, si no con los siglos segundo a quinto”. 9 Robert Funk está de acuerdo en que los avances en la erudición moderna han “abierto la puerta a una reconsideración de los documentos antiguos que deberían contener las Escrituras cristianas”; y agrega: “Será una gran tragedia si no aprovechamos la oportunidad para renovar y revisar”. 10 Bart Ehrman une su voz a este coro de críticas modernas al canon y declara que es una “invención” de las facciones cristianas dominantes del cristianismo primitivo diseñadas para suprimir (u oprimir) otras facciones de la iglesia con diferentes convicciones teológicas. 11

Este interés continuo en (y crítica de) el canon del Nuevo Testamento se puede atribuir a varios factores. Primero, la erudición crítica moderna ha seguido planteando dudas sobre la autoría y la fecha de numerosos libros del Nuevo Testamento, atribuyendo muchos de ellos a autores posteriores con seudónimos. 12 No sólo se rechazan los autores tradicionales de los evangelios canónicos, sino que las cartas paulinas de

Machine Translated by Google

Colosenses, Efesios y las Epístolas Pastorales se consideran no auténticos, junto con libros como 2 Pedro, Judas y otros. [13] Por supuesto, si un libro del Nuevo Testamento fuera expuesto como una falsificación posterior, entonces surgiría la pregunta inevitable sobre si tiene un derecho legítimo al estado canónico. En segundo lugar, el último siglo y medio ha estado lleno de descubrimientos sensacionales de materiales apócrifos que han planteado nuevas preguntas sobre qué libros deberían incluirse en el canon. Los más notables son los descubrimientos de evangelios apócrifos como el *Evangelio de Pedro,* [14] P.Oxy. 840, [15] los códices de Nag Hammadi (incluido el *Evangelio de Tomás),* [16] P.Egerton 2, [17] el *Evangelio secreto de Marcos,* [18] y más recientemente, el *Evangelio de Judas.* [19] Tales descubrimientos han estimulado todo tipo de publicaciones con títulos provocativos que plantean interrogantes sobre el estado del canon; por ejemplo, *Los cinco evangelios, Escrituras perdidas* y *Escrituras olvidadas.* [20] En tercer lugar, la continua influencia del libro de Walter Bauer *Ortodoxia y herejía en el cristianismo primitivo* (1934) ha mantenido abierta la cuestión canónica. [21] Bauer argumentó que el cristianismo primitivo era originalmente muy diverso y variado, sin un claro bando ortodoxo o herético. Lo que más tarde se llamaría "ortodoxia" eran simplemente las creencias de un grupo que había triunfado sobre todos los demás. Por lo tanto, los libros del canon del Nuevo Testamento son simplemente los libros de los "ganadores" de las luchas de poder de la iglesia primitiva, pero no representan necesariamente el cristianismo "original" y no deben considerarse normativos para los cristianos. El resurgimiento del interés en la tesis de Bauer, y el subsiguiente interés en el canon, se debe en gran parte al grado en que encaja con las cosmovisiones posmodernas que argumentan que no existe una versión "correcta" o "incorrecta", según Bauer, no religioso. [22] Así, según Bauer, los apócrifos tienen tanta validez como cualquier otro libro cristiano.

Son estos tipos de desafíos los que han llevado a la crisis epistemológica que enfrentan tantos cristianos hoy. Si la iglesia primitiva era un atolladero teológico, si los libros apócrifos son tan válidos como los llamados libros canónicos, y si los eruditos están convencidos de que el Nuevo Testamento está lleno de falsificaciones, entonces, ¿sobre qué base pueden los cristianos confiar en que tienen los veinte años correctos? siete libros? ¿Cómo pueden los cristianos *saber* tal cosa? Es aquí donde llegamos a la pregunta precisa que este libro está diseñado para responder. Este volumen se ocupa de la estrecha cuestión de si los cristianos tienen una base racional (es decir, fundamentos intelectualmente suficientes) para afirmar que sólo estos veintisiete libros pertenecen legítimamente al canon del Nuevo Testamento. O, dicho de otra manera, ¿está *justificada* (o garantizada) la creencia cristiana en el canon ? [23] Por supuesto, los críticos del cristianismo bíblico han argumentado rotundamente que los cristianos no tienen una base racional para sostener tal creencia sobre el canon. Los cristianos pueden creer tal cosa si quieren, se argumenta, pero es irracional e intelectualmente injustificable. Debe tomarse con “fe ciega”.

Machine Translated by Google

Ahora bien, este tipo de objeción al canon, que este volumen se ocupa de abordar, debe distinguirse cuidadosamente de otros tipos de objeciones al canon. Por ejemplo, uno podría ofrecer lo que se llama una objeción *de facto* . [24] Esta objeción argumenta que la creencia cristiana en el canon es intelectualmente inaceptable sobre la base de que es una creencia *falsa* . Las objeciones *de facto* son bastante comunes en los estudios canónicos modernos y han tomado una variedad de formas: por ejemplo, estos libros no pueden ser de Dios porque se contradicen entre sí, o porque son falsificaciones, o porque son simplemente la elección de los "ganadores". " de las primeras batallas teológicas. Independientemente de la forma específica de la objeción *de facto* , la afirmación general es la misma: la creencia cristiana en el canon debe rechazarse porque no es cierta. En contraste, este libro aborda lo que podría llamarse la objeción *de jure* a la creencia cristiana en el canon. Esta objeción tiene similitudes con la objeción *de facto* pero es diferente en algunos aspectos importantes. La objeción *de jure* argumenta no tanto que la creencia cristiana en el canon es falsa, sino que los cristianos no tienen una base racional para pensar que alguna vez podrían saber tal cosa en primer lugar. Dado el caos del cristianismo primitivo y los diversos desacuerdos sobre los libros, sin mencionar las afirmaciones académicas de que algunos de estos libros son seudónimos, sería irracional que los cristianos afirmaran que *saben* que estos veintisiete son los correctos. [25] Por lo tanto, sobre la objeción *de jure* , el problema con la creencia cristiana en el canon es algo más que su verdad o falsedad, sino que tiene que ver con si los cristianos tienen motivos adecuados para sostener tal creencia.

Debido a que este volumen está diseñado para abordar la objeción *de jure* y no la objeción *de facto* (al menos no directamente), debemos ser claros acerca de lo que no está tratando de lograr. Primero, este volumen no intenta de alguna manera "probar" la verdad del canon al escéptico de una manera que le resulte persuasiva. Nuestro objetivo aquí no es encontrar un terreno común neutral a partir del cual podamos demostrarle al crítico bíblico que estos libros son dados divinamente. Por muy deseable que pueda sonar a algunos lectores (dejando de lado su factibilidad), este volumen no es tan ambicioso. Segundo, nuestra preocupación aquí no es simplemente explorar cómo un cristiano (por primera vez) llega a creer que el canon es de Dios. Dicho conocimiento puede adquirirse legítimamente de varias maneras, incluso a través de algo tan simple como el testimonio de otro cristiano 26, y es posible que una persona ni siquiera sea consciente del proceso que condujo a tal creencia. [27] En cambio, el tema que nos preocupa aquí no se trata de que tengamos conocimiento del canon (o de probar la verdad del canon), sino de *dar cuenta* de nuestro conocimiento del canon. [28] Se trata de si la religión cristiana proporciona motivos suficientes para pensar que los cristianos pueden saber qué libros pertenecen al canon y cuáles no.

Machine Translated by Google

Ahora bien, si este volumen se ocupa de si la religión cristiana puede dar cuenta de su conocimiento del canon, entonces gran parte de este volumen tratará sobre la religión cristiana. Y, por lo tanto, se tratará particularmente de las concepciones *cristianas* de canon, Dios, historia, revelación, conocimiento y más.
Por lo tanto, el lector no debe esperar encontrar aquí un relato puramente histórico del canon (lo que sea que eso signifique) vacío de categorías y consideraciones teológicas.
Aparte de si es posible una descripción puramente histórica del canon, este volumen será descaradamente teológico en su enfoque. De hecho, esto es inevitable si se trata de la objeción *de jure* . ¿Cómo puede la religión cristiana dar cuenta de su conocimiento del canon sin hablar de la comprensión cristiana de la forma en que se adquiere el conocimiento? Sin embargo, es importante señalar que esto no significa que este volumen no esté interesado en asuntos históricos. Por el contrario, se prestará mucha atención a las cuestiones históricas clave. Argumentaremos que el canon solo puede entenderse correctamente (y defenderse) cuando se toman en cuenta tanto la historia como la teología. Deben estar en una relación dialógica entre sí, como aliados, no como adversarios.

Por supuesto, está bastante pasado de moda en estos días sugerir que las cuestiones teológicas pueden desempeñar un papel en los estudios históricos (o bíblicos). La búsqueda de una historia puramente "objetiva" todavía está firmemente arraigada en la psique de la academia moderna. [29] La zanja de Lessing es más profunda que nunca. [30] Sin embargo, la interconectividad entre estas dos áreas está comenzando a reconocerse cada vez más. [31] Iain Provan señala que "todos los grandes gigantes del estudio bíblico en los últimos 200 años han trabajado dentro de ciertas posiciones dogmáticas y filosóficas". [32] Francis Watson ha insistido en que la teología bíblica solo se puede hacer realmente cuando ambas categorías (Biblia *y* teología) reciben lo que les corresponde: "Las preocupaciones teológicas deben tener un lugar reconocido dentro del campo de la erudición bíblica". [33] Stephen Chapman también ha afirmado la relación entre teología e historia.

> Las preocupaciones teológicas están profundamente relacionadas con cuestiones de reconstrucción histórica y no pueden simplemente evitarse. Las categorías confesionales están siempre presentes, incluso (o quizás especialmente) cuando pasan desapercibidas. Es un error, por tanto, pretender que las diferencias en la reconstrucción histórica giran únicamente en torno a los datos y la metodología o que las propuestas históricas no guardan relación con posiciones teológicas. [34]

Por lo tanto, a medida que avanzamos en nuestro estudio del canon, hacemos bien en recordar la simple observación de Kevin Vanhoozer: "La historia por sí sola no puede responder la pregunta de qué es finalmente el canon; solo la teología puede hacer eso". [35]

Machine Translated by Google

Ahora que tenemos una mejor comprensión de la pregunta que nos ocupa, si los cristianos tienen motivos suficientes para pensar que pueden saber qué libros son canónicos, dirigimos nuestra atención a cómo se responderá en los capítulos siguientes. El libro se dividirá en dos grandes secciones, la primera de las cuales es “Determinación del modelo canónico”. En esta sección comenzamos nuestra taxonomía de modelos canónicos, explicando y criticando cómo cada uno de ellos busca autenticar los veintisiete libros del Nuevo Testamento. El Capítulo 1 explora lo que llamamos modelos de canon “determinados por la comunidad”, en los que el canon está, en cierto sentido, determinado por su recepción o reconocimiento por parte de los individuos o la iglesia. Canon existe cuando hay una *respuesta* de la comunidad. En el capítulo 2, que es mucho más breve, abordamos lo que llamamos modelos de canon “históricamente determinados”. Como sugiere el título, estos modelos argumentan que el canon está determinado no tanto por la recepción de la comunidad como por los méritos históricos de cada uno de los libros canónicos (o partes de los mismos). Si las investigaciones históricas pueden mostrar que un libro contiene la tradición auténtica de Jesús o el contenido apostólico, entonces se lo considera canónico. Con estos modelos canónicos como telón de fondo, el capítulo 3 presenta el caso del modelo de "autenticación automática", que se convertirá en la base de todo el volumen. Aquí argumentaremos que Dios ha creado el ambiente epistémico adecuado en el que la creencia de un cristiano en el canon del Nuevo Testamento puede formarse de manera confiable. O, dicho de otra manera, argumentaremos que los cristianos tienen motivos suficientes para considerar que su creencia en el canon está justificada (o garantizada).

La segunda parte del libro es “Explorando y defendiendo el modelo canónico”. En esta sección, desglosamos el modelo de canon de autoautenticación con mayor detalle y examinamos algunos posibles "derrotantes" de la creencia cristiana en el canon. ¿Existen objeciones al canon que tengan tanto mérito que puedan generar dudas sobre los fundamentos de nuestra creencia? El Capítulo 4 explora las cualidades divinas de los libros canónicos y si las supuestas contradicciones entre los libros canónicos presentan un problema insuperable para la visión cristiana del canon. El Capítulo 5 profundiza en el tema de los orígenes apostólicos de estos libros y si el entorno del primer siglo era adecuado para el surgimiento y crecimiento de una nueva colección de documentos canónicos. Los últimos tres capítulos, del 6 al 8, examinan el largo proceso histórico por el cual cada uno de estos veintisiete libros fue reconocido y recibido como Escritura canónica por los primeros cristianos. En particular, estos capítulos exploran si las divisiones y los desacuerdos dentro de la iglesia primitiva brindan razones para abandonar la creencia de que estos veintisiete libros son los correctos.

La estructura general de este volumen destaca lo que es (con suerte) su contribución distintiva al estudio del canon. La mayoría de los estudios previos del canon

Machine Translated by Google

han proporcionado muy poco a través de la teología del canon y se han centrado casi exclusivamente en cuestiones históricas. Si se plantean cuestiones teológicas (y epistemológicas) del canon, generalmente se realizan al final del estudio, después de que las investigaciones históricas ya se hayan completado. 36 Sin embargo, como se señaló anteriormente, este volumen se compromete a abordar *tanto* la teología del canon como la historia del canon de manera integrada. La teología del canon no se ve como un "epílogo" que se abordará solo después de que se complete la investigación formal de la evidencia histórica, sino como el paradigma a través del cual se investiga la evidencia histórica en primer lugar. Por esta razón, este volumen comienza analizando y criticando los modelos canónicos, que son, en esencia, varias teologías canónicas, y solo luego pasa a la evidencia h Tal enfoque seguramente decepcionará a algunos lectores que podrían haber deseado dedicar más tiempo a analizar los datos históricos (¡y el autor desea lo mismo!). En un volumen más grande, tal vez se podría haber hecho más de esto. Sin embargo, este equilibrio entre teología e historia encaja con el objetivo general de este estudio porque (como espero mostrar) ofrece una respuesta más adecuada a la objeción *de jure* al canon y, por lo tanto, brinda a los cristianos una seguridad muy necesaria sobre su creencia. en estos libros. Con tal perspectiva en mente, pasamos ahora a los siguientes capítulos para dar los primeros pasos hacia el logro de ese objetivo.

---

1 DF Strauss, *La doctrina cristiana de la fe en su desarrollo histórico y en la lucha con la ciencia moderna,* 2 vols. (Tubinga: Osiander, 1840), 1:136. Ver discusión en GC Berkouwer, "El testimonio del Espíritu", en *The Authoritative Word,* ed. Donald K. McKim (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 155–81, especialmente. 156.

2 Herman Ridderbos, "El canon del Nuevo Testamento", en *Revelation and the Bible: Contemporary Evangelical Thought,* ed. CFH Henry (Grand Rapids: Baker, 1958), 198. 3 El canon del Antiguo Testamento también plantea preguntas importantes e interesantes, pero ese no será el enfoque de este volumen. Para una descripción útil del canon del Antiguo Testamento, véase RT Beckwith, *The Old Canon testamentario de la Iglesia del Nuevo Testamento y sus antecedentes en el* judaísmo primitivo (Grand Rapids: Eerdmans, 1986). 4 Ernest Best, "Escritura, Tradición y el Canon del Nuevo Testamento," *BJRL* 61 (1979): 275.

5 Ernst Käsemann, "El problema de una teología del Nuevo Testamento", *NTS* 19 (1973): 235–45; Christine Helmer y Christof Landmesser, eds., *¿Una Escritura o Muchas?* (Oxford: Oxford University Press, 2004). 6 Para un estudio más completo de la historia de las publicaciones sobre el canon, véase Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon, 1987), 11–36. 7 Kurt Aland, *The Problem of the New Testament Canon* (London: Mowbray, 1962), 31. Aland ofrece su propia crítica del canon, sugiriendo que la iglesia debería estar dispuesta a reducir su canon para eliminar los libros vergonzosos que todos están de acuerdo. no son genuinamente canónicas (2 Pedro, Apocalipsis, etc.). 8 Willi Marxsen, *The New Testament as the Church's Book* (Philadelphia: Fortress, 1972), 19, 25. 9 David Dungan, "The New Testament Canon in Recent Study," *Int* 29 (1975): 339. 10 Robert W. Funk , "El Antiguo y Futuro Nuevo Testamento", en *The Canon Debate,* ed. Lee Martin McDonald y James A. Sanders (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), 555. Funk continúa sugiriendo que necesitamos un "nuevo Nuevo Testamento, de hecho, una nueva Biblia" (ibid.). Para obtener más información sobre el intento de Funk y el Seminario de Jesús de modificar el canon existente, consulte Jeffrey Sheler, "Cutting Loose the Holy Canon: A Controversial Re-Examination of the Bible", *US News & WorldReport* 15, no. 18 (1993): 75. 11 Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Bible and the Faiths We Never Knew* (Nueva York: Oxford University Press, 2002), 229–46. 12 Para ver un ejemplo de enfoques críticos modernos del seudónimo, véase David Meade, *Pseudepigrapha and Canon* (Tübingen: Mohr, 1986) y, más recientemente, Bart D. Ehrman, *Forged: Writing in the Name of God—Why the Bible's Authors Are No quienes creemos que son* (Nueva York: HarperOne, 2011). Para una perspectiva evangélica, véase DA Carson, "Pseudonymity and Pseudepigraphy," en *The Dictionary of New Testament Background,* ed. Craig A. Evans y Stanley E. Porter (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000), 856–64; Thomas D. Lea, "Pseudonymity and the New Testament", en *New Testament Criticism and Interpretation,* ed. David Alan Black y David S. Dockery (Grand Rapids: Zondervan, 1991), 535–59; y, hasta cierto punto, Bruce M. Metzger, "Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha", *JBL* 91 (1972): 3–24. 13 Para discusiones generales, véase Robert A. Spivey y D. Moody Smith, *Anatomy of the New Testament* (Nueva York: Macmillan, 1989); y Bart D. Ehrman, *El Nuevo Testamento: Una Introducción Histórica a los primeros escritos cristianos* (Nueva York: Oxford University Press, 1997).

14 MG Mara, *Evangelio de Pedro: Introducción, texto crítico, traducción, comentario e índice* (París: Éditions du Cerf, 1973); HB Swete, *El Fragmento Akhmim del Evangelio Apócrifo de St. Peter* (Londres: Macmillan, 1893); Thomas J. Kraus y Tobias Nicklas, *Das Petrusevangelium und die Petrusapokalypse* (Berlín: de Gruyter, 2004); y más recientemente Paul Foster, *El Evangelio de Pedro: Introducción, Edición Crítica y Comentario* (Leiden: Brill, 2010). 15 Véase Michael J. Kruger, *El Evangelio del Salvador: un análisis de P.Oxy. 840 y su lugar en las tradiciones evangélicas del cristianismo primitivo* (Leiden: Brill, 2005). Una revisión de la literatura previa sobre P.Oxy.

Machine Translated by Google

840 se puede encontrar en la introducción, 1–16.

dieciséis Robert M. Grant, *Los dichos secretos de Jesús* (Garden City, NY: Doubleday, 1960); JA Fitzmyer, "El Oxyrhynchus Logoi de Jesús y el evangelio copto según Tomás", *TS* 20 (1959): 505–60; Roderick Dunkerley, "Oxyrhynchus Gospel Fragments", *HTR* 23 (1930): 30–35; y C. Taylor, "The Oxyrhynchus and Other Agrapha", *JTS* 7 (1906): 546–62. 17 G. Mayeda, *Das Leben-Jesu-Fragment Papyrus Egerton 2 und seine Stellung in der urchristlichen Literaturgeschichte* (Berna: Paul Haupt, 1946); Jon B. Daniels, "El evangelio de Egerton: su lugar en el cristianismo primitivo" (tesis doctoral, Claremont Graduate School, 1990); CH Dodd, "Un nuevo evangelio", *BJRL* 20 (1936): 56–92; y HI Bell y TC Skeat, *Fragments of an Unknown Gospel and Other Early Christian Papyri* (Londres: Trustees of the British Museum, 1935). 18

Morton Smith, *Clemente de Alejandría y un evangelio secreto de Marcos* (Cambridge: Harvard University Press, 1973). Muchos ahora creen que *Secret Mark* fue un engaño; por ejemplo, Stephen C. Carlson, *The Engaño del evangelio: la invención de la marca secreta de Morton Smith* (Waco, TX: Baylor University Press, 2005). Véase mi reseña de Carlson, en *JETS* 49 (2006): 422–24. 19 Herbert Krosney, *The Lost Gospel: The Quest for the Gospel of Judas Iscariot* (Hanover, PA: National Geographic Society, 2006); James M. Robinson, *Los secretos de Judas: la historia del discípulo incomprendido y su evangelio perdido* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2006); y Bart D. Ehrman, *The Lost Gospel of Judas Iscariot: A New Look at Betrayer and Betrayed* (Nueva York: Oxford University Press, 2006). 20 Robert W. Funk, *Los cinco evangelios: ¿Qué dijo realmente Jesús?* (Nueva York: Polebridge, 1993); Bart D. Ehrman, *Escrituras perdidas: libros que no llegaron al Nuevo Testamento* (Nueva York:

Prensa de la Universidad de Oxford, 2003); Lee McDonald, *Escrituras olvidadas: la selección y el rechazo de los primeros escritos religiosos* (Louisville: Westminster John Knox, 2009). 21 Título alemán, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tübingen: Mohr, 1934). La tesis de Bauer ha sido recientemente promovida en varios frentes, incluyendo Helmut Koester, "Apocryphal and Canonical Gospels," *HTR* 73 (1980): 105–30; y Ehrman, *Lost Christianities,* 159–257. Para un estudio de su recepción, véase Daniel J. Harrington, "The Reception of Walter Bauer's *Ortodoxia y Herejía en el cristianismo más temprano* durante la última década," *HTR* 77 (1980): 289–98. Por supuesto, Bauer ha sido cuestionado a lo largo de los años: véase HEW Turner, *The Pattern of Christian Truth: A Study in the Relations Between Orthodoxy and Heresy in the Early Church* (Londres: Mowbray, 1954); Thomas Robinson, *The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy in the Early Christian Church* (Lewiston, NY: Mellen, 1989); James McCue, "Ortodoxia y herejía: Walter Bauer y los valentinianos", *VC* 33 (1979): 118–130; y I. Howard Marshall, "Ortodoxia y herejía en el cristianismo anterior", *Them* 2 (1976): 5–14. Para una crítica más reciente de Bauer, véase AJ Köstenberger y MJ Kruger, *La herejía de la ortodoxia: cómo la fascinación de la cultura moderna con la diversidad ha reformado nuestra comprensión del cristianismo primitivo* (Wheaton, IL: Crossway, 2010).

22 Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (Londres: SCM, 1990), se basa en gran medida en la tesis de Bauer y suena bastante posmoderno cuando argumenta que términos como *herejía* y *ortodoxia* no deberían usarse porque reflejan "discriminación" y "expresión dogmática". prejuicio" a favor de los evangelios canónicos (xxx). De manera similar, Ehrman, en *Lost Christianities,* muestra sus inclinaciones posmodernas cuando reprende repetidamente al cristianismo ortodoxo (o "proto-ortodoxo", como él lo llama) por ser demasiado "intolerante" con otros sistemas religiosos (254-57). Para una discusión (y crítica) más completa de la posmodernidad y sus efectos en el cristianismo, véase DA Carson, *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism* (Grand Rapids: Zondervan, 1996). 23

En aras de la simplicidad, este volumen no profundizará en todas las minucias filosóficas de qué condiciones epistémicas adecuadas son necesarias para que la creencia verdadera se convierta en conocimiento (ya sea "justificación" o "garantía"). En cambio, este volumen operará en términos bíblicos más generales, en lugar de filosóficos (aunque esto no niega la validez de manejar estos temas a un nivel más filosófico). Para más información sobre la justificación del conocimiento, véase William P. Alston, *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989); y Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function* (Nueva York: Oxford University Press, 1993). 24 Para más discusiones sobre las objeciones *de facto* y *de jure* , véase Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (Nueva York: Oxford University Press, 2000), viii–ix.

25 A veces , las objeciones *de facto* y las objeciones *de jure* pueden apelar a la misma evidencia. Por lo tanto, los desacuerdos entre los primeros cristianos acerca de los libros canónicos pueden usarse como argumento de que el canon no es verdadero *(de facto),* o puede usarse como argumento de que los cristianos son irracionales al creer que el canon es verdadero, sea o no verdadero *(de jure).* Véase ibíd., ix. 26 La creencia basada en el testimonio de otra persona puede justificarse (o garantizarse) si el propio conocimiento de esa otra persona está justificado (o garantizado). Véase ibíd., 376–77. 27 C. Stephen Evans, *The Historical Christ and the Jesus of Faith: The Incarnational Narrative as History* (Nueva York: Oxford University Press, 1996), 277. Una persona puede saber algo sin saber *cómo* lo sabe o incluso *que* lo sabe. . La conciencia de que las creencias de uno están justificadas (o garantizadas) no es necesaria para que esas creencias estén, de hecho, justificadas (o garantizadas). Como se verá más adelante, una persona puede llegar a conocer la verdad de las Escrituras simplemente aprehendiendo sus cualidades divinas con la ayuda del testimonio interno del Espíritu (y puede que no sea consciente de este proceso). 28 Evans entiende que este tipo de pregunta trata de lo que él llama "conocimiento de segundo nivel", es decir, cómo *sabemos* que sabemos que la Biblia es verdadera. Él contrasta esto con el "conocimiento de primer nivel", que es simplemente el hecho de que una persona sepa que la Biblia es verdadera. Una cosa es saber que la Biblia es verdadera (primer nivel); otra cosa es dar *cuenta* de cómo sabemos que la Biblia es verdadera (segundo nivel). El conocimiento de segundo nivel requiere inevitablemente el uso de la Biblia misma cuando damos cuenta de cómo sabemos que lo sabemos. Véase la discusión en Evans, *The Historical Christ and the Jesus of Faith,* 274–82.

29 Para ver un ejemplo, véase Paul Davies, *Whose Bible Is It Anyway?* (Sheffield: Sheffield Academic, 1995), esp. 51–52; también John Collins, "¿Es posible una teología bíblica crítica?", en *La Biblia hebrea y sus intérpretes,* ed. W. Propp (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), 1–17. 30 GE Lessing (1729-1781) argumentó que había una barrera infranqueable (una "zanja grande y fea") entre las "verdades accidentales de la historia" y las "verdades necesarias de la razón". Este argumento, sin embargo, se basa en una visión donde la historia se investiga de manera neutral y autónoma sin consideración por las normas teológicas. 31

Consulte la útil descripción general en MG Brett, "Canonical Criticism and Old Testament Theology", en *Text in Context: Essays by Members of the Society for Old Testament Study,* ed. ADH Mayes (Oxford: Oxford University Press, 2000), 63–85; también F. Watson, *Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective* (Edimburgo: T&T Clark, 1994), y Watson, *Text and Truth: Redefining Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997). 32 Iain Provan, "Canons to the Left of Him: Brevard Childs, His Critics, and the Future of Old Testament Theology," *SJT* 50 (1997): 23. Ver también Provan, "Ideologies, Literary and Critical: Reflections on Recent Writings sobre la historia de Israel", *JBL* 114 (1995): 585–606. 33

Watson, *Text and Truth,* 3. Véase también F. Watson, "Bible, Theology and the University: A Response to Philip Davies", *JSOT* 71 (1996): 3–16. 34 Stephen B. Chapman, "The Old Testament Canon and its Authority for the Christian Church," *Ex auditu* 19 (2003): 126. 35 Kevin J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology* (Louisville : Westminster John Knox, 2005), 146. 36 Por ejemplo, HY Gamble, *The New Testament Canon: Its Making and Meaning* (Philadelphia: Fortress, 1985), 82ff.; Metzger, *El Canon del Nuevo Testamento,* 251ff.; FF Bruce, *El Canon de las Escrituras* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1988), 255ff.; David G. Dunbar, "El canon bíblico", en *Hermeneutics, Authority, and Canon,* ed. DA Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 342ff.

Machine Translated by Google

PART 1

Machine Translated by Google

DETERMINANDO EL MODELO CANÓNICO

Machine Translated by Google

EL **LIBRO** DE **LA IGLESIA**

Machine Translated by Google

Canon determinado por la comunidad



> La(s) decisión(es) de reunir un grupo de libros escogidos y formar una "Escritura" son todas decisiones humanas.
>
> JAMES BARRO

En 1979, Brevard Childs pudo decir que “gran parte de la confusión actual sobre el problema del canon gira en torno a la imposibilidad de llegar a un acuerdo sobre la terminología”. 1 Desafortunadamente, la situación no ha cambiado mucho desde entonces. Los estudios canónicos aún se encuentran tan inmersos en debates y desacuerdos en curso sobre la semántica canónica 2 —qué “es” el canon y cómo debería afectar nuestras reconstrucciones históricas— que parece no haber un final a la vista. 3 Y aunque la cuestión de la terminología es ciertamente importante y necesaria para abordar en cualquier estudio del canon, el enfoque incansable sobre ella lamentablemente ha impedido que se aborden preguntas aún más grandes (y posiblemente más vitales). En particular, se ha prestado muy poca atención a la comprensión de *los modelos canónicos* generales que, en primer lugar, a menudo determinan la definición de canon de uno. Un modelo canónico es solo una forma de describir un sistema canónico particular, por así decirlo, que incluye los marcos metodológicos, epistemológicos y, sí, incluso teológicos más amplios sobre cómo se entiende el canon y, lo que es más importante, cómo se autentica el canon.

Cualquiera que estudie los orígenes del canon tiene tal sistema o proceso (ya sea claramente pensado o no) por el cual él o ella distingue un libro canónico de un libro no canónico. Por lo tanto, un modelo canónico no debe equipararse simplemente con las conclusiones históricas propias sobre cuándo y cómo estos libros adquirieron autoridad, sino que describe el enfoque metodológico más amplio que condujo a esas conclusiones. No se trata solo de la fecha de canonicidad (o incluso su definición), sino de los *fundamentos* de la canonicidad: ¿cómo se determina qué libro, o qué conjunto de libros, pertenece al canon? Un modelo canónico, entonces, es la "visión del mundo" canónica de uno. Una vez que el tema de los modelos canónicos se pone sobre la mesa, la obsesión académica con temas como la definición y la fecha del canon resulta ser algo miope. No es que estos temas carezcan de importancia (son críticos), sino que simplemente son derivados. Se derivan de otros compromisos previos y más amplios.

Ante nosotros, entonces, no es simplemente una elección entre posiciones históricas sobre el

Machine Translated by Google

Canon del Nuevo Testamento (p. ej., una fecha tardía o una fecha temprana), pero una elección entre modelos canónicos (un sistema general u otro). El propósito de los capítulos de esta sección es categorizar y describir estos diversos modelos (una "taxonomía" canónica, por así decirlo) y luego ofrecer una breve crítica y respuesta. Luego, el último capítulo de esta sección esbozará brevemente el modelo canónico que se defiende en este volumen, lo que permitirá verlo en el contexto de todos los demás enfoques ya revisados. Este modelo proporcionará la infraestructura metodológica y teológica para todo el volumen y nos guiará a medida que profundicemos en los orígenes del canon del Nuevo Testamento.

Antes de comenzar nuestra encuesta, debemos reconocer desde el principio lo notoriamente difícil que es categorizar a los académicos (y sus enfoques) en varios campos. No solo hay innumerables variables a considerar, sino que cada académico tiene sus propios matices distintivos y, a menudo, tiene aspectos de su enfoque que podrían clasificarse legítimamente en múltiples categorías. Además, los enfoques podrían categorizarse sobre la base de diversos criterios: definición de canon, fecha de canon, función de canon, etc. Teniendo en cuenta tales complejidades, conviene hacer algunas advertencias: (1) Clasificaremos los diversos modelos no en función de la fecha o la definición del canon (como se hace comúnmente), sino con respecto al método de *autenticación* del canon. En otras palabras, ¿sobre qué bases se considera que un libro es canónico? O, dicho de otro modo, ¿sobre qué base se sabe que un libro pertenece (o no pertenece) al Nuevo Testamento? (2) Si categorizamos los modelos sobre esta base, entonces es posible que algunos académicos que están agrupados en el mismo modelo general (sobre la base de cómo autentican los libros) aún puedan tener diferencias en otras áreas (como la definición y la fecha de publicación). el canon). Aunque normalmente existe una correlación entre estas cosas, no siempre es uniforme o predecible. Para evitar confusiones, se debe tener en cuenta la base de categorización. (3) La descripción de estos modelos no puede (y no será) exhaustiva y, por lo tanto, será inevitablemente vulnerable a las acusaciones de generalización. Sin embargo, haremos todo lo posible aquí para resumir la gran variedad de enfoques de los estudios canónicos, reconociendo que si bien una hoja de ruta amplia no puede capturar todos los detalles, sigue siendo una empresa muy útil (y necesaria) si esperamos comprender el panorama general. a través del cual todos debemos eventualmente navegar.

Los diversos modelos canónicos se dividirán en dos grandes categorías, determinados por la *comunidad* e *históricamente determinados.* Este capítulo cubrirá el primero de ellos. Como descripción general, los enfoques determinados por la comunidad ven el canon como algo que, en cierto sentido, está establecido o constituido por las personas, ya sea individualmente o colectivamente, que han recibido estos libros como Escritura. La canonicidad no es vista como algo inherente a cualquier co

Machine Translated by Google

sino como “algo impuesto oficialmente o con autoridad sobre cierta literatura”. 4 Por lo tanto, un “canon” no existe hasta que haya algún tipo de *respuesta* de la comunidad. En pocas palabras, es el resultado de acciones y/o experiencias de cristianos. Los ejemplos específicos del modelo determinado por la comunidad, como se verá a continuación, pueden variar bastante. Algunos ven el canon como algo así como un accidente histórico (el modelo histórico-crítico); algunos lo ven como el resultado de las declaraciones inspiradas de la iglesia (el modelo católico romano); y otros lo ven como un “evento” que tiene lugar cuando el Espíritu obra a través de estos libros e impacta a las personas (el modelo existencial/neoortodoxo). Pero todos tienen esto en común: cuando se les pregunta cómo se sabe qué libros son canónicos, todos encuentran la respuesta en la respuesta de la comunidad cristiana.

I. Modelo Histórico-Crítico *A. Descripción*

Desde el surgimiento de la crítica histórica durante el período de la Ilustración, los estudiosos han argumentado que la idea de un canon, con sus límites particulares, es simplemente (o en gran parte) el producto de las actividades humanas dentro de la iglesia durante los primeros siglos del cristianismo. A medida que las investigaciones históricas del canon a lo largo de los siglos XVIII y XIX continuaron revelando las disputas y controversias sobre los libros dentro de la iglesia primitiva, el elemento “humano” en el proceso canónico continuó siendo enfatizado y colocado al frente de las discusiones académicas. 5 James Barr personifica este enfoque: “La(s) decisión(es) de recopilar un grupo de libros escogidos y formar una 'Escritura' son todas decisiones humanas”. 6 Dado que el canon es visto simplemente como el producto de procesos humanos normales —una tendencia que Webster llama la “naturalización” del canon 7—, los académicos han buscado posteriormente explicar la existencia del canon sobre la base de fenómenos históricos específicos. Harnack puso el ímpetu del canon del Nuevo Testamento a los pies de Marción, argumentando que el canon es un “acto creativo” de la iglesia en respuesta a sus enseñanzas heréticas. 8 Otros han sugerido que el canon es simplemente un concepto sociocultural que refleja la relación entre una sociedad religiosa y sus textos. 9 Así, el canon es solo un fenómeno social que surge cuando una comunidad desea expresar su identidad. 10 Como señala Kelsey, el canon es la “autodescripción” de la iglesia. 11 Desde esta perspectiva, decir que un texto es canónico no es tanto hablar del texto en absoluto, sino hablar de la función del texto dentro de una comunidad religiosa particular. 12 Y aún otros han entendido el canon como una construcción política, un instrumento ideológico, creado para ejercer poder y control. 13 Uno no puede entender el canon sin entender lo que fue diseñado para combatir, suprimir o refutar. 14 est

Machine Translated by Google

El enfoque se ve más acertadamente en el trabajo de Walter Bauer y sus seguidores modernos. 15 Bauer argumenta que no había "ortodoxia" o "herejía" dentro del cristianismo primitivo, sino que había varios "cristianismos", cada uno compitiendo por el dominio. Así, dice Bauer, el canon del Nuevo Testamento que poseemos no es más que los libros elegidos por los eventuales ganadores teológicos, un accidente histórico, por así decirlo.

Independientemente de la versión particular del enfoque histórico-crítico 16 que uno pueda tener, todas las versiones comparten la creencia central de que el canon es una construcción fundamentalmente humana que puede explicarse adecuadamente en términos puramente naturales. Entonces, ¿cómo sabe uno qué libro debe estar en el canon? Para el enfoque crítico histórico, esta es una pregunta equivocada. El problema no es qué libros *deberían* estar en el canon, sino simplemente qué libros *están* en el canon. Dado que el canon es una creación totalmente humana, todo lo que podemos hacer es simplemente describir lo que sucedió en la historia. El canon no tiene cualidades metafísicas o intrínsecas que deban tenerse en cuenta: "canon" no es algo que describe la calidad de un libro, sino algo que se *hace* a los libros. 17 Hugo Lundhaug encarna este enfoque: "El estatus canónico no es una cualidad intrínseca de un texto, sino un estatus que le otorga una comunidad de intérpretes". 18 Así, muchas veces la verdadera preocupación de los adherentes al modelo histórico-crítico no es declarar qué libros son los "correctos", sino asegurarse de que nadie más declare qué libros son los "correctos". Tales distinciones, argumenta Helmut Koester, son simplemente el resultado de "prejuicios profundamente arraigados". 19 Ningún libro debe ser privilegiado sobre otro. Todos los libros son iguales. 20 En consecuencia, a medida que el modelo histórico-crítico continúa redefiniendo el canon y empujándolo más hacia el ámbito de la historia de la iglesia—más como resultado de la actividad humana que divina—la pregunta crítica deja de ser acerca de los límites del canon (qué libros) , pero ahora se trata de la legitimidad misma del canon en sí (en caso de que haya uno). HY Gamble declara: "No debe suponerse que la existencia del NT es un hecho necesario o que se explica por sí mismo. Nada dictaba que debería haber un NT en absoluto". 21 James Barr hace una afirmación similar: "Jesús, en su enseñanza, no se presenta en ninguna parte como ordenando o incluso sancionando la producción de una La idea de una fe cristiana gobernada por las Sagradas Escrituras cristianas escritas no era una parte esencial del plan fundacional del cristianismo". 22 Así, vemos nuevamente que el modelo histórico-crítico rechaza cualquier valor intrínseco a estos textos y coloca el ímpetu del canon completamente dentro del ámbito de la iglesia posteriores de la iglesia.

Tal modelo canónico inevitablemente tiene un impacto en la fecha y definición de canon. Si el canon es algo que es creado y constituido por la comunidad, y no hay nada inherente en estos libros para hacerlos canónicos,

Machine Translated by Google

entonces no puede existir un canon antes de que la comunidad actúe formalmente.[23] Por lo tanto, no es inusual que el enfoque histórico-crítico tenga una fecha bastante tardía para el canon e insista en una distinción semántica estricta entre Escritura y canon.[24] En este sentido, se suele apelar a la obra de AC Sundberg, quien insiste en que no podemos hablar de la idea de canon hasta por lo menos el siglo IV.[25] Sundberg emplea una definición *exclusiva* de canon, argumentando que es una lista fija, final y cerrada de libros, y por lo tanto no podemos usar el término *canon* para hablar de ninguna realidad histórica del segundo (o incluso del tercer) siglo.[26] Hacerlo sería "anacrónico". Aunque las Escrituras habrían existido antes de este período de tiempo, Sundberg argumenta que debemos reservar el término *canon* hasta el final de todo el proceso. Por lo tanto, simplemente recopilar evidencia del estado bíblico de un libro en la iglesia primitiva, como se hace con tanta frecuencia en los estudios canónicos, no es suficiente para considerarlo canónico. El libro debe formar parte de una lista a la que no se le puede añadir ni quitar nada.

B. Evaluación

Las limitaciones de espacio permiten solo evaluaciones breves de cada modelo canónico en este capítulo (y el siguiente). Sin embargo, se ofrecerán más respuestas en el resto de este volumen, según corresponda. En cuanto al modelo crítico histórico, sólo se pueden hacer aquí algunas observaciones. Como nota positiva, hay que reconocer que el modelo histórico-crítico es correcto para recordarnos el papel de la comunidad cristiana en la formación del canon del Nuevo Testamento. De hecho, el canon no cayó del cielo en tabletas de oro, completamente formado y completo: tuvo un desarrollo histórico largo (ya veces complicado), y los seres humanos desempeñaron un papel en ese desarrollo. Este importante aspecto del canon es ocasionalmente olvidado por algunos enfoques (como veremos más adelante).

Dicho esto, sin embargo, el problema fundamental con el modelo crítico histórico no es su afirmación de que la iglesia desempeñó un papel, sino más bien su insistencia en que la iglesia desempeñó el papel determinante y decisivo. Rápidamente se descartan las afirmaciones de que estos libros contienen alguna autoridad intrínseca que podría haber sido un factor en su recepción. En cambio, el canon se explica simplemente como el resultado de las[27] elecciones "contingentes" de la iglesia. Tal enfoque nos proporciona un canon meramente humano despojado de cualquier autoridad normativa o reveladora y, por lo tanto, incapaz de funcionar como la palabra de Dios para su pueblo. Por lo tanto, el enfoque histórico-crítico en realidad no construye un modelo positivo de canon per se, sino que lo *deconstruye* por completo, dejándonos con una cáscara vacía de libros.[28]

Machine Translated by Google

Aunque la mayoría de los seguidores del modelo histórico-crítico probablemente no verían tal deconstrucción como problemática, plantea la pregunta de cómo establecen que el canon es una empresa exclusivamente humana en primer lugar. ¿Cómo se demuestra esto? Uno no solo tendría que descartar la posibilidad de que estos libros tengan cualidades intrínsecas que los diferencien, sino que también tendría que demostrar que la recepción de estos libros por parte de la iglesia fue un asunto puramente humano. No hace falta decir que tal posición naturalista sería difícil (si no imposible) de probar. Se podría apelar a la evidencia de la participación humana en la selección de libros, como discusiones y desacuerdos sobre libros, diversidad de colecciones de libros cristianos primitivos, las decisiones de los concilios de la iglesia, etc. 29 Pero simplemente demostrar alguna participación humana en el proceso canónico no es suficiente para demostrar la participación humana *exclusiva* . El hecho de que las decisiones humanas próximas desempeñaran un papel en el desarrollo del canon no descarta la posibilidad de que la actividad divina última también desempeñara un papel. Los dos no son mutuamente excluyentes. Parece, entonces, que la insistencia en un canon condicionado por el ser humano puede no ser algo que pueda probarse fácilmente, o incluso algo que sus adherentes traten de probar regularmente, pero es algo que a menudo se asume en silencio. Es menos la conclusión del modelo histórico-crítico y más su punto de partida filosófico.

Definición de Canon de C. Sundberg

Antes de dejar nuestra discusión sobre el modelo histórico-crítico, es importante que consideremos la definición exclusiva de Sundberg del canon como una lista final, fija y cerrada. Aunque esta definición no es propiedad exclusiva del modelo crítico histórico, es comúnmente empleada por este modelo y, por lo tanto, merece una breve evaluación y respuesta aquí. 30 Debemos reconocer desde el principio que gran parte del ímpetu detrás de la definición de Sundberg es encomiable.
Ciertamente estaríamos de acuerdo en que el papel de la iglesia en la recepción de estos libros es un aspecto crítico de la canonicidad y uno que la definición de Sundberg ciertamente capta. Además, estaríamos de acuerdo en que "Escritura" y "canon" no son sinónimos en todos los sentidos, y las distinciones entre ellos pueden ser útiles en algunos puntos (aunque el tipo de distinciones y su gravedad deben aclararse más). Sin embargo, no parece haber ningún requisito histórico convincente para adoptar esta definición, a pesar de las confiadas afirmaciones de algunos de que crea anacronismos históricos. 31 Por el contrario, una serie de preocupaciones residuales sobre esta definición plantean dudas sobre si es realmente la mejor manera de capturar el fenómeno histórico del canon.

Aunque la estricta demarcación entre la Escritura y el canon puede parecer

Machine Translated by Google

claro para Sundberg, parece difícil imaginar que estos dos conceptos estén separados en la mente de, digamos, los cristianos del siglo II. En primer lugar, para reconocer que cierto libro es Escritura, un cristiano primitivo habría tenido que poder decir que otro libro en su biblioteca *no* era Escritura. Y tan pronto como los cristianos comenzaron a declarar qué libros son y cuáles no son las Escrituras, ¿cómo fue esto materialmente diferente de declarar qué libros están o no en un canon? Por lo tanto, parece que el término *Escritura* ya implica exclusión y limitación hasta cierto punto, lo que hace que sea más difícil sostener una distinción tajante entre Escritura y canon. 32 Incluso podríamos decir que las colecciones de libros de las Escrituras son, en cierto sentido, "cerradas" simplemente porque incluyen algunos libros y no otros.

Uno se pregunta, entonces, si la clara distinción Escritura-canon realmente aporta mayor claridad a nuestra comprensión del desarrollo del canon (como sostienen los defensores de esa distinción), o si corre el riesgo de imponerle categorías artificiales. ¿Era el estado del canon tan diferente en el siglo IV que estamos obligados a usar una terminología diferente cuando discutimos cualquier período de tiempo anterior? Una división tan rígida parece difícil de justificar históricamente. Después de todo, antes de este tiempo, la mayoría de los libros del Nuevo Testamento ya habían estado funcionando con autoridad sagrada durante generaciones, y su lugar en el corpus del Nuevo Testamento estaba completamente asegurado. 33 La supuesta clausura del canon en el siglo IV no cambió su estatus ni aumentó su autoridad: ya era tan alta como podía ser. 34 En cuanto a la función de estos libros, bien podría decirse que ya existía un canon, o al menos la categoría de canon, mucho antes del siglo IV. 35 La definición de Sundberg está tan centrada en la etapa final del desarrollo del canon que pasa por alto el hecho de que, después de todo, es una *etapa y,* por lo tanto, está íntimamente conectada y depende de lo que ha venido antes. Como argumentaremos más adelante, el concepto de canon no puede reducirse a un solo punto en el tiempo. Se concibe mejor como un continuo, menos como un punto y más como una línea.

Además, el siglo IV no parece proporcionar el "cierre" formal y decisivo del canon, como lo requeriría la definición de Sundberg. Si uno está buscando una época en la que los límites del canon estén absolutamente fijos sin excepciones, entonces no se encontrará en el siglo IV, ni siquiera en la actualidad, para el caso. 36 Si el "cierre" del canon se refiere a un acto formal y oficial de la iglesia del Nuevo Testamento, entonces estamos en apuros para encontrar tal acto ante el Concilio de Trento en el siglo XVI. 37 El desafío para la definición de Sundberg, entonces, es que nunca corresponde completamente a ninguna realidad histórica. 38 Insistir en que tenemos un canon solo cuando hay una lista oficialmente cerrada sin excepciones es insistir en un canon que nunca existió. Irónicamente, entonces,

Machine Translated by Google

es la definición exclusiva de *canon* la que parece ser, al menos en algunos puntos, "anacrónica".

Por estas razones, la definición exclusiva de canon parece particularmente vulnerable a malentendidos. Insistir en que la iglesia primitiva *solo* tenía "Escritura" antes del siglo IV no solo da la impresión engañosa (involuntaria o no) de que el estado del canon en estas primeras etapas debe haber sido radicalmente diferente, sino que también puede dar la impresión de que, en cierto sentido, la iglesia en realidad constituye o crea el canon. Pero esto parece confundir la recepción del canon con la existencia del canon. ¿Por qué no podría haber un canon antes de su recepción por la iglesia? De hecho, si uno ve el canon como lo han entendido históricamente los cristianos, es decir, como el producto de la actividad divina de hacer pactos de Dios (como discutiremos más adelante), entonces no hay razón para pensar que debamos reservar el término *canon* para se refieren sólo al final de todo el proceso, como sugiere Sundberg. De hecho, desde la perspectiva de la actividad de revelación de Dios, existe un canon tan pronto como se escriben los libros del Nuevo Testamento; el canon son siempre los libros que Dios ha dado a la iglesia corporativa, ni más ni menos.

Con estas consideraciones en mente, podemos estar de acuerdo con MG Brett cuando afirma: "Los intentos de establecer una distinción clara entre las Escrituras y el canon tienen un valor limitado". 39 Aunque la definición de Sundberg capta correctamente ciertos aspectos del canon, no explica adecuadamente otros. Si bien esto es cierto para todas las definiciones (en un grado u otro), esperamos avanzar a continuación en la elaboración de una definición más equilibrada que pueda capturar de manera más adecuada los diversos fenómenos históricos que rodean al canon.

II. modelo católico romano

Una descripcion

Superficialmente, puede parecer que el modelo católico romano es todo lo contrario del modelo histórico-crítico que acabamos de describir, y en muchos sentidos esto es cierto. Sin embargo, con respecto a la categoría general de "canon como comunidad determinada", veremos que estos dos modelos comparten una metodología común con respecto a cómo se autentica el canon. En el centro de la visión católica romana del canon está la visión de Roma de la autoridad de las Escrituras. El catolicismo romano niega que la autoridad última exista únicamente en las Escrituras *(sola scriptura)* y, en consecuencia, ha adoptado la conocida estructura de autoridad triple que incluye las Escrituras, la tradición y el Magisterio (la autoridad docente de la iglesia). 40 El componente clave de esta triple autoridad es el Magisterio mismo, que es el

Machine Translated by Google

autoridad docente de la Iglesia Católica Romana, manifestada principalmente en el papa y sus obispos. 41 Aunque el Magisterio se presenta como solo una de las tres fuentes de autoridad, se distingue por el hecho de que es el único que tiene el derecho de interpretar las Escrituras y la tradición y, lo que es más importante, tiene la autoridad exclusiva para definir qué escritos constituyen las Escrituras y tradición en primer lugar. 42 Por lo tanto, como discutiremos más adelante, surgen preguntas sobre si la autoridad dentro del sistema católico romano está realmente dividida por igual entre estas tres fuentes, o si reside funcionalmente en la iglesia (o Magisterio) misma. 43 Las implicaciones de este enfoque sobre la cuestión del canon se vuelven

inmediatamente claras. Cuando nos enfrentamos al dilema de cómo sabemos qué libros deben estar dentro o fuera del canon, el modelo católico romano reclama una solución bastante simple. Como observa HJ Adriaanse, "La teología católica. . . ha resuelto el problema del canon con un alegato a la autoridad de la Iglesia." 44 Por lo tanto, el canon es en última instancia determinado por la comunidad. El desafío fundamental del catolicismo romano es que para tener una Escritura infalible, necesitamos tener una guía infalible (a saber, la iglesia) que nos diga qué es y qué no es Escritura. 45 Como afirma Karl Rahner, "[La Escritura] existe porque la iglesia existe". 46 Por lo tanto, se argumenta, la afirmación protestante de *sola scriptura* es inevitablemente hueca: no se puede tener la Escritura como la máxima autoridad si no se tiene una forma segura de saber qué es la Escritura. 47 Uno necesita una fuente externa de autoridad, fuera de la Biblia, para saber qué debe incluirse en la Biblia. Karl Keating declara: "El católico cree en la inspiración porque la Iglesia se lo dice". 48 El cardenal católico romano del siglo XVI Stanislaus Hosius, legado papal en el Concilio de Trento, lo expresó más claramente: "Las Escrituras tienen tanta fuerza como las fábulas de Esopo, si están destituidas de la autoridad de la Iglesia". 49

En cuanto a la definición formal del término *canon,* este modelo no produce uniformidad entre los escritores católicos romanos. Aunque uno podría esperar que la definición de canon de Sundberg como una lista final y cerrada sea particularmente atractiva para el modelo católico romano, el término *canon* a menudo se usa simplemente para referirse a los libros que funcionaron como una "norma" autorizada o estándar para la comunidad cristiana. , es decir, como Escritura. Dado que los católicos reconocen más fácilmente la inspiración de estos libros, en contraste con la visión histórico-crítica anterior, a menudo están más dispuestos a ver el canon como algo que existió, en cierto sentido, antes del siglo IV. Por lo tanto, Joseph Lienhard se siente bastante cómodo al declarar que "alrededor de 180, hay un Nuevo Testamento" y "un Nuevo Testamento existe cuando una colección de escritos cristianos es generalmente aceptada en la iglesia como igual en autoridad a las Escrituras judías". 50

Machine Translated by Google

B. Evaluación

Cabe señalar desde el principio que, al igual que el enfoque histórico-crítico anterior, el modelo católico romano capta correctamente ciertos aspectos del canon. De hecho, la recepción histórica de estos libros por parte de la iglesia juega un papel importante en nuestra convicción de que son de Dios (aunque hay diferencias en cómo se interpreta ese papel). Además, la disposición de los católicos romanos a reconocer que el proceso canónico no es enteramente humano, sino que involucra la actividad divina, es una alternativa refrescante al enfoque naturalista tan común en el modelo histórico-crítico. Dicho esto, quedan una serie de preocupaciones históricas y teológicas sobre el modelo católico romano, que intentaremos esbozar brevemente aquí.

Comenzamos señalando que existen diferentes concepciones de la relación iglesia-canon dentro del modelo católico, que con demasiada frecuencia se mezclan y se dejan sin diferenciar. Por lo tanto, debemos tener cuidado de "destornillarlos" si esperamos lograr algún progreso. Una concepción católica de la relación iglesia-canon considera que la iglesia no crea o constituye el canon, sino simplemente reconoce la autoridad del canon que ya estaba allí. Según esta concepción, el papel de la iglesia es principalmente epistemológico: es el medio único y fundamental por el cual sabemos infaliblemente *qué* libros pertenecen al canon. Sólo en este sentido se podría decir que el canon depende de la iglesia. [51] Vemos este enfoque incluso en el Concilio Vaticano I, como declaró la *Constitución Dogmática sobre la Fe Católica ,* "Estos libros la iglesia los tiene como sagrados y canónicos no porque ella los aprobó posteriormente sino porque, ellos tienen a Dios como su autor, [52] han sido entregados a la iglesia mismo." Ningún católico querría decir que la autoridad de la Biblia se deriva simplemente del decreto de un concilio. Trent reconoció la Biblia; no lo creó. La Biblia está en la Iglesia, pero *no de la Iglesia".* [53]

Si estas dos últimas declaraciones fueran el alcance de la formulación católica, podría haber poco con lo que estar en desacuerdo aquí (aunque todavía hay algunas áreas problemáticas, como veremos). Desafortunadamente, ha habido expresiones más estrictas de la relación iglesia-canon. Otro enfoque católico ve a la iglesia no simplemente como el medio por el cual se reconoce infaliblemente el canon (aunque lo afirma), sino como, en cierto sentido, el fundamento o la base del canon. Como dice Rahner, "derivamos la esencia de la Escritura de la esencia de la iglesia", [54] y por lo tanto la Escritura es "derivada" [55] de la iglesia y "un acto de la Iglesia". [56] Peter Kreeft se hace eco de este sentimiento, quien argumenta que la iglesia "causó" el canon porque precedió al canon:

Machine Translated by Google

“La primera generación de cristianos ni siquiera tenía el Nuevo Testamento”. [57] Hans Küng lo afirma más directamente: “Sin la Iglesia no habría Nuevo Testamento”. [58]

Aunque estos dos enfoques se distinguen aquí, es importante tener en cuenta que a menudo se agrupan sin distinción en muchos tratamientos de la teología católica y, a menudo, por los mismos escritores católicos. Nuestra evaluación, entonces, intentará abordar ambos puntos de vista. En cuanto al primer enfoque, la afirmación fundamental del modelo católico romano es que *sola scriptura* es insostenible porque, sin alguna autoridad externa infalible, no hay forma de saber qué libros se incluirán en el canon. [59]
Este desafío epistemológico, en palabras del autor católico Patrick Madrid, es que los cristianos no tienen un “índice inspirado” que revele “qué libros pertenecen y cuáles no”. [60] Si solo los cristianos tuvieran este índice inspirado, entonces no necesitaríamos los fallos autorizados de la Iglesia Católica Romana para autenticar el canon. Aunque tal argumento se hace repetidamente dentro de los escritos católicos, resulta problemático al examinarlo más de cerca.

Imagine por un momento que Dios hubiera inspirado otro documento en el primer siglo que contenía este “índice” y se lo hubiera dado a la iglesia. Llamaremos a este el libro vigésimo octavo del canon del Nuevo Testamento. ¿Habría satisfecho la existencia de tal libro las preocupaciones católicas? ¿Permitiría esto a los católicos afirmar *sola scriptura* y negar la necesidad de una iglesia infal
Para nada. En cambio, simplemente harían la siguiente pregunta lógica: "¿Sobre qué base sabes que *este* libro veintiocho proviene de Dios?" E incluso si se argumentara que Dios había dado un libro veintinueve diciendo que el libro veintiocho vino de Dios, entonces se aplicaría la misma objeción: “Sí, pero ¿cómo sabes que el libro veintinueve vino de Dios? ” Y seguiría. La objeción católica sobre la necesidad de una "tabla de contenidos", por lo tanto, pierde el punto por completo. Incluso si hubiera otro documento con tal tabla, *este documento aún necesitaría ser autenticado como parte del canon.* Después de todo, ¿qué pasaría si hubiera múltiples libros tipo tabla de contenido flotando en la iglesia primitiva? ¿Cómo sabríamos cuál era de Dios? Al final, por lo tanto, la objeción católica romana es hasta cierto punto artificial. Tal “índice” nunca satisfaría sus preocupaciones, incluso si existiera, porque ya han determinado, *a priori,* que ningún documento podría jamás ser autocertificado. En otras palabras, dentro del modelo católico romano se encuentra que cualquier revelación escrita (ya sea que contenga un "índice" o no) requerirá la aprobación externa y la autenticación de una iglesia infalible.

Esta insistencia en que los libros canónicos, por definición, requieren

Machine Translated by Google

la validación plantea preguntas sobre si el modelo católico presta la atención adecuada a la autoridad intrínseca incorporada en estos libros y cómo esa autoridad intrínseca podría desempeñar un papel en su autenticación. Irónicamente, entonces, el modelo católico, al menos en este punto, es bastante similar al modelo histórico-crítico anterior. Ambos enfatizan tanto la recepción por parte de la comunidad cristiana que pasan por alto, al menos en la práctica, las cualidades internas de los libros mismos.
Aunque el modelo católico no negaría formalmente que estos libros tuvieran una autoridad intrínseca antes de su canonización formal, tal enfoque sin saberlo degrada su autoridad intrínseca durante este período al presentarlo como virtualmente incognoscible sin la ayuda de declaraciones formales de la iglesia. 61 Rahner hace exactamente esto cuando afirma: "[La canonicidad] no puede establecerse, al parecer, a partir de los libros mismos". 62 El problema, entonces, no es que la iglesia juegue un papel en la identificación de los libros canónicos (los protestantes estarían de acuerdo con esto), sino la insistencia católica en que ella juega el *único* y *definitivo* papel.

Con respecto al enfoque católico más estricto de la relación iglesia-canon, la idea de que el canon es "derivado" 63 de la iglesia o "causado" 64 por la iglesia también plantea una serie de preocupaciones: (1) Aunque el Nuevo Testamento no se completó de una vez, la enseñanza apostólica fue la sustancia de lo que más tarde se convertiría en el Nuevo Testamento. 65 Y fue esta enseñanza apostólica, junto con los profetas, la que formó el fundamento de la iglesia, y no al revés. 66 Como afirma Efesios 2:20, la iglesia fue "edificada sobre el fundamento de los apóstoles y profetas". 67 La iglesia es siempre *creatura verbi* ("creación del Verbo"). 68 Chapman lo resume: "El canon bíblico no es una creación de la iglesia, la iglesia es más bien una creación del canon bíblico". 69 (2) Los primeros cristianos *tenían* un canon, a saber, el mismo Antiguo Testamento (Rom. 15:4; 1 Cor. 10:6; 2 Tim. 3:15-16), que parece haber existido muy bien antes a la fundación de la iglesia. 70 No hay razones para pensar que el Israel de la época de Jesús tuvo alguna revelación infalible de Dios que lo ayudó a elegir los libros del canon del Antiguo Testamento. (3) Desde los primeros días, los creyentes recibieron las cartas de Pablo como Escritura (1 Tesalonicenses 2:13), Pablo claramente tenía la intención de que fueran recibidas como Escritura (Gálatas 1:1–24), e incluso otros escritores pensaron que eran Escritura (2 Pedro 3:16). Por lo tanto, las Escrituras mismas nunca dan la impresión de que su autoridad era "derivada" 71 de la iglesia, o de alguna decisión eclesiástica futura. (4) No fue sino hasta el Concilio de Trento en 1546 que la Iglesia Católica Romana hizo alguna vez una declaración formal y oficial sobre el canon de la Biblia, particularmente los apócrifos. 72 A la luz de este escenario, ¿qué podemos hacer con la afirmación católica romana de que "sin la Iglesia no habría Nuevo Testamento"? 73 ¿Debemos creer que la iglesia no tuvo canon durante más de mil quinientos años, hasta el Concilio de

Machine Translated by Google

Trento? La historia de la iglesia deja en claro que la iglesia, de hecho, tenía un canon en funcionamiento mucho antes del Concilio de Trento (o incluso los concilios del siglo IV). JI Packer lo resume muy bien: “La Iglesia no nos dio el canon del Nuevo Testamento más de lo que Sir Isaac Newton nos dio la fuerza de la gravedad. Dios nos dio gravedad. . . Newton no creó la gravedad, pero la reconoció”. 74

De todo esto queda claro que existe cierta confusión en el modelo católico (al menos en sus versiones más estrictas) con respecto a la agencia humana y la agencia divina. Por ejemplo, el argumento de Kreeft de que la iglesia "causó" la Biblia se basa en el hecho de que la Biblia fue escrita por "apóstoles y santos". 75 Aunque Kreeft tiene técnicamente razón en que la Biblia fue escrita por seres humanos—seres humanos que formaban parte de la “iglesia”—decir que ellos son la “causa” de la Biblia es, en el mejor de los casos, oscuro. Seguramente, debemos distinguir entre causas últimas y próximas. Aunque el ser humano es sin duda la causa próxima de la Biblia, la causa última no es otra que el mismo Dios. Es actividad de Dios inspirar a los autores bíblicos que produjeron las Escrituras. Él, no la iglesia, determinó lo que sería inspirado y lo que no. Kreeft ha confundido los *instrumentos que* Dios usó para producir la Biblia (seres humanos) y la causa última de la Biblia (Dios mismo). O, dicho de otro modo, ha confundido el orden histórico de la iglesia y el canon (la iglesia es “primero”) con el orden teológico (el canon es “primero”). NT Wright describe esta confusión en el punto de vista católico.

> Esto hace que el error lógico bastante obvio sea análogo al de un soldado que, al recibir órdenes por correo, concluye que el cartero es su oficial al mando. Quienes transmiten, recopilan y distribuyen el mensaje no están en la misma liga que quienes lo escriben en primer lugar. 76

Es esta confusión la que lleva a los católicos a afirmar regularmente que la Biblia es un producto de la iglesia, en lugar de reconocer que es realmente un producto de la actividad de Dios, solo para ser reconocida y obedecida por la iglesia. 77 Aquí nuevamente vemos puntos en común con el modelo histórico-crítico anterior. Ambos enfatizan tanto el papel de la comunidad que los orígenes divinos de estos libros se niegan o se pasan por alto.

Por supuesto, todas estas preocupaciones simplemente conducen a la preocupación más fundamental, a saber, si el modelo católico romano, en algún sentido, subordina las Escrituras a la iglesia. La respuesta a esa pregunta se revela cuando hacemos otra pregunta: ¿Cómo establece la Iglesia Católica Romana su *propia* autoridad infalible? Si la Iglesia Católica Romana cree que las autoridades infalibles (como las Escrituras) requieren autenticación *externa ,* entonces para

Machine Translated by Google

¿A qué autoridad recurre la iglesia para establecer las bases de su propia autoridad infalible? Aquí es donde el modelo católico romano tropieza con algunas dificultades. Hay tres opciones sobre cómo responder a esta pregunta.

(1) La iglesia podría afirmar que su autoridad infalible está autenticada por (y derivada de) las Escrituras. Pero esto resulta ser un razonamiento circular bastante vicioso. Si las Escrituras no pueden ser conocidas y autenticadas sin la autoridad de la iglesia, entonces no puedes establecer la autoridad de la iglesia sobre la base de las Escrituras. No puedes tenerlo de ambas maneras. Además, a nivel exegético, sería difícil encontrar mucho apoyo en las Escrituras para una iglesia infalible (pero no podemos entrar en esta cuestión aquí). 78

(2) La iglesia podría afirmar que su autoridad infalible está autenticada por evidencia externa de la historia de la iglesia: los orígenes de la iglesia, el carácter de la iglesia, el progreso de la iglesia, etc. 79 Sin embargo, estos no son motivos *infalibles* por los cuales se podría establecer la infalibilidad de la iglesia. Además, la historia de la Iglesia Romana no es pura: los abusos, la corrupción, los errores papales documentados y similares no llevan naturalmente a concluir que la iglesia es infalible con respecto a la "fe y la moral". 80

(3) Parece que la única opción que le queda al modelo católico es declarar que la autoridad de la iglesia se autentica a sí misma y no necesita una autoridad externa para validarla. O, dicho más claramente, deberíamos creer en la infalibilidad de la 81 La la Iglesia Católica Romana porque así lo dice. se encuentra en el mismo lugar de Iglesia Católica entonces encuentra a haber reprendido a los reformadores por tener una autoridad que se autentica a sí misma *(sola scriptura),* cuando todo el tiempo se ha involucrado en esa misma actividad erigiéndose como una autoridad que se autentica a sí misma *(sola ecclesia).* En el modelo católico, los propios reclamos de las Escrituras no deben recibirse por su propia autoridad, pero aparentemente los propios reclamos de la iglesia deben recibirse por su propia autoridad. La Iglesia Católica Romana, funcionalmente hablando, está comprometida con la *sola ecclesia.*

Si es así, entonces esto presenta desafíos para el modelo católico. Más pertinente es la pregunta de cómo puede haber un canon en absoluto, al menos uno que pueda desafiar, corregir y transformar genuinamente a la iglesia, si la estructura de validación del canon, en efecto, ya presupone que la iglesia tiene una autoridad que es aun mas alto? En el sistema católico, entonces, la autoridad del canon se ve sustancialmente disminuida. La autoridad que tiene debe interpretarse como puramente derivada, menos un gobierno sobre la iglesia y más un brazo de la iglesia, no algo que determina la identidad de la iglesia sino algo que simplemente la expresa. 82 Incluso Lienhard, al analizar la expresión de Rahner de la perspectiva católica romana, expresa su incomodidad con sus implicaciones: "Para Rahner, la Iglesia produce la Biblia; *es difícil ver cómo la Iglesia no es primaria, la*

Machine Translated by Google

Escrituras secundarias." 83

tercero Modelo de crítica canónica *A. Descripción*

A medida que continuamos nuestro estudio de los modelos determinados por la comunidad, pasamos ahora a una perspectiva relativamente nueva del canon que ha surgido en los últimos treinta años, conocida como crítica canónica. Este nuevo enfoque del canon surgió originalmente en discusiones entre eruditos del Antiguo Testamento, principalmente Brevard Childs y James Sanders, y por lo tanto pasó desapercibido en los círculos del Nuevo Testamento durante un período de tiempo. 84 Pero Childs amplió su trabajo también al campo del Nuevo Testamento, y por lo tanto centraremos nuestras discusiones aquí principalmente en su enfoque de la crítica canónica. 85 Este nuevo enfoque ha sido impulsado en gran parte por la frustración e insatisfacción de Childs con la forma en que el enfoque histórico-crítico de las Escrituras ha obstaculizado la teología bíblica. Childs argumenta que el significado del texto bíblico no se encuentra mejor tratando de descubrir su "capa" más temprana a través de la crítica de la forma, la crítica de la fuente o la crítica de la redacción, las herramientas estándar de la erudición crítica moderna, pero el significado de un texto está ligado. con cómo funciona el texto dentro de su contexto canónico más amplio. En otras palabras, contrariamente a las percepciones populares, el texto se comprende mejor no en su etapa más temprana de desarrollo literario (después de que el erudito retira las diversas capas), sino en su última etapa de desarrollo literario, cuando ha tomado su forma final. 86 La interminable búsqueda crítica del texto "original" que subyace a la forma canónica final está equivocada, argumenta Childs, porque es "propenso a la abstracción y la especulación" y es incapaz de proporcionar un texto normativo para la comunidad cristiana. 87 Por lo tanto, el principio central de la crítica canónica (al menos según Childs) es que solo la forma canónica final del texto adoptada por la iglesia primitiva es la base adecuada para la teología y la exégesis bíblicas. Childs declara: "El alcance tradicional del Nuevo Testamento proporciona un contexto establecido que ha sido recibido por la iglesia cristiana como un reflejo fiel de las dimensiones completas del evangelio. El canon proporciona este punto de posición desde el cual se hace la identidad de uno con la iglesia universal". 88

Dos factores impulsan la insistencia de Childs de que solo la forma final del Nuevo Testamento es normativa. (1) Childs argumenta que es solo la forma final del canon del Nuevo Testamento que reúne las corrientes divergentes (ya menudo contradictorias) del cristianismo primitivo y proporciona un marco más amplio en el que pueden entenderse e incluso armonizarse. 89 En otras palabras, la lucha teológica entre las primeras facciones del cristianismo es lo que dio forma, formó y moldeó el canon tal como lo conocemos; ignorar la forma final del canon en favor de su capa más temprana es ignorar todos los factores que intervinieron

Machine Translated by Google

darle forma y, por lo tanto, es ignorar el verdadero aspecto "histórico" del canon. (2) La forma final del Nuevo Testamento debe ser normativa porque los redactores finales que compilaron el Nuevo Testamento moldearon intencionalmente el material en un medio que permitiría transmitirlo a las generaciones futuras. Como explica Childs, esta forma canónica se hizo “precisamente para separar el texto de cualquier entorno histórico dado y trascender al destinatario original”. 90 Si uno se acerca al texto solo sobre la base de metodologías histórico-críticas, entonces el significado se restringe al contexto original que produjo esa subcapa de tradición y no tiene un significado duradero para la comunidad eclesiástica en curso. 91 Por lo tanto, argumenta Childs, se debe usar la forma canónica final porque proporciona un "marco flexible" para la interpretación que, de otro modo, queda distorsionada por el "modelo rígido del historicista". 92 RW Wall está de acuerdo: “Las herramientas de la crítica histórica extravían el punto de referencia teológico de las Escrituras con uno histórico, congelando su significado normativo en mundos antiguos que no se relacionan con la iglesia de hoy

El enfoque de Child, entonces, rechazaría la noción histórico-crítica de que la idea de un canon es meramente “una actividad eclesiástica tardía, externa a la literatura bíblica misma, que fue posteriormente impuesta sobre esos escritos”. 94 Por el contrario, Childs afirmaría que la “conciencia canónica” de la iglesia estuvo allí desde el principio y “se encuentra en lo profundo de la literatura del Nuevo Testamento misma”. 95 Asimismo, el enfoque de Childs rechazaría cualquier tipo de modelo de “canon dentro de un canon” (ver discusión en el capítulo 2) porque fragmenta y distorsiona un canon que es el resultado final de muchas generaciones de desarrollo y progreso entre las primeras comunidades cristianas y por lo tanto, no proporciona una base coherente y unificada desde la cual declarar un mensaje del evangelio que tenga un significado permanente para la iglesia moderna. 96

Ahora está claro cómo el modelo de crítica canónica de Childs determina qué libros deben incluirse en el canon. Consiste en los libros (y la forma de esos libros) finalmente establecidos y recibidos por la iglesia primitiva como base para su comprensión del evangelio. Aun así, Childs no restringe el término técnico canon solo a esta etapa final (como lo haría la definición exclusiva de Sundberg). Dado que Childs reconoce la importancia del “proceso” canónico mediante el cual los libros fueron “recolectados, ordenados y transmitidos”, 97 y la forma en que el canon todavía funcionaba con autoridad durante este tiempo, entonces está muy dispuesto a usar el término para referirse a el intervalo antes de que el canon alcanzara su forma final. 98 Por lo tanto, rechaza la clara distinción entre la Escritura y el canon, diciendo que están "muy estrechamente relacionados, de hecho, a menudo son idénticos". 99 Childs juega un papel importante, entonces, al establecer lo que llamaremos una *definición funcional del término canon que ofrece una alternativa a la de Sundberg.* *100* En lugar de simplemente denotar una lista cerrada, Childs y otros han sugerido que el término

Machine Translated by Google

colección de libros que constituye una norma religiosa para una comunidad (independientemente de que la colección sea “abierta” o “cerrada”). 101 Existiría un canon, sobre esta definición, cuando hay evidencia de que los libros están funcionando como Escritura. James Sanders está de acuerdo: “El canon como *función es anterior al canon como forma”.* 102

B. Evaluación

Sin duda vale la pena señalar una serie de cosas positivas sobre el enfoque de la crítica canónica. En particular, se debe elogiar la voluntad de Childs de permitir que la teología regrese al mundo de los estudios bíblicos. Su enfoque “toma como tarea principal la reflexión teológica disciplinada de la Biblia en el contexto del canon”. 103 Además, el hecho de que Childs argumente que la exégesis debe hacerse en un nivel canónico, considerando la contribución de los veintisiete (o sesenta y seis) libros y la forma en que interactúan, es un cambio refrescante dentro del mundo de la erudición moderna. . De hecho, debe reconocerse que el significado de cualquier texto, o de cualquier libro, está relacionado con la forma en que encaja con otros textos y otros libros. 104 Por último, la crítica de Childs a las metodologías críticas modernas y la manera en que fragmentan y fracturan el texto canónico también es una característica bienvenida de su trabajo (y muy rara entre los estudios bíblicos modernos).

Sin embargo, persisten varias preocupaciones.

Childs ha argumentado que nuestros textos canónicos han experimentado un desarrollo significativo a lo largo del proceso canónico a medida que las sucesivas generaciones cristianas no solo eligieron los escritos, sino que también dieron forma, modificaron y redactaron estos escritos. Tal punto de vista amplía la actividad de la inspiración llevándola más allá de su lugar tradicional — en los “apóstoles y profetas”— y expandiéndola para incluir a la comunidad eclesiástica en general. 105 Chapman describe la visión de Childs de la inspiración como algo que sucede “a través de varios *medios comunitarios”.* 106 Por supuesto, no hay espacio aquí para entrar en una discusión completa de los diferentes modelos de inspiración, pero la visión de Childs encuentra una serie de dificultades que podemos mencionar brevemente.

(1) Childs está en apuros para justificar una visión sociológica de la inspiración de las Escrituras mismas. La variedad de textos bíblicos sobre el tema (y no podemos abordarlos aquí) no indica que la inspiración sea un asunto de la comunidad, sino que la considera operativa en individuos clave y en coyunturas clave en la historia de la redención. 107 Robert Gnuse observa: “La tradición bíblica no parece dar una afirmación directa al modelo social de inspiración grupal; más bien, el grupo siempre parece ser dirigido o dirigido por un individuo elegido”. 108

(2) Tampoco hay indicios de que la iglesia primitiva se considerara a sí misma como portadora del mismo grado de inspiración que los apóstoles, o como portadora de la autoridad para agregar,

Machine Translated by Google

cambiar o modificar las Escrituras (ya sea el Antiguo Testamento o el Nuevo). 109 Basado en los precedentes del Antiguo Testamento de Deuteronomio 4:2 (cf. 12:32) y Proverbios 30:5–6, así como en Josefo y otros textos judíos, la fórmula de integridad "no añadirás ni quitarás" es recogido en el contexto del Nuevo Testamento por Apocalipsis 22:18-19, *Didache* 4.13, Papías (Eusebio, *Hist. eccl. 3.39.15), Bernabé* 19.11, Dionisio de Corinto *(Hist. eccl.* 4.23.12), Ireneo *(Haer.* 5.13.1), y otros. 111 La iglesia entendió su papel como conservadora de los textos inspirados, no como editora de los mismos. 112

(3) Si los documentos canónicos pueden ser moldeados continuamente por sucesivas comunidades cristianas, ¿qué tiene de significativo la comunidad del siglo IV que le otorga un estatus normativo permanente? 113 ¿Por qué esa comunidad en particular debería ser el punto donde la forma del canon se "congela"? La naturaleza aparentemente arbitraria de este lugar de parada llevó a Frank Spina a preguntar: "¿Se le otorga al canon una posición demasiado elevada cuando su existencia puede ser simplemente el resultado de un accidente histórico?" 114 Si los documentos canónicos fueron revisables durante los primeros cuatro siglos de la iglesia cristiana, Childs no parece ofrecer ninguna razón por la cual los documentos canónicos no estarían continuamente abiertos a revisión incluso hasta el día de hoy. 115 Si es así, entonces no puede haber una "forma final" del canon a partir del cual Childs pueda hacer su teología bíblica.

(4) Si la respuesta a este problema es que la comunidad cristiana tiene la autoridad no solo para dar forma, moldear y cambiar los documentos canónicos, sino también para decidir cuándo detener el "proceso canónico" y crear una versión canónica final, entonces es difícil evitar la implicación de que la iglesia tiene más autoridad que el canon mismo. 116 Por lo tanto, la crítica canónica se encuentra en un lugar muy similar al modelo católico romano anterior. 117 Carl Henry, criticando la posición de Childs, lo expresa bien: "Si el canon representa un juicio de la comunidad de fe, ¿no constituye realmente la comunidad un canon dentro del canon?" 118 Así, la forma de la crítica canónica de Childs nos proporciona otro canon derivado y dependiente de la comunidad cristiana y, por lo tanto, incapaz de gobernarla genuinamente como la *norma normans* (la norma que norma).

Este problema en particular se pone de relieve cuando se considera el propio enfoque de Childs sobre las Escrituras. Aunque su crítica de las metodologías críticas modernas (crítica de forma, fuente y redacción) puede dar la impresión de que repudia estas metodologías, ese no es el caso. 119 Childs reconoce que algunas personas podrían pensar que él está proponiendo un "regreso a una comprensión tradicional de la Biblia anterior a la Ilustración", pero asegura al lector que "tal esfuerzo no solo es erróneo en concepto sino imposible en la práctica". 120 Childs acepta fácilmente las conclusiones de estas metodologías, incluyendo

Machine Translated by Google

sugerencias de que el texto refleja la influencia de la actividad editorial, autores seudónimos, contradicciones internas e históricas, mito antiguo, luchas políticas internas y similares. En consecuencia, la determinación de Childs de que un libro pertenece al canon del Nuevo Testamento no constituye un juicio de que es históricamente exacto o escrito por un apóstol. Estos no son los temas que le importan a Childs (y ya han sido rechazados por su compromiso con las conclusiones críticas de la erudición moderna). 121 Más bien, decir que un libro pertenece al canon es simplemente decir que estos libros, y no otros, son los que la iglesia ha elegido como el mejor resumen de lo que constituye la fe cristiana y el evangelio cristiano.

Por lo tanto, es aquí donde llegamos al quid del modelo de crítica canónica. El canon es "autoritario" no porque sea históricamente verdadero o derivado de los apóstoles; adquiere autoridad cuando una comunidad en particular la abraza en la fe. Increíblemente, entonces, el enfoque de la crítica canónica tiene un fuerte componente de existencialismo incorporado, lo que lleva a muchos a establecer comparaciones con la visión de las Escrituras de Barth y Bultmann. 122 Lo que es más importante no es si el contenido del texto realmente sucedió, sino que "el texto mismo realmente influyó en una comunidad viva". 123 Debe haber una recepción por parte de una comunidad antes de que el canon tenga alguna función religiosa o normativa, lo que hace que la autoridad del canon, hasta cierto punto, dependa de la ratificación humana. Para la crítica canónica, "la revelación no se canaliza hacia la verdad objetiva, sino hacia la dinámica experiencial". 124 En muchos sentidos, entonces, la crítica canónica es una reacción exagerada irónica a los métodos críticos modernos que Childs está tan ansioso por refutar. Mientras que los métodos críticos modernos pueden haber pasado por alto el texto final para llegar a la realidad histórica "detrás" de él, la crítica canónica de Childs ha pasado por alto la realidad histórica detrás de él para centrarse en el texto final. 125 Ha conservado el contexto literario, pero ha perdido el contexto histórico. Nos quedamos simplemente con palabras que tienen poca conexión con el mundo real.

Al final, a pesar de sus aspectos positivos, el modelo canónico-crítico reduce el canon a aquellos libros que la comunidad cristiana ha determinado que son la base de su encuentro religioso con Dios. En gran medida, lo que falta en este modelo es que la canonicidad de estos libros esté conectada en algún sentido con el hecho de que tienen (y siempre han tenido) una autoridad intrínseca, o que se derivan de la era apostólica y llevan un mensaje apostólico históricamente exacto. Este énfasis excesivo en la recepción comunitaria, una vez más, crea un canon que, en cierto sentido, depende de la comunidad a la que pretende gobernar.

C. Definición de Canon de Childs

Machine Translated by Google

Como se señaló anteriormente, Childs (así como otros dentro y fuera de la crítica canónica) ha ofrecido una alternativa a la definición *exclusiva* de canon de Sundberg al sugerir una *funcional .* El canon no existe cuando hay una lista final y cerrada, sino cuando los libros funcionan como Escritura autorizada para la comunidad, y esto sucedió mucho antes del siglo IV. 126 Hay mucho en esta definición funcional de canon que es bienvenido. En particular, captura con mayor precisión la realidad histórica de que los primeros cristianos poseían un canon en funcionamiento incluso en el siglo II, aunque los límites aún eran confusos. 127 Por lo tanto, esta definición no corre el peligro de restar importancia a la naturaleza autorizada de estos libros durante este período, como lo hace la definición exclusiva. Además, esta definición parece menos propensa a inflar indebidamente el papel de las declaraciones oficiales de la iglesia sobre el canon, como si esas declaraciones de alguna manera "crearan" o "establecieran" la autoridad de estos libros. 128 Incluso con estos aspectos positivos, sin embargo, la definición funcional de canon adolece de una de las mismas debilidades que la definición exclusiva. Ya sea que uno defina el canon como recepción final (exclusiva), o como uso autoritativo (funcional), ninguna de estas definiciones explica completamente los orígenes divinos del canon. Dicho de otra manera, ambas definiciones pasan por alto en gran medida la ontología del canon: lo que *es* aparte de lo que hace. Como se señaló anteriormente, si uno toma la posición cristiana histórica de que el canon fue dado por Dios, y no simplemente "se convierte" en un canon en un momento posterior, entonces el canon también puede definirse simplemente como los libros de las Escrituras que Dios le dio a la comunidad. Iglesia. Llamaremos a esto la definición *ontológica .* Según esta definición, uno podría tener un canon, en principio, incluso antes de que fuera utilizado con autoridad (funcional) y ciertamente antes de que fuera formalmente recibido por la iglesia (exclusivo). Los libros de Dios tienen autoridad antes de que alguien los use o los reconozca. Seguramente, la existencia del canon y el reconocimiento del canon son dos fenómenos distinguibles. ¿Por qué, entonces, el término *canon* debe restringirse solo a este último? Esta distinción es crítica porque nos recuerda que ni el uso de estos libros por parte de la iglesia (definición funcional) ni la recepción final de estos libros por parte de la iglesia (definición exclusiva) es lo que los *hace* canónicos. Son canónicos en virtud de lo que *son,* a saber, los libros de Dios.

Dado que la definición ontológica de canon es, desde una perspectiva, la más concreta (tenemos un canon cuando *existen estos libros dados por Dios), no* es difícil imaginar que se podría argumentar que el término *canon* debe usarse solo en este sentido. Tal vez se podría argumentar la posición *opuesta* de Sundberg, a saber, que el canon solo significa los libros dados por Dios y, por lo tanto, no se puede usar para referirse al proceso de reconocimiento prolongado posterior. Pero esto también sería un error. Si vamos a ser equilibrados, parece que necesitamos *tres* aspectos para nuestro

Machine Translated by Google

definición de canon: canon como recepción (exclusivo), canon como uso (funcional) y canon como divinamente dado (ontológico). 129 Como discutiremos más adelante, no estamos obligados a elegir entre estos tres, pero podemos reconocer que cada uno de ellos captura aspectos verdaderos del canon. Cuando los tres se consideran en conjunto, sus debilidades se pueden equilibrar y puede surgir una comprensión más completa del canon.

IV. Modelo existencial/neoortodoxo *A. Descripción*

Mientras que los modelos anteriores han autenticado el canon principalmente a través de la "comunidad" colectiva y corporativa, el modelo existencial/neoortodoxo tiende hacia un enfoque más individualista y experiencial. 130 El lugar de la autoridad no se encuentra en las Escrituras mismas sino, en última instancia, en el individuo que se relaciona con ellas. 131 La autoridad existe cuando (y sólo cuando) un individuo experimenta la palabra de Dios y responde a ella con fe. El enfoque existencial clásico es más conocido a través de Karl Barth, Emil Brunner, Rudolph Bultmann y otros teólogos dialécticos. Aunque diferían ampliamente entre sí, y ciertamente no son todos "existenciales" de la misma manera o en el mismo grado 132, necesitaremos agruparlos bajo un encabezado aquí. 133 Barth (o barthianismo 134) creía que las Escrituras no son la palabra de Dios per se, sino simplemente un *testimonio* de la palabra de Dios (Jesucristo). 135 La revelación no es una declaración proposicional acerca de Dios; más bien es un evento *(Ereignis),* un encuentro, algo que le "sucede" a un individuo. 136 Por lo tanto, las Escrituras no son la palabra de Dios en un sentido estático, sino que "se convierten" en la palabra de Dios cuando imposible que ocurran una fe auténtica y existencial. 137 Barth afirmó: "Debe haber una identidad directa entre la palabra humana de la Sagrada Escritura y la Palabra de Dios". 138 En consecuencia, existe una división entre cuestiones de historia y cuestiones de fe en los pensadores existencialistas/neoortodoxos. Según Barth, no importa que las Escrituras contengan errores históricos; Dios todavía puede usar los registros falibles de los hombres para hablar significativamente a su iglesia. 139 Brunner también permitió que Dios hablara en medio de las contradicciones dentro de la Escritura: "Dios puede hablarnos Su única palabra, nunca contradictoria, a través de . los relatos contradictorios de Lucas y Mateo." 140 Asimismo, el famoso artículo de Bultmann "Nuevo Testamento y mitología" declara que el Nuevo Testamento no es históricamente exacto, sino mitológicamente condicionado de una manera incompatible con la era científica moderna. 141 Además, Bultmann argumenta que no importa si el Nuevo Testamento refleja la historia real; lo que importa no es la cruz histórica sino la "cruz predicada". 142 Para Barth, Brunner y Bultmann, lo que importa es la conexión existencial que se hace con Dios a través de

Machine Translated by Google

las Escrituras, no si las Escrituras son históricamente “verdaderas”.

Las implicaciones de este enfoque sobre el canon son inmediatamente evidentes. Si un documento en particular solo se “convierte” en la palabra de Dios durante una experiencia existencial, entonces el canon se define como aquellos libros a través de los cuales la iglesia se encuentra con la voz viva de Dios. Barth declara: "El descubrimiento del canon debe entenderse solo como un evento". 143 Avery Dulles señala: “Para el mismo Barth, el canon estaba determinado carismáticamente. En ciertos libros la iglesia escuchó a Dios hablar; en otros no”. 144 Para el existencialista, las cuestiones históricas no guardan relación con la cuestión del canon en primer lugar; La crítica de forma, la crítica de fuentes y las investigaciones sobre la autoría o la fecha de los libros no son los medios por los cuales uno decide si un libro es parte de las Escrituras. 145 Los cristianos no experimentan a Dios en las Escrituras porque son canónicas; más bien son “canónicos” porque los cristianos experimentan a Dios en ellos. 146 Cuando se trata de cuestiones del canon, Barth parece bastante comprometido con la idea de que los sesenta y seis libros de nuestro canon son los únicos libros que Dios usa para hablar activamente a su iglesia. 147 Sin embargo, su minimización de los asuntos históricos y su enfoque en los asuntos existenciales le impiden ser capaz de proporcionar una base real de por qué deberíamos estar restringidos a estos libros en particular. En consecuencia, Barth “afirma que los sesenta y seis libros son el canon, pero deja la puerta abierta a extensiones”. 148 Como señala Dulles:

> La decisión sobre el canon, para Barth, . . . no es irrevocable. En el siglo XVI, admite Barth, las iglesias de la Reforma cambiaron el canon al excluir ciertos libros (los deuterocanónicos) que habían sido previamente aceptados. Es posible que la iglesia decida cambiar los límites del canon nuevamente en algún momento futuro. 149

Brunner aprovecha esta puerta abierta por Barth y la atraviesa, argumentando que los bordes del canon no son fijos.

> La cuestión del canon, en principio, nunca ha sido definitivamente respondida, pero se está reabriendo continuamente. Así como la iglesia de los siglos segundo, tercero y cuarto tenía el derecho de decidir qué era “apostólico” y qué no lo era, bajo su propia responsabilidad como creyentes, así también cada iglesia, en cada período de la historia de la iglesia, posee el mismo derecho y el mismo deber. 150

Las implicaciones de los comentarios de Brunner son claras. Qué libros son considerados “apostólicos”—y por lo tanto en el canon—está determinado por cada

Machine Translated by Google

experiencia de una generación con esos libros. Así, el canon de la Escritura tiene "bordes fluidos" 151 y cambiará de generación en generación. Pero Brunner va más allá y sugiere lo que Barth solo dio a entender, a saber, que Dios podría hablarle a su iglesia en libros *fuera* de la Biblia. 152 Después de todo, si la verdad está mediada por la experiencia personal, ¿quién puede decir que una persona no puede oír la voz de Dios en otro libro? ¿Está Dios restringido por la Biblia? Brunner simplemente lleva su enfoque existencial a su conclusión lógica. Asimismo, Bultmann también afirma que la "palabra de Dios" no debe equipararse con la Escritura, pero es incluso más radical en su enfoque existencial de la fe cristiana que Barth y Brunner, lo que hace que algunos critiquen a Bultmann por negar que un encuentro religioso requiere *cualquier* conexión con un Jesús histórico. 153 Así, Bultmann también deja la puerta abierta de par en par a la posibilidad de que tal encuentro pueda darse a través de otros libros fuera del canon. 154 De hecho, muchos de los sucesores más radicales de Bultmann (Karl Jaspers, Fritz Buri y Van Austin Harvey) continuaron argumentando que la realización existencial no tiene por qué tener nada que ver con Cristo, sino que podría ocurrir a través de otras figuras históricas dignas de emular. — eliminando así cualquier necesidad de considerar los libros del Nuevo Testamento como una fuente única de revelación. 155

B. Evaluación

Comenzamos afirmando una serie de aspectos encomiables del modelo existencial/neoortodoxo. Como con todos los modelos determinados por la comunidad, reconoce correctamente que la recepción de estos libros por parte de la comunidad cristiana es un aspecto importante del canon. Sin duda, hay un componente existencial en la forma en que se autentica el canon, y es importante recordar esa realidad (aunque no *solo* hay un componente existencial). Además, estaríamos de acuerdo con Barth, cuando apela a Calvino, que la "Biblia se constituye a sí misma como el Canon. Es el Canon porque se impuso a la iglesia como tal". 156 Barth parece reconocer aquí algún aspecto de la naturaleza de auto-autenticación de las Escrituras, aunque registraremos desacuerdos más adelante sobre la forma específica en que se entiende. Por esta razón, también podemos apreciar la comprensión de Barth de la relación entre la iglesia y las Escrituras, donde siempre afirmó la prioridad de la segunda sobre la primera (incluso si uno pudiera ver tal posición como inconsistente con otras partes de su pensamiento) . Sin embargo, dejando de lado estos muchos aspectos positivos, todavía hay preocupaciones sustanciales con este modelo general que deben mencionarse.

La preocupación más fundamental se refiere a la desafortunada separación del modelo existencial entre la autoridad de Dios y la autoridad de las Escrituras.

Machine Translated by Google

La Escritura no tiene autoridad intrínseca, pero es "supeditada" a si Dios decide usarla. 157 Para Barth, "los textos tienen autoridad *no en virtud de cualquier propiedad que puedan tener".* 158 En consecuencia, estos textos deben ser considerados canónicos por *otros* motivos, a saber, "en virtud de una función que cumplen en la vida de la comunidad cristiana". 159 Pero esto lleva a tres áreas problemáticas. Primero, si los límites del canon están determinados únicamente por la experiencia existencial de la comunidad, entonces los límites del canon son fluidos y siempre cambiantes. 160 Y un canon perpetuamente incierto no puede funcionar como una norma autorizada para la iglesia. Si el canon se considera como un "evento" completamente personal y existencial, entonces nunca puede haber un canon "correcto", sino simplemente el canon "actual", el canon que la iglesia está usando ahora. Enrique observa:

> [En el punto de vista de Barthian] la idea de un canon escritural fijo se derrumba. Sólo fragmentos aislados de la Biblia que se "imponen" se convierten en Palabra de Dios, y éstos dejan de ser Palabra de Dios cuando no se imponen a sí mismos. Lo que es Palabra de Dios para algunos no tiene por qué ser Palabra de Dios para otros, o puede serlo o no, en diferentes momentos y lugares. 161

Por lo tanto, el canon neoortodoxo se reduce a un documento determinado por humanos que no tiene autoridad real en sí mismo.

Segundo, si la Escritura no tiene autoridad en sí misma y depende de la recepción por parte de la comunidad, entonces la comunidad comienza a asumir una autoridad igual (si no mayor) que la de la Escritura. Stanley Grenz y John Franke se encuentran con este mismo problema cuando hacen lo que podría decirse que es una distinción "barthiana" entre la autoridad de Dios y la autoridad de las Escrituras: "La autoridad última [está ubicada] solo en la acción del Dios trino. Si debemos hablar de un 'fundamento' de la fe cristiana, entonces, no debemos hablar ni de la Escritura ni de la tradición en sí mismas". 162 Por lo tanto, declaran, "ni la Escritura ni la tradición son inherentemente autoritativas", y por lo tanto ambas son "supeditadas a la obra del Espíritu". 163 Con esta distinción en la mano, Grenz y Franke pueden colocar la tradición de la iglesia y las Escrituras en pie de igualdad.

Si bien reconocen que, en cierto sentido, el canon constituye la iglesia, también declaran que "las Escrituras canónicas . . . se deriva de esa autoridad [cristiana] y debe ser criticada". 164 Aunque [cristiana] y debe ser criticada". católica romana y canónica anteriores, no está claro cómo esta posición puede establecer un canon que pueda funcionar como una autoridad sobre la iglesia. 165 Tercero, si el modelo existencialista es correcto en cuanto a que no hay nada distintivo en los libros

bíblicos, entonces el *concepto* mismo de canon está en peligro. Notamos arriba que Barth (junto con otros) argumenta que el Nuevo Testamento

Machine Translated by Google

contiene contradicciones y errores históricos (y para Bultmann, un mito absoluto), pero que Dios puede hablar a través de estos documentos de todos modos, es decir, lo que importa no es la historia, sino la fe. Pero si contar con precisión los hechos históricos de Dios no importa, ni nada más inherente a estos libros, entonces, ¿por qué deberíamos preocuparnos por la extensión del canon? Si Dios puede hablar sobrenaturalmente a través de cualquier libro (en su soberanía y poder), entonces, ¿qué diferencia hace qué libros terminaron en el canon? En este sentido, el enfoque extremo de Bultmann puede resultar el más consistente. Si no hay nada distintivo en estos libros (en sí mismos), entonces los límites canónicos no tienen sentido. Y por lo tanto un canon no tiene sentido.

En resumen, la visión existencial/neoortodoxa adolece de algunas de las mismas debilidades generales de los otros modelos determinados por la comunidad. En su énfasis excesivo en la recepción subjetiva de estos libros, no explica adecuadamente la autoridad intrínseca de estos libros o sus orígenes históricos y apostólicos.

conclusión V

Este capítulo se ha dedicado a una variedad de modelos canónicos que ven el canon como determinado por la comunidad: histórico-crítico, católico romano, crítico canónico y existencial/neoortodoxo. Aunque varían en un grado u otro, todos autentican el canon apelando a su recepción por parte de la comunidad cristiana (ya sea colectiva o individualmente). Aunque estos modelos reconocen correctamente la importancia de la recepción comunitaria como un aspecto del canon, han absolutizado este aspecto para que se convierta en la característica definitoria del canon. Esto ha creado un enfoque desequilibrado del canon que es problemático no tanto por lo que afirma, sino por lo que deja fuera. En los modelos anteriores se pasan por alto en gran medida (1) la autoridad intrínseca y los atributos internos de estos libros que los hacen autoritarios y (2) los orígenes históricos de estos libros y el hecho de que provienen de la era apostólica y capturan con precisión las actividades redentoras de Dios en Jesucristo. Como resultado de estas omisiones, estos modelos se quedan con un canon que se deriva y es establecido por la iglesia y, por lo tanto, no puede gobernar sobre la iglesia. En efecto, el canon se ha convertido tanto en el libro de la iglesia que no puede ser el lib

---

1 B. Childs, *Introducción al Antiguo Testamento como Escritura* (Philadelphia: Fortress, 1979), 51. 2 Nuestras discusiones sobre la semántica canónica se centrarán en gran medida en el concepto de canon, no en la etimología y el uso del término ÿÿÿÿÿ en el cristianismo primitivo. Por una variedad de razones, parece haber una fascinación en la erudición moderna con este último. De hecho, Alexander Souter, *The Text and Canon of the New Testament* (Londres: Duckworth, 1954), dice: "La palabra 'Canon' ha tenido una historia tal vez insuperable en interés por cualquier otra palabra en el idioma griego" (141). Para estudios sobre la palabra misma, véase Hermann Beyer, "ÿÿÿÿÿ", en TDNT 3:596–602; Bruce Metzger, *El canon del Nuevo Testamento: su origen, desarrollo y significado* (Oxford: Clarendon, 1987), 289–93; H. Oppel, *KANÿN. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen (regula-norma)* (Leipzig: Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, 1937); y E. Ulrich, "La noción y definición de canon", en *The Canon Debate,* ed. Lee Martin McDonald y James A. Sanders

Machine Translated by Google

(Peabody, MA: Hendrickson, 2002), 21–35. 3

Algunos estudios recientes incluyen J. Barton, *The Spirit and the Letter: Studies in the Biblical Canon* (Londres: SPCK, 1997), 1–34; Stephen B. Chapman, *The Law and the Prophets: A Study in Old Testament Canon Formation* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 71–110; Stephen B. Chapman, "Cómo comenzó el canon bíblico: modelos de trabajo y preguntas abiertas", en *Homero, la Biblia y más allá: cánones literarios y religiosos en el mundo antiguo,* ed. Margalit Finkelberg y Guy G. Strousma (Leiden: Brill, 2003), 29–51; J. Webster, "¿'Un gran y meritorio acto de la Iglesia'? La ubicación dogmática del canon", en *Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons,* ed. John Barton y Michael Wolter (Berlín: de Gruyter, 2003), 95–126; Ulrich, "La noción y definición de canon", 21–35; E. Ulrich, "Qumran y el Canon del Antiguo Testamento", en *The Biblical Canons,* ed. J.-M. Auwers y HJ de Jonge (Lovaina: Lovaina University Press, 2003), 57–80; JZ Smith, "Canons, Catalogues, and Classics", en *Canonization and Decanonization,* ed. A. van der Kooij y K. van der Toorn (Leiden: Brill, 1998), 295–311; Kendall W. Folkert, "Los 'Cánones' de las 'Escrituras'", en *Repensando las Escrituras: Ensayos desde una Perspectiva Comparada,* ed. Miriam Levering (Albany: State University of New York Press, 1989), 170–79; JA Sanders, *Torah and Canon* (Filadelfia: Fortress, 1972), 91ff.; GT Sheppard, "Canon", en *Encyclopedia of Religion,* ed. Lindsay Jones, vol. 3 (Detroit: Thomson Gale, 1987), 62–69; John C. Peckham, "El canon y la autoridad bíblica: una comparación crítica de dos modelos de canonicidad", *TrinJ* 28 (2007): 229–49; John Goldingay, *Modelos para las Escrituras* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 85–197. 4 JA Sanders, "The Issue of Closure in the Canonical Process", en McDonald y Sanders, *The Canon Debate,* 252.

5

Por ejemplo, JS Semler, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon,* 4 vols. (Halle, 1771–1775; repr., Gütersloh: Mohn, 1967); Adolf von Harnack, *Das Neue Testament um das Jahr 200* (Friburgo: Mohr, 1889); Harnack, *Origin of the New Testament and the Most Important Consequences of a New Creation* (Londres: Williams & Northgate, 1925); J. Leipoldt, *Geschichte des neuetestamentlichen Kanons* (Leipzig: Hinrichs Buchhandlung, 1907). 6 James Barr, *The Bible in the Modern World* (Nueva York: Harper & Row, 1973), 120. En otro lugar, Barr se refiere al proceso de canonización estrictamente como la "decisión de la iglesia posterior" y, por lo tanto, sin autoridad; ver James Barr, *Beyond Fundamentalism* (Philadelphia: Westminster, 1984), 50. Ver también, Schubert Ogden, "The Authority of Bible for Theology," *Int* 30 (1976): 252; y Willi Marxsen, *The New Testament as the Church's Book* (Filadelfia: Fortress, 1972), 15–16. 7 Webster, "The Dogmatic Location of Canon," 101. 8 Adolf von Harnack, *History of Dogma,* vol. 2 (Nueva York: Dover, 1961), 62n1. Véase también Hans von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible* (Londres: A & C Black, 1972); Título alemán: *Die Entstehung der christlichen Bibel* (Tübingen: Mohr, 1968). Para otras evaluaciones de la influencia de Marción en el canon, véase R. Joseph Hoffmann, *Marción: Sobre la restitución del cristianismo: un ensayo sobre el desarrollo de la teología radical paulinista en el segundo siglo* (Chico, CA: Scholars Press, 1984); Barton, *El espíritu y la letra,* 35–62; y Robert Grant, *The Formation of the New Testament* (Nueva York: Harper & Row, 1965), 126. 9 Smith, "Canons, Catalogues, and Classics", 295–311; HJ Adriaanse, "Canonicity and the Problem of the Golden Mean", en van der Kooij y van der Toorn, *Canonization and Decanonization,* 313–30; A. Assmann y J. Assmann, eds., *Kanon und Zensur, Archäologie der literarischen Kommunikation II* (Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1987); y Paul Davies, *¿De quién es la Biblia de todos modos?*

(Sheffield: Sheffield Academic, 1995), 17–27. 10

Paul Ricoeur, "El texto 'sagrado' y la comunidad", en *El estudio crítico de los textos sagrados,* ed. WD O'Flaherty (Berkeley: Graduate Theological Union, 1979), 271–76. Varios estudios recientes del canon han adquirido una dimensión *comparativa* , mostrando cómo otras religiones, grupos y comunidades tienen sus propios tipos de "cánones". Por ejemplo, Margalit Finkelberg y Guy G. Strousma, eds., *Homer, the Bible and Beyond* (Leiden: Brill, 2003); Tomas Hägg, "Formación del canon en la cultura literaria griega", en *Canon y canonicidad: la formación y el uso de las Escrituras,* ed. Einar Thomassen (Copenhague: Museum Tusculanum Press, 2010), 109–28; WC Smith, *¿Qué es la Escritura? Un enfoque comparativo* (Londres: SPCK, 1993); L. Alexander, "Canon y exégesis en las facultades de medicina de la antigüedad", en *El canon de las Escrituras en la tradición judía y cristiana,* ed. PS Alexander y K. Jean-Daniel (Lausana: Éditions du Zèbre, 2007), 115–53; Armin Lange, "Oracle Collection and Canon: A Comparison Between Judah and Greece in Persian Times", en *Las Escrituras judías y cristianas como artefacto y canon,* ed. CA Evans y H. Daniel Zacharias (Londres: T & T Clark, 2009), 9–47; y muchos de los ensayos en Anders-Christian Jacobsen, ed., *Religion and Normativity,* vol. 1, *La lucha discursiva sobre los textos religiosos en la antigüedad* (Aarhus: Aarhus University Press, 2009). 11 DH Kelsey, *The Uses of Bible in Recent Theology* (Philadelphia: Fortress, 1975), 106. 12 Webster, "The Dogmatic Location of Canon", 98–101; J. Nissen, "Escritura y comunidad en diálogo", en Auwers y de Jonge, *The Biblical Canons,* 651–58.

13

Sobre este tema general, véase AK Bowman y G. Wolf, eds., Literacy and Power in the Ancient World (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); George Aichele, *El control del significado bíblico: el canon como mecanismo semiótico* (Harrisburg, PA: Trinity, 2001); James E. Brenneman, *Canons in Conflict: Negotiating Texts in True and False Prophecy* (Nueva York: Oxford University Press, 1997), 52–80; Robert P. Coote y Mary P. Coote, *Power, Politics, and the Making of the Bible* (Minneapolis: Fortress, 1990); Gerald L. Bruns, "Canon y poder en las Escrituras hebreas", *CI* 10 (1984): 462–80; K. Haines-Eitzen, *Guardianes de las letras: alfabetización, poder y los transmisores de la literatura cristiana primitiva* (Oxford: Oxford University Press, 2000); y David L. Dungan, *Constantine's Bible: Politics and the Making of the New Testament* (Filadelfia: Fortress, 2006). En respuesta a la idea de que los cánones siempre representan a quienes están en el poder, véase Willie van Peer, "Canon Formation: Ideology or Aesthetic Quality?", *British Journal of Aesthetics* 36 (1996): 97–108. 14 Max Weber, *La sociología de la religión* (Boston: Beacon, 1993), 68; David Brakke, "Formación del canon y conflicto social en el Egipto del siglo IV: el trigésimo noveno festival de Atanasio de Alejandría".

Carta", *HTR* 87 (1994): 395–419; y George Aichele, "Canon, Ideology, and the Emergence of an Imperial Church", en Thomassen, *Canon and Canonicity,* 45–65. 15 Walter Bauer, *Ortodoxia y herejía en el cristianismo primitivo,* ed. Robert Kraft y Gerhard Krodel, trad. Paul J. Achtemeier (Filadelfia: Fortress, 1971). Para obtener una descripción general de Bauer y una crítica moderna, consulte A J. Köstenberger y MJ Kruger, *The Heresy of Orthodoxy: How Modern Culture's Fascination with Diversity Has Reshaped Our Understanding of Early Christianity* (Wheaton, IL: Crossway, 2010). 16 Es cierto que el uso de este término *histórico-crítico* puede ser confuso porque los académicos de varios modelos canónicos afirmarían usar el método histórico-crítico. Además, existen varias versiones del método histórico-crítico; véase Anthony C. Thiselton, "Canon, Community, and Theological Construction", en *Canon and Biblical Interpretation,* ed. Craig Bartolomé *et al.* (Carlisle: Paternoster, 2006), 4. Sin embargo, aún con estas limitaciones, este todavía parece ser el término más adecuado para capturar este modelo canónico, siempre que se tenga en cuenta la imprecisión del término.

17

Smith, *¿Qué es la Escritura?,* 237. Es necesario señalar que no todos en el campo histórico-crítico piensan que cada *libro* en el canon (o parte de un libro) es meramente una creación humana, pero su punto de vista es que el canon *en su conjunto* es una creación humana. Por lo tanto, inevitablemente, los aspectos de este enfoque se superpondrán con el enfoque de "canon dentro de un canon" que se analiza a continuación. Tal superposición es imposible de evitar en cualquier taxonomía canónica. 18 Hugo Lundhaug, "Canon and Interpretation: A Cognitive Perspective," en Thomassen, *Canon and Canonicity,* 68. 19

Helmut Koester, "Apocryphal and Canonical Gospels", *HTR* 73 (1980): 105. 20 Esta tendencia se ve vívidamente en la reciente preocupación por asegurarse de que la literatura apócrifa se trate con la misma consideración y que los términos *apócrifo* y *no canónico* se entiendan como anacrónicos . . Por ejemplo, H. Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (Londres: SCM, 1990), xxx; RW Funk, "The Once and Future New Testament", en McDonald y Sanders, *The Canon Debate,* 554–55; y Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Bible and the Faiths We Never Knew* (Nueva York: Oxford University Press, 2002), pág. 4. 21 HY Gamble, *The New Testament Canon: Its Making and Meaning* (Philadelphia: Fortress, 1985), 12.

22

James Barr, *Sagradas Escrituras: Canon, Autoridad y Crítica* (Filadelfia: Westminster, 1983), 12. 23 W. Wrede, *El Origen del Nuevo Testamento,* trad. JS Hill (Nueva York: Harper, 1909), 138–39. 24 No todos los eruditos que hacen una distinción clara entre las Escrituras y el canon son representativos del modelo histórico-crítico. Además, no todos los estudiosos del modelo histórico-crítico adoptarían esta marcada distinción entre Escritura y canon. En particular, Harnack estaba dispuesto a llamar canónico a un libro si las primeras comunidades cristianas lo citaban como Escritura; el canon no tenía que estar cerrado antes de que pudiera llamarse así. Véase la discusión en Barton, *The Spirit and the Letter,* 1–33. No obstante, la marcada distinción entre estos dos términos se ha puesto bastante de moda en los últimos años; por ejemplo, GM Hahneman, "El fragmento Muratoriano y los orígenes del canon del Nuevo Testamento", en McDonald y Sanders, *The Canon Debate,* 405–15; LM McDonald, *El canon bíblico: su origen, transmisión y autoridad* (Peabody, MA: Hendrickson, 2007), 20–69; J. Barton, "Canonical Approaches Ancient and Modern", en Auwers y de Jonge, *The Biblical Canons,* 199–209; Gamble, *El Canon del Nuevo Testamento,* 18–19; James Barr, *The Scope and Authority of the Bible* (Filadelfia: Westminster, 1980), 120; Kelsey, *Los usos de las Escrituras en la teología reciente,* 104–5; y Craig D. Allert, *¿ Una visión elevada de las Escrituras? La autoridad de la Biblia y la formación del canon del Nuevo Testamento* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 44–47. 25

AC Sundberg, "Hacia una historia revisada del canon del Nuevo Testamento", *SE* 4 (1968): 452–61; Sundberg, "La creación del canon del Nuevo Testamento", en *The Interpreter's One-Volume Comentario sobre la Biblia* (Nashville: Abingdon, 1971), 1216–24. 26 Chapman, "How the Biblical Canon Began," 34–35, usa el término *extrínseco* en lugar de *exclusivo.* El término *extrínseco* también fue utilizado por Smith, "Canons, Catalogues, and Classics", 297ff. pero chapman utiliza *exclusivo* en "El debate sobre el canon: qué es y por qué importa" (presentado en la Sociedad de Literatura Bíblica, San Diego, 2007). 27 Gamble, *El Canon del Nuevo Testamento,* 83.

Machine Translated by Google

28 Por supuesto, se han hecho intentos para salvar alguna "autoridad" para estos libros incluso en medio de su carácter enteramente humano. Para una revisión y crítica de tales intentos, véase Webster, "The Ubicación dogmática del canon", págs. 101–7. 29 Por ejemplo, para Ehrman, *Lost Christianities,* 1–11, la diversidad es la característica más decisiva del cristianismo primitivo y la columna vertebral de su argumento de que el canon es una invención humana de los proto-ortodoxos. Para más información sobre el tema de la diversidad en el cristianismo primitivo, véase Köstenberger y Kruger, *The Heresy of Ortodoxia,* 41–67. 30 Sundberg no es el primero, ni el único, erudito en proponer una clara distinción entre las Escrituras y el canon. Sus raíces se remontan a W. Staerk, "Der Schrift-und Kanonbegriff der jüdischen Bibel", *Zeitschrift für systematische Theologie* 6 (1929): 101–19; G. Hölscher, *Kanonisch und Apocryph: Ein Kapitel aus der Geschichte des altestamentlichen Kanons* (Naumburg: Lippert, 1905); y posiblemente de vuelta a la crítica original del canon de Semler, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon.* Ver discusión en Iain Provan, "Canons to the Left of Him: Brevard Childs, His Critics, and the Future of Old Testament Theology," *SJT* 50 (1997): 9–11; y Chapman, *The Law and the Prophets,* pág. 34. 31 Allert, ¿ Una *visión elevada de las Escrituras?,* págs. 49–50; Barton, *El espíritu y la letra,* 158ff.; LM McDonald, "La integridad del canon bíblico a la luz de su desarrollo histórico", *BBR* 6 (1996): 104. 32 Provan, "Canones a la izquierda de él", 9–10.

33 H. Gamble, "El canon del Nuevo Testamento: Investigaciones recientes y el status quaestionis", en McDonald y Sanders, *The Canon Debate,* 271. 34 Barton, *The Spirit and the Letter,* 18. 35 Sheppard, "Canon", 62–69, definiría este enfoque como lo que él llama "canon 2". 36 Por ejemplo, el leccionario moderno de la Iglesia ortodoxa siria todavía opera en el canon de veintidós libros de la Peshitta, y la iglesia etíope moderna parece tener un Nuevo Canon del testamento, aunque el número exacto no está claro. Para una discusión más detallada, véase Metzger, *The Canon of the New Testament,* 218–228. 37 H. Gamble, "Cristianismo: Escritura y Canon", en *The Holy Book in Comparative Perspective,* ed. Frederick M. Denny y Rodney L. Taylor (Columbia: University of South Carolina Press, 1985), 46–47. Gamble argumenta que los concilios de la iglesia como Laodicea (360) eran locales, no ecuménicos y, por lo tanto, no tenían autoridad vinculante. McDonald está de acuerdo: "Nunca hubo un momento en que la iglesia en su conjunto llegara a la conclusión de que estos escritos y ningún otro podría ayudar a la iglesia a llevar a cabo su misión en el mundo" ("The Integrity of the Biblical Canon", págs. 131–32). 38 Chapman, *La Ley y los Profetas,* 108. 39 MG Brett, "Crítica canónica y teología del Antiguo Testamento", en *Texto en contexto: Ensayos de miembros de la Sociedad para el estudio del Antiguo Testamento,* ed. ADH Mayes (Oxford: Oxford University Press, 2000), 67. Por supuesto, como se señaló anteriormente, hay *algunas* formas en que el canon y las Escrituras son diferentes, pero no de la manera que sugiere Sundberg. Véase la discusión a continuación en el cap. 3. 40 *Dei Verbum,* 2.9–10. Véase Walter M. Abbott, ed. *Los Documentos del Vaticano II* (Nueva York: America Press, 1966). Para una discusión útil sobre los nuevos desarrollos en el Vaticano II, ver GC Berkouwer, *El Concilio Vaticano Segundo y el Nuevo Catolicismo* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965); y A. Dulles, *The Craft of Theology: From Symbol to System* (Nueva York: Crossroad, 1992), 96ff.

41 El documento conciliar, *Lumen Gentium,* del Vaticano II, se refiere al Papa como poseedor de una "enseñanza infalible" (3.18), al igual que el documento *Pastor Aeternus,* del Vaticano I, que declara que la enseñanza del Papa es "infalible" e "irreformable" (Jaroslav Pelikan y Valerie R. Hotchkiss, eds., Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition, 4 vols. [New Haven, CT: Yale University Press, 2003], 3:358). Para una discusión, véase John H. Armstrong, *A View of Rome: A Guide to Understanding the Beliefs and Practices of Roman Catholics* (Chicago: Moody, 1995), 73–82; Keith A. Mathison, *The Shape of Sola Scriptura* (Moscú, ID: Canon, 2001), 210–25; y Mark E. Powell, "El teísmo canónico y el desafío de la certeza epistémica", en *Teísmo canónico: una propuesta para la teología y la iglesia,* ed. William J. Abraham, Jason E. Vickers y Natalie B. Van Kirk (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 195–209.

42 *Dei Verbum* declara que es a través de la tradición sagrada, que define el Magisterio, que "se conoce el canon completo de los libros sagrados" (2.8). Además, afirma: "La tarea de interpretar auténticamente la Palabra de Dios, sea escrita o transmitida, ha sido encomendada exclusivamente al magisterio vivo de la Iglesia" (2.10). 43 Cabe señalar que la Iglesia Católica Romana insiste en que la Escritura es siempre superior al Magisterio. *Dei Verbum* añade: "Este oficio de enseñar no está por encima de la Palabra de Dios, sino que está al servicio de ella" (2,10), y el Catecismo católico dice: "Sin embargo, este Magisterio no es superior a la palabra de Dios, sino su servidor" (86).); ver *Catecismo de la Iglesia Católica* (San Francisco: Ignatius, 1994). A pesar de estas calificaciones, uno todavía se pregunta cómo se puede considerar que las Escrituras son la máxima autoridad si el Magisterio es capaz de definir, determinar e interpretar las Escrituras en primer lugar. Incluso con estas declaraciones de Roma, quedan preocupaciones residuales sobre si el Magisterio tiene autoridad *funcional* sobre las Escrituras. 44 Adriaanse, "Canonicity and the Problem of the Golden Mean," 318. 45 Este argumento es la piedra angular de la apologética católica romana moderna. Por ejemplo, Scott Hahn y Kimberly Hahn, *Rome Sweet Home* (San Francisco: Ignatius, 1993); David Currie, *fundamentalista nato, católico renacido* (San Francisco: Ignatius, 1996); Patricio Madrid, ed. *Sorprendido por la verdad* (San Diego: Basílica, 1994).

46 Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity* (Nueva York: Crossroad, 1997), 362. 47 Las críticas católicas recientes de la *sola scriptura* incluyen a Robert A. Sungenis, ed., *Not by Scripture Alone: A Catholic Critique de la Doctrina Protestante de la Sola Scriptura* (Santa Bárbara: Queenship, 1997); y Mark Shea, *¿Con qué autoridad?* (Huntington, IN: Our Sunday Visitor, 1996). 48 Karl Keating, *Catolicismo y Fundamentalismo* (San Francisco: Ignatius, 1988), 127. 49 Confutatio Prolegomenon Brentii, *Ópera,* 1.530. Traducción al inglés de Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* trad. George Musgrave Giger, ed. James T. Dennison Jr., 3 vols. (Phillipsburg, NJ: P & R, 1992–1997), 1:86 (2.6.2). 50 JT Lienhard, *The Bible, the Church, and Authority* (Collegeville, MN: Liturgical, 1995), 27, 28. Farkasfalvy también comparte esta definición de canon; ver WR Farmer y DM Farkasfalvy, *The Formation of the New Testament Canon* (Nueva York: Paulist, 1976), 102. Rahner reconoce que ambas definiciones juegan un papel; véase K. Rahner, *Inspiration in the Bible* (Nueva York: Herder & Herder, 1961), 28n18, 29–30. Hoffman se inclinaría por la definición de Sundberg; véase Thomas A. Hoffman, "Inspiración, normatividad, canonicidad y el carácter sagrado único de la Biblia", *CBQ* 44 (1982): 447–69. 51 R. Murray, "¿Cómo determinó la iglesia el canon de las Escrituras?", HeyJ 11 (1970): 115–26, analiza cómo esta posición católica menos estricta se acerca mucho más al enfoque protestante clásico. 52 Norman P. Tanner, ed., Decretos de los Concilios Ecuménicos, 2 vols. (Washington, DC: Prensa de la Universidad de Georgetown, 1990), 2:806. 53 Lienhard, *The Bible, the Church, and Authority,* 72, énfasis mío. Para una opinión similar, ver George H. Tavard, *Holy Writ or Holy Church* (Nueva York: Harper, 1959), 66. También se podrían agregar las palabras de Agustín: "No creería en el Evangelio si la autoridad de los católicos La Iglesia no me movió a hacerlo" (Agustín, *Fondo.* 1.6). La comprensión de Calvino de esta declaración se puede encontrar en sus *Institutos,* 1.7.3. 54 Rahner, *Foundations of Christian Faith,* 373. 55 Este es el término de Rahner (ibid., 371). 56 Rahner, *Inspiración en la Biblia,* 75 (cf. 36).

57 Peter Kreeft, *Cristianismo Católico* (San Francisco: Ignatius, 2001), 20. 58 H. Küng, *El Concilio en Acción: Reflexiones Teológicas sobre el Concilio Vaticano Segundo,* trad. C. Hastings (Nueva York: Sheed and Ward, 1963), 187. 59 Sobre este punto, véase el impresionante volumen de Nicolaus Appel, *Kanon und Kirche: Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem* (Paderborn: Bonifacius-Druckerei, 1964) . Para obtener un resumen útil y una respuesta a Appel, consulte David G. Dunbar, "The Biblical Canon", en *Hermeneutics, Authority, and Canon,* ed. DA Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 350–52. 60 Patrick Madrid, "*Sola Scriptura:* A Blueprint for Anarchy," en *No solo por las Escrituras: Una crítica católica de la doctrina protestante de Sola Scriptura,* ed. Robert A. Sungenis (Santa Bárbara: Queenship, 1997), 22. 61 Bernard Ramm, *The Witness of the Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1959), 109–10. Es aquí donde se hace la clásica distinción católica romana entre la autoridad de la Escritura con respecto a sí misma *(quoad se)* y la autoridad de la Escritura con respecto a nosotros *(quoad nos).* Esta distinción está diseñada para argumentar que las Escrituras siguen siendo la máxima autoridad con respecto a sí mismas, pero que solo las conocemos a través de la autoridad de la iglesia. Bavinck ofrece la respuesta apropiada a esta idea cuando sostiene: "Esta distinción [entre *quoad se* y *quoad nos]* no puede aplicarse aquí. Porque si la iglesia es la razón final y más básica por la que creo en las Escrituras, entonces la iglesia, y no las Escrituras, es digna de confianza en sí misma (ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ)" (Reformed Dogmatics, vol. 1, pág.

Machine Translated by Google

Prolegómenos, ed. John Bolt, trad. John Vriend [Grand Rapids: Baker, 2003], 457). Ver también, Turretin, *Institutes,* 1:86ff. (2.6.2). 62

Rahner, *Inspiration in the Bible,* 25. Hoffman va aún más lejos cuando declara: "Es la decisión de la iglesia, y esto solo, no algún componente inherente de inspiración o normatividad, esa es la razón última por la cual un libro es o no canónico. " ("Inspiración", pág. 463). 63 Rahner, *Fundamentos de la Fe Cristiana,* 371. 64 Kreeft, *Cristianismo Católico,* 20.

Turretin declara: "Aunque la iglesia es más antigua que las Escrituras consideradas formalmente (y en cuanto al modo de escribir), sin embargo, no puede llamarse así con respecto a las Escrituras materialmente. considerada (y en cuanto a la sustancia de la doctrina) porque la Palabra de Dios es más antigua que la iglesia misma, siendo su fundamento y semilla" (Institutos, 1:91 [2.6.16]).
66 Calvino escribió: "La Iglesia, como declara Pablo, está fundada sobre la doctrina de los Apóstoles y Profetas; pero estos hombres [de la Iglesia Católica Romana] hablan como si imaginaran que la madre le debía
nacimiento de la hija." Véase John Calvin, *Tracts and Treatises,* ed. Thomas F. Torrance, trad. Henry Beveridge (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), 267. 67

William Hendriksen, *Efesios* (Grand Rapids: Baker, 1967), 142; Richard B. Gaffin, *Perspective on Pentecost* (Phillipsburg, NJ: P & R, 1979), 93–95; y otros, argumentan que "profetas" aquí no es una referencia al Antiguo Testamento, sino a un oficio revelador dentro de la iglesia del primer siglo (cf. Efesios 4:11). Sin embargo, incluso si ese fuera el caso, no afecta el argumento general aquí de que el depósito revelador dado a los portavoces de Dios (que se conserva en el Nuevo Testamento), no es el resultado de la actividad de la iglesia, sino el fundamento para la iglesia. actividad. Aquellos que ven a los "profetas" como una referencia a los escritores del Antiguo Testamento incluyen a John Calvin, *Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians* (Grand Rapids: Baker, 1993), 243; Crisóstomo, Teodoreto, Ambrosiastro y Beza; véase Ernest Best, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians,* ICC (Edimburgo: T & T Clark, 1998), 282. Además, Polycarp parece hacer una alusión a Eph. 2:20 y entiende "profetas" en el sentido del Antiguo Testamento *(Filipenses* 6.3). 68

MS Horton, *People and Place: A Covenant Ecclesiology* (Louisville: Westminster John Knox, 2008), 37–71; y J. Webster, "El poder autoorganizador del evangelio de Cristo: Episcopado y Community Formation", en *Word and Church* (Edimburgo: T & T Clark, 2001), 191–210. 69
Stephen B. Chapman, "The Old Testament Canon and Its Authority for the Christian Church," *Ex auditu* 19 (2003): 141. 70 Por supuesto, el estado del Antiguo Testamento en el primer siglo ha sido cuestionado; por ejemplo, Albert C. Sundberg, "El 'Antiguo Testamento': un canon cristiano", *CBQ* 30, no. 2 (1968): 143–55. Para más información

este tema, ver n. 55 en el cap.
4. 71 Rahner, *Foundations of Christian Faith,* 371. 72 Los primeros concilios
como los de Laodicea (363), Hipona (393) y Cartago (397) produjeron listas canónicas, pero estos eran concilios regionales, y hubo desacuerdos entre ellos, como así como desacuerdos dispersos incluso después de que terminaron los consejos. Por ejemplo, Agustín era más favorable a los libros apócrifos *(Civ.* 18.36), pero también admitió que los judíos no los aceptaban en su canon *(Civ.* 19.36–38). En contraste, Jerónimo estaba decididamente en contra de ellos (ver prólogo a *Expl.* Dan.). Véase la discusión estándar en Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament,* 209–47, y *An Introduction to the Apocrypha* (Nueva York: Oxford University Press, 1977). 73 Küng, *The Council in Action,* 187. 74 JI Packer, *God Has Spoken: Revelation and the Bible* (Grand Rapids: Baker, 1993), 109. 75 Kreeft, *Catholic Christianity,* 20.

76
NT Wright, *The Last Word: Beyond the Bible Wars to a New Understanding of the Authority of Bible* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2005), 63. 77 Hay problemas adicionales con el argumento de Kreeft. Incluso si Kreeft tuviera razón y los seres humanos ("apóstoles y santos") pudieran ser considerados correctamente la causa de la Biblia, esto aún no probaría una infalibilidad continua para la iglesia. Simplemente porque ciertos *miembros* de la iglesia fueron usados por Dios para producir la Biblia no significa que la iglesia como institución tenga el atributo de infalibilidad. E incluso si lo hiciera, no hay razón para pensar que tal infalibilidad sería un atributo perpetuo y continuo a lo largo de la existencia de la iglesia. Al final, por lo tanto, el argumento de "causa y efecto" de Kreeft resulta ser problemático. 78

Para la discusión del texto de prueba católico romano clave a este respecto, Mat. 16:18, véase DA Carson, *Matthew: Chapters 13–28,* The Expositor's Bible Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 1995), 368ff.; Robert H. Gundry, *Matthew: un comentario sobre su manual para una iglesia mixta bajo persecución,* 2ª ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 334; y Leon Morris, *El Evangelio según Mateo* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 422–24. 79 Rahner, *Fundamentos de la fe cristiana,* 346–59. Rahner parece argumentar sobre bases *históricas* que la Iglesia Católica es la verdadera iglesia (y por lo tanto tiene autoridad). Afirma que el catolicismo romano es la verdadera iglesia porque "posee en lo concreto una continuidad histórica más cercana, más evidente y menos estorbada con la iglesia del pasado" (357). Sin embargo, si nuestra seguridad de la autoridad de la iglesia es tan cierta como la evidencia histórica, entonces, ¿cómo es eso una mejora sobre aquellos protestantes que afirman que la extensión del canon también puede ser determinada por la evidencia histórica (en lugar de ser determinada por la evidencia histórica)? Iglesia)? ¿No son ambas afirmaciones tan ciertas como la evidencia histórica? Entonces, ¿cómo se puede afirmar que solo el catolicismo romano evita el problema de la incertidumbre con respecto a la extensión del canon? 80 Este lenguaje de "fe y moral" proviene directamente de la *Lumen Gentium,* o "Constitución Dogmática sobre la Iglesia" del Vaticano II, y también del *Catecismo de la Iglesia Católica,* párr. 891. La historia de los errores papales está bien documentada. Los ejemplos incluyen al Papa Liberio, quien firmó una confesión arriana condenando a Atanasio; el Papa Honorio, quien fue condenado por el Tercer Concilio de Constantinopla por la herejía de ser monotelita; El Papa Bonifacio VIII, quien declaró que la salvación era imposible fuera de Roma, pero luego el Vaticano II enseñó lo contrario *(Unitatis Redintegratio* 1.2–3, deja esto claro), y así continúa. Para más información, véase Hans Küng, *¿Infalible? Una investigación no resuelta* (Edimburgo: Continuum, 1994); y Loraine Boettner, *Catolicismo romano* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1962), 248–53. Por supuesto, la Iglesia Católica Romana intenta mitigar algunos de estos errores al sugerir que el Papa es infalible solo en una esfera muy estrecha, es decir, cuando habla *ex cathedra (Catecismo Católico,* par. 891). Sin embargo, dado que la Iglesia Católica Romana no tiene una lista infalible de declaraciones *ex cathedra* , uno se pregunta cómo la iglesia puede saber qué declaraciones del Papa tienen autoridad infalible y cuáles no (Powell, "Canonical Theism" 202–3). 81 De hecho, la esencia de esta misma opción es tomada por Kreeft, *Cristianismo Católico,* cuando argumenta que "La Iglesia es infalible porque es fiel" (102). El problema con esta afirmación es obvio: ¿Quién determina que la fidelidad es el estándar para considerar que algo es infalible? ¿Y quién decide la definición de "fiel"? La respuesta, como se ve arriba, es la iglesia misma. Así, nuevamente vemos que la autoridad de la iglesia romana es esencialmente auto-autenticación. 82

Farkasfalvy incluso se refiere al canon como el "acto de autodefinición" de la iglesia (Farmer y Farkasfalvy, *The Formation of the New Testament Canon,* 103). 83

Lienhard, *The Bible, the Church, and Authority,* 84, énfasis mío. 84
Brevard Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Filadelfia: Westminster, 1970); Childs, *Introducción al Antiguo Testamento como Escritura;* Childs, *El Nuevo Testamento como Canon: Una Introducción* (Londres: SCM, 1984); James A. Sanders, *Torá y Canon;* Sanders, *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism* (Filadelfia: Fortress, 1984); Sanders, "Adaptable para la vida: la naturaleza y la función del canon", en *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God,* ed. Frank Moore Cross, Werner E. Lemke y Patrick D. Miller (Nueva York: Doubleday, 1976), 531–60; Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text* (Filadelfia: Fortress, 1987); y RW Wall y EE Lemcio, *New Testament as Canon* (Sheffield: Sheffield Academic, 1992). Para un resumen útil de la crítica canónica, véase Mikeal C. Parsons, "Canonical Criticism", en *New Testament Criticism and Interpretation,* ed. David Alan Black y David S. Dockery (Grand Rapids: Zondervan, 1991), 255–94; Paul R. Noble, *El enfoque canónico: una reconstrucción crítica de la hermenéutica de Brevard S. Childs* (Leiden: Brill, 1995); John Barton, "Canonical Approaches Ancient and Modern", en Auwers y de Jonge, *The Biblical Canons,* 199–209; Bartholomew et al., *Canon e Interpretación Bíblica;* múltiples autores en *HBT* 2 (1980): 113–211; y Frank W. Spina, "Crítica canónica: Childs Versus Sanders", en *Interpreting God's Word for Today,* ed. Wayne McCown y James Earl Massey (Anderson, IN: Warner, 1982), 165–94. 85

Es importante señalar que el propio Childs no prefiere el término *crítica canónica (Introducción al Antiguo Testamento como Escritura,* 82), pero ese término se ha utilizado para referirse a este enfoque desde que fue acuñado por Sanders (ver *Torah and Canon,* ix–xx). 86 Por supuesto, Childs reconoció que comprender la prehistoria del texto todavía tiene *algún* valor en nuestra tarea exegética; ver discusión en Barton, "Canonical Approaches Ancient and Modern," 201;

Noble, *El enfoque canónico,* 145–86; y Stephen B. Chapman, "Reclaiming Inspiration for the Bible", en Bartholomew et al., *Canon and Biblical Interpretation, 176.* 87

Childs, *The New Testament as Canon,* 43. Sanders no está de acuerdo con Childs aquí y está menos preocupado por considerar solo la forma final del texto; está más abierto a considerar formas anteriores del texto y cómo cambió con el tiempo: el "proceso canónico", como lo llama Sanders *(Canon and Community,* 21–45). Ver discusión en Lee M. McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon* (Peabody, MA: Hendrickson, 1995), 302–4; y Spina, "Canonical Criticism", 183–86. 88 Childs, *The New Testament as Canon,* 30. 89 Ibíd., 27–29; McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon,* 301. La evaluación de Childs de la diversidad dentro de la iglesia primitiva es bastante similar a la de Bauer, *Ortodoxia y herejía en*

Machine Translated by Google

cristianismo primitivo; James DG Dunn, *Unidad y diversidad en el Nuevo Testamento: una investigación sobre el carácter del cristianismo primitivo* (Londres: SCM, 1990); y GT Sheppard, "Canonización: escuchar la voz del mismo Dios a través de tradiciones históricamente diferentes", *Int* 34 (1982): 21–33. Watson se muestra escéptico acerca de si la forma canónica final realmente logra este objetivo de unificar las Escrituras divergentes y resolver el conflicto interpretativo (F. Watson, *Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective* [Edimburgo: T & T Clark, 1994], 43 –45). 90 Childs, *The New Testament as Canon,* 23. Childs sigue siendo bastante vago sobre exactamente cómo se transforma este material para que sea normativo para las generaciones futuras, pero dice que "no había nadie

dispositivo hermenéutico utilizado" (23).

91 Gerald T. Sheppard, "Crítica canónica: la propuesta de Brevard Childs y una evaluación de la hermenéutica evangélica", *Studia Biblica et Theologica* 4 (1974): 3–17. Sheppard señala: "En la medida en que la exégesis histórico-gramatical o histórico-crítica tenga éxito en revivir un contexto histórico 'perdido', efectivamente des-canoniza la literatura colocándola en algún otro contexto que no sea el canónico" (13). 92 Childs, *The New Testament as Canon,* pág. 24. 93 RW Wall, "Canonical Context and Canonical Conversations", en *Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology,* ed. Joel Green (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 166. 94 Childs, *The New Testament as Canon,* 21. 95 Ibid. Véase la útil discusión de Watson sobre este punto en *Text, Church and World,* 37ff. 96 Por ejemplo, Childs critica a Jeremías por su afirmación de que "la forma autorizada del evangelio para la iglesia cristiana debe ubicarse en la *ipsissima verba* reconstruida de Jesús" (The *New Testament as Canon,* 537). Sanders no está de acuerdo con Childs en este punto y está más abierto a un enfoque de "canon dentro de un canon". Ver discusión en Parsons, "Canonical Criticism," 268–69; y Provan, "Canons to the Left of Him", 3–4. 97 Childs, *The New Testament as Canon,* 25. 98 Aunque esta es la definición más central de Childs, es cierto que usa el término *canon* o *canonical* de tantas maneras diferentes que puede volverse bastante confuso para el lector. Por ejemplo, mientras que algunos entenderían el "proceso canónico" como el *reconocimiento* gradual de los libros por parte de la comunidad creyente, Childs usa la frase para referirse a la forma en que la comunidad creyente cambió, editó y modificó los libros, un proceso que normalmente asociarse con la *crítica de redacción* y no con el canon. Metzger, *The Canon of the New Testament,* 36n84, observó que la palabra *canónico* modifica más de treinta palabras diferentes en la obra de Childs. 99 BS Childs, "Sobre la recuperación de la Biblia para la teología cristiana", en *Recuperación de la Biblia para la iglesia,* ed. CE Braaten y RW Jenson (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 9. 100 Chapman, "How the Biblical Canon Began," 34–35, usa el término *intrínseco* en lugar de *funcional.* El término *intrínseco* también fue utilizado por Smith, "Canons, Catalogues, and Classics", 297ff. Chapman

usa *inclusive* en "El debate sobre el canon: qué es y por qué es importante". 101

Véase también Sanders, *Torah and Canon,* 56; Chapman, *La ley y los profetas,* págs. 106–10; PR Ackroyd, *Continuidad: una contribución al estudio de la tradición religiosa del Antiguo Testamento* (Oxford: Blackwell, 1962), 13–14; SJPK Riekert, "Investigación crítica y el canon cristiano único que comprende dos testamentos", *Neot* 14 (1981): 21–41; y Sheppard, "Canon", págs. 62–69. 102 James Sanders, "Canon: Hebrew Bible" en *ABD* 1:843, énfasis suyo. 103 Childs, *Teología bíblica en crisis,* 122; ver también BS Childs, "Interpretación en la Fe: La Responsabilidad Teológica del Comentario del Antiguo Testamento," *Int* 18 (1964): 432–49.

104 DM Smith, "Juan, los sinópticos y el enfoque canónico de la exégesis", en *Tradición e interpretación en el Nuevo Testamento,* ed. GF Hawthorne y O. Betz (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 166–80. Véase también, Robert H. Gundry, *The Old Is Better: New Testament Essays in Support of Traditional Interpretations* (Tübingen: Mohr, 2005), 1–17. 105 Childs, *Biblical Theology in Crisis,* 104. Childs ha sido acusado de rechazar el concepto de inspiración; véase David M. Williams, *Recibir la Biblia con fe: Exégesis histórica y teológica* (Washington, DC: Prensa de la Universidad Católica de América, 2004), 25–26. Sin embargo, sería más exacto decir que tiene una visión diferente de la inspiración que corresponde más a una "interpretación social de la revelación" (Chapman, "Reclaiming Inspiration for the Bible", 172n24). 106

Chapman, "Reclamando la inspiración para la Biblia", pág. 180.

107 El punto de vista de Childs sobre la inspiración es similar al de Norbert Lohfink, "On the Inerrancy and the Unity of Writing", *Voices of the Time* 174 (1964): 31-42; Paul J. Achtemeier, *Inspiración y Autoridad: Naturaleza y Función de las Escrituras Cristianas* (Peabody, MA: Hendrickson, 1999); y JL McKenzie, "El carácter social de la inspiración", *CBQ* 24 (1962): 115–24. La esencia de este punto de vista es criticada por IH Marshall, *Biblical Inspiration* (Londres: Hodder & Stoughton, 1982), 37ff. 108

R. Gnuse, *The Authority of the Bible: Theories of Inspiration, Revelation, and the Canon of Scripture* (Mawhaw, NJ: Paulist, 1985), 60. 109 Las frecuentes discusiones patrísticas sobre la autoridad apostólica y su unicidad son adecuadas para demostrar este punto . aquí; para un ejemplo útil, véase CE Hill, "Ignatius and the Apostolate", en *StPatr,* vol. 36, edición. MF Wiles y EJ Yarnold (Lovaina: Peeters, 2001), 226–48. La concesión de Childs para las modificaciones a las Escrituras se ve en su argumento de que el texto de cualquier libro no debe ser el autógrafo original sino el "texto recibido" más antiguo, aunque no define qué es *(The New Testament as Canon,* 518–30, especialmente 529). 110

Josefo, *Ag. Ap.* 1,42; *Aristeas* 310–11; *1 Enoc* 104:9–10; *1 Mac.* 8:30; 11QTemplo 54:5–7; *B. Meg.* 14a.

111 David E. Aune, *Revelation 17–22,* WBC (Nashville: Thomas Nelson, 1998), 1208–16; WC van Unnik, "De la régle ÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿ dans l'histoire du canon", *VC* 3 (1949): 1–36; y MJ Kruger, "Actitudes de los primeros cristianos hacia la reproducción de textos", en *The Early Text of the New Testament,* ed. CE Hill y MJ Kruger (Oxford: Oxford University Press, de próxima publicación). 112 Para más información sobre el punto de vista de las Escrituras de la iglesia primitiva, véase John D. Woodbridge, *Biblical Authority: A Critique of the Rogers/ McKim Proposal* (Grand Rapids: Zondervan, 1982).

113 Es importante notar que la objeción a Childs aquí no es precisamente la misma que hizo John Barton, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study* (Londres: Darton, Longman, and Todd, 1996), 91–94. Barton argumenta que no hay forma de determinar qué canon debe recibir la iglesia porque hubo desacuerdo sobre los libros canónicos dentro del cristianismo primitivo.
Esta pregunta ha sido abordada por otros; véase Provan, "Canons to the Left of Him", págs. 11–25; y Christopher Seitz, "El enfoque canónico y la interpretación teológica", en Bartholomew et al., Canon and Biblical Interpretation, 58–110. En cambio, la objeción aquí se refiere a la idea de que la iglesia primitiva tuvo inspiración comunal para hacer cambios o adiciones textuales antes del siglo IV pero no después.

114 Spina, "Canonical Criticism", 183. 115 James A. Sanders, "Canonical Context and Canonical Criticism", *HBT 2 (1980):* 173–97, tiene aquí una posición más consistente que la de Childs. Está de acuerdo en que la comunidad cristiana puede (y lo hace) modificar el texto del canon, pero cree que todavía tiene derecho a hacerlo hoy (187). 116 Chapman, "Reclaiming Inspiration for the Bible", intenta evitar las implicaciones eclesiológicas aquí al sugerir que el punto de vista de Childs, de hecho, honra el "testimonio profético-apostólico" (179).
Sin embargo, la explicación de Chapman de que "para Childs el testimonio profético-apostólico es más que simplemente lo que los profetas individuales dijeron y escribieron originalmente" resulta ser bastante débil (179). No está claro cómo esto resuelve el problema porque, de nuevo, la autoridad todavía cambia de los apóstoles-profetas originales a la comunidad posterior, que agrega su propio material inspirado. Llamar simplemente a esta revelación comunitaria el "testimonio profético-apostólico" no alivia el problema. El mismo Chapman parece reconocer esto cuando dice que el modelo de Childs, a los ojos de aquellos que tienen una visión más tradicional de la inspiración, "todavía puede conceder demasiado a la tradición y la eclesiología" (180). 117 Chapman incluso ofrece el modelo canónico como algo que "brinda nuevas oportunidades para la conversación y el acercamiento entre protestantes y católicos" ("Reclaiming Inspiration for the Bible", 174). 118 Carl FH Henry, "Canonical Theology: An Evangelical Appraisal," *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 8 (1990): 99. 119 Provan, "Canons to the Left of Him," 26–30, argumenta que hay una tensión en Childs sobre su aceptación de la metodología crítica moderna, y argumenta que Childs debería ser más crítico (!) de su validez. 120 Childs, *El Nuevo Testamento como Canon,* 35.

121 Childs, por supuesto, objetaría: "Es un malentendido básico del enfoque canónico describirlo como una lectura no histórica de la Biblia. ¡Nada mas lejos de la verdad!" (Introducción al Antiguo Testamento como Escritura, 71). De hecho, es este interés por la "historia" lo que distingue a Childs del enfoque de la crítica literaria (con el que a menudo se le compara). Y en este sentido, Barton's

Machine Translated by Google

la crítica está equivocada *(Reading the Old Testament, 102). Dejando a un lado la objeción de Childs, está claro que sigue viendo la Biblia como un libro lleno de errores históricos, errores, maniobras políticas y otros problemas. Así, Childs puede declarar que "una hermenéutica general es inadecuada para tratar el medio particular a través del cual esta experiencia* [del Israel histórico] ha sido mediada" (71).
En otras palabras, dado que este "medio particular" está lleno de problemas y contradicciones históricas, debemos abordar el libro con una hermenéutica diferente que pueda permitir que Dios todavía "hable" a través de tal libro. Childs es más franco en otra parte: "El contexto canónico hace diferentes usos del material histórico. A veces, el contexto depende muy poco de la historia, ya que da testimonio de una realidad representativa que trasciende cualquier situación histórica dada" (Brevard S. Childs, "A Response", *HBT 2* [1980]: 204, énfasis mío). Childs es libre de insistir en que este es un enfoque "histórico", pero uno se pregunta si su uso del término es completamente justo. Si uno va a sugerir que la Biblia solo "se basa muy libremente en la historia" y en su lugar ofrece una "realidad representativa", entonces al menos el término histórico debe calificarse para reflejar tal enfoque. 122 Muchos estudiosos señalan las conexiones entre Childs y el existencialismo de Barth y Bultmann: McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon,* 304; MG Brett, "A contrapelo: Teología bíblica del Antiguo y Nuevo Testamento de Brevard Childs: Reflexiones teológicas sobre la Biblia cristiana", *MT* 10 (1994): 281–87; David Dickermann, ed., Karl Barth and the Future of Theology: A Memorial Colloquium Held at the Yale Divinity School, 28 de enero de 1969 (New Haven, CT: YDS Association, 1969), 33; Roy A. Harrisville, "Lo que creo que mi antiguo compañero de escuela está haciendo", en *Exégesis teológica: Ensayos en honor de Brevard S. Childs,* ed. Christopher Seitz y Kathryn Greene-McCreight (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 7–25; y Noble, *The Canonical Approach,* 4. 123 Spina, "Canonical Criticism", 179. Spina ofrece una útil discusión de los problemas "existenciales" de la visión de Childs en 181–82. 124 Henry, "Canonical Theology," 104. 125 Solo una visión de la Escritura que toma en serio *tanto* la historia detrás del texto como el texto mismo puede superar este problema. Los métodos críticos modernos y la crítica canónica han optado cada uno por

uno de estos.
126 Harnack argumentó que un libro podría considerarse canónico solo si se llamara expresamente ÿÿÿÿÿ o se presentara con ÿÿÿÿÿÿÿÿÿ. En contraste, Zahn argumentó que un libro podría ser canónico sin estos marcadores de fórmula, siempre que haya indicios de que disfrutó de un uso autorizado. Barton, *The Spirit and the Letter,* hace una clara distinción entre el punto de vista de Zahn y el de Harnack (1-14). Sin embargo, debemos tener cuidado de no exagerar las diferencias entre Harnack y Zahn. Aunque no estuvieron de acuerdo sobre *cómo* determinar el estado de las Escrituras de un libro (marcadores formulaicos o uso autorizado), sí estuvieron de acuerdo en que la canonicidad de un libro estaba determinada por su estado (o función) de las Escrituras, en lugar de ser parte de una lista cerrada final. En este sentido, Harnack y Zahn sostuvieron esencialmente la misma opinión.
127 Algunos podrían plantear la pregunta de cómo la definición funcional da cuenta de los libros que algunos grupos cristianos primitivos consideraban Escritura pero que nunca se incluyeron en el canon final (p. ej., *1 Clemente, pastor de Hermas). ¿*Cómo llamaremos a estos libros? Tanto Allert *(A High View of Las Escrituras?, 171) como McDonald (Escrituras olvidadas: la selección y el rechazo de los primeros escritos religiosos* [Louisville: Westminster John Knox, 2009], 23-25) argumentan en contra de la definición funcional porque nos obligaría a considerar estos otros libros como canon. La definición exclusiva, argumentan, evita este mismo tipo de imprecisión. Sin embargo, caben dos respuestas: (1) Esta objeción parece confusa acerca de lo que intenta hacer la definición funcional. La definición funcional simplemente dice que se nos debe permitir llamar a estos veintisiete libros canon cuando se usan como Escritura autorizada en la vida de la iglesia. El hecho de que algunos otros libros se usaran ocasionalmente como Escritura no niega este enfoque, ni significa que estemos obligados a llamar a estos otros libros canon. La única forma en que estaríamos obligados a llamarlos canon es si creyéramos que el mero uso de un libro lo *hace* canónico (más sobre esto a continuación). (2) Allert y McDonald argumentan que la definición funcional es negada por el hecho de que hubo desacuerdos sobre lo que era la Escritura. Si es así, entonces la definición exclusiva debe ser negada por la misma razón. Como se discutió anteriormente, mucho después del siglo IV continuaron existiendo desacuerdos sobre qué libros pertenecían a la lista canónica de la iglesia. Todo esto nos recuerda que cierto grado de imprecisión es inevitable en todas las definiciones de canon. 128

Aunque Childs generalmente usa esta definición funcional, su insistencia en que solo la forma final del canon es normativa (porque se ha cambiado a lo largo del camino) implica que la iglesia, en cierto sentido, determina el canon (como se argumentó anteriormente). Por lo tanto, existe una tensión en el sistema de Childs entre su definición preferida de canon y su insistencia en que solo la forma final es, en última instancia, normativa. 129 Cada una de estas definiciones puede corresponder *aproximadamente* con las fechas de aparición del canon. La definición exclusiva típicamente lleva a una fecha del siglo IV, la funcional típicamente lleva a una segunda

fecha del siglo (aunque podría decirse que los libros funcionan como autoritarios antes de este período), y lo ontológico conduciría a una fecha del primer siglo.
130 Aunque el modelo existencial es más individualista, todavía lo incluimos en la categoría "determinado por la comunidad" porque, en última instancia, el canon todavía está determinado por *la recepción humana.* 131 Gnuse, *Autoridad de la Biblia,* 75–86. 132 Las diferencias (y conflictos) entre estos tres están bien documentados: por ejemplo, Cornelius Van Til, *The New Modernism: An Appraisal of the Theology of Barth and Brunner* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1947), 188–221; Karl Barth, "Rudolf Bultmann: un intento de entenderlo", en *Kerygma and Myth,* ed. Hans-Werner Bartsch (Londres: SPCK, 1962), 83–132; y Herman Ridderbos, *Bultmann* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1960), 15–16. A pesar de las diferencias entre estos tres, todos comparten una teología "dialéctica" y, por lo tanto, con respecto al tema del canon, encajan mejor bajo este título que llamamos "existencial". Sobre las similitudes entre los puntos de vista de las Escrituras de Barth y Bultmann, véase David Congdon, "The Word as Event: Barth and Bultmann on Writing", en *The Sacred Text,* ed. Michael Bird y Michael Pahl (Piscataway, NJ: Gorgias, 2010), 241–65. Aunque fácilmente podríamos haber agregado a Schleiermacher a esta categoría de "existencial", debemos limitarnos solo a Barth, Brunner y Bultmann. Para una mirada a la visión de Schleiermacher del canon, véase Christine Helmer, "Transhistorical Unity of the New Testament Canon from Philosophical, Exegetical, and Systematic-Theological Perspectives," en *One Writing or Many?,* ed. Christine Helmer y Christof Landmesser (Oxford: Oxford University Press, 2004), 13–50. 133

Como resultado, los matices individuales de estos teólogos no pueden abordarse por completo o apreciarse adecuadamente en este breve tratamiento (ni cada aspecto del modelo existencialista descrito a continuación siempre se aplica a los tres). Particularmente difíciles a este respecto son las opiniones variadas y contradictorias sobre Karl Barth y su doctrina de las Escrituras. Se pueden encontrar resúmenes útiles de este tema en John D. Morrison, "Barth, Barthians, and Evangelicals: Reassessing the Question of the Relation of HolyScript and the Word of God", *TrinJ* 25 (2004): 187–213; y GW Bromiley, "La autoridad de las Escrituras en Karl Barth", en Carson y Woodbridge, *Hermeneutics, Authority, and Canon,* 271–94. 134 En los últimos años, algunos eruditos "neo-barthianos" han argumentado que virtualmente todas las evaluaciones previas de la comprensión de las Escrituras por parte de Barth han sido erróneas y que él es, de hecho, más ortodoxo de lo que se creía. Los críticos anteriores de la doctrina de las Escrituras de Barth incluyen a Cornelius Van Til, *Karl Barth and Evangelicalism* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1964), 14ff.; y CF Henry, *Dios, Revelación y Autoridad,* 6 vols. (Waco, TX: Word, 1979), 1:203–12, 2:40–48, 4:257–71. Opiniones más comprensivas (y recientes) incluyen a Kevin J. Vanhoozer, "A Person of the Book? Barth sobre la autoridad e interpretación bíblicas", en *Karl Barth and Evangelical Theology,* ed. Sung Wook Chung (Grand Rapids: Baker, 2006), 26–59; y Bruce L. McCormack, "El ser de la Sagrada Escritura está en convertirse: Karl Barth en conversación con el evangelicalismo estadounidense", en *Evangélicos y Escritura: tradición, autoridad y hermenéutica,* ed. Vincent Bacote, Laura C. Miguelez y Dennis L.

Okholm (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 55–74. Si bien Barth sin duda ha sido malinterpretado por algunos (Van Til, en algunos puntos, fue culpable de esto), es difícil creer que ha sido malinterpretado universalmente, incluso por gente como TF Torrance, y que solo ahora es entendido por la primera vez. En desacuerdo con McCormack está Mark D. Thompson, "Testigo de la Palabra: Sobre la doctrina de las Escrituras de Barth", en *Engaging with Barth: Contemporary Evangelical Critiques,* ed. David Gibson y Daniel Strange (Nottingham: Apollos/IVP, 2008), 168–97. Sin embargo, partes de esta sección pueden leerse como una crítica del "barthianismo" si uno no cree que Barth realmente sostuvo estos puntos de vista. 135 Karl Barth, *Church Dogmatics,* trad. GW Bromiley y TF Torrance, 2ª ed. (Edimburgo: T & T Clark, 1975), I/1:88–111. Véase también, Klaas Runia, *Doctrina de las Sagradas Escrituras de Karl Barth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962). Debido a que Barth siempre ve la revelación como un "evento", no tiene claro hasta qué punto las Escrituras siguen siendo, en cierto sentido, la "palabra de Dios", aparte del uso que hace el Espíritu de ellas. A veces, Barth parece decir que no lo es (I/1:107, 112, 124), y otras veces, que lo es (I/1:120, 121). 136 TF Torrance, *Karl Barth: An Introduction to His Early Theology, 1910–1931* (Edimburgo: T & T Clark, 2000), 98–105; Roger Nicole, "La reducción neoortodoxa", en *Challenges to Inerrancy: A Theological Response,* ed. Gordon Lewis y Bruce Demarest (Chicago: Moody, 1984), 121–44; Paul K. Jewett, *Emil Brunner: Introducción al hombre y su pensamiento* (Chicago: InterVarsity, 1961), 22–23. 137

Barth, *Dogmática de la Iglesia,* I/1:110–11. Robert L. Reymond, *A New Systematic Theology of the Christian Faith* (Nashville: Thomas Nelson, 1998), objeta la idea de que la teología neoortodoxa enseña que la Biblia "se convierte" en la palabra de Dios (12n22). En cambio, dice que la teología neoortodoxa enseña que "la Biblia se convierte en el instrumento que reproduce el 'evento de Cristo' en uno subjetivamente" (ibíd.). Aunque la aclaración de Reymond es bienvenida, la frase "se vuelve" todavía parece capturar con precisión la esencia de la creencia neoortodoxa. Nadie sugiere que el término "se vuelve" captura *exhaustivamente* esta posición, sino que comunica con precisión (1) el carácter de revelación como evento de la neoortodoxia, y (2) cómo los neoortodoxos entienden la autoridad bíblica en términos "funcionales". Véase Henry, *God, Revelation and Authority,* págs. 84–85; Kelsey, *Los usos de las Escrituras en la teología reciente,* 39–50; y Mary Kathleen Cunningham, "Karl Barth", en *Teologías cristianas de las Escrituras,* ed. Justin S. Holcomb (Nueva York: New York University Press, 2006), 183–201. 138

Barth, *Iglesia Dogmática,* I/2:499. Una declaración muy similar puede encontrarse en E. Brunner, *Dogmatics,* vol. 1, *La Doctrina Cristiana de Dios,* trad. O. Wyon (Filadelfia: Westminster, 1950), 15. 139 Barth, *Church Dogmatics,* I/1:509; Nicole, "La reducción neoortodoxa", 125–26; Henry, *Dios, Revelación y Autoridad,* 196–200, 272–89. 140 Emil Brunner, *El Encuentro Divino-Humano,* trad. W. Amandus Loos (Westport, CT: Greenwood, 1980), 173; Robert L. Reymond, *Encuentro Dialéctico de Brunner* (Filadelfia: Presbiteriana y

Reformado, 1967), 10–15.
141 Rudolph Bultmann, *Nuevo Testamento y mitología y otros escritos básicos,* trad. Schubert Ogden (Filadelfia: Fortaleza, 1984), 1–43. Véase también, Bultmann, ed., *Kerygma and Myth: A Theological Debate* (Nueva York: Harper, 1961), 1–44. 142 Para una discusión útil de Bultmann a este respecto, véase RB Strimple, *The Modern Search for the Real Jesus* (Phillipsburg, NJ: P & R, 1995), 103–26.

Machine Translated by Google

143 Barth, *Dogmática de la Iglesia,* I/1:109.

144 Avery Dulles, “Escritura: puntos de vista protestantes y católicos recientes”, en *The Authoritative Word: Ensayos sobre la naturaleza de las Escrituras,* ed. Donald K. McKim (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 241.

145 Por ejemplo, Emil Brunner, *Revelation and Reason* (Philadelphia: Westminster, 1946), 168–69, ataca cualquier posición que busque establecer canonicidad/autoridad en la base de conclusiones históricas sobre la autoría de un libro. Refiriéndose a este enfoque, declara: “¡Y en qué terreno temblando se ha colocado la Iglesia de la Reforma, y su perversión 'ortodoxa', tanto a sí misma como a su mensaje! Tenemos una profunda deuda de gratitud con la crítica histórica que ha hecho casi imposible mantener esta posición” (168). En otras palabras, podemos basar la autoridad de un libro no en investigaciones históricas, sino en un encuentro existencial.

146 Esta afirmación debería sonar bastante similar a la famosa máxima de Bultmann: “La eficacia salvadora de la cruz no se deriva del hecho de que sea la cruz de Cristo: es la cruz de Cristo porque tiene esta eficacia salvadora” (Bultmann, *Kerygma y Mito,* 41). Brunner dice algo similar: “No porque crea en las Escrituras creo en Cristo, sino porque creo en Cristo creo en las Escrituras” (Revelation *and Reason,* 170). 147 Barth, *Iglesia Dogmática,* I/1:101.

148 Nicole, “The NeoOrthodox Reduction,” 133. Barth, en un esfuerzo por afirmar la soberanía y la libertad de Dios, quiere asegurarse de que no “encerramos” la obra del Espíritu Santo aprisionándola en las Escrituras. Pero el desafortunado resultado de este esfuerzo es que Barth insinúa que el Espíritu puede moverse a través de otros libros además de las Escrituras: “Reconocemos que el hecho de que Jesucristo sea la única Palabra de Dios no significa que en la Biblia, la Iglesia y el mundo no hay *otras palabras* “Escritura y canon en la teología y empresa de Karl Barth” en *Scripture, Tradition and Interpretation: Festschrift for Everett F. Harrison* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 329–30; Wilhelm Dantine, “Karl Barth y el Evans (Macon, GA: Mercer University Press, 2007), 164–98, señala que “Barth es bastante ambivalente sobre cuestiones de límites canónicos” (179) y documenta una carta de Barth a Harnack en lo cual Barth expresa que no hay “ninguna imposibilidad *a priori* ” de que Dios hable a través de libros no canónicos (180). Véase una discusión adicional en Gabriel Fackre, “Revelation”, en Chung, *Karl Barth and Evangelical Theology,* 6–8; y Runia, *Doctrina de las Sagradas Escrituras de Karl Barth,* 38. 149 Dulles, “Scripture”, 241. 150 Brunner, *Revelation and Reason,* 131.

151 Jewett, *Emil Brunner,* 35.

152 Emil Brunner, *Our Faith* (Nueva York: Scribner's, 1926), 10–11; Nicole resume el punto de vista de Brunner: "De alguna manera, también es la voz de Dios, en el Corán o los Vedas" ("La reducción neoortodoxa", 141). También implica lo mismo la declaración de Brunner: “Dios puede, si así lo desea, hablar su Palabra a un hombre incluso a través de una doctrina falsa y, correspondientemente, encontrar en un Credo-credo falso el eco correcto de su Palabra”; Emil Brunner, *Truth as Encounter* (Filadelfia: Westminster, 1943), 137. 153

Véase la crítica de Brunner a Bultmann en *Truth as Encounter,* 41–49; GE Ladd, *Rudolf Bultmann* (Chicago: InterVarsity, 1964), 35. 154

Morris Ashcraft, *Rudolf Bultmann* (Waco, TX: Word, 1972), 73–76. 155
Strimple, *La búsqueda moderna,* 128–34. Estos seguidores de Bultmann afirmaron que solo estaban siendo consistentes con las propias declaraciones de Bultmann, tales como: “Cualquiera que afirme que hablar de Dios es un lenguaje mitológico está obligado a considerar la idea de un acto de Dios en Cristo como un mito“ (Kerygma *and Myth,* 33–34). Si Bultmann tiene razón, entonces ¿por qué la “revelación” de Dios tiene que estar conectada con el Jesús histórico?

156 Barth, *Dogmática de la Iglesia,* I/1:107.
157 Donald G. Bloesch, *Sagradas Escrituras: Revelación, Inspiración e Interpretación* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994), hace lo mismo cuando dice: “La Biblia no es en sí misma el revelación de Dios, sino el medio y el canal divinamente señalados de esta revelación” (57). 158
Kelsey, *Los Usos de las Escrituras,* 47, énfasis mío. 159 Ibíd.

160 En respuesta a las críticas de que su posición es subjetivista, Barth enfatiza la naturaleza *objetiva* de la revelación al decir que la revelación realmente se encuentra en la persona del mismo Jesús *(Church Dogmatics,* IV/3: 175–80). Aunque tal aclaración cristocéntrica es bienvenida, todavía no resuelve el problema del subjetivismo, porque ¿cómo se tiene acceso a este Jesús aparte del testimonio bíblico sobre él? Y dado que la Escritura en sí misma no es revelación, entonces su valor permanece únicamente en su apropiación subjetiva por parte de una comunidad. Para más información, véase Fackre, “Revelation”, págs. 2–4.

161 Henry, *Dios, Revelación y Autoridad,* 259–60. 162
Stanley J. Grenz y John R. Franke, *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 117. 163 Ibid.

164 Ibíd.

165 Irónicamente, el propio Barth fue mucho más claro acerca de que las Escrituras son una autoridad sobre la tradición de la iglesia. Ver *Church Dogmatics,* I/2: 574, y discusión en Vanhoozer, “A Person of the Book?”, 43ff.

Machine Translated by Google

RASTREANDO LOS ORÍGENES

Machine Translated by Google

Canon como históricamente determinado



> Es un resultado muy seguro de la crítica bíblica que cada uno de los veintisiete libros que ahora constituyen nuestro Nuevo Testamento es con certeza genuino y auténtico.
>
> BB CAMPO DE GUERRA

Ahora dirigimos nuestra atención a la segunda categoría principal de modelos canónicos, aquellos que ven el canon como *históricamente determinado.* Estos modelos niegan que la recepción del canon por parte de la comunidad cristiana sea definitiva para establecer su autoridad y, en cambio, buscan establecerla investigando críticamente los méritos históricos de cada uno de los libros canónicos. Contrariamente a los modelos anteriores que restaron importancia a las preocupaciones históricas o las consideraron virtualmente irrelevantes para la autoridad de un libro (p. ej., la crítica canónica), los modelos aquí valoran los *orígenes* históricos de un libro (o sus partes componentes). Si se puede demostrar que un libro contiene la tradición auténtica de Jesús o que es apostólico, entonces se considera parte del canon genuino de las Escrituras. Los ejemplos específicos de los modelos históricamente determinados llegan a conclusiones muy diferentes, que van desde el rechazo de la mayoría de los veintisiete libros (modelo de canon dentro del canon) hasta la aceptación de todos los veintisiete libros (criterios de canonicidad). modelo). Pero la metodología es la misma: el canon se autentica mediante la investigación histórica de estos libros. 1

I. Modelo Canon dentro del Canon *A. Descripción*

En 1962, Kurt Aland publicó el ahora famoso artículo “El problema del canon del Nuevo Testamento”, en el que argumentaba que la formación del canon estaba tan cargada de “imperfecciones e incertidumbres” que su forma final claramente incluye libros (y porciones de libros) que son problemáticos. 2 Por lo tanto, el único camino a seguir es descubrir el “canon dentro del canon” 3 reduciendo el Nuevo Testamento a sus verdades centrales y seleccionando las partes que traerán “unidad a la fe”. 4 ¿Cómo se hace esto? Mediante una investigación del “desarrollo histórico” de estos libros para determinar qué partes son genuinas y cuáles no. 5 El enfoque de Aland, entonces, es representativo del modelo de canon dentro del canon que exploraremos en esta sección. Al igual que el modelo histórico-crítico anterior, este modelo

Machine Translated by Google

a menudo comparte las metodologías críticas que surgieron durante la Ilustración y ve la colección del Nuevo Testamento como una construcción mayoritariamente humana.[6] La diferencia, sin embargo, está en cómo cada modelo responde a la naturaleza humana del canon. Mientras que el modelo histórico-crítico se centra en la *recepción* de estos libros y las causas naturales de su selección por parte de la comunidad cristiana primitiva (Marción, juego de poder político, etc.), el modelo del canon dentro del canon intenta explorar los *orígenes* de estos libros y encontrar el material "central" que podría considerarse genuino.[7]

Por lo general, esta búsqueda del canon interno del Nuevo Testamento se lleva a cabo a través de investigaciones estándar de alta crítica que intentan descubrir al Jesús "histórico" o el mensaje "real" de Cristo.[8] Semler abogó por que aceptemos como canónico cualquier cosa que contribuya a la "mejora moral" ya que, argumentó, era la principal preocupación del Jesús histórico, preparando así el escenario para el liberalismo ritschliano posterior.[9] Marxsen sugiere que el canon real es la tradición apostólica más antigua que podemos descubrir dentro del Nuevo Testamento.[10] De manera similar, Schubert Ogden argumenta que el verdadero canon del Nuevo Testamento "debe ubicarse ahora en la forma de la que los críticos generalmente hablan como la primera capa de la tradición sinóptica";[11] esto nos hablará del verdadero Jesús. Además, hay miríadas de otras "vidas de Jesús" que se han escrito y han intentado eliminar las adiciones en los textos del Nuevo Testamento, con la esperanza de recuperar el enfoque cristológico genuino y, por lo tanto, encontrar el canon interno.[12]

Sin embargo, como estas investigaciones históricas buscan quitar las capas y encontrar al Jesús real, inevitablemente se mezclan preocupaciones filosóficas y teológicas. Encontrar al Jesús real no es tan simple como emplear las técnicas de, digamos, la crítica de forma o redacción, pero a menudo involucra las propias creencias del historiador sobre cómo debería ser Jesús o qué mensaje debería haber predicado. Por lo tanto, para las académicas feministas, las únicas porciones de la Biblia que pueden considerarse el canon real son a menudo aquellas que promueven una agenda igualitaria.[13] O para los teólogos de la liberación, el canon central incluiría solo aquellas enseñanzas consistentes con el alivio del sufrimiento de los oprimidos.[14] Una versión más ortodoxa de esta tendencia se encuentra en varios eruditos (muchos luteranos) que ven el mensaje del evangelio en sí mismo como el factor determinante de lo que constituye el verdadero canon.[15] Lutero argumentó que el canon debería estar determinado por "was Christum treibt" (cualquier cosa que predique a Cristo) y, por lo tanto, fue muy crítico con los libros de Santiago, Hebreos y Apocalipsis.[16] Werner Kümmel, de acuerdo con Lutero, abogó por que debemos aceptar cualquier libro que engendre fe en Cristo.[17] Theodore Zahn, de manera similar, argumenta que debemos recibir aquellos libros del Nuevo Testamento que predican fielmente el evangelio.[18] Del mismo modo, Ernst Käsemann, al defender la gran diversidad y contradicción dentro de la Nueva

Machine Translated by Google

Testament, 19 enseña que el evangelio, particularmente la “justificación” en Cristo, es el factor determinante para el canon. 20 James Dunn sugiere que el centro del canon —la única porción con autoridad real— es donde concuerdan los diversos libros del Nuevo Testamento: “El hilo unificador [es] Jesús mismo” y “el significado de su muerte y resurrección”. 21 El modelo de canon dentro del canon también aporta una nueva

dimensión a la definición del término *canon.* Cuando se discute el desarrollo histórico del canon, este modelo utiliza el término en los sentidos exclusivos y funcionales estándar (como se discutió anteriormente). Pero cuando la discusión cambia al núcleo interno del Nuevo Testamento, el término *canon* se convierte virtualmente en sinónimo de *verdadero* o *real.* 22 En este sentido, el término no implica en absoluto la *recepción* de estos libros (como lo hacen tanto la definición exclusiva como la funcional), sino que es simplemente una forma de hablar de las partes auténticas de estos libros.

B. Evaluación

En comparación con los modelos determinados por la comunidad examinados anteriormente, lo positivo del modelo de canon dentro del canon es que devuelve las cuestiones históricas a su lugar apropiado. Importa si los libros del Nuevo Testamento contienen enseñanzas y actividades genuinas de Jesús y, por lo tanto, nuestras investigaciones históricas sobre estos libros juegan un papel en su estatus canónico. Sin embargo, persisten una serie de preocupaciones que deben señalarse aquí.

El problema fundamental con el enfoque del canon dentro del canon es que somete la Escritura a un estándar fuera de sí misma, a saber, cualquier criterio que establezcan los eruditos para evaluar su veracidad. Como se señaló en la introducción, las investigaciones históricas no son asuntos neutrales sino que están guiadas por una variedad de compromisos teológicos. Por lo tanto, permitir que el canon sea “editado” de acuerdo con lo que nos parezca razonable o creíble nos dejará con nada más que un libro humano. El canon no puede funcionar como una norma sobre la iglesia si la iglesia decide qué partes del canon aceptará y cuáles rechazará. HJ de Jonge describe el problema con el enfoque del canon dentro del canon: “Los cristianos individuales no están obligados a aceptar todo el Nuevo Testamento como canónico; son libres de buscar en el Nuevo Testamento lo que ellos mismos consideran autorizado y, en cierto modo, seleccionar su propio canon”. 23 Dada la gran variedad de criterios externos utilizados para evaluar el Nuevo Testamento (por ejemplo, el feminismo, la teología de la liberación, lo que predica Cristo), el canon privado de cada persona será totalmente subjetivo y siempre cambiante. De hecho, Barr incluso argumenta que todos los intentos de encontrar un "centro" para el canon deben ser "solo de manera tentativa, temporal y quizás incluso personal". 24 Si es así, ¿qué mantiene a la gente

Machine Translated by Google

de tener sus propias Biblias privadas? ¿Y qué impide que esas Biblias estén siempre en constante cambio? Este modelo le da la vuelta a todo el concepto de canon. En efecto, los humanos se convierten en su propio "canon": son el estándar de la verdad.

Además, la idea de que las herramientas de la crítica bíblica moderna—crítica de formas, crítica de fuentes y crítica de redacción—pueden remover de manera confiable las capas de las Escrituras y descubrir al Jesús histórico real y, por lo tanto, al centro del canon, ha sido cuestionada enérgicamente. A través de los años. Desde la revisión crítica de Schweitzer de Jesus Quest, está claro que las metodologías de alta crítica brindan pocos resultados históricos ciertos, pero a menudo son contradictorias y subjetivas, y con frecuencia producen un Jesús hecho a la imagen de quienes realizan la investigación. 25 Childs ofrece una crítica extendida de la efectividad de estas modernas metodologías histórico-críticas (aunque no las abandona por completo), 26 al igual que Stanley Porter, 27 y la efectividad de Jesus Quest ha sido criticada por NT Wright. 28 Además, Anthony C. Thiselton, Craig Evans y Howard Marshall, La ofrece una crítica más filosófica de la crítica bíblica moderna, exponiendo cómo descansa sobre fundamentos anticristianos. 29 Irónicamente, incluso JD Crossan, miembro fundador del Seminario de Jesús, lamenta la gran diversidad de conclusiones de Jesus Quest: "[Esta] asombrosa diversidad es una vergüenza académica. Es imposible evitar la sospecha de que la investigación histórica de Jesús es un lugar muy seguro para hacer teología y llamarla historia, para hacer autobiografía y llamarla biografía". 30 Por lo tanto, basar la autenticación del canon del Nuevo Testamento únicamente en las conclusiones del método histórico-crítico es apoyarlo sobre un fundamento ciertamente tendencioso. 31

Incluso el criterio del mensaje del evangelio, que suena más bíblico, en realidad no brinda una base coherente para establecer un canon autorizado.
Después de todo, ¿cómo establece Lutero el hecho de que "lo que predica Cristo" debe guiar nuestras decisiones sobre lo que debe incluirse en el canon? ¿Y por qué estándar determina si algo "predica a Cristo"? Si afirma que la Escritura proporciona el estándar de "lo que predica a Cristo", entonces eso significa que Lutero ya ha establecido el alcance de la canonicidad para que sepa qué libros proporcionaron este estándar. Pero si ya sabe qué libros son canónicos y cuáles no, entonces, ¿por qué necesita establecer un criterio de canonicidad en primer lugar? En realidad, el principio de "lo que predica a Cristo" no proviene de las Escrituras en absoluto, sino que proviene de sus Escrituras: los libros que él ya considera auténticos en primer lugar (por otros motivos). Pero la pregunta es, ¿cuáles son estos otros motivos? ¿Sobre qué estándar recibe los libros que le dan el principio de "lo que predica a Cristo"? Esa es la pregunta clave que nunca se responde. No es del todo convincente elegir ciertos libros para que sean canónicos (según algún criterio sin nombre), usar esos libros para establecer la

Machine Translated by Google

nuevo criterio de “lo que predica Cristo”, y luego dar la vuelta y usar ese criterio para decidir qué libros son canónicos.

Al final, el modelo de canon dentro del canon no sirve para establecer los límites autorizados del canon, sino para eliminarlos y reemplazarlos con los límites determinados por las conclusiones de la investigación histórica crítica.
Una vez que uno permite que los criterios externos (ya sea el mensaje del evangelio o las conclusiones de la crítica histórica) determinen la extensión del canon, entonces el canon bíblico, al menos en cualquier sentido autorizado, deja de existir.

II. Modelo de criterios de canonicidad *A. Descripción*

Para muchos de los miembros de la comunidad evangélica, los modelos anteriores no ofrecen una base viable para la autoridad del canon. Los modelos anteriores determinados por la comunidad resultan ser demasiado subjetivos (existenciales/neoortodoxos) o demasiado centrados en la recepción o aprobación de la iglesia (católica romana y crítica canónica). Y el modelo de canon dentro de un canon no es una opción porque simplemente resulta en un Nuevo Testamento truncado hecho por el hombre. Entonces, ¿cómo se puede demostrar que estos (y sólo estos) veintisiete libros pertenecen al Nuevo Testamento? Varios evangélicos han buscado una respuesta en los “criterios de canonicidad”. 32 Se piensa que estos criterios —apostolicidad, ortodoxia, uso, etc.— son las características que definen un libro canónico. 33 Por lo tanto, el modelo de criterios de canonicidad argumenta que la autoridad del canon se puede establecer haciendo una investigación histórica rigurosa de los libros del Nuevo Testamento y mostrando cómo cumplen con estos criterios. Irónicamente, entonces, este modelo comparte mucho en común con el modelo de canon dentro de un canon anterior. Aunque estos dos modelos llegan a conclusiones radicalmente diferentes, uno tiene un canon reducido y el otro un canon completo de veintisiete libros, utilizan la misma metodología general, es decir, una apelación a los orígenes históricos de estos libros. Paul Helm se refiere a este enfoque general como "externalismo", que está comprometido con la idea de que "se requieren datos externos para validar las Escrituras como la Palabra de Dios". 34

Varios eruditos evangélicos afirman expresamente que esta metodología histórica para establecer la autoridad del canon es la misma que para cualquier otro libro antiguo. Warfield es bastante directo cuando declara: "Es un resultado muy seguro de la *crítica bíblica* que cada uno de los veintisiete libros que ahora constituyen nuestro Nuevo Testamento es con seguridad genuino y auténtico". 35 John Warwick Montgomery también confía en que la autenticidad del Nuevo Testamento puede demostrarse “sobre la base de los cánones aceptados del método histórico” 36 o, como lo expresa en otra parte, “las pruebas de confiabilidad empleadas en la historiografía general”. 37 Gary Habermas argumenta que podemos llegar a

Machine Translated by Google

conclusiones" sobre la verdad del cristianismo, y por lo tanto la verdad de los libros canónicos, si usamos la metodología contenida dentro de "los cánones de la investigación histórica". 38 Debido a la variedad de criterios de canonicidad que se

han sugerido a lo largo de los años, este modelo naturalmente se superpone, en algunos puntos, con otros modelos que ya hemos discutido. Por ejemplo, en la medida en que uno se enfoca en el uso y/o recepción de estos libros como un criterio de canonicidad, entonces el modelo puede comenzar a parecerse a uno de los modelos determinados por la comunidad anteriores. Sin embargo, de todos estos criterios sugeridos, la apostolicidad de un libro ha surgido como el principal o dominante. C. Stephen Evans argumenta que todos los demás criterios de canonicidad involucran o implican apostolicidad. 39 Así, sostiene, "la autoridad apostólica no es simplemente un criterio entre muchos, como implican muchos tratamientos históricos de la formación del canon, sino que está esencialmente vinculada a la noción de canon como criterio central". 40 AA Hodge sostuvo este punto de vista: "Determinamos qué libros tienen un lugar en este Canon o regla divina mediante un examen de las evidencias que muestran que cada uno de ellos, por separado, fue escrito por el profeta o apóstol inspirado cuyo nombre lleva". 41 El trabajo seminal de Warfield también argumentó que la apostolicidad es el criterio central para la canonicidad, y un libro debe aceptarse solo si contiene "pruebas autenticadoras de su apostolicidad". 42 R. Laird Harris sigue los pasos de Warfield y también insiste en que la autoría apostólica (o la autoría de un compañero apostólico) fue la prueba fundamental de canonicidad empleada por la iglesia

primitiva. 43 En cuanto a la definición del término *canon* en el modelo de criterios de canonicidad, hay una variedad de usos diferentes, según el autor y el aspecto particular del canon en discusión. Sin embargo, la definición funcional (canon como los libros usados como autoridad bíblica) y la definición ontológica (canon como los libros dados por Dios) son bastante comunes, reflejando la creencia evangélica de que estos libros tienen un origen divino. Por ejemplo, Harris usa la definición funcional cuando declara que en el segundo siglo los Evangelios y las Epístolas Paulinas fueron "totalmente aceptados como canónicos". 44 Warfield emplea la definición ontológica cuando dice: "El Canon del Nuevo Testamento se completó cuando los apóstoles dieron el último libro autorizado a cualquier iglesia, y eso fue cuando Juan escribió el apocalipsis, alrededor del año 98 d.C." 45

B. Evaluación

Al igual que con el modelo de canon dentro del canon anterior, el modelo de criterios de canonicidad se preocupa correctamente por los orígenes históricos de los libros canónicos y si realmente transmiten información auténtica sobre el Jesús histórico.

Machine Translated by Google

De hecho, uno de los puntos fuertes de este enfoque es la cuidadosa recopilación y presentación de importantes pruebas históricas que refuerzan la credibilidad histórica de estos libros. Este modelo también ha identificado con precisión la apostolicidad como un componente clave de la canonicidad, un hecho que se ha pasado por alto en gran medida en muchos de los otros modelos. No hay duda de que el papel redentor-histórico de los apóstoles es fundamental para nuestra comprensión del canon (más sobre esto en el capítulo 5). Un aspecto positivo final de este modelo sería el grado en que los orígenes divinos del canon se toman en serio y se les otorga la debida autoridad como Escritura (algo que no es cierto para todos los modelos canónicos). Sin embargo, incluso en medio de estas fortalezas, hay algunas áreas residuales de preocupación que deben abordarse.

1. Investigaciones históricas "neutrales" La principal preocupación es el grado en que este modelo insiste en que el canon debe autenticarse únicamente a través de "los resultados seguros de la crítica bíblica" 46 o los "cánones aceptados de investigación histórica". 47 Si la creencia de que todas las investigaciones históricas deben llevarse a cabo de acuerdo con estándares neutrales que sean accesibles (y agradables) tanto para cristianos como para no cristianos. 48 En la superficie, esto parece eminentemente razonable. Si los académicos tienen diversas (y contradictorias) visiones del mundo, entonces las investigaciones históricas deben realizarse de una manera que sea neutra desde el punto de vista del mundo. Sin embargo, si bien es razonable, también corre el peligro de ser demasiado simplista. ¿Son los académicos realmente capaces de comprobar sus visiones del mundo en la puerta tan fácilmente? ¿Estos "cánones aceptados" de investigación realmente no implican ninguna visión del mundo? ¿No requieren *algunos* supuestos ontológicos?
Parece que el modelo de criterios de canonicidad no reconoce plenamente que las metodologías históricas no son (y no pueden ser) realmente neutrales; se basan y presuponen algún sistema filosófico-religioso. Como se señaló anteriormente, Plantinga, Evans, Alston y otros han criticado las metodologías históricas modernas y han demostrado que se basan en gran medida en suposiciones no cristianas y de la Ilustración. 49 La razón por la que no existe un enfoque religiosamente neutral para el estudio histórico es que no

existe un enfoque religiosamente neutral para nada. Roy Clouser demuestra que la propia posición epistemológica de la Biblia es que "no hay conocimiento o verdad que sea neutral con respecto a Dios". 50 Hace un llamamiento a una serie de pasajes de las Escrituras que muestran que la forma en que las personas piensan acerca de Dios afecta su capacidad de tener conocimiento. En Lucas 11:52, Jesús dice que cuando quitas la ley de Dios, "has quitado la llave del conocimiento". Y no hay razón para pensar que solo se pretende el conocimiento *religioso .* Asimismo, en 1 Corintios 1:5 Pablo recuerda a sus lectores que "en todo fuisteis enriquecidos en él, en toda palabra

Machine Translated by Google

y todo conocimiento.” Otros textos como Colosenses 2:3 afirman el mismo principio: “[En Cristo] están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento”. Y el Salmo 36:9 declara: “En la luz [de Dios] vemos la luz”, mostrando que el conocimiento de Dios es la clave para adquirir otros tipos de conocimiento. Clouser concluye: “El efecto acumulativo de estos textos es enseñar que ningún tipo de conocimiento es neutral desde el punto de vista religioso”. 51

La falta de neutralidad entre los académicos plantea dudas sobre la efectividad de los argumentos históricos supuestamente neutrales para autenticar el canon. Aunque muchos eruditos (incluido yo mismo) encuentran que la evidencia histórica de la apostolicidad de los libros del Nuevo Testamento es bastante persuasiva, está claro que muchos otros eruditos no lo hacen. Los argumentos que los cristianos encuentran convincentes a menudo resultan totalmente poco convincentes para el escéptico. De hecho, gran parte de la erudición crítica moderna ha rechazado la apostolicidad de muchos de los libros del Nuevo Testamento y confía bastante en que son falsificaciones seudónimas (más sobre esto a continuación). Esto ha llevado a Evans (ya otros) a observar correctamente que tales argumentos de estilo evidencialista, irónicamente, tienen un grado sustancial de *subjetividad* involucrado en ellos. 52 A pesar de la afirmación de que este tipo de argumentos son más objetivos y, por lo tanto, presumiblemente más aceptables, ese no ha resultado ser el caso. Su efectividad siempre depende de la visión del mundo de quien evalúa la evidencia.

Por supuesto, muchos evangélicos en el modelo de criterios de canonicidad han reconocido el sesgo en las metodologías históricas modernas y correctamente han buscado desafiarlo. Pero a menudo el desafío en sí mismo todavía está ligado al ideal de la Ilustración de una historia neutral y objetiva. Habermas, reconociendo que el sesgo puede filtrarse fácilmente en estos "cánones de investigación histórica", ofrece la solución bastante simple de que "debemos tener cuidado de no leer sesgos en los relatos [históricos]". 53 Del mismo modo, Warfield argumenta que debemos asegurarnos de que nuestra investigación histórica se realice “sin presuposiciones” y que sea solo “una recopilación y un examen de los hechos sin prejuicios”. 54 Pero estas respuestas no solo implican que realmente existe un método neutral de investigación histórica, que podemos esforzarnos por cumplir (o al menos acercarnos); también implican que los eruditos cristianos *deben* pensar neutralmente cuando se dedican a la investigación histórica. En otras palabras, la solución al problema del sesgo es simplemente empujar a las personas hacia un pens Tal posición está en tensión con los pasajes bíblicos anteriores, que sugieren que la búsqueda de la neutralidad no es una virtud bíblica.

Pero esta búsqueda de una metodología histórica neutral conduce a mayores preocupaciones. Para autenticar el canon sobre la base de un estándar neutral supuestamente independiente, en última instancia, somete el canon a una autoridad externa. Permite que la evaluación humana autónoma de la evidencia histórica se convierta en un

Machine Translated by Google

autoridad externa sobre la Palabra de Dios. ¿Cómo pueden las Escrituras ser el estándar supremo de la verdad si su recepción depende de algún *otro* estándar (presumiblemente más seguro)? Por esta razón, el desafío para el modelo de criterios de canonicidad no es tan diferente del desafío que enfrentan algunos de los modelos determinados por la comunidad o incluso el modelo de canon dentro del canon. Todos estos, al final, sujetan la autoridad del canon a algún estándar fuera de sí mismo, ya sea la Iglesia Católica Romana o las investigaciones históricas autónomas o cualquier otra cosa. Irónicamente, el modelo católico está en una posición un poco mejor porque al menos pretende basar el canon en la revelación divina (a través del papa infalible y la iglesia), mientras que el modelo de criterios de canonicidad basa el canon en evaluaciones humanas "neutrales" de evidencia histórica.

Una vez que enganchamos nuestro vagón canónico al supuestamente neutral "resultado(s) seguro(s) de la crítica bíblica", entonces, en efecto, estamos creando un canon que siempre está cambiando. Después de todo, la crítica bíblica moderna demuestra ser un socio voluble. ¿Qué sucede cuando "los resultados seguros de la crítica bíblica" cambian o cambian? ¿Cambia el canon junto con ellos? Aunque los eruditos modernos pueden considerar que el libro de Gálatas fue escrito por Pablo, ¿qué pasaría si cambiara el consenso de la erudición bíblica? ¿Quitamos el libro de Gálatas del canon? 55 Willi Marxsen, aunque no del campo evangélico, entiende las implicaciones de conectar la canonicidad únicamente con las investigaciones históricas modernas. Si bien reconoce (junto con muchos evangélicos) que la "apostolicidad" debe ser el criterio central de la canonicidad, sostiene:

> La iglesia antigua quiso canonizar lo apostólico, pero en el proceso se coló el error. Si pretendemos permanecer obedientes a la iglesia antigua tenemos que aceptar sus criterios pero no sus conclusiones, ya que en varios lugares han resultado ser incorrectos. . Por esta razón, los límites del canon establecidos por la iglesia antigua siguen en duda. 56

Marxsen solo está siendo consistente aquí. Si las investigaciones históricas autónomas por sí solas determinan la canonicidad, ¿qué sucede si estas investigaciones afirman que las decisiones de la iglesia primitiva estaban equivocadas? Marxsen afirma: "Si hoy disponemos de mejores métodos para el estudio histórico. . . luego no estamos obligados a aceptar lo demostrado, sino a aplicarlos una vez más para determinar qué es canónico". 57 En otras palabras, el canon puede cambiar a medida que los eruditos de cada generación reconsideran la evidencia por sí mismos.

Por supuesto, estas preocupaciones sobre el modelo de criterios de canonicidad no significan que la evidencia histórica de la apostolicidad de estos libros sea de alguna manera

Machine Translated by Google

inexistente o insuficiente. Por el contrario, el caso probatorio presentado por el modelo de criterios de canonicidad es sólido y debe usarse en nuestra defensa del canon. Más bien, el problema es simplemente que esta evidencia histórica no se interpreta a sí misma. No puede estar solo. Autentica el canon de los veintisiete libros solo cuando se entiende correctamente, es decir, cuando se le da una interpretación *cristiana .* Por lo tanto, argumentaremos a continuación que la evidencia histórica de la apostolicidad de los libros del Nuevo Testamento es un medio efectivo para autenticar el canon solo cuando se ve como un medio provisto por las Escrituras y gobernado por las Escrituras, junto con el testimonio interno del Santo Espí

Machine Translated by Google

2. Los criterios de canonicidad

Además de la dependencia de este modelo de la crítica bíblica moderna (y supuestamente neutral), también existen otras preocupaciones. En particular, existen problemas con el concepto mismo de “criterios de canonicidad”, un concepto que ha sido duramente criticado en los últimos años y con razón. [58] Esto no significa que los criterios de canonicidad no se basen en algunas verdades importantes (p. ej., la apostolicidad *era* importante para los primeros cristianos), pero sí significa que la manera en que estos criterios se entienden y utilizan a menudo necesita algún ajuste. Un área significativa de malentendidos es el papel jugado por los criterios de canonicidad en la iglesia primitiva. El término *criterio* puede dar la impresión de que la iglesia primitiva desarrolló conscientemente un conjunto de estándares para lo que constituía un libro canónico y luego salió expresamente a buscar libros que cumplieran con esos criterios, casi como si un comité de búsqueda determinara el perfil del candidato ideal antes. al proceso de entrevista formal. [59] Sin embargo, en las primeras etapas del desarrollo del Nuevo Testamento, el proceso canónico no consistía tanto en que la iglesia primitiva *eligiera* libros sobre la base de algunos criterios formales, sino que se trataba de que los primeros cristianos *recibieran* lo que les había sido transmitido. ellos desde el principio. Cualquier discusión expresa de "criterios" dentro de la iglesia primitiva fue, en la mayoría de los casos, justificaciones posteriores a los hechos para los libros que durante mucho tiempo habían sido reconocidos como canónicos. [60] Fue el intento de la iglesia de explicar lo que ya tenía, en lugar del proceso de decidir qué tener. Esto no quiere decir que los primeros cristianos estuvieran equivocados acerca de por qué estos libros eran importantes (como si atribuyeran los libros a los apóstoles de manera *ad hoc).* Más bien, simplemente debe señalarse que tales "criterios" no siempre se emplearon formalmente antes de que estos libros fueran recibidos como autorizados. En resumen, el concepto mismo de “criterios de canonicidad” infla indebidamente el papel activo de la iglesia en el desar canon. [61]

Además, existen preocupaciones sobre la idoneidad de algunos de estos criterios para autenticar libros canónicos. Si bien la ortodoxia desempeñó un papel clave en el desarrollo del canon (como discutiremos más extensamente en el capítulo 4), difícilmente es suficiente, en sí misma, para identificar los libros canónicos. Obviamente, había muchos libros dentro del cristianismo primitivo que se consideraban ortodoxos pero no canónicos (p. ej., el *Pastor de Hermas, 1 Clemente).* Es una característica necesaria pero no suficiente de los libros canónicos. Por lo tanto, el concepto de ortodoxia no puede estar solo; necesita encontrar su significado dentro de un marco más amplio sobre cómo pensar en el canon. Asimismo, el mero uso de un libro no era suficiente

Machine Translated by Google

indicador de canonicidad. 62 Muchos libros no canónicos fueron bastante populares (nuevamente, el *Pastor de Hermas),* y muchos libros canónicos recibieron poca atención (por ejemplo, 2 y 3 Juan). La antigüedad o fecha de un libro tampoco era definitiva.
Libros como *1 Clemente* parecen ser tan antiguos como algunos libros canónicos (p. ej., Apocalipsis), pero no se consideraban canónicos. El único llamado criterio de canonicidad que parece ser adecuado para identificar un libro canónico es la apostolicidad, pero exploraremos y defenderemos ese concepto con mayor detalle en el capítulo 5.63

Ahora llegamos al problema más fundamental para los criterios de canonicidad, uno que a menudo pasa desapercibido. Si los criterios de canonicidad, como sugiere el nombre, proporcionan algún tipo de normas o estándares por los cuales determinamos si un libro proviene de Dios, entonces, ¿de dónde provienen los criterios mismos? ¿Cómo sabemos que estas "pruebas" son la forma en que se identifica un libro divino? Dicho de otro modo, ¿cuáles son los criterios que determinan estos criterios?
Ante esta pregunta, tenemos varias opciones. Primero, podríamos argumentar que los criterios de canonicidad están determinados por lo que nos parece razonable.
Las pruebas de un libro divino podrían provenir de nuestro sentido de cómo *debería* ser un libro divino. Pero, ¿de dónde obtenemos la autoridad para decidir las normas de la revelación divina? ¿Y cómo conocemos la revelación divina cuando la vemos? Helm señala el problema.

> Pero, ¿quién va a decidir cuál es este estándar? . . . [y] ¿a qué cuerpo de evidencia se apela cuando se dice que es razonable que cualquier cosa que cuente como la Palabra de Dios debe cumplir con ciertos estándares?
> No hemos tenido experiencia de otras revelaciones de Dios que nos permitan formar una regla de generalización a la luz de la cual podamos juzgar que ha ocurrido la próxima revelación. 64

En segundo lugar, podríamos argumentar que obtenemos estos criterios de la iglesia primitiva, alegando que estas son las pruebas que usaron los primeros cristianos. Pero incluso si tal cosa pudiera demostrarse históricamente, esto simplemente plantea la siguiente pregunta de si la iglesia primitiva estaba en lo correcto al usar estos criterios. ¿Por qué debemos pensar que los criterios de la iglesia son necesariamente la forma correcta de identificar un libro divino? ¿Es normativa la práctica de la iglesia primitiva? Si los criterios de canonicidad se defienden únicamente sobre esta base, entonces este enfoque simplemente se transforma en un modelo de canon determinado por la comunidad.

En tercer lugar, algunos han argumentado que los criterios de canonicidad, en particular la apostolicidad, pueden derivarse de argumentos históricos neutrales. Se encuentran versiones de este argumento en Richard Swinburne, RL Harris y RC Sproul. 65 Aunque existen diferencias entre las formulaciones particulares de este tipo

Machine Translated by Google

de argumento, 66 generalmente dice lo siguiente: (1) se puede probar que el Nuevo Testamento es una historia generalmente confiable (pero no inspirada); (2) el Nuevo Testamento da testimonio del milagro de la resurrección; (3) la resurrección autentica a Jesús como el Hijo de Dios; (4) Jesús nombró a doce apóstoles para que fueran sus testigos autorizados; (5) por lo tanto, los libros de los apóstoles deben recibirse como autorizados.

Hay una serie de problemas aquí, particularmente con las tres primeras premisas. Con respecto a la premisa (1), este argumento se topa con los mismos problemas señalados anteriormente, a saber, la mayor parte de la erudición crítica moderna simplemente *no* concedería que los documentos del Nuevo Testamento son generalmente confiables. Solo en ciertas interpretaciones de la evidencia histórica se mantendría la premisa (1). En cuanto a la premisa (2), nuevamente nos encontramos con problemas con lo que otros académicos están dispuestos a ac Incluso si uno acepta que el Nuevo Testamento es generalmente confiable, hay muy pocos que estén dispuestos a conceder un milagro como la resurrección. Esto muestra de nuevo que este argumento funciona sólo si una persona ya tiene una cierta cosmovisión que es compatible con el sistema cristiano (por ejemplo, la existencia de Dios, la posibilidad de milagros y similares). Cuando llegamos a la premisa (3), las cosas no son mejores. ¿Por qué debería uno suponer que la resurrección de Jesús lo autentica como el Hijo de Dios? Incluso si el crítico acepta el hecho de la resurrección (lo cual es poco probable), ¿por qué darle *esa* interpretación a la resurrección? La idea de que la resurrección muestra a Jesús como el Hijo divino de Dios es una interpretación *bíblica* de la resurrección que importa todo tipo de contenido de las Escrituras (particularmente del Antiguo Testamento) sobre lo que significan los milagros y la forma en que Dios suele autenticar a sus mensajeros. ¿Qué impide que el crítico ofrezca una interpretación diferente de la resurrección, digamos, una *anomalía no milagrosa* que no tiene nada que ver con la identidad de Jesús? 67

Además de todas estas cuestiones, el desafío más fundamental para este tipo de argumento es si proporciona una base suficientemente sólida sobre la cual asentar nuestras convicciones sobre la validez del canon. Este es un argumento de múltiples capas que está abierto a ser desafiado en numerosas etapas, presupone numerosas creencias antecedentes (existencia de Dios, milagros, etc.), y está fuera de sintonía con gran parte de la erudición moderna que pretende seguir. Por lo tanto, en el mejor de los casos, proporciona un argumento a favor del canon basado únicamente en *la probabilidad.* 68 Si el cristiano se queda solo con este argumento probabilístico como razón para creer que estos libros son de Dios, entonces algunos pueden cuestionar legítimamente si puede proporcionar la base necesaria para la convicción de la verdadera fe religiosa. Después de todo, a los cristianos se les pide que entreguen totalmente sus vidas a Dios sobre la base de estos libros. Evans pregunta: "¿Puede este tipo de compromiso apasionado, de todo o nada, costoso, tener sus raíces en un juicio tentativo de probabilidad?" 69

Nos quedamos, pues, con la que parece ser la única opción viable, y es

Machine Translated by Google

abandonar la noción de que los criterios de canonicidad proporcionan un principio de Arquímedes independiente y neutral mediante el cual se pueden probar los libros canónicos. En cambio, los criterios de canonicidad se entienden mejor como la forma en que la Escritura establece los términos de cómo se deben investigar y explorar sus propios orígenes. Derivamos el principio de la apostolicidad no de investigaciones históricas probabilísticas, sino de las Escrituras mismas. Después de todo, ¿quién tiene la autoridad para decirnos qué constituye un libro divino? Sólo Dios mismo. ¿Y dónde nos diría Dios tal cosa? En las Escrituras. Así, la apostolicidad no es algo que *derivamos* de nuestras investigaciones históricas; más bien es un principio que *guía* nuestras investigaciones históricas. Como discutiremos más adelante, no hay nada inapropiado en hacer un trabajo histórico sobre una base bíblica (de hecho, todo el trabajo histórico se hace sobre algún fundamento religioso).

Ahora es evidente que todo el concepto de “criterios de canonicidad” necesita ser reelaborado. Si es así, tendremos que reconsiderar la frase misma, ya que da la desafortunada impresión (intencional o no) de que los libros de Dios deben ser juzgados por algún estándar externo y presumiblemente más seguro. Tal vez una frase como *"atributos* de canonicidad" sería una alternativa apropiada (pero más sobre esto a continuación). 70 –

Machine Translated by Google

3. La prioridad de la evidencia histórica

Una preocupación final para el modelo de criterios de canonicidad es que otorga una prioridad tan alta al papel de las evidencias y la investigación histórica que uno podría (y a menudo lo hace) tener la impresión de que esta es la única (o al menos la mejor) medio por el cual el canon puede ser autenticado. Sin duda, muy pocos en el campo de los criterios de canonicidad querrían adoptar la posición evidencialista de línea dura de William Clifford: "Es incorrecto siempre, en todas partes y para todos, creer algo con evidencia insuficiente". 71 Y algunos eruditos en este campo discuten expresamente el testimonio interno del Espíritu Santo como un medio para conocer la verdad de las Escrituras; uno piensa aquí en las aclaraciones útiles de William Lane Craig 72 y Habermas. 73 No obstante, el énfasis inequívoco en el papel de la investigación histórica puede comunicar sin darse cuenta que no hay otros medios dados por Dios por los cuales los cristianos pueden tener seguridad acerca de los límites del canon. En este sentido, se pasan por alto en gran medida las características *internas* de los libros canónicos que dan testimonio de su autoridad intrínseca. El consejo de Helm es útil: “Es incorrecto decidir tales cuestiones [sobre el origen y la autoridad de las Escrituras], ya sea a favor o en contra, sin considerar el contenido de las Escrituras mismas”. 74

Pero las preocupaciones van más allá de la atención limitada dada a los atributos internos de la Escritura. También se presta poca atención al papel que la iglesia podría desempeñar en la autenticación de los libros canónicos. Comprensiblemente, los evangélicos dudan en apoyarse demasiado en el papel de la iglesia en la autenticación de estos libros, para que no parezca que han adoptado una posición católica romana (o algún otro modelo determinado por la comunidad). Sin embargo, uno se pregunta si tal vez la comunidad evangélica ha corregido en exceso al proporcionar prácticamente ningún papel para la iglesia en la forma en que sabemos qué libros provienen de Dios. En el próximo capítulo presentaremos un modelo que busca recuperar la dimensión eclesiástica del canon mientras (con suerte) evita una serie de trampas de los modelos determinados por la comunidad.

En resumen, el modelo de criterios de canonicidad tiene varias áreas de preocupación que requieren una cuidadosa reflexión y consideración. Sin embargo, debe reiterarse que las preocupaciones con este enfoque no son simplemente que utilice evidencias históricas en la discusión del canon. El uso de la evidencia histórica y la investigación de la historia del canon son enteramente legítimos.
Más bien, la preocupación aquí es la *manera* en que a menudo se lleva a cabo dicha investigación histórica. La búsqueda de una metodología histórica neutral y la falta de

Machine Translated by Google

Los medios suficientes para identificar los criterios de canonicidad presentan una serie de problemas teológicos y prácticos que eventualmente pueden socavar la autoridad del mismo canon que nos proponemos defender. Sin embargo, no deben olvidarse los muchos aspectos positivos del modelo de criterios de canonicidad. Este modelo se ha centrado acertadamente en la apostolicidad como un componente clave de la canonicidad y ha dado tremendos pasos adelante en la recopilación de evidencias históricas para respaldar esta afirmación.

tercero Conclusión

Este capítulo se ha dedicado a los modelos que ven el canon como históricamente determinado: canon dentro del canon y criterios de canonicidad. Aunque estos modelos pueden, a veces, diferir mucho entre sí, autentican el canon de manera similar, es decir, al participar en una investigación histórica rigurosa de estos libros para ver si son auténticos. Aunque reconocen correctamente la importancia de la dimensión histórica (los libros canónicos están fundamentalmente conectados con la historia), absolutizan tanto esta dimensión que otras áreas importantes a menudo son minimizadas o ignoradas. Más notablemente, estos modelos tienden a minimizar las características intrínsecas de estos libros y la recepción eclesiástica de estos libros como factores en su autenticación como canon. Como resultado, estos modelos a menudo se quedan con un canon que está tan condicionado por las investigaciones históricas que su misma dignidad y autoridad dependen inevitablemente de estas investigaciones. El canon deja de ser una norma que *guía* nuestras investigaciones históricas, para convertirse simplemente en el *producto* de nuestras investigaciones históricas.

---

1 Los modelos anteriores determinados por la comunidad también implican una investigación histórica en un sentido, ya que exploran la forma en que la comunidad cristiana recibió estos libros. Sin embargo, los modelos históricamente determinados son diferentes en el sentido de que las investigaciones históricas suelen centrarse en los *libros mismos* y sus orígenes. 2 Kurt Aland, *The Problem of the New Testament Canon* (Londres: Mowbray, 1962), 24. El ensayo de Aland fue en respuesta al famoso artículo de Käsemann, E. Käsemann, "Begründet der neutestamentliche Canon the Unity of the Church?, EvT 11 (1951): 13–21. 3 Aland, *El Problema del Canon del Nuevo Testamento,* 29.

4 Ibíd., 33.

5 Ibid., 31.

6 Hay excepciones notables a esta tendencia, como se mostrará más adelante con el enfoque de Lutero al canon. 7 Por supuesto, existe una superposición sustancial entre estos dos modelos, y muchos académicos podrían ubicarse correctamente en ambos. Después de todo, uno podría ver el canon simplemente como los libros elegidos por los ganadores teológicos de la iglesia primitiva y *también* querer investigar los libros mismos para descubrir las verdades "centrales" que podrían contener. Además, existe una buena cantidad de superposición con otros modelos determinados por la comunidad. Por ejemplo, Marxsen argumenta que el verdadero canon es la capa más temprana del material de Jesús ("canon dentro del canon"), pero también que el verdadero canon es el que es existencialmente satisfactorio para el lector (existencial/neoortodoxo). Véase W. Marxsen, *Introducción al Nuevo Testamento: un enfoque de sus problemas* (Philadelphia: Westminster, 1968), 282–83. 8 Para obtener una descripción general de los diversos criterios utilizados para los modelos de canon dentro del canon, consulte W. Schrage, "Die Frage nach der Mitte und dem Kanon im Kanon des Neuen Testaments in der neueren Discusión", en *Justification: Festschrift for Ernst Käsemann on his 70th birthday,* editado por J. Friedrich, W. Pöhlmann y P. Stuhlmacher (Tübingen: Mohr Siebeck, 1976), 415–42. 9 Véase una discusión útil sobre el enfoque de Semler al canon en WG Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems* (Nashville: Abingdon, 1972), 62–69. 10 W. Marxsen, *El Nuevo Testamento como Libro de la Iglesia* (Filadelfia: Fortress, 1972), 28–29. 11 S. Ogden, "The Authority of Bible for Theology," *Int* 30 (1976): 258. 12 Ejemplos de tales "vidas de Jesús" (desde Schleiermacher hasta Baur y Harnack) son demasiados para mencionarlos. Para más discusión, ver Robert Gnuse, *The Authority of the Bible: Theories of Inspiration, Revelation, and the Canon of Scripture* (Mawhaw, NJ: Paulist, 1985), 89. 13 Para una descripción general de un enfoque feminista, ver Elisabeth Schüssler Fiorenza , *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (Boston: Beacon, 1995); y Fiorenza, *En memoria de* que trascienden críticamente *Ella: una reconstrucción teológica feminista de los orígenes cristianos* (Nueva York: Crossroad, 1983). Fiorenza afirma: "La revelación y la verdad bíblica se dan *solo en esos textos en* sus marcos patriarcales" (En *memoria de ella,* 30, énfasis mío). 14 Se puede encontrar una descripción general útil de la teología de la liberación en Christopher Rowland, ed., *The Cambridge Companion to Liberation Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

Machine Translated by Google

15 Ogden, “Authority”, 242–61, es un ejemplo de cómo se mezclan los temas históricos y teológicos. Por un lado, argumenta que la capa más temprana de la tradición de Jesús es el canon real y, por otro lado, por otra parte, sostiene que el canon real está determinado por el mensaje evangélico del “Jesús-kerygma” (258). 16 Aunque Lutero criticó estos libros en sus primeros años (llamando a Santiago una “epístola de paja”), sus críticas parecieron disminuir más adelante en su vida. Si bien Lutero era mucho más ortodoxo que la mayoría de los que adoptaron el enfoque histórico-crítico del canon (p. ej., Semler, Barr), sentó las bases para muchos estudiosos críticos posteriores que apelarían a su metodología para su enfoque del canon. Al mismo tiempo, debe señalarse que la crítica de Lutero a Santiago (y otros libros) no es motivo para sugerir que tenía una visión baja de la inspiración, como han sugerido algunos eruditos críticos; por ejemplo, Willem Jan Kooiman, *Luther and the Bible* (Filadelfia: Muhlenberg, 1961). Más bien, debemos recordar distinguir entre la naturaleza del canon y la extensión del canon; la cuestión para Lutero no era si los libros canónicos eran inspirados (él creía que lo eran), sino qué libros pertenecían al canon en primer lugar. Para una discusión más detallada, véase John Warwick Montgomery, “Lecciones de Lutero sobre la inerrancia de las Sagradas Escrituras”, en *God's Inerrant Word,* ed. John Warwick Montgomery (Minneapolis: Bethany, 1974), 63–94; y Francis Pieper, *Christian Dogmatics,* 4 vols. (San Luis: Concordia, 1950-1957), 1:276-98. 17 WG Kümmel, “Necesidad y límite del canon del Nuevo Testamento”, *ZTK* 47 (1960): 277–313; y Comino, *El Nuevo Testamento,* 503–10. 18

Theodore Zahn, *El significado perdurable del canon del Nuevo Testamento para la Iglesia* (Leipzig: Deichert, 1890); ver una discusión más completa de Zahn en Herman N. Ridderbos, *Redemptive History and the Escritura del Nuevo Testamento* (Phillipsburg, NJ: P&R, 1988), 4-5.

19 Käsemann, “¿Establece el canon del Nuevo Testamento la unidad de la iglesia?”, págs. 13–21; traducción al inglés, “El canon del Nuevo Testamento y la unidad de la Iglesia”, en *Essays on New Testament Themes* (Londres: SCM, 1964), 95–107; Ernst Käsemann, “El problema de una teología del Nuevo Testamento”, *NTS* 19 (1973): 235–45. 20

Ernst Käsemann, “Kritische Analyse”, en *Das Neue Testament als Canon,* ed. Ernst Käsemann (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970), 368–69. Käsemann es un buen ejemplo de alguien difícil de categorizar. Dadas sus similitudes con Bultmann y otros teólogos dialécticos, se podría argumentar que debería estar en el campo existencial (ver arriba). Sin embargo, ha sido colocado aquí por dos razones: (1) Käsemann estaba mucho más preocupado que Bultmann en asegurarse de que la fe en Jesús tuviera *alguna* conexión con la historia real, separándose así de su mentor (ver Käsemann, “The Problem of the Jesús histórico”, en *Essays on New Testament Themes,* págs. 15–47); (2) otros que han analizado patrones en estudios canónicos han colocado a Käsemann en el campo del “canon dentro de un canon”: por ejemplo, Lee Martin McDonald y James A. Sanders, eds., *The Canon Debate* (Peabody, MA: Hendrickson, 2002) , 3; Joseph T. Lienhard, *La Biblia, la Iglesia y la Autoridad* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1995), 91; y Geoffrey Wainwright, “El Nuevo Testamento como Canon”, *SJT* 28 (1975): 564.

21 James DG Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Early Christianity* (Londres: SCM, 1990), 376. Aunque Dunn argumenta que el centro del Nuevo Testamento es Jesús, desafortunadamente, deja los detalles de este centro bastante vago. ¿Incluye el centro una descripción teológica de quién es Jesús, qué ha hecho y qué significa eso para los cristianos? Aparentemente, una vez que una persona trata de completar los detalles, rápidamente va más allá del centro acordado y, por lo tanto, ingresa a áreas que no son normativas ni vinculantes. Para una mirada más actualizada a la tesis de Dunn, véase James DG Dunn, “¿Tiene el canon una función continua?”, en McDonald y Sanders, *The Canon Debate, 558–79.* 22

Véase la discusión en BM Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon, 1987), 275–82. 23 HJ de Jonge, “El Canon del Nuevo Testamento,” en *Los Cánones Bíblicos,* ed. J.-M. Auwers y HJ de Jonge (Lovaina: Leuven University Press, 2003), 309. 24 J. Barr, *The Bible in the Modern World* (Nueva York: Harper & Row, 1973), 161. 25 Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesús* (Nueva York: Macmillan, 1968); y Martin Kähler, *El llamado Jesús histórico y el Cristo histórico y bíblico* (Filadelfia: Fortaleza, 1964). 26

BS Childs, *El Nuevo Testamento como Canon: Una Introducción* (Londres: SCM, 1984), 34–47. 27

Stanley E. Porter, *Los criterios de autenticidad en la investigación histórica de Jesús* (Sheffield: Sheffield Academic, 2000). 28 NT Wright, *Jesús y la Victoria de Dios* (Minneapolis: Fortress, 1996); I. Howard Marshall, *Creo en el Jesús histórico* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977); LT Johnson, *The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels* (San Francisco: HarperCollins, 1996); y Craig A. Evans, *Fabricating Jesus: How Modern Scholars Distort the Gospels* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2008).

29 Alvin Plantinga, *Creencia cristiana garantizada* (Nueva York: Oxford University Press, 2000), 374–421. 30 JD Crossan, *El Jesús histórico: La vida de un campesino judío mediterráneo* (San Francisco: HarperCollins, 1991), xxviii. 31 Como veremos más adelante, esto no significa que la investigación histórica no pueda conducir al conocimiento. Más bien, estamos argumentando en contra de una versión particular de la investigación histórica que está comprometida con metodologías críticas modernas y supuestos de la Ilustración. 32

Por supuesto, los evangélicos no son los únicos que discuten los criterios de canonicidad. Prácticamente todos los tratamientos académicos del canon abordan estos criterios; por ejemplo, HY Gamble, *El canon del Nuevo Testamento: su creación y significado* (Philadelphia: Fortress, 1985), 67–72. Sin embargo, en la mayoría de los tratamientos críticos del canon, los criterios se mencionan solo como los métodos utilizados por la iglesia primitiva y no necesariamente la forma en que el canon puede (o debe) autenticarse hoy; por ejemplo, K.-H. Ohlig, *Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche* (Düsseldorf: Patmos, 1972). Son principalmente los evangélicos quienes van más allá de simplemente *observar* el uso de los criterios por parte de la iglesia primitiva para sugerir que estas son las *normas* por las cuales se debe decidir la canonicidad de un libro. 33 Se han sugerido numerosos criterios a lo largo de los años, y los académicos no siempre han tenido la misma lista. FF Bruce, *The Canon of Scripture* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1988), 255–69, incluye apostolicidad, antigüedad, ortodoxia y uso por parte de la iglesia primitiva. De manera similar, Metzger aboga por tres criterios: la regla de la fe, la apostolicidad y el uso *(The Canon of the New Testament,* 251–54). Geisler también sugiere múltiples criterios para determinar la canonicidad: si tiene autoridad (afirma ser de Dios), profético (escrito por un apóstol/profeta), auténtico (ortodoxo y sin error), dinámico (transformador para el lector) y aceptado (recibida por la iglesia primitiva); véase Norman L. Geisler y William E. Nix, *De Dios a nosotros: cómo obtuvimos nuestra Biblia* (Chicago: Moody Press, 1974), 67–71.

Varios otros libros evangélicos populares siguen el ejemplo de Geisler: por ejemplo, Paul Little, *Know What and Why You Believe* (Minneapolis: World Wide Publications, 1980), 193–94; Josh McDowell, *Evidencia que exige un veredicto,* vol. 1 (San Bernardino: Here's Life, 1991), 29–38; RC Sproul, *¡ahora sí que es una buena pregunta!* (Wheaton, IL: Tyndale, 1996), 78–82.

34 Paul Helm, “Fe, evidencia y las Escrituras”, en Las *Escrituras y la verdad,* ed. DA Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 303–20. El “externalismo” es bastante similar al enfoque evidencialista estándar para defender la autoridad de las Escrituras. Para una descripción del evidencialismo, véase Kenneth D. Boa y Robert W. Bowman Jr., *Faith Has Its Reasons: An Integrative Approach to Defending Christianity* (Colorado Springs: NavPress, 2001), 159–248; y G. Habermas, “Evidential Apologetics”, en *Five Views on Apologetics,* ed. SB Cowan (Grand Rapids: Zondervan, 2000), 92–121. El término *externalismo* utilizado por Helm no debe confundirse con el externalismo como modelo epistemológico que dice que la creencia verdadera se convierte en conocimiento cuando se forma sobre los fundamentos adecuados (Alston) o bajo las circunstancias epistémicas correctas (Plantinga). Este último contrasta con el internalismo, que dice que una persona no solo debe tener motivos adecuados sino también saber cuáles son (y que son adecuados). Ver discusiones sobre externalismo e internalismo epistemológico en C. Stephen Evans, *The Historical Christ and the Jesus of Faith: The Incarnational Narrative as History* (Nueva York: Oxford University Press, 1996), 218–30; y Alvin Plantinga, *Warrant: The Current Debate* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 3–29. 35 BB Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1948), 429, énfasis mío. 36 John Warwick Montgomery, *Historia y cristianismo* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1965), 43. 37 Ibíd., 26.

38 Habermas, “Evidential Apologetics,” 95. 39 C. Stephen Evans, “Canonicity, Apostolicidad, and Biblical Authority: Some Kierkegaardian Reflections,” en *Canon and Biblical Interpretation,* ed. Craig Bartolomé *et al.* (Carlisle: Paternoster, 2006), 150. 40 Ibíd.

41 AA Hodge, *A Commentary on the Confession of Faith* (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1869), 51–52. 42 BB Warfield, “The Formation of the Canon of the New Testament,” en Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible,* 415. Warfield matiza lo que quiere decir con el término *apostólico.* Incluye no solo libros escritos directamente por los apóstoles, sino también libros que los apóstoles aprobaron y encomendaron a la iglesia como autoridad. Un buen ejemplo de su defensa de la apostolicidad puede verse en Warfield, “The Canonicity of 2 Peter”, en *Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield,* ed. John E. Meeter, vol. 2 (Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1973), 49–79.

43 R. Laird Harris, *Inspiración y canonicidad de la Biblia* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), 219–35. 44 Ibíd., 202. 45 Warfield, “La formación del canon”, 415.

Machine Translated by Google

46 Ibíd., 429, énfasis mío.

47 Montgomery, *History and Christianity,* 43. 48 Vemos esta tendencia en algunos apologistas evidencialistas; por ejemplo, Dennis McCallum, *Christianity: The Faith That Makes Sense* (Wheaton, IL: Tyndale, 1992), argumenta que cuando hacemos nuestras investigaciones históricas, debemos adoptar una "postura neutral" (11). Boa define el evidencialismo como aquello que apoya "métodos de contenido neutral" y "busca emplear métodos que en principio son aceptables para los no cristianos" (Boa y Bowman, *Faith Has Its Reasons,* 182). Harold A. Netland, "Apologética, cosmovisiones y el problema de los criterios neutrales", en *The Gospel and Contemporary Perspectives,* ed. Douglas Moo (Grand Rapids: Kregel, 1997), 138–52, argumenta que, de hecho, existen criterios neutrales a los que los apologistas deben apelar al probar la autoridad de la Biblia. Netland argumenta que cosas como las leyes de la lógica (en particular, la ley de no contradicción), pueden funcionar "neutralmente" como un criterio de verdad. Incluso argumenta que las leyes de la lógica son "independientes" de cualquier cosmovisión dada, incluida la cosmovisión cristiana (147-48). Sin embargo, si este fuera el caso, ¿existirían las leyes de la lógica incluso si Dios no existiera? Presumiblemente, Netland tendría que decir que sí (después de todo, las leyes de la lógica no presuponen ninguna visión del mundo en particular). Pero esto plantea un par de problemas: (1) ¿Sobre qué base existen las leyes inmateriales, trascendentes y absolutas del pensamiento (que son las leyes de la lógica) dentro de un mundo ateo? No hay nada dentro de un sistema ateo que sugiera nada parecido a la existencia de leyes trascendentes e inmateriales. De hecho, un universo ateo, un universo que es completamente material y donde reina el azar, nos haría esperar exactamente lo contrario. (2) Implicar que las leyes de la lógica podrían existir sin Dios es implicar que las leyes de la lógica son, de alguna manera, más básicas para el mundo que Dios. Según Netland, uno tiene que tener las leyes de la lógica para tener racionalidad, pero aparentemente uno no necesita a Dios para tener racionalidad (porque una persona puede tener lógica en un mundo *sin* Dios). Pero esto no parece hacer justicia a la enseñanza bíblica sobre Dios como el fundamento para el pensamiento correcto (Prov. 1:7; Mat. 22:37; 1 Cor. 1:20; 2 Cor. 10:5; Col. 2 :3). 49 Plantinga, *Creencia cristiana garantizada,* 374–421; Evans, *El Cristo histórico y el Jesús de la fe,* 170–202; William P. Alston, "Crítica histórica de los evangelios sinópticos", en *"Detrás" del texto: Historia e interpretación bíblica,* ed. Craig Bartholomew (Grand Rapids: Zondervan, 2003), 151–80. Ernst Troeltsch destacó los tres principios fundamentales de la historiografía de la Ilustración como (1) el principio de duda metodológica, (2) el principio de analogía y (3) el principio de correlación (Ernst Troeltsch, "Histórico y Dogmático Método en Teología," en *Religion in History* [Minneapolis: Fortress, 1991], 11–32). Véanse análisis y críticas útiles en Evans, *The Historical Christ and the Jesus of Faith,* págs. 27–34, 184–202; y RB Strimple, *The Modern Search for the Real Jesus* (Phillipsburg, NJ: P&R, 1995), 6–11. En la era moderna, los eruditos también han ideado "criterios" para determinar eventos históricos auténticos (y dichos) dentro de la vida de Jesús. Tales criterios incluyen, (1) el criterio de atestación independiente, (2) el criterio de disimilitud, y (3) el criterio de credibilidad contextual; cf. Bart D. Ehrman, *Jesús: profeta apocalíptico del nuevo milenio* (Nueva York: Oxford University Press, 1999), 85–101. Estos criterios han sido rotundamente criticados por eruditos evangélicos; por ejemplo, Darrell L. Bock, "Las palabras de Jesús en los evangelios: ¿Live, Jive o Memorex?", en *Jesus Under Fire,* ed. Michael J. Wilkins y JP Moreland (Grand Rapids: Zondervan, 1995), 74–99. Para una discusión más detallada de estos principios, véase Robert L. Webb, "The Historical Enterprise and Historical Jesus Research", en *Key Events in the Life of the Historical Jesus,* ed. Darrell L. Bock y Robert L. Webb (Tubinga: Mohr Siebeck, 2009), 9–93. 50 Roy A. Clouser, *The Myth of Religious Neutrality: An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005), 94. Clouser demuestra que existen presuposiciones religiosas claras en cada área de pensamiento, incluyendo matemáticas, psicología, física, política y más. Para discusiones adicionales de una epistemología cristiana a lo largo de las líneas de Clouser, véase JM Frame, *The Doctrine of the Knowledge of God* (Phillipsburg, NJ: P&R, 1987).

51 Clouser, *El mito de la neutralidad religiosa,* 95. 52 Evans, *El Cristo histórico y el Jesús de la fe,* 241–43. 53 Habermas, "Evidential Apologetics", 95. Asimismo, Montgomery también parece reconocer correctamente el "prejuicio" dentro de las metodologías modernas. Pero, de nuevo, la cuestión no es simplemente si uno lo reconoce, sino cómo se va a resolver el problema. La solución de Montgomery, como la de Habermas, es simplemente eliminar tantos prejuicios como sea posible dentro de las metodologías históricas modernas *(Historia y cristianismo,* 89). Ver también, John Warwick Montgomery, *The Shape of the Past: A Christian Response to Secular Philosophies of History* (Minneapolis: Bethany, 1975), 73–74, 265. 54 Warfield, *Inspiration and Authority of the Bible,* 429. 55 William Lane Craig, "Classical Apologetics", en Cowan, *Five Views on Apologetics,* 35–38, señalaría aquí que la nueva evidencia histórica *no* cambiaría sus creencias sobre cosas como el canon porque el testimonio del Espíritu Santo le asegura que tales creencias son válidas . correcta independientemente de los cambios en la evidencia. Estoy de acuerdo con la posición de Craig aquí. Sin embargo, si Craig se compromete a creer en el canon, independientemente de la nueva evidencia histórica, entonces no se está involucrando en su investigación histórica de manera neutral, sino que procede sobre la base de la verdad del teísmo cristiano. Tal enfoque, diría yo, es perfectamente bíblico, pero su falta de neutralidad simplemente necesita ser reconocida. 56 Marxsen, *El Nuevo Testamento como Libro de la Iglesia,* 27. 57 Ibíd., 25.

58 Por ejemplo, Morwenna Ludlow, "'Criterios de Canonicidad' y la Iglesia Primitiva", en *La Unidad de las Escrituras y la Diversidad del Canon,* ed. John Barton y Michael Wolter (Berlín: de Gruyter, 2003), 69–93; LM McDonald, "Identificación de las Escrituras y el canon en la iglesia primitiva: la cuestión de los criterios", en McDonald y Sanders, *The Canon Debate,* 416–39; y R. Gaffin, "The New Testament as Canon", en *Inerrancy and Hermeneutic* (Grand Rapids: Baker, 1988), 165–83. 59 Ludlow, "'Criterios de Canonicidad' y la Iglesia Primitiva," 70. 60 Un ejemplo de alguien que defiende el uso de "criterios" de canonicidad, en contraposición a Gaffin, es Klyne Snodgrass, "Providence Is Not Enough", *Christianity Today* 32 (1988): 33–34. Sin embargo, parece que, en muchos sentidos, la visión que se presenta aquí no es tan diferente a la de Snodgrass. Él también reconoce el uso posterior al hecho de los criterios de canonicidad: "Los 'criterios' habituales de canonicidad son explicaciones ex post facto de por qué estos libros fueron aceptados en el canon. Es decir, eran explicaciones ofrecidas *después* de que los libros ya fueran aceptados como autoritarios" (34, énfasis mío). 61 Ludlow, "'Criterios de Canonicidad' y la Iglesia Primitiva", 69–71. 62 Algunos eruditos equiparan *el uso* de un libro con la *recepción* de un libro como canónico. Obviamente, esto último es muy importante (como argumentaré más adelante), pero estoy haciendo una distinción entre estos dos términos por el bien de nuestra discusión aquí.

63 Las preocupaciones sobre los libros apostólicos "perdidos" y los libros escritos por no apóstoles (p. ej., Marcos y Lucas) se explorarán en ese momento. 64 Helm, "Faith, Evidence, and the Scriptures," 306. 65 Richard Swinburne, *Revelation: From Metaphor to Analogy* (Oxford: Oxford University Press, 2002); Harris, *Inspiración y Canonicidad de la Biblia,* 219; RC Sproul, J. Gerstner y A. Lindsley, *Apologética clásica* (Grand Rapids: Zondervan, 1984), 141ff. 66 Por ejemplo, Harris *(Inspiration and Canonicity of the Bible)* argumenta que el criterio de apostolicidad debería provenir de los libros "que nunca fueron puestos en duda" por los primeros cristianos (219). Pero, ¿por qué debería ser ésta la fuente de cualquier criterio de canonicidad? ¿De dónde saca este principio? En la búsqueda de Harris de los criterios de canonicidad, parece que *ya* tiene un criterio que no ha sido reconocido. Cuando argumenta que debemos derivar el criterio de canonicidad de libros "que nunca fueron puestos en duda" por la iglesia, está suponiendo el criterio de uso o recepción por parte de la iglesia primitiva incluso cuando presenta su argumento. De hecho, más tarde defiende la apostolicidad como el criterio correcto sobre la base de que era el criterio preferido de la iglesia primitiva (236-45). Por lo tanto, parece que el *verdadero* criterio de canonicidad para Harris es el uso o la recepción en la iglesia. Pero este criterio en sí mismo nunca está justificado. 67 Ver discusión en JA Cover, "Miracles and Christian Theism," en *Reason for the Hope Within,* ed. Michael J. Murray (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 345–74. 68 En particular, Plantinga se refiere al "Principio de Probabilidades Decrecientes" donde cada etapa tiene cada vez menos probabilidad; véase Alvin Plantinga, "Dos (o más) tipos de becas bíblicas", en Bartholomew et al., "Behind" the Text, 19–57. 69 Evans, *The Historical Christ and the Jesus of Faith,* 255. 70 RPC Hanson, *Tradition in the Early Church* (Londres: SCM, 1962), 213, sugirió "normas de canonicidad". 71 William K. Clifford, "The Ethics of Belief", en *Classics of Philosophy,* vol. 2, Moderno y Contemporáneo, ed. Louis J. Pojman (Oxford: Oxford University Press, 1998), 1047–51. 72 Craig, "Apologética clásica", 35–38. 73 G. Habermas, "El testimonio personal del Espíritu Santo al creyente y la apologética cristiana", *Journal of Christian Apologetics* 1 (1997): 49–64. 74 Helm, "Fe, evidencia y las Escrituras", pág. 310.

Machine Translated by Google

MIS OVEJAS ESCUCHAN MI VOZ

Machine Translated by Google

Canon como autenticación automática



Juró por sí mismo.

HEBREOS 6:13

Los capítulos anteriores han intentado ofrecer una taxonomía de modelos canónicos, junto con algo de reflexión y crítica (por difícil que sea en tan poco espacio).
A lo largo de este análisis, ha quedado claro que estos modelos varían entre sí de muchas maneras diferentes, por ejemplo, la fecha del Nuevo Testamento, la definición del *canon, la* doctrina de las Escrituras, el papel de la iglesia y más. Sin embargo, en medio de tal diversidad, también ha quedado claro que todos estos modelos comparten una característica central. Todos fundamentan la autoridad del canon en algo fuera del canon mismo. Es este llamado a una autoridad externa lo que une todas estas posiciones. Como ya hemos señalado, la insistencia en que el canon solo puede ser autenticado por alguna autoridad externa plantea una serie de preguntas teológicas y bíblicas. Richard Gaffin señala que tal enfoque corre el peligro de "sujetar el canon a la relatividad del estudio histórico y nuestra percepción humana falible. Es decir, destruiría el Nuevo Testamento como canon, como autoridad absoluta". 1
Ridderbos también expresa su preocupación por tales enfoques.
Señala que "los problemas surgen cuando las Escrituras ya no se consideran como el principio exclusivo de canonicidad, cuando se sustituye por algo más". 2 Para estos modelos, "la decisión final sobre lo que la iglesia considera santo e intachable no reside en el canon mismo. Juicio humano. . . es el último tribunal de apelación". 3 Lo que se necesita, entonces, es un modelo canónico que no fundamente el canon del Nuevo Testamento en una autoridad externa, sino que busque fundar el canon en el único lugar en el que podría fundarse, su propia autoridad. Después de todo, si el canon tiene la autoridad misma de Dios, ¿a qué otro estándar podría apelar para justificarse?
Incluso cuando Dios hizo juramentos, "juró por sí mismo" (Heb. 6:13). Por lo tanto, para que el canon sea el canon, debe *autenticarse a sí mismo.* Un modelo de canon de autoautenticación tendría en cuenta algo que los otros modelos han pasado por alto en gran medida: el *contenido* del canon en sí. En lugar de mirar solo a su recepción (determinado por la comunidad), o solo a sus orígenes (determinados históricamente), este modelo, en cierto sentido, permitiría que el canon tuviera voz en su propia autenticación. Pero esto plantea una serie de preguntas. ¿Qué queremos decir exactame

Machine Translated by Google

cuando decimos que el canon se autentica a sí mismo? ¿Y un canon de autoautenticación significa que no podemos usar datos externos?

El propósito de este capítulo es establecer un modelo canónico que aborde estas preguntas. Aquí se ofrecerá una descripción general del modelo y los detalles completos del modelo se desarrollarán a lo largo de los capítulos restantes del libro.

I. El concepto de un canon de autoautenticación La idea de un canon de autoautenticación ciertamente no es nueva. La enseñanza distintiva de los reformadores, y el fundamento de la doctrina de *sola scriptura, es* la naturaleza de *autoautenticación (autopista)* del canon. 4 Juan Calvino señala: “Solo Dios es un testigo adecuado de sí mismo en su Palabra. . . . Las Escrituras son de hecho autenticadas por sí mismas”. 5 Francis Turretin está de acuerdo: “Así, la Escritura, que es el primer principio en el orden sobrenatural, es conocida por sí misma y no tiene necesidad de argumentos derivados del exterior para demostrarse y darse a conocer a nosotros”. 6 Herman Bavinck nos recuerda que los padres de la iglesia entendieron las Escrituras de esta manera: “En los padres de la iglesia y los escolásticos . . . [la Escritura] descansaba en sí misma, era confiable en sí misma (yyyyyyyyyy), y la norma principal para la iglesia y la teología”. 7 Por lo tanto, argumenta Bavinck, una autoridad máxima como las Escrituras (lo que él llama un "primer principio") debe ser "creída por sí misma, no por otra cosa". 8 Él dice en otra parte: “La autoridad de la Escritura con respecto a sí misma depende de la Escritura”. 9 Pero, ¿qué queremos decir exactamente cuando decimos que el canon se autentica a sí mismo? A primera vista, un canon de

autoautenticación puede parecer que se refiere al hecho de que el canon *afirma* ser la Palabra de Dios (p. ej., 2 Timoteo 3:16; 2 Pedro 1:21; Apocalipsis 22:18–19).), lo que implica que todo lo que podemos hacer es aceptar o rechazar esa afirmación. 10 Aunque el testimonio de las Escrituras acerca de sí mismo es un aspecto importante de la autoridad bíblica (y se discutirá más adelante), no argumentaremos que el canon es autenticado simplemente por el hecho de que lo dice. No es así como se usará la frase aquí. Otros pueden escuchar la frase “autenticación propia” y reconocerla como una referencia a la visión reformada tradicional de que los libros de las Escrituras dan evidencia en sí mismos de su propia divinidad. Como resultado, algunos pueden suponer que un canon de autoautenticación significa que nuestro modelo se preocupará solo por las cualidades internas de estos libros y que los datos o evidencias externas no juegan ningún papel en el proceso de autenticación. Si bien ciertamente estamos de acuerdo en que estos libros tienen marcas internas de su divinidad (de hecho, este será un componente central del modelo presentado a continuación), esto no significa que la información externa no tenga cabida en la forma en que se autentica el canon. Argumentaremos que cuando se trata de la cuestión del canon, las Escrituras mismas proporcionan

Machine Translated by Google

motivos para considerar datos externos: la apostolicidad de los libros, el testimonio de la iglesia, etc. Por supuesto, esta evidencia externa no debe usarse como una "prueba" independiente y neutral para determinar qué cuenta como canónico; más bien, siempre debe verse como algo justificado por las Escrituras e interpretado por las Escrituras.

Por lo tanto, para los propósitos de este estudio, usaremos la frase *autoautentificación* de una manera más amplia que la típica de los reformadores. 11 No lo usamos para referirnos solo al hecho de que los libros canónicos tienen cualidades divinas (aunque las tienen), sino que lo usamos para referirnos a la forma en que el canon mismo proporciona la dirección y la guía necesarias sobre cómo debe ser autenticado. En esencia, decir que el canon se autentica a sí mismo es simplemente reconocer que uno no puede autenticar el canon sin apelar al canon. Establece los términos para su propia validación e investigación. Un canon de autoautenticación no es solo un canon que afirma tener autoridad, ni es simplemente un canon que presenta evidencia interna de autoridad, sino uno que guía y determina cómo se debe establecer esa autoridad.

Por supuesto, para algunos que están acostumbrados a una epistemología más fundacionalista, la idea de un canon de las Escrituras que se autentique a sí mismo puede parecer un poco extraña. [12] Tendemos a pensar que no estamos justificados para sostener una creencia a menos que pueda autenticarse sobre la base de otras creencias. Pero como ya hemos señalado, este enfoque pasa por alto la naturaleza única del canon. El canon, como la Palabra de Dios, no es solo la verdad, sino el criterio de la verdad. Es una autoridad máxima. Entonces, ¿cómo ofrecemos una explicación de cómo sabemos que una autoridad máxima es, de hecho, la autoridad máxima? Si tratamos de validar una autoridad última apelando a alguna otra autoridad, acabamos de demostrar que no es realmente la autoridad última. Por lo tanto, para que las autoridades finales sean autoridades finales, deben ser el estándar para su propia autenticación. No puedes dar cuenta de ellos sin usarlos.

Aunque toda esta línea de pensamiento puede sonar un poco circular para algunos, eso es inevitable dada la naturaleza de la pregunta que se hace. Debemos recordar que no estamos preguntando simplemente cómo una persona (por primera vez) llega a creer que las Escrituras son verdaderas; eso puede suceder de varias maneras diferentes, y es posible que una persona ni siquiera reconozca conscientemente el proceso epistemológico que permite él para adquirir tales conocimientos. 13 Tampoco, como discutimos en la introducción, estamos tratando de "probar" de alguna manera al escéptico (de una manera que lo satisfaga) que estos libros son de hecho de Dios. Más bien, la pregunta que tenemos ante nosotros es si la fe cristiana, con su Nuevo Testamento de veintisiete libros, puede dar una explicación adecuada de cómo se puede saber que estos libros son canónicos. ¿Carecen los cristianos, como afirma la objeción *de jure ,* de

Machine Translated by Google

motivos suficientes para pensar que pueden saber qué libros pertenecen al canon y cuáles no? La pregunta no se trata de *que tengamos* conocimiento del canon, sino de dar *cuenta* de nuestro conocimiento del canon. [14] Pero esa pregunta solo puede responderse sobre la base de la fe cristiana misma, es decir, lo que el cristianismo realmente enseña acerca de Dios, las Escrituras, la naturaleza del conocimiento cristiano, etc. Después de todo, ¿cómo se puede explicar y defender la explicación cristiana del conocimiento sin apelar a la explicación cristiana del conocimiento?

William Alston está de acuerdo en que se requiere un cierto grado de circularidad en nuestra justificación de nuestro conocimiento de las Escrituras.

> Si queremos saber si, como pretende la tradición cristiana, Dios garantiza la Biblia como fuente de creencias religiosas fundamentales, ¿qué tenemos que hacer? Solo hay una cosa, saber acerca de Dios, Su naturaleza, propósitos, planes y acciones? ¿Y adónde vamos para obtener este conocimiento? En ausencia de cualquier sugerencia prometedora de lo contrario, tenemos que ir a las mismas fuentes de credenciales de creencias que están bajo escrutinio. [15]

Este tipo de circularidad no es un problema sino simplemente parte de cómo se autentican las autoridades fundacionales. Por ejemplo, imaginemos que queremos determinar si la percepción sensorial es una fuente confiable de creencia. Si veo una taza sobre la mesa, ¿cómo sé que mi percepción sensorial es precisa? ¿Cómo probaría tal cosa? Podría examinar la taza y la mesa más de cerca para asegurarme de que son lo que parecen ser (sostenerlas, tocarlas, etc.). También podría pedirle a un amigo que me diga si ve una taza en la mesa. Pero en todos estos casos sigo asumiendo la confiabilidad de mi percepción sensorial (o la de mi amigo) incluso cuando examino la confiabilidad de mi percepción sensorial. O, como otro ejemplo, imaginemos que quisiéramos investigar si nuestras facultades racionales producirían de manera confiable creencias verdaderas. ¿Cómo podríamos examinar la evidencia de la confiabilidad de nuestras facultades racionales sin, al mismo tiempo, usar realmente nuestras facultades racionales (y por lo tanto presuponer su confiabilidad)? Alston lo resume: "No hay escape de la circularidad epistémica en la evaluación de nuestras fuentes fundamentales de creencia". [16] Si es así, entonces cuando se trata de autenticar el canon, no estamos probando las Escrituras sino que estamos usando las Escrituras. O, mejor aún, estamos *aplicando* las Escrituras a la cuestión de qué libros pertenecen al Nuevo Testamento.

Quizás esta sea una forma más tangible de pensar en un canon de autoautenticación porque no es tan diferente (en principio) de la forma en que aplicamos la enseñanza de las Escrituras a cualquier otra cuestión que tengamos ante nosotros, ya sea política, ciencia, artes, o

Machine Translated by Google

Algo más. Y cada vez que se aplica la Escritura a un tema, es perfectamente apropiado (y necesario) usar "hechos" extrabíblicos. Por ejemplo, si queremos aplicar las enseñanzas de las Escrituras, digamos, al campo de la bioética (investigación de células madre, clonación humana, etc.), entonces no podemos simplemente leer la Biblia; la Biblia no habla *directamente* de estas cosas. No nos dice qué es la clonación y qué implica. De hecho, tenemos que adquirir alguna información externa sobre estos temas bioéticos antes de que podamos llegar a conclusiones bíblicas sobre ellos. Así es cuando se trata de aplicar las Escrituras a la cuestión del canon.

Pero el hecho de que nuestras conclusiones requieran datos extrabíblicos no significa que las conclusiones mismas no sean bíblicas o sean inciertas. Todavía podemos tener *conocimiento* bíblico incluso con datos extrabíblicos . John Frame argumenta extensamente que no se debe hacer una distinción tajante entre el significado de la Biblia y la aplicación de la Biblia—realmente no entendemos el significado hasta que podamos 17 Por lo tanto, correctamente a la mundo que nos rodea. declara, “aplicaciones de aplicarlo Las Escrituras tienen tanta autoridad como las declaraciones específicas de las Jesús Escrituras. . . . y otros responsabilizaron a sus oyentes si no aplicaron las Escrituras correctamente”. 18 La Confesión de Westminster afirma una idea similar cuando dice que la autoridad pertenece no solo a aquellas enseñanzas “expresamente establecidas en las Escrituras” sino también a aquellas que “por buenas y necesarias consecuencias pueden ser deducidas de las Escrituras” (1.6). De manera similar, aunque las Escrituras no nos dicen *directamente* qué libros pertenecen al canon del Nuevo Testamento (es decir, no hay un "índice" inspirado), podemos dar cuenta de ese conocimiento si aplicamos las Escrituras a la pregunta. Nuevamente, ¿a dónde más acudiríamos para comprender la base cristiana para recibir estos libros?

Cuando apliquemos la Escritura a la cuestión de qué libros pertenecen al canon, veremos que testifica el hecho de que Dios ha creado el entorno epistémico adecuado en el que se puede formar de manera confiable la creencia en el canon del Nuevo Testamento. Este entorno epistémico incluye tres componentes:

- *Exposición providencial.* Para que la iglesia pueda reconocer los libros del canon, primero debe estar providencialmente expuesta a estos libros.
  La iglesia no puede reconocer un libro que no tiene.
- *Atributos de canonicidad.* Estos atributos son básicamente características que distinguen los libros canónicos de todos los demás libros. Hay tres atributos de canonicidad: (1) cualidades divinas (los libros canónicos llevan las “marcas” de la divinidad), (2) recepción colectiva (los libros canónicos son reconocidos por la

Machine Translated by Google

iglesia como un todo), y (3) orígenes apostólicos (los libros canónicos son el resultado de la actividad redentora-histórica de los apóstoles).

- *Testimonio interno del Espíritu Santo.* Para que los creyentes reconozcan correctamente estos atributos de canonicidad, el Espíritu Santo trabaja para vencer los efectos noéticos del pecado y produce la creencia de que estos libros son de Dios.

Estos tres componentes deben estar en su lugar si queremos tener conocimiento del canon. No podemos conocer los libros canónicos a menos que tengamos acceso a esos libros (exposición providencial); necesitamos alguna forma de distinguir los libros canónicos de otros libros (atributos de canonicidad); y necesitamos tener alguna base para pensar que podemos identificar correctamente estos atributos (obra interna del Espíritu). Ahora dirigimos nuestra atención a estos componentes.

II. Los componentes de un canon de autoautenticación *A. Exposición providencial*

Si la comunidad del pacto va a reconocer correctamente los libros del pacto de Dios, necesitará más que atributos de canonicidad y la obra del Espíritu Santo. Además, la comunidad del pacto deberá estar expuesta colectivamente a los libros canónicos. Para decir lo obvio, la iglesia no puede responder (ni positiva ni negativamente) a un libro del cual no tiene conocimiento. 19 La promesa de Cristo de que sus ovejas responderán a su voz se refiere únicamente a los libros en los que las ovejas han *escuchado* su voz (Juan 10:27). Si Dios tuvo la intención de dar un canon a su iglesia corporativa, y no solo a una congregación aislada por un período de tiempo limitado, entonces tenemos todas las razones para creer que providencialmente preservaría estos libros y los expondría a la iglesia para que, a través de el Espíritu Santo, puede reconocerlos con razón como canónicos. Como argumentó Evans, el hecho de que ciertos libros se hayan perdido "da razón para pensar que Dios no deseaba que esos escritos se incluyeran en la revelación autorizada". 20

La inclusión del componente de "exposición providencial" en el modelo de autoautenticación no solo es obvia (¿cómo podría la iglesia reconocer libros con los que no estaba familiarizada?), sino también crítica si vamos a afirmar que el entorno epistémico del cristiano es capaz de conducir *confiablemente* a un conocimiento del canon. Si Dios no trajo la condición de exposición corporativa a la iglesia, entonces no tendríamos base para pensar que el canon completo realmente podría conocerse. Siempre puede haber un número desconocido de libros que quedan fuera del canon, no porque la iglesia los haya rechazado, sino porque se perdieron antes de que pudieran evaluarse. Afortunadamente, tenemos buenas bases bíblicas para

Machine Translated by Google

afirmando la intención de Dios al dar su Palabra a su iglesia (Rom. 15:4; 2 Tim. 3:16-17) y la capacidad soberana de Dios para cumplirla (Sal. 135:6; Dan. 4:35; Hechos 17:25) – 28; Efesios 1:11; Hebreos 1:3).

Si es así, entonces esto tiene implicaciones sobre cómo debemos pensar en los libros que los apóstoles pueden haber escrito y que no fueron preservados, como la *otra* carta de Pablo a los Corintios (1 Corintios 5:9). 21 Sin duda, tales cartas, si se hubieran escrito en el papel autoritario de un apóstol, habrían sido inspiradas por el Espíritu Santo. Pero dado que Dios providencialmente no permitió que estos libros fueran expuestos a la iglesia corporativa (aparentemente solo eran conocidos por un grupo limitado y luego se perdieron u olvidaron), entonces no tenemos razón para pensar que son relevantes para nuestra discusión sobre qué libros son canónicos. Nuevamente, ¿cómo podemos reconocer la canonicidad de un libro a menos que realmente *tengamos* ese libro? Si la autenticación del canon se trata inherentemente de qué libros la iglesia debe aceptar o rechazar (y lo es), entonces los libros perdidos, por definición, no pueden desempeñar ningún papel. Por lo tanto, el modelo de autoautenticación que presentamos aquí solo puede usarse para evaluar libros a los que Dios ha permitido que la iglesia colectiva esté expuesta, como 1 Pedro, el *pastor de Hermas, 1 Clemente* y el Evangelio de Juan.

Por supuesto, todavía queda la compleja cuestión de qué terminología es apropiada para estos libros apostólicos "perdidos". ¿Cómo los llamaremos? Aunque ciertamente podríamos usar el término *canon* para referirnos a estos libros (al menos en lo que respecta a la definición funcional), eso parece solo confundir las cosas. Si Dios providencialmente tuvo la intención de que algunos libros apostólicos sirvieran como libros fundamentales permanentes para la iglesia corporativa (p. ej., el Evangelio de Juan), y otros libros apostólicos para que sirvieran un propósito temporal y único después del cual se perdieron u olvidaron (p. ej., la otra carta de Pablo a los Corintios), entonces nuestra terminología debe reflejar tal distinción. 22 Si es así, entonces parece mejor referirse a estos escritos apostólicos perdidos como "libros inspirados" o tal vez incluso como "Escritura". Con respecto al último término, este sería el único caso, contra Sundberg, donde hay una distinción legítima entre Escritura y canon. 23 Pero esta distinción solo es aplicable al estrecho período fundacional y redentor-histórico de los apóstoles e impulsado por su función dada por Dios como cuidadores y fundadores de la iglesia. Durante esta fase apostólica única, la canonicidad era un subconjunto de las Escrituras: todos los libros canónicos eran Escrituras, pero no necesariamente todos los libros de las Escrituras eran canónicos. 24 Dada esta distinción, el término canon puede usarse para libros antes de

que sean reconocidos corporativamente (p. ej., Juan diez minutos después de haber sido escrito), pero no para libros que nunca fueron reconocidos corporativamente (p. ej., cartas perdidas de Pablo). 25 Tales distinciones terminológicas, por supuesto, son inevitablemente de naturaleza retrospectiva. John era realmente canon cuando la tinta aún estaba húmeda en el autógrafo, pero

Machine Translated by Google

la iglesia se habría dado cuenta de esto solo en un momento posterior, después de haber sido expuesto a Juan y reconocerlo como canónico. La iglesia podría entonces mirar hacia atrás, como lo hacemos nosotros, y darse cuenta de que realmente existió un canon en el primer siglo, aunque en ese momento la iglesia aún no estaba plenamente consciente de ello. Asimismo, la otra carta a los corintios de Pablo no era canon en el primer siglo, pero esto no lo habrían sabido en ese momento los grupos limitados que la conocían. Solo más tarde, cuando se perdió o se olvidó, quedó claro que no era canónico.

Por lo tanto, los libros canónicos, tal como los hemos definido aquí, no se pueden perder. Si se pierden, entonces, para empezar, nunca fueron libros canónicos. Entonces, incluso si descubriéramos la carta perdida de Pablo en las arenas del desierto hoy, no la colocaríamos en el canon como el libro veintiocho. En cambio, simplemente reconoceríamos que Dios no había preservado este libro para que fuera un fundamento permanente para la iglesia. Poner tal carta en el canon ahora no cambiaría ese hecho; no podía hacer fundacional un libro que claramente nunca lo fue. [26]

B. Atributos de canonicidad y del Espíritu Santo

La discusión anterior ha sentado las bases apropiadas para nuestro modelo canónico. Ahora está claro que solo estamos tratando (y solo podemos tratar) con los libros que tenemos disponibles para nosotros. Y en este sentido, confiamos en la providencia de Dios que los libros que tenemos a nuestra disposición son los que él pretendía. Pero, por supuesto, este es solo el primer paso. A continuación, debemos distinguir entre estos libros disponibles para nosotros. ¿Cómo sabemos cuáles son canónicos? La respuesta se encuentra en los atributos de canonicidad y el papel del Espíritu Santo, a los que nos dirigimos ahora.

Machine Translated by Google

1. Cualidades Divinas

Debido a que los libros canónicos fueron constituidos por la actividad reveladora del Espíritu Santo, esperaríamos que hubiera alguna evidencia de esa actividad en los libros mismos, la "impresión" del Espíritu, por así decirlo. Así, el primer atributo de la naturaleza de auto-autenticación del canon es que lleva las cualidades divinas o el carácter divino de un libro de Dios. 27 John Murray razona: “Si . La Escritura es divina en su origen, carácter y autoridad, debe llevar las marcas o evidencias de esa divinidad”. 28 Estas “marcas” (o *indicios*) pueden incluir una variedad de cosas, pero tradicionalmente incluyen la belleza, la eficacia y la armonía de las Escrituras (que discutiremos más adelante en un capítulo posterior). 29 Calvino mismo entendió que había cualidades objetivas evidentes dentro de los libros canónicos que muestran que son de Dios: “Es fácil ver que las Sagradas Escrituras, que superan con mucho todos los dones y gracias del esfuerzo humano, respiran algo divino”. 30 En otro lugar, dice: “De hecho, la Escritura exhibe una evidencia tan clara de su propia verdad como lo hacen las cosas blancas y negras con su color, o las cosas dulces y amargas con su sabor”. 31 Y nuevamente, Calvino reafirma las cualidades divinas internas de la Escritura.

> En lo que se refiere a la Sagrada Escritura, está claramente repleta de pensamientos que no podrían ser humanamente concebidos. Que cada uno de los profetas sea examinado: no se hallará ninguno que no exceda con mucho la medida humana. En consecuencia, se debe pensar que aquellos para quienes la doctrina profética es de mal gusto carecen de papilas gustativas. 32

Como señala la Confesión de fe de Westminster, estas cualidades divinas se consideran medios objetivos “por los cuales [las Escrituras] *se evidencian* abundantemente como la Palabra de Dios”. 33 Así, todos los libros que son canónicos llevarán estas cualidades divinas.

En muchos sentidos, las cualidades divinas de las Escrituras son análogas a la forma en que el mundo natural da fe de Dios como Creador. Los cristianos han argumentado históricamente que sabemos que el mundo natural proviene de Dios porque lleva sus "marcas" y sus "huellas". La belleza, la excelencia y la armonía de la creación dan testimonio del hecho de que Dios es su autor. Como dice el Salmo 19:1,

> Los cielos cuentan la gloria de Dios,
> y el cielo proclama la obra de sus manos.

Machine Translated by Google

Y, de manera similar, Romanos 1:20 explica: “Porque sus atributos invisibles, a saber, su eterno poder y naturaleza divina, se perciben claramente desde la creación del mundo, en las cosas que han sido hechas. Por lo tanto, no tienen excusa." Si el mundo creado (revelación general) puede hablar claramente que proviene de Dios, ¿cuánto más el canon de las Escrituras (revelación especial) puede hablar claramente que proviene de Dios? Murray establece esta misma conexión: “Si los cielos declaran la gloria de Dios y por lo tanto dan testimonio de su divino creador, la Escritura como obra de Dios también debe llevar las huellas de su autoría”. 34

Es aquí que vemos claramente cómo la doctrina de la Escritura da forma al modelo canónico de uno. El *método* por el cual se autentica el canon es correlativo con la *naturaleza* del canon que se autentica. Los dos deben ser consistentes entre sí. Debido a que varios modelos niegan que el canon lleve tal crítica canónica divina inherente, modelos como los de [illegible] cualidades —histórico-crítico, [illegible] autenticarse a sí mismo, por lo que debe justificarse por otros motivos (experiencia, evidencia histórica, etc.). Así, una vez más, vemos que los modelos canónicos no abordan (y no pueden) la cuestión del canon con neutralidad teológica. Todos los modelos tienen convicciones teológicas previas sobre lo que es (o no es) la Escritura, y esto a su vez determina la forma en que se autentica el canon. Pero, ¿de dónde vienen estas convicciones teológicas previas sobre las Escrituras sino de las Escrituras mismas? Irónicamente, entonces, cada modelo debe saber qué es la Escritura antes de determinar cómo debe autenticarse. No puede haber un enfoque teológicamente neutral del canon.

Por supuesto, una vez que comenzamos a hablar de estas cualidades divinas contenidas en los libros canónicos, también debemos discutir los medios que Dios ha provisto para que puedan ser reconocidas de manera confiable. Después de todo, si estas marcas están realmente en los libros canónicos, ¿cómo es que tanta gente no las recibe ni las reconoce? Si están objetivamente presentes, ¿por qué tantos rechazan la Biblia? La respuesta es que, debido a los efectos noéticos del pecado, los efectos del pecado en la mente (Rom. 3:10-18), uno no puede reconocer estas marcas sin el *testimonium spiritus sancti internum,* el testimonio interno del Espíritu Santo. 35 El Espíritu Santo no solo opera dentro de los libros canónicos mismos (proporcionando las “marcas” de divinidad mencionadas anteriormente), sino que también debe operar dentro de aquellos que los reciben. El *testimonio* no es una revelación privada del Espíritu o una nueva información dada al creyente —como si la lista de libros canónicos nos fuera susurrada al oído— sino que es una obra del Espíritu que ver

Machine Translated by Google

efectos noéticos del pecado y produce la creencia de que las Escrituras son la palabra de Dios. 36 La razón por la que algunos se niegan a creer en las Escrituras no es que haya algún defecto o falta de evidencia en las Escrituras (los *indicios* son claros y objetivos), sino que los que no tienen el Espíritu no aceptan las cosas de Dios (1 Cor. 2: 10– 14).

Jesús mismo afirmó esta realidad cuando declaró, “Mis ovejas [es decir, aquellos con el Espíritu] oyen mi voz, y yo las conozco, y ellas me siguen” (Juan 10:27). Asimismo, dijo de sus ovejas: “Al extraño no seguirán, sino que huirán de él, porque no conocen la voz de los extraños” (Juan 10:5). En pocas palabras, los libros canónicos son recibidos por aquellos que tienen el Espíritu Santo en ellos.
Cuando se abren los ojos de las personas, quedan impresionados por las cualidades divinas de las Escrituras —su belleza, armonía, eficacia— y reconocen y abrazan las Escrituras por lo que son, la palabra de Dios. Se dan cuenta de que la voz de la Escritura es la voz del Pastor. 37 Es aquí donde vemos similitudes y diferencias con

varios de los modelos anteriores determinados por la comunidad. El modelo de autoautenticación es similar a estos modelos en que todos reconocen un lugar legítimo para la respuesta subjetiva de los cristianos en la autenticación del canon. La diferencia, sin embargo, es que los modelos determinados por la comunidad hacen que la respuesta subjetiva sea fundamental para la autoridad del canon y, en algunos casos, lo que constituye la autoridad canónica. Por ejemplo, en el modelo existencial/ neoortodoxo, la Escritura no tiene cualidades divinas en sí misma, sino que funciona como la Palabra de Dios solo cuando el Espíritu decide usarla. En este sentido, la autoridad de la Escritura depende totalmente de la experiencia subjetiva de quienes la reciben. El Espíritu se convierte en la *base* de la autoridad del canon, no en el *medio* para reconocerlo. 38 Por el contrario, el modelo de autoautenticación entiende el *testimonio* no como algo que se sostiene por sí mismo, sino como algo que siempre se sostiene en conjunción con las cualidades objetivas de la Escritura mencionadas anteriormente. 39 Los dos siempre van juntos. De hecho, son dos aspectos del mismo fenómeno, que no deben separarse indebidamente. 40 Bavinck señala: “La Escritura y el testimonio del Espíritu Santo se relacionan entre sí como una verdad objetiva y subjetiva como la luz y el ojo humano”. 41 Por lo tanto, cuando un cristiano acepta las

garantía . . . Escrituras como la palabra de Dios, sus acciones son completamente racionales y justificadas porque descansan sobre la base más segura posible: los atributos divinos de las Escrituras. 42 Entonces, si bien hay un *aspecto* subjetivo en el modelo de autoautenticación, no es *subjetivismo.* 43 Por supuesto, algunos todavía pueden objetar: “Pero, ¿cómo sé que estoy experimentando el testimonio interno del

Espíritu Santo? ¿Cómo sé que no es, digamos, acidez estomacal? El problema con esta objeción es que supone que solo podemos saber

Machine Translated by Google

que las Escrituras son de Dios si podemos identificar apropiadamente el *testimonio.* Pero esto sería cierto solo si el *testimonio* fuera en sí mismo la base de nuestra creencia, como si nos discutiéramos a nosotros mismos: “Debido a que estoy teniendo esta experiencia del Espíritu, por lo tanto, sobre esa base, la Escritura es verdadera”. Pero como hemos sostenido, la base de nuestra creencia es la aprehensión de las cualidades divinas de la Escritura misma, no el *testimonio* o nuestra experiencia con ella. 44 Por lo tanto, no necesitamos ser conscientes de la obra del Espíritu para que el Espíritu esté, de hecho, obrando. 45 Parece, entonces, que nuestra creencia en la verdad de las Escrituras a través de la obra del Espíritu se interpreta mejor no como una inferencia inductiva de algún aspecto de nuestra experiencia (ya sea el Espíritu o algo más), 46 sino, como señaló Jonathan Edwards , como una creencia más “inmediata” o “intuitiva”. 47

Machine Translated by Google

2. Recepción Corporativa

En toda esta discusión, estaríamos equivocados al pensar que el reconocimiento del canon sucede solo a nivel personal e individualista (lo que quizás sea en parte por lo que a algunos les ha parecido subjetivo). 48 Hay buenas razones bíblicas para pensar que el *testimonio* también resultaría en una recepción corporativa o de pacto de la Palabra de Dios. Con esto no queremos decir que la iglesia tendría una unidad *absoluta* con respecto al canon — todavía habría porciones o subgrupos con opiniones diferentes— sino que la iglesia como un todo, tanto en el presente como a lo largo de los siglos, experimentaría una unidad *predominante* . 49 Si es así, entonces tenemos fundamentos bíblicos para pensar que el consenso de la iglesia es un indicador confiable de qué libros son canónicos.

Varias consideraciones sugieren que deberíamos esperar que el canon sea recibido en un nivel de pacto corporativo. Primero, el patrón redentor de Dios no ha sido simplemente redimir individuos, sino redimir a un pueblo, una iglesia, para sí mismo (Hechos 15:14; Tito 2:14; 1 Pedro 2:9). Y cuando Dios, por su actividad redentora, crea una comunidad de pacto, entonces les da documentos de pacto que dan testimonio de esa redención. 50 Por estas razones, Meredith Kline y otros han argumentado que los libros canónicos son en última instancia, y principalmente, libros de *pacto* . El testimonio bíblico indica que es el pueblo corporativo de Dios —no como individuos sino como un todo del pacto—a quien se le “encomiendan las palabras de Dios” (Rom.
3:2). Como ha argumentado Kline, Dios da los documentos del pacto con la intención de que esos documentos se conviertan en una "regla de la comunidad". 51 Las implicaciones de esto son claras: si los libros canónicos de Dios finalmente tienen un propósito corporativo, entonces tenemos todas las razones para pensar que el *testimonio* finalmente tiene un propósito corporativo. El canon no puede gobernar una comunidad a menos que sea recibido por esa comunidad. Evans defiende precisamente esta lógica bíblica.

> Parece muy plausible, entonces, que si Dios se va a encargar de que se dé una revelación autorizada, también se encargará de que se reconozca esta revelación. . . .
>
> Desde este punto de vista, entonces, el hecho de que la iglesia reconoció los libros del Nuevo Testamento como canónicos es en sí mismo una poderosa razón para creer que estos libros son de hecho la revelación que Dios pretendía que los humanos tuvieran. 52

Segundo, si afirmamos la eficacia del *testimonio* a nivel individual, ¿por qué deberíamos estar menos dispuestos a afirmar su eficacia en el pacto corporativo?

Machine Translated by Google

¿nivel? Si el *testimonio* puede conducir de manera confiable a un individuo a creer en el canon, parece haber pocas razones por las que no debamos afirmar tal confiabilidad para la iglesia como un todo. Por el contrario, incluso se podría argumentar que hay razones bíblicas para tener *más* confianza en el papel del *testimonio* a nivel corporativo. Después de todo, tenemos un testimonio bíblico adicional de que debemos prestar atención a "muchos consejeros" (Prov. 11:14) y seguir el mismo camino que la "gran nube de testigos" (Heb. 12:1) que nos ha precedido. . Además, es la iglesia, y no sólo el individuo, a quien se le da el Espíritu: la iglesia es la casa de Dios (1 Tim. 3:15), también llamada "casa espiritual" (1 Pedro 2:5), y es un cuerpo con un Espíritu (1 Cor. 12:13). Todo esto sugiere que si dudamos del *testimonio* a nivel corporativo, nos veríamos obligados a dudarlo igualmente a nivel individual.

Tercero, el aspecto de pacto-corporativo del *testimonio* ha sido históricamente afirmado por eruditos reformados. Bavinck declara,

> Subsumido bajo este encabezamiento del testimonio del Espíritu Santo está el testimonio que el Espíritu ha dado a las Escrituras en la iglesia a lo largo de los siglos; y este testigo es directamente [incorporado] en la confesión unida de la comunidad creyente a lo largo de los siglos de que la Escritura es la palabra de Dios. 53

Del mismo modo, Abraham Kuyper argumenta que el testimonio del Espíritu Santo en última instancia, funciona de manera corporativa y, por lo tanto, crea una "comunión de conciencia no solo con quienes nos rodean, sino también con la generación de santos de épocas anteriores. . . [a través del cual] prevalece la convicción positiva de que tenemos una Escritura gráficamente inspirada." 54 Roger Nicole sostiene que podemos saber qué libros pertenecen al canon apelando al "testimonio del Espíritu Santo dado corporativamente al pueblo de Dios y manifestado por una aceptación casi unánime del canon del NT en las iglesias cristianas". 55 Ned Stonehouse hace una conexión similar.

> Aunque la iglesia carece de infalibilidad, su confesión con respecto a las Escrituras no representa una mera opinión sino una evaluación que es válida derivada del testimonio de las Escrituras y en correspondencia con su propio carácter. El hecho básico de la canonicidad sigue siendo, entonces, el testimonio que las Escrituras dan de su propia autoridad. Pero el historiador del canon debe reconocer el hecho adicional de que la autoridad intrínseca se estableció en la historia de la iglesia a través del gobierno de su cabeza divina. 56

Machine Translated by Google

Es aquí que comenzamos a ver el papel apropiado de la iglesia en la autenticación del canon. Los libros recibidos por la iglesia informan nuestra comprensión de qué libros son canónicos no porque la iglesia sea infalible o porque haya creado o constituido el canon, sino porque *la recepción de estos libros por parte de la iglesia es una consecuencia natural e inevitable de la naturaleza de autoautenticación de Sagrada Escritura.* Ver el papel de la iglesia en el contexto de una Biblia que se autentica a sí misma puede brindar una nueva comprensión de la compleja relación iglesia-canon y puede servir como un correctivo para algunas posiciones extremas en los otros modelos canónicos. El modelo católico insiste en que la recepción de estos libros por parte de la iglesia es la única base para la autoridad del canon. Sin embargo, en el modelo de autoautenticación, la recepción de estos libros por parte de la iglesia demuestra no ser evidencia de la autoridad de la iglesia para crear el canon, sino evidencia de lo contrario, es decir, la autoridad, el poder y el impacto de las Escrituras que se autoautentican. para obtener una respuesta corporativa de la iglesia. Jesús declara (Juan 10:27) que "mis ovejas oyen mi voz y me siguen". Esto se debe a la autoridad de la decisión de seguir de las ovejas, sino evidencia de la autoridad y eficacia de la voz del Pastor para llamar. [57] Después de todo, el acto de oír es, por definición, derivado no constitutivo. [58] Así, cuando se entiende que el canon se autentica a sí mismo, es claro que la iglesia no eligió el canon, sino que el canon, en cierto sentido, se eligió a sí mismo. [59] Como ha señalado Childs, el contenido de estos escritos "ejercía una coerción autorizada sobre quienes recibían su palabra". [60] Barth está de acuerdo: "La Biblia constituye en sí misma el Canon. Es el Canon porque se *impuso* a la Iglesia". [61] De esta manera, entonces, el papel de la iglesia es como un termómetro, no un termostato. Ambos instrumentos brindan información sobre la temperatura en la habitación, pero uno la determina y el otro la refleja.

En el otro extremo, algunos enfoques han estado tan empeñados en evitar los errores del catolicismo romano que prácticamente han ignorado por completo el papel de la iglesia, creando un tipo de individualismo de solo yo y Dios, en el que el canon se determina por completo al margen de cualquier autoridad eclesiástica. o consideraciones corporativas. [62] Como observó Kline, "las formulaciones tradicionales de la doctrina canónica no han hecho plena justicia al papel de la comunidad". [63] Por ejemplo, Charles Briggs, mientras afirmaba el papel de la iglesia en algunos puntos, todavía veía el testimonio interno del Espíritu Santo de manera tan individualista que podía declarar que cada hombre debería "tomar sus propias decisiones", y el canon es una "pregunta entre cada hombre y su Dios." [64] Aunque tal enfoque a menudo se practica bajo el título de *sola scriptura,* es irónico que las Escrituras mismas no proporcionen una base para un enfoque puramente "privado" del canon, sino que, como se señaló anteriormente, consistentemente ven los libros del canon como un de pacto (y por

Machine Translated by Google

corporativa) realidad. Bavinck corrige este tipo de individualismo: “El testimonio del Espíritu Santo no es una opinión privada sino el testimonio de la iglesia de todas las épocas, del cristianismo en su conjunto”. sesenta y cinco

En muchos sentidos, el hecho de que la iglesia corporativa, como un todo, reconozca naturalmente los libros canónicos es análogo a la forma en que la justificación conduce naturalmente a las buenas obras. El hecho de que creamos que la justificación inevitablemente produce buenas obras en un individuo no significa que los cristianos vivan una vida perfecta. Puedes imaginar a alguien objetando la relación entre la justificación y las buenas obras porque conoce a muchos cristianos que cometen pecados atroces. Sin embargo, la creencia de que las buenas obras siguen a la justificación no descarta tales pecados, o incluso períodos de reincidencia, sino que es simplemente una afirmación de que, a través de la obra del Espíritu, la dirección general y colectiva de la vida de uno es una que da fruto. Asimismo, la enseñanza bíblica de que las ovejas de Cristo escuchan su voz no requiere una perfecta recepción por parte de la iglesia sin períodos de desacuerdo o confusión, sino simplemente una iglesia que, por obra del Espíritu Santo, responda colectiva y corporativamente. Pero la analogía va más allá. La creencia de que la justificación conduce inevitablemente a buenas obras no implica que las buenas obras sean la base o la causa de la justificación; eso sería un gran malentendido de la doctrina. Asimismo, simplemente porque la iglesia, a través del testimonio interno del Espíritu, responderá colectivamente a la voz de Cristo en estos libros, no hace que la voz de Cristo en estos libros dependa de alguna manera de la iglesia. Los libros no son canónicos porque son reconocidos; son reconocidos porque ya son canónicos. Es esta distinción crítica la que distingue al modelo de autoautenticación de muchos de los modelos determinados por la comunidad discutidos anteriormente. 66 Por lo tanto, tenemos todas las razones bíblicas para creer que la obra del Espíritu dentro de los corazones de su pueblo (tanto individual como colectivamente) es eficaz y que Cristo cumple su promesa de que “mis ovejas oyen mi voz y me siguen” (Juan 10:27). Ridderbos lo resume: “Cristo establecerá y edificará Su iglesia *haciendo que la iglesia acepte precisamente este canon* y, por medio de la asistencia y el testimonio del Espíritu Santo, lo reconozca como suyo”. 67 Una vez más, esto no significa que debamos esperar encontrar una unidad perfecta entre la iglesia, pero sí significa que debemos esperar encontrar una unidad corporativa o de pacto, que es precisamente lo que encontramos. 68

Machine Translated by Google

3. Orígenes Apostólicos

Hasta ahora hemos visto que los libros canónicos se caracterizan por dos atributos: llevan las marcas de la divinidad (cualidades divinas) y son reconocidos por la iglesia como un todo (recepción corporativa). Pero cuando leemos las Escrituras, hay más en el concepto de canon que solo estos dos atributos. De hecho, si solo se consideraran estos dos atributos, uno podría tener la impresión errónea de que los libros canónicos son una revelación abstracta de Dios, completamente ahistóricos y atemporales, algo cuasi-gnóstico que simplemente cae del cielo para ser dado una y otra vez a lo largo de la vida de la Iglesia. Pero las Escrituras no presentan el canon como revelación abstracta, sino como revelación *redentora* . 69 Los libros canónicos derivan de épocas particulares de redención donde Dios ha actuado en la historia para liberar a su pueblo. Este aspecto histórico-redentor del canon es claramente visible en el hecho de que los dos pactos principales de las Escrituras, el antiguo pacto (Sinaítico) y el nuevo pacto, se establecen por escrito *después* de que se cumplió la obra redentora especial (y poderosa) de Dios. (p. ej., Éxodo 20:2; Juan 20:31).

En cuanto al establecimiento de la nueva alianza, el mensaje de la redención en Jesucristo fue encomendado a los apóstoles de Cristo, a quienes les dio toda su autoridad y poder: “El que a vosotros oye, a mí me oye, y el que a vosotros rechaza me rechaza” (Lucas 10:16). Los apóstoles son el vínculo entre los eventos redentores mismos y el posterior anuncio de esos 70 Los apóstoles mismos no solo escribieron muchos de estos documentos del Nuevo Testamento, sino que, en un eventos. sentido más amplio, presidieron la transmisión del depósito apostólico y trabajaron para asegurarse de que el mensaje de Cristo sea preservado con firmeza y precisión para las generaciones futuras, mediante la ayuda del Espíritu Santo (Lucas 1:1–4; Rom. 6:17; 1 Cor. 11:23; 15:3; Gál. 1:9; Filipenses 4:9; Colosenses 2:6–8; 1 Tesalonicenses 2:13–15; 1 Timoteo 6:20; 2 Timoteo 1:14; 2 Pedro 2:21; Judas 1 :3). Por lo tanto, el canon del Nuevo Testamento no es tanto una colección de escritos de los apóstoles, sino una colección de escritos apostólicos, escritos que llevan el mensaje autorizado de los apóstoles y se derivan de la era apostólica fundacional (aunque no directamente de sus manos). 71 Como dice John Webster,

> La canonización es el reconocimiento de la apostolicidad, no simplemente en el sentido de reconocer que ciertos textos son de autoría o procedencia apostólica, sino, más profundamente, en el sentido de la confesión de que estos textos [están] “basados en el acto salvífico de Dios en Cristo que tiene

Machine Translated by Google

hecho de una vez por todas.” 72

Así llegamos al tercer atributo de la canonicidad, a saber, que todos los libros canónicos son libros apostólicos. Este atributo nos recuerda que la autenticación de canon tiene un fuerte componente retrospectivo; es mirar hacia atrás a una época histórica particular en la que Dios ha actuado en Jesucristo y reconocer que estos libros proporcionan la interpretación apostólica autorizada de esas acciones. 73 Pero es más que eso. No es sólo la afirmación de que estos libros se *refieren* a la obra redentora de Cristo en la historia, sino la afirmación de que estos libros son el *producto* de la obra redentora de Cristo en la historia, que son el resultado de la autoridad que Cristo dio a sus apóstoles para poner abajo el fundamento permanente de la iglesia. 74 Es por esto que los libros canónicos no sólo están marcados por cualidades divinas y recepción colectiva. No son solo instancias de revelación genérica que Dios ofrece a la iglesia en el presente y podría continuar ofreciéndola en el futuro, sino que son la etapa final y completa de la revelación ofrecida de una vez por todas en el pasado.
75

Los primeros padres de la iglesia ciertamente entendieron esta conexión entre la apostolicidad y los libros canónicos. Ignacio, obispo de Antioquía, reconoció el papel único de los apóstoles: “No os estoy ordenando [mandando] como lo hicieron Pedro y Pablo. Eran apóstoles, estoy condenado”. 76 Asimismo, el libro de *1 Clemente* no solo anima a sus lectores a “tomar la epístola del bienaventurado apóstol Pablo”, 77 sino que también ofrece una razón clara del por qué: “Los Apóstoles recibieron para nosotros el Evangelio del Señor Jesucristo, Jesús el Cristo fue enviado por Dios. Por lo tanto, el Cristo es de Dios y los Apóstoles del Cristo.” 78 Además, la carta se refiere a los apóstoles como “los pilares más grandes y más justos de la Iglesia”. 79 Los orígenes apostólicos también fueron fundamentales para las primeras discusiones sobre posibles libros canónicos; por ejemplo, el fragmento de Muratorian rechazó la llamada epístola paulina a los laodicenses porque en realidad no fue escrita por Pablo. Los padres de la iglesia entendieron que un libro tiene orígenes apostólicos, incluso si no fue escrito directamente por un apóstol, pero sin embargo tenía un contenido apostólico y se derivaba del período fundacional de la iglesia. Es por esta razón que Tertuliano consideró a Marcos y Lucas como “hombres apostólicos”. 80 Por supuesto,

si uno de los atributos de la canonicidad es el origen apostólico de un libro, entonces esto implica apelar a algunas evidencias históricas externas para establecer si un libro es apostólico. No hace falta decir que no tenemos espacio en este volumen para abordar la evidencia histórica de la apostolicidad de cada uno de los libros canónicos; eso se ha hecho adecuadamente en los principales comentarios e introducciones del Nuevo Testamento (sin embargo, abordaremos ampliamente estas cuestiones históricas en algunos puntos a continuación). Cabe señalar aquí, sin embargo, que

Machine Translated by Google

explorar los orígenes apostólicos de estos libros no solo funciona positivamente (mostrando que son apostólicos), sino también negativamente (mostrando que *otros* libros no lo son). De hecho, dado que hay muy pocos escritos cristianos existentes fuera del Nuevo Testamento que razonablemente se puedan fechar en el primer siglo, simplemente no hay muchos otros candidatos potenciales para la canonicidad. 81 Este hecho por sí solo elimina a la mayoría de los contendientes por un lugar en el canon.

Pero esto plantea interrogantes sobre el uso de evidencias históricas dentro del modelo de autoautenticación. ¿El uso de evidencias para mostrar los orígenes apostólicos no comete el mismo error que el modelo de criterio de canonicidad anterior y sujeta el canon a las incertidumbres de la crítica bíblica moderna? Para nada. La diferencia clave es que en el modelo de autoautenticación, la evidencia externa no se sostiene *sola* como un estándar independiente al cual la Escritura debe estar a la altura.
Considera lo siguiente.

un. *La evidencia externa es parte de la aplicación de las Escrituras.* Como ya se señaló anteriormente, cada vez que aplicamos las Escrituras a cualquier tema, inevitablemente involucrará evidencia externa del mundo que nos rodea. Pero el uso de tal evidencia no es inconsistente con el modelo de auto-autenticación porque no está solo sino que es interpretado y entendido por la norma de la Escritura. De hecho, la única razón por la que sabemos buscar libros “apostólicos” en primer lugar (a diferencia de otros tipos de libros) es que las Escrituras guían nuestras investigaciones. Incluso los primeros cristianos habrían utilizado datos extrabíblicos al tratar de aplicar su comprensión del papel de los apóstoles a su situación particular. Tales datos pueden haber incluido cosas simples como si el mensajero que entregó una carta apostólica era un conocido compañero del apóstol que la escribió (p. ej., Tíquico y Onésimo entregaron Colosenses y Filemón, Col. 4:7–9; Filem. 1:12).), conocimiento de una visita personal de un apóstol mismo donde entregó o mencionó una carta (¡que es información que no proviene del texto de la carta!), o conocimiento de cuándo o dónde se escribió un libro. La última razón fue la base para el rechazo del fragmento de Muratorian del Pastor de

Hermas. 82

B. *La evidencia externa puede proporcionar una base adecuada para una creencia a través de la obra del Espíritu Santo.* CS Evans ha argumentado correctamente que aunque no se *necesita* evidencia externa para tener fundamentos para una creencia, “sería un error argumentar que el Espíritu Santo no puede operar por medio de la evidencia”. 83 Él declara: “No hay necesidad de afirmar que las creencias se producen de una sola manera. El Espíritu Santo puede producir las creencias como básicas, o pueden ser el resultado de un proceso que involucra la reflexión sobre la evidencia”. 84 Por lo tanto, es

Machine Translated by Google

totalmente apropiado para un solo modelo canónico tener atributos que se conocen más inmediata o intuitivamente (las cualidades divinas de un libro) y atributos que se conocen a través de algún conocimiento de la evidencia externa (orígenes apostólicos de un libro). 85 Ya sea que una creencia sea básica o esté basada en evidencia, tenemos motivos adecuados para afirmar esa creencia si es producida por el Espíritu Santo.

C. *La apostolicidad no es el único atributo de la canonicidad.* En el modelo de autoautenticación, a diferencia del modelo de criterios de canonicidad, la evidencia histórica de la apostolicidad no se encuentra sola sino que se encuentra en conjunto con los otros atributos de canonicidad, cualidades divinas y recepción corporativa. Todavía no hemos explorado la relación entre estos tres atributos, pero argumentaremos a continuación que cada uno de los tres sirve para confirmar y reforzar los otros dos. Por ejemplo, dado que todos los libros apostólicos también tienen cualidades divinas (en virtud de su inspiración), entonces las cualidades divinas, en cierto sentido, pueden funcionar como evidencia de apostolicidad.

El modelo de criterios de canonicidad anterior encuentra problemas precisamente en estos puntos. Busca utilizar datos extrabíblicos no en el proceso de aplicar las Escrituras, sino para determinar qué deben ser las Escrituras en primer lugar.
La apostolicidad no se ve como un principio proporcionado por los libros canónicos, sino como una prueba independiente y externa de lo que constituye un libro canónico y lo que no. Como resultado, el modelo de criterios de canonicidad se encuentra en la posición poco envidiable de depender únicamente de datos históricos y sin una norma divina a través de la cual interpretarlos ni testimonios que ayuden a comprenderlos. 86 Por lo tanto, la advertencia de Ridderbos es adecuada: “El juicio histórico no puede ser la base final y única para que la iglesia acepte el Nuevo Testamento como canónico. Aceptar el Nuevo Testamento sobre esa base significaría que, en última instancia, la iglesia estaría basando su fe en los resultados de la investigación histórica”. 87

C. Resumen

El argumento del modelo de autoautenticación hasta ahora es que podemos saber qué libros son canónicos porque Dios ha proporcionado el entorno epistémico adecuado donde la creencia en estos libros se puede formar de manera confiable. Este entorno incluye no solo la exposición providencial a los libros canónicos, sino también los tres atributos de canonicidad que poseen todos los libros canónicos: cualidades divinas, recepción corporativa, orígenes apostólicos, y la obra del Espíritu Santo para ayudarnos a reconocerlos. Por lo tanto, contra la objeción *de jure ,* los cristianos tienen motivos suficientes para afirmar su creencia en el canon.

A modo de ejemplo, si queremos saber si, digamos, 1 Juan es canónica,

Machine Translated by Google

entonces podemos aplicar los diversos componentes del modelo. Obviamente, dado que 1 Juan ha sido expuesto providencialmente a la iglesia corporativa, entonces es un libro que el modelo puede abordar. Cuando se examina, podemos ver que la primera carta de Juan lleva los atributos de la canonicidad.

- Tiene *cualidades divinas:* por ejemplo, es un escrito poderoso, tiene la belleza del mensaje del evangelio y también está en armonía con otros libros de las Escrituras (este último punto tiene que ver con el tema de la "ortodoxia", que se discutirá más abajo).
- Tiene *orígenes apostólicos claros:* por ejemplo, tenemos buenas razones históricas para fecharlo en el período histórico-redentor y vincularlo con el apóstol Juan (incluyendo similitudes textuales tanto con el Evangelio de Juan como con Apocalipsis).

- Ha sido *recibido por la iglesia corporativa.* No solo se ha afirmado ampliamente a lo largo de la historia de la iglesia, sino que también se reconoció en las primeras etapas del desarrollo del canon e incluso se incluyó en el fragmento Muratoriano del siglo II.

- Y en todos estos atributos, el Espíritu está obrando ayudando al creyente a reconocer correctamente su presencia y validez.

Por supuesto, esta es una descripción general muy rápida de la forma en que funcionaría el modelo y obviamente se aplicaría (con mayor detalle) a los veintisiete libros del Nuevo Testamento, así como a otros posibles candidatos (p. ej., *1 Clemente, Shepherd de Hermas, Evangelio de Tomás).* 88 Pero es importante recordar que el objetivo del modelo no es *probar* la autenticidad del canon al escéptico.
Más bien, como se discutió anteriormente en numerosos puntos, nuestro objetivo aquí es preguntar si el *cristiano* tiene motivos suficientes para saber qué libros ha dado Dios.
O, dicho de otra manera, ¿está justificada (o garantizada) la creencia del cristiano sobre el canon?

También vale la pena mencionar que este modelo no implica que los cristianos puedan tener algún tipo de certeza infalible e incontrovertible sobre el canon (en un sentido cartesiano). Aunque los libros canónicos necesariamente tienen estos atributos, uno siempre puede plantear dudas sobre si estamos identificando con precisión las cualidades divinas, leyendo correctamente la evidencia de la apostolicidad, etc. Pero si el modelo no implica que los cristianos puedan tener una certeza infalible sobre la

Machine Translated by Google

canon, eso no significa que los cristianos no puedan tener conocimiento del canon. La mayoría de los epistemólogos han rechazado la idea de que debemos tener ese nivel de certeza para saber algo; de lo contrario, tendríamos muy pocas instancias de conocimiento. Consideremos, de nuevo, nuestra propia percepción sensorial. ¿El hecho de que vea una taza sobre la mesa proporciona la certeza infalible de que la taza está realmente sobre la mesa? No, porque podría estar alucinando o soñando, o podría ser un cerebro en una cubeta en algún lugar y los impulsos eléctricos podrían estar haciéndome creer que veo una taza sobre la mesa. Pero esto no requiere que rechace mi percepción sensorial como un medio confiable de conocimiento. 89 De la misma manera, el hecho de que una persona pueda estar equivocada acerca de si un libro tiene cualidades divinas no significa que las cualidades divinas no sean un medio confiable para identificar libros canónicos. Una vez más, uno puede saber algo incluso si no alcanza el nivel de certeza absoluta e incontrovertible.

tercero Implicaciones de un canon de autoautenticación Ahora que hemos examinado los principales componentes del modelo de autoautenticación, dirigimos nuestra atención a algunas implicaciones de este modelo para el estudio del canon. Argumentaremos aquí que este modelo es distintivo en que (1) los atributos de canonicidad se relacionan entre sí de manera que se refuerzan mutuamente, y (2) proporciona una base para afirmar definiciones múltiples y complementarias de canon.

A. Atributos de canonicidad como refuerzo mutuo

Lo que distingue al modelo de autoautenticación no es solo que tiene tres atributos de canonicidad, sino la forma en que los tres atributos se relacionan entre sí.
Estas no son tres cualidades independientes y desconectadas que los libros canónicos poseen, sino que cada atributo implica e involucra a los otros dos. Por lo tanto, no se puede hablar realmente de un atributo sin, en cierto sentido, hablar de los demás. Todos ellos están unidos. Las cualidades divinas existen solo porque un libro es producido por un autor apostólico inspirado. Y todo libro que tenga un autor apostólico, por inspiración del Espíritu Santo, inevitablemente tendrá cualidades divinas. Además, cualquier libro con cualidades divinas (y orígenes apostólicos) se impondrá a la iglesia y, a través de la obra del *testimonio,* será recibido colectivamente. Y si algún libro es recibido corporativamente por la iglesia, entonces ese libro debe poseer las cualidades divinas que harían que la iglesia reconociera la voz de Cristo en él (nuevamente a través del *testimonio).* 90 Por lo tanto, si se examina un libro que tiene uno de estos atributos, eso implica que el libro también tiene los otros dos.

Debido a que estos tres atributos se implican mutuamente, funcionan juntos como un

Machine Translated by Google

unidad—como *una red de creencias que se refuerzan mutuamente.* Cualquier atributo dado no solo implica los otros dos, sino que también es confirmado por los otros dos. Entonces, los orígenes apostólicos no solo implican cualidades divinas y recepción corporativa, sino que las cualidades divinas y la recepción corporativa son parte de la forma en que sabemos que un libro tiene orígenes apostólicos. 91 Asimismo, la recepción corporativa no sólo implica la existencia de orígenes apostólicos y cualidades divinas, sino que se confirma por la existencia de orígenes apostólicos y cualidades divinas. Y las cualidades divinas no implican simplemente orígenes apostólicos y recepción corporativa, sino que los orígenes apostólicos y la recepción corporativa son parte de cómo sabemos que un libro tiene cualidades divinas. Lo que esto significa es que el modelo de autoautenticación, en esencia, es tanto autosuficiente como autocorrector. Un atributo no solo recibe apoyo de los otros dos, sino que también puede ser corregido por los otros dos (p. ej., una persona puede pensar que reconoce cualidades divinas en un libro, digamos el *Pastor de Hermas,* pero esto se corrige por la falta de apostolado) . orígenes y recepción corporativa). 92 La fuerza central del modelo de canon de autoautenticación, entonces, es el hecho de que es tridimensional. En contraste, los otros modelos anteriores tienden a ser unidimensionales y buscan autenticar el canon apelando a un solo atributo. Estos modelos son dignos de elogio por identificar correctamente los atributos de canonicidad, pero el problema es que estos atributos, bíblicamente hablando, no están destinados a funcionar de forma aislada. Cuando los tres atributos se separan, las distorsiones son inevitables. Si solo consideramos la recepción corporativa de forma aislada, podríamos tener la impresión de que el canon es simplemente una discusión sobre la iglesia y sus deseos y decisiones; el canon es solo los libros que preferimos. Si solo consideramos los orígenes apostólicos, podríamos pensar que el canon tiene que ver con la historia, los hechos y los procesos históricos. Al final, nos quedamos con una bolsa de datos sin procesar. Y si solo consideramos las cualidades divinas, podríamos tener la impresión de que el canon es solo una instancia de revelación genérica dada directamente del cielo, sin manifestación histórica en absoluto. Esto no solo ignoraría el proceso histórico de canonización, sino que nos dejaría con un canon que no se conecta (o proviene) del mundo real.

Los peligros inherentes a absolutizar solo un atributo de la canonicidad son evidentes en el enfoque de Lutero sobre el canon. En su prefacio a Santiago, Lutero declaró: “Lo que predica Cristo es apostólico, incluso si lo hace Judas, Anás, Pilato o Herodes”. 93 En esta declaración, es claro que a Lutero le preocupa principalmente la ortodoxia de un libro ("lo que predica a Cristo"). Como veremos más adelante, la ortodoxia es una de las cualidades divinas de las Escrituras. Por lo tanto, Lutero ha absolutizado las cualidades divinas del canon de una manera que anula por completo los orígenes apostólicos de un libro. Incluso está dispuesto a llamar a Herodes y Pilato “apostólicos” mientras prediquen a Cristo. Si bien es cierto que la ortodoxia (cualidades divinas) juega un papel en

Machine Translated by Google

si consideramos que un libro en particular es “apostólico”, también es cierto que los orígenes apostólicos de un libro juegan un papel en si lo consideramos ortodoxo. Después de todo, a menudo es la conexión de un libro con los apóstoles lo que les dio a sus primeros lectores (y ahora nos da a nosotros) la confianza de que su doctrina debe ser recibida como "ortodoxa". Así, los libros de Judas, Pilatos o Herodes, independientemente de su contenido, *no* serían considerados canónicos. Por lo tanto, es demasiado simplista argumentar que la ortodoxia siempre determina la apostolicidad, o argumentar que la apostolicidad siempre determina la ortodoxia: ambas interactúan entre sí y, en cierto sentido, se necesitan mutuamente.

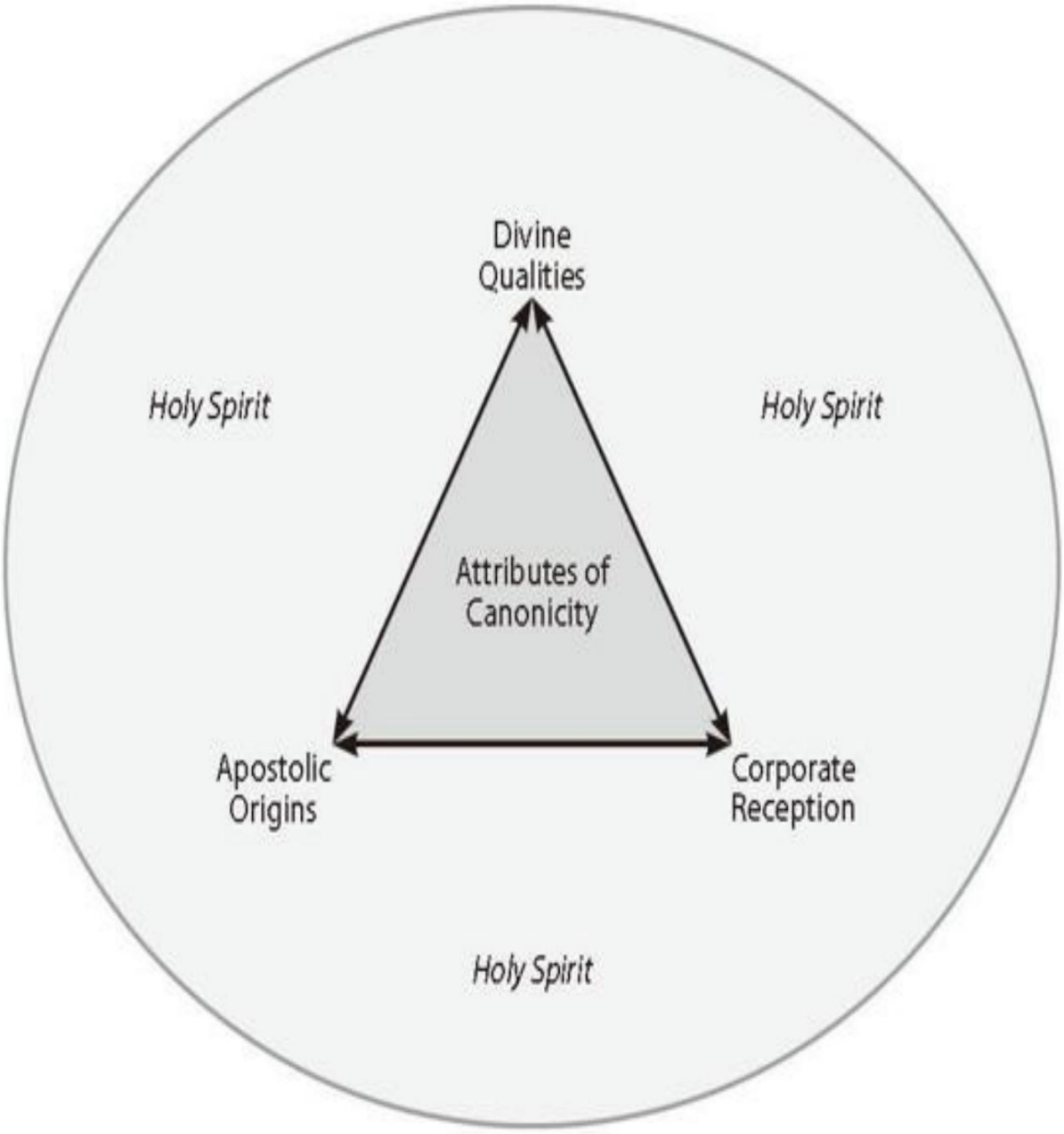
Un ejemplo histórico útil de la naturaleza entrelazada de la ortodoxia y la apostolicidad es el de Serapion, obispo de Antioquía (c. 200). Al examinar el Evangelio de Pedro, que algunos estaban leyendo en la iglesia de Rhossus, Serapion determinó que Pedro no lo había escrito y dijo: “Recibimos tanto a Pedro como a los demás apóstoles como a Cristo, pero los escritos que llevan falsamente su nombres que rechazamos”. 94 Aunque la preocupación de Serapion por la autoría apostólica aquí es bastante clara, algunos han intentado mostrar que el rechazo de Serapion del Evangelio de Pedro fue solo porque estaba promoviendo una doctrina falsa (probablemente docetismo), no porque no fue escrito por Pedro. 95 En este escenario histórico particular, sin embargo, parece evidente que tanto la autoría (orígenes apostólicos) como la ortodoxia (cualidades divinas) estaban en juego, una afectándose a la otra. 96 JAT Robinson lo resume bien: “Aunque el motivo de la condena [de Serapion] del [Evangelio de Pedro] fue la herejía docética que escuchó que se estaba propagando, el criterio de su juicio, al que aportó la experiencia en estos asuntos que él afirmó, fue su autenticidad como la obra del apóstol.” 97 Al final, el modelo de canon que se autentica a sí mismo en realidad sirve para unir los diversos modelos canónicos al reconocer que ningún atributo es definitivo.

Debido a que estos tres atributos son tan interdependientes, uno puede ver toda la cuestión del canon a través de la lente de un solo atributo. Así, en cierto sentido, los tres atributos tienen que ver con los orígenes apostólicos. Los orígenes apostólicos no son solo sobre el trasfondo histórico de un libro, sino también sobre las cualidades producidas por los orígenes apostólicos y cómo conducen a la recepción corporativa en la iglesia. Asimismo, los tres atributos se refieren, en cierto sentido, a las cualidades divinas. Las cualidades divinas no se refieren solo a las marcas internas de un libro, sino también de dónde provienen las cualidades divinas y el impacto que esas cualidades tienen en la iglesia. Y, en cierto sentido, los tres atributos tienen que ver con la recepción corporativa. La recepción corporativa no se trata solo de la respuesta de la iglesia a un libro, sino también de aquellas cosas que hacen posible esa respuesta, a saber, las cualidades divinas y los orígenes apostólicos de un libro. Por lo tanto, los tres atributos son críticos si queremos tener una comprensión bíblica del canon.

Machine Translated by Google

En resumen, podemos diagramar el modelo de canon de autoautenticación como se muestra en la figura 1.

Figure 1. The self-authenticating model



B. Definición Equilibrada de Canon

Machine Translated by Google

Una vez que se comprende el modelo de autoautenticación, puede arrojar nueva luz sobre el debate en curso sobre la definición formal de canon. Señalamos anteriormente que el canon puede definirse de tres maneras diferentes: exclusivo (canon como recepción), funcional (canon como uso) y ontológico (canon como divinamente dado). Estas tres definiciones de canon generalmente corresponden a los tres atributos de canonicidad en el modelo de autoautenticación. Si uno mira el canon desde la perspectiva de la recepción colectiva, entonces el canon se define más naturalmente como los libros recibidos y reconocidos por el consenso de la iglesia (exclusivo). 98 Si uno mira el canon desde la perspectiva de las cualidades divinas, entonces el canon se define más naturalmente como aquellos libros que una comunidad usa como revelación autorizada (funcional). Y si uno mira el canon desde la perspectiva de los orígenes apostólicos, entonces el canon se define más naturalmente como aquellos libros dados por Dios como depósito redentor-histórico (ontológico). El modelo de autoautenticación, entonces, acomoda *las tres* definiciones de canon y reconoce que cada una de ellas tiene aplicaciones y usos apropiados. Hablando bíblicamente, no hay necesidad de elegir entre estas definiciones (y sus fechas correspondientes) porque cada una de ellas captura un verdadero atributo del canon y también implica los otros dos. Sólo cuando ciertos modelos canónicos absolutizan sólo una de estas tres definiciones (por ejemplo, la definición exclusiva de Sundberg) p

Como se señaló en capítulos anteriores, estas tres definiciones de canon también tienen implicaciones para la fecha histórica asignada a los orígenes del canon. ¿Cuándo se volvieron canónicos los libros del Nuevo Testamento según el modelo de autoautenticación? Depende de la definición que se use. Sobre la definición excluyente, no tenemos canon hasta el siglo III o IV. Sobre la definición funcional, la evidencia existente sugiere que ciertamente tenemos un canon a mediados del siglo II (si no antes). En la definición ontológica, un libro del Nuevo Testamento sería canónico tan pronto como fue escrito, dando una fecha del primer siglo para el canon. Cuando estas tres fechas se ven como un todo, captan muy bien todo el flujo de la historia canónica: (1) Dios da sus libros a través de sus apóstoles; Û (2) los libros son reconocidos y usados como Escritura por los primeros cristianos; Û (3) la iglesia corporativa logra un consenso en torno a estos libros. El hecho de que estas tres fechas estén vinculadas en un orden cronológico tan natural nos recuerda que la historia del canon es de hecho un *proceso* y, por lo tanto, no debe restringirse artificialmente a un momento en el tiempo. Dicho de otra manera, la historia del canon es menos como un punto y más como una línea. Si es así, tal vez deberíamos considerar un cambio en la terminología. En lugar de un enfoque miope en la "fecha" del canon (y los consiguientes debates que genera), tal vez sería mejor centrarse en la "etapa" del canon. El primer término sugiere que canon puede significar solo una cosa, mientras que el último término sugiere que canon tiene un significado mul

Machine Translated by Google

sentido.

Estas tres definiciones de canon pueden aclararse aún más con los debates modernos sobre la filosofía de los actos de habla. 99 El hablar (y por lo tanto el hablar divino) puede tomar tres formas diferentes: (1) *locución* (hacer sonidos coherentes y significativos o, en el caso de escribir, letras); (2) *ilocución* (lo que las palabras realmente están haciendo; por ejemplo, prometer, advertir, ordenar, declarar, etc.); y (3) *perlocución* (el efecto de estas palabras en el oyente; por ejemplo, alentar, desafiar, persuadir). 100 Cualquier acto de habla puede incluir algunos o todos estos atributos. Estos tres tipos de actos de habla generalmente corresponden a las tres definiciones de canon esbozadas en el modelo de autoautenticación. La definición ontológica de canon se refiere a la escritura real de estos libros en la historia de la redención y, por lo tanto, se refiere a un acto *locucionario* . La definición funcional se refiere a lo que hacen los libros canónicos como documentos autorizados y, por lo tanto, se refiere a un acto *ilocutivo* . Y la definición exclusiva se refiere a la recepción e impacto de estos libros en la iglesia y, por lo tanto, prevé un acto *perlocutivo* .

La teoría de los actos de habla ayuda a aclarar, una vez más, que los desacuerdos sobre la definición de canon a menudo resultan ser una cuestión de énfasis en cualquier modelo canónico dado. Por ejemplo, los modelos determinados por la comunidad tienden a ver el canon como un acto perlocutivo y, por lo tanto, a menudo se resisten a llamar a algo canon hasta que haya un impacto o una respuesta de la comunidad creyente. Esto contribuye en gran medida, por ejemplo, a explicar el modelo de canon existencial/neoortodoxo, particularmente en su manifestación barthiana. Como se señaló anteriormente, la doctrina de las Escrituras de Barth enfatiza la revelación como un "evento" que le sucede a las personas cuando el Espíritu las ilumina y experimentan la palabra de Dio Por lo tanto, no sorprende que el canon exista solo cuando hay una respuesta de la comunidad. Aunque hay preocupaciones residuales sobre la doctrina de las Escrituras de Barth (como se discutió anteriormente), tiene razón en este punto importante: el canon tiene una dimensión perlocutiva. 101 Con estas consideraciones en mente, si vamos a ofrecer una definición formal de canon para el modelo de autoautenticación, sería la siguiente: El canon del Nuevo Testamento es la colección de escritos apostólicos que la iglesia corporativa considera como Escritura. Por supuesto, a medida que usamos la palabra canon a lo largo de este estudio, podemos centrarnos en solo uno de los tres aspectos de esta definición en un momento dado. Por lo tanto, es importante que el lector tenga en cuenta cuidadosamente lo siguiente: mientras que todos los libros canónicos (eventualmente) tienen los tres atributos de canonicidad, el término canon todavía se puede usar para un libro antes de que tenga los tres atributos de canonicidad. Por ejemplo, el Evangelio de Juan fue "canónico" diez minutos después de haber sido escrito, aunque aún no había sido recibido por la iglesia corporativa. Una vez más, el modelo de autoautenticación no argumenta que el

Machine Translated by Google

la recepción corporativa de la iglesia hace un libro canónico. Esto contrasta con los modelos determinados por la comunidad, que a menudo hacen que la canonicidad de un libro dependa de la recepción corporativa. En cambio, este modelo argumenta que un libro puede ser canónico antes de la recepción corporativa, pero no puede ser canónico si nunca tiene recepción corporativa.

IV. Posibles derrotadores de un canon de autoautenticación La esencia del modelo de autoautenticación es que los cristianos tienen una base racional (o garantía) para afirmar los veintisiete libros del canon del Nuevo Testamento porque Dios ha creado el entorno epistémico adecuado en el que la creencia en el canon se puede formar de forma fiable. Sin embargo, eso no es todo lo que hay que decir. Incluso si uno tiene una base racional para aferrarse a una creencia, esa creencia todavía enfrenta la posibilidad de una derrota epistémica por parte de otras creencias que uno podría llegar a tener. Tales "derrotadores" son el tipo de creencias que desafiarían o socavarían una creencia anterior, dando una razón para pensar que la creencia anterior es falsa. 102 Por ejemplo, imagina que John se despierta por la mañana y, después de ver que su despertador marca las 9:00 a. m., se forma la creencia de que llega tarde al trabajo. Pero mientras se apresura a prepararse, su esposa le informa que su hija de tres años estaba jugando con el despertador la noche anterior y probablemente cambió la hora. Esta nueva información serviría para derrotar la creencia anterior de John de que llegaba tarde al trabajo, aunque esa creencia anterior estaba totalmente justificada.

Asimismo, cuando se trata de nuestra creencia en el canon del Nuevo Testamento, existen derrotas potenciales que podrían servir para generar dudas sobre los fundamentos de nuestra creencia. En un volumen de este tamaño no es posible mencionar todos los posibles derrotadores canónicos, por lo que nos centraremos en los principales. Estos derrotadores primarios generalmente están diseñados para desafiar los atributos de canonicidad discutidos anteriormente y si estos atributos realmente brindan un medio para identificar libros canónicos.
Los tres principales derrotadores son los siguientes:

- *El desafío a las cualidades divinas: aparentes desacuerdos y/o contradicciones entre los libros del Nuevo Testamento.* Este vencedor está diseñado para argumentar en contra de la existencia de cualidades divinas en estos libros. Si los libros del Nuevo Testamento son inconsistentes entre sí, como han afirmado muchos eruditos, ¿cómo podrían ser realmente de Dios? ¿Cómo podrían los libros canónicos llevar marcas internas de su divinidad si resultan ser una colección dispar de escritos con diferentes teologías y diferentes doctrinas?

Machine Translated by Google

- *El desafío a los orígenes apostólicos: varios libros del Nuevo Testamento no fueron escritos por apóstoles.* Aunque hemos argumentado aquí que todos los libros canónicos son apostólicos, gran parte de la erudición moderna argumenta que varios de nuestros libros del Nuevo Testamento son falsificaciones bajo seudónimo. Por ejemplo, de todas las epístolas de Pablo, solo siete se consideran auténticas (Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Filipenses, 1 Tesalonicenses y Filemón). Ante tales afirmaciones, ¿cómo podemos afirmar que todos los libros canónicos son apostólicos?
- *El desafío a la recepción corporativa: hubo un desacuerdo generalizado en la iglesia primitiva que duró hasta bien entrado el siglo IV (y más allá).* En este capítulo hemos argumentado que el consenso de la iglesia corporativa es parte de cómo identificamos los libros canónicos porque tales libros se habrían impuesto a la iglesia a través de la obra del Espíritu Santo. Pero, ¿no se cuestiona la importancia del consenso de la iglesia cuando reconocemos el desacuerdo y la confusión generalizados que existían en el cristianismo primitivo acerca de la extensión del canon? Si la iglesia experimentó desorden en cuanto a los libros canónicos desde el principio, ¿no debería esto generar dudas sobre si el Espíritu realmente estaba obrando? Además, todavía hay segmentos de la iglesia que tienen un canon del Nuevo Testamento diferente (p. ej., la Iglesia Ortodoxa Siria tiene un canon de veintidós libros). ¿Debemos pensar que estas iglesias no tienen el Espíritu?

Estos derrotadores potenciales plantean preguntas importantes sobre el canon que, desafortunadamente, no pueden abordarse adecuadamente en un solo volumen. No obstante, intentaremos dar al menos una respuesta preliminar a cada una de ellas a lo largo de los capítulos restantes. Además de responder a estos derrotadores, el resto de este volumen también profundizará en cada uno de los tres atributos de la canonicidad y cómo nos ayudan a comprender los orígenes y el desarrollo del Nuevo Testamento.

---

1 R. Gaffin, "El Nuevo Testamento como Canon", en *Inerrancy and Hermeneutic,* ed. Harvey M. Conn (Grand Rapids: Baker, 1988), 170. 2 HN Ridderbos, *Redemptive History and the New Testament Bible* (Phillipsburg, NJ: P&R, 1988), 7. 3 Ibid.

4 Esta enseñanza no comenzó con los reformadores y se remonta al período patrístico temprano, más notablemente en Agustín *(Conf.* 6.5; 11.3). Ver discusión en FH Klooster, "Testimonio Interno de el Espíritu Santo", en *Evangelical Dictionary of Theology,* ed. W. Elwell (Grand Rapids: Baker, 1984), 564–65. 5 Juan Calvino, *Institutos de la Religión Cristiana,* ed. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles (Filadelfia: Westminster, 1960), 1.7.4–5. 6 Francis Turretin, *Institutos de Teología Elenctica,* trad. George Musgrave Giger, ed. James T. Dennison Jr., 3 vols. (Phillipsburg, Nueva Jersey: P&R, 1992–1997), 1:89 (2.6.11). 7 Herman Bavinck, *Dogmática reformada,* vol. 1, *Prolegómenos,* ed. John Bolt, trad. John Vriend (Grand Rapids: Baker, 2003), 452. 8 Ibíd., 458.

9 Ibíd.

Machine Translated by Google

10 Para un buen artículo que describe las propias afirmaciones de las Escrituras, véase W. Grudem, "Scripture's Self-Atestation and the Problem of Formulating a Doctrine of Bible", en Las *Escrituras y la Verdad,* ed. AD Carson y JD Woodbridge (Grand Rapids: Baker, 1992), 19–59; este tipo de auto-certificación también fue el enfoque principal de BB Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1948). 11 Por ejemplo, Calvino a menudo establecía un *contraste* entre las marcas de auto-autenticación de las Escrituras y la evidencia del mundo externo *(Institutos,* 1.7.4; 1.8.1). Esto no sugiere que Calvino se opusiera al uso de evidencia; por el contrario, llamó a tales evidencias "ayudas útiles" (1.8.1). Más bien, el punto aquí es simplemente que, para Calvino, el *término* "autenticación propia" se habría referido solo a las marcas divinas de la Escritura. 12

El fundacionalismo clásico, en términos generales, argumenta que la creencia en el cristianismo y la Biblia no está garantizada a menos que se base primero en otras creencias; ya sea los que tienen una base probatoria o los que se consideran evidentes o básicos (leyes de la lógica, causalidad, etc.). Un ejemplo estándar de esta posición es John Locke, quien creía que todas las creencias que tenemos deben basarse en la evidencia proporcionada por *otros* hechos que sabemos que son ciertos. Véase la discusión en Nicholas Wolterstorff, "Tradition, Insight and Constraint", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 66 (1992): 43– 57. Los filósofos modernos han criticado rotundamente el fundacionalismo clásico como falaz, principalmente porque la creencia en el fundacionalismo clásico en sí mismo no puede cumplir con sus propios estándares (no hay una base evidencial o evidente para ello) y, por lo tanto, no se justifica (Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* [Nueva York: Oxford, 2000], 81–99). Para más críticas, véase también Plantinga, "Reason and Belief in God", en *Faith and Rationality: Reason and Belief in God,* ed. Alvin Plantinga y Nicholas Wolterstorff (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), 16–93. 13 C. Stephen Evans, *The Historical Christ and the Jesus of Faith: The Incarnational Narrative as History* (Nueva York: Oxford University Press, 1996), 277. Para aquellos conscientes de los debates epistemológicos contemporáneos, debe quedar claro que este volumen presupone una explicación "externalista" del conocimiento. Una persona puede saber algo sin saber *cómo* lo sabe o incluso *que* lo sabe.

La conciencia de que las creencias de uno están justificadas (o garantizadas) no es necesaria para que esas creencias estén, de hecho, justificadas (o garantizadas). Para más información, véase Alvin Plantinga, *Warrant: The Current Debate* (Oxford: Oxford University Press, 1993). 14 Evans, *El Cristo histórico y el Jesús de la fe,* 274–82. 15 William Alston, "Conocimiento de Dios", en *Faith, Reason, and Skepticism,* ed. Marcus Hester (Filadelfia: Temple University Press, 1992), 42. 16 Ibíd., 41. 17

JM Frame, *La Doctrina del Conocimiento de Dios* (Phillipsburg, NJ: P&R, 1987), 81–85. 18 Ibíd., 84. 19 Por "conocimiento" queremos decir no solo que la iglesia estaba al tanto de la *existencia* de estos libros, sino también que la iglesia en realidad tuvo *exposición* corporativa a estos libros y estaba familiarizada con ellos. 20 C. Stephen Evans, "Canonicity, Apostolicidad, and Biblical Authority: Some Kierkegaardian Reflections," en *Canon and Biblical Interpretation,* ed. Craig Bartolomé *et al.* (Carlisle: Paternoster, 2006), 157.

21 Cf. Fil. 3:1; Colosenses 4:16. Sobre el texto anterior, JB Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians* (Peabody, MA: Hendrickson, 1995), tiene una breve discusión de este pasaje titulado, "Lost Epistle to the Philippians". ¿Filipenses?" (138–42). 22 Abraham Kuyper argumenta que la preservación de Dios de algunos libros y no de otros surge del hecho de que tenemos una "Biblia predestinada" o una "forma preconcebida de la Sagrada Escritura" que existía en la mente de Dios antes de que sucediera en la historia *(Enciclopedia de Teología Sagrada: Sus Principios* [Nueva York: Scribner, 1898], 474). Para más discusión, ver RB Gaffin, "Old Amsterdam and Inerrancy?", WTJ 44 (1982): 250–89, esp. 256–58. 23 Sundberg insistió en una clara distinción entre las Escrituras y el canon hasta el siglo IV, cuando hubo una lista final y cerrada de libros afirmados por la iglesia. Véase AC Sundberg, "Hacia una historia revisada del canon del Nuevo Testamento", *SE* 4 (1968): 452–61. 24 Ver Richard B. Gaffin, *Perspectives on Pentecost* (Phillipsburg, NJ: P&R, 1979), 100. 25

Esto no sugiere que el reconocimiento de un libro por parte de la iglesia lo *haga* canónico. No, la iglesia lo reconoce porque es canónico; no es canónico porque la iglesia lo reconoce. 26

Si un libro canónico, como lo hemos definido, no puede "perderse", entonces uno podría preguntarse acerca de los textos del Antiguo Testamento, como 2 Reyes 22: 8, que parecen hablar de libros canónicos que se perdieron y luego se encontraron nuevamente bajo el reinado de Rey Josías. Además, uno podría preguntarse si este texto garantizaría la recepción de una epístola perdida de Pablo, si se descubriera. Dos consideraciones: (1) Una lectura atenta de este texto indica que el Libro de la Ley no se perdió tanto sino que se *ignoró. Había sido parte de la vida de Israel durante generaciones, pero se había sentado sin usar ni leer en el templo* (22:8) mientras Israel perseguía ídolos y dioses falsos. (2) Otra distinción importante es que el Libro de la Ley no estaba siendo descubierto por *primera vez por la comunidad del pacto colectivo de Dios* (como sería el caso si se descubriera una carta perdida de Pablo). El "Libro de la Ley" (probablemente Deuteronomio) había sido reconocido y recibido mucho antes por el pueblo del pacto cuando Dios originalmente dio el Pentateuco como libros fundamentales para Israel. 27 Richard A. Muller, *Post-Reformation Dogmatics,* vol. 2, *Sagradas Escrituras* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 270–302; JI Packer, *El fundamentalismo y la Palabra de Dios* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 115–25. 28 John Murray, "La atestación de las Escrituras", en *The Infalible Word,* ed. Ned B. Stonehouse y Paul Woolley (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1946), 46.

29 WCF 1.5.

30 Calvino, *Institutos,* 1.8.1. Ha habido disputa a lo largo de los años con respecto a si Calvino basa la autoridad de las Escrituras en evidencia interna objetiva o en el testimonio interno del Espíritu Santo. Edward A. Dowey Jr., *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), defiende la última posición, pero parece haber entendido mal cómo Calvino distingue la evidencia interna de la Escritura misma del testimonio interno del Espíritu Santo. Espíritu que nos ayuda a aprehender esas evidencias internas. Para una discusión más detallada, véase John Murray, "Calvin and the Authority of Las Escrituras", en *Collected Writings of John Murray,* vol. 4, *Estudios de Teología* (Edimburgo: Banner of Truth, 1982), 176–90. 31 *Institutos,* 1.7.2. 32 *Institutos,* 1.8.2. 33 WCF 1.5, énfasis mío. 34 Murray, "The Attestation of Writing", pág. 46. Se puede encontrar un argumento muy similar en Turretin, 1:63, y John Owen, "The Divine Original: Authority, Self-Evidending Light, and Power of the scripts", en *Las obras de John Owen,* vol. 16, *La Iglesia y la Biblia,* ed. William H. Gould (repr., Edimburgo: Banner of Truth, 1988), 297–421. En el último trabajo, Owen afirma: "Así como Dios en la creación del mundo, así también en la entrega de su Palabra. . . [Él] implantó e imprimió en él tales caracteres que se declara suyos,

> · · · ha dejado tales caracteres de su eterno poder y sabiduría en ellos y sobre ellos de su · · ·
> bondad, poder, sabiduría, santidad, amor a la humanidad, verdad, fidelidad, con todo el resto de sus gloriosas excelencias y perfecciones, que en todo tiempo y en todos los lugares . y hace · ·
> valer su autoridad de él" (312). 35

Calvino, *Institutos,* 1.7.4–5; 3.1.1–3; 3.2.15, 33–36. El papel del *testimonio* en el establecimiento del canon ha sido reconocido por varias confesiones reformadas, incluida la Confesión belga, la Confesión de fe francesa, la Confesión escocesa y la Confesión helvética. Los tratamientos útiles del *testimonio* incluyen Bernard Ramm, *The Witness of the Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1959); Plantinga, *Creencia cristiana garantizada,* 241–89; RC Sproul, "El testimonio interno del Espíritu Santo", en *Inerrancy,* ed. NL Geisler (Grand Rapids: Zondervan, 1980), 337–54; y JM Frame, "El Espíritu y las Escrituras", en *Hermeneutics, Authority, and Canon,* ed. DA Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 217–35. También es importante notar que ha habido cierta confusión en algunos escritores con respecto a (1) si el *testimonio* determina la canonicidad de la Escritura o solo su divinidad y (2) si se aplica a libros individuales o solo a la Escritura como un todo. Por ejemplo, véase la discusión en BB Warfield, *Calvin and Augustine* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1956), 74–87; GC Berkouwer, "El testimonio del espíritu", en *The Authoritative Word* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 155–81; y Ridderbos, *Redemptive History,* págs . 10–11. Sin embargo, estas distinciones no parecen convincentes por las siguientes razones: (1) No hay una distinción clara entre la divinidad de la Escritura y su canonicidad. Si un libro es divino y dado por Dios, debe considerarse canónico. Si esta distinción simplemente está diseñada para reconocer que algunos libros apostólicos fueron inspirados pero nunca fueron considerados canónicos, entonces se concede la distinción (pero hay mejores formas de explicar esta distinción, como señalamos anteriormente). Si esta distinción está tratando de argumentar que el Espíritu testifica simplemente del *contenido* de la enseñanza de un libro y no del libro en sí, también parece una distinción difícil de mantener. Plantinga argumenta que el Espíritu puede testificar *tanto* del libro como del contenido; de hecho, no son separables *(Warranted Christian Belief,* 380). (2) Tampoco hay una distinción clara entre la Escritura "en su totalidad" y los libros individuales dentro de ella. De acuerdo, un canon de veintiséis libros todavía tendría cualidades divinas. Pero no hay razón para que un libro individual, como Romanos, no tenga también cualidades divinas. Después de todo, los primeros cristianos reconocieron cualidades divinas en libros individuales incluso antes de que supieran sobre el canon completo. Bien lo dice Owen: "Sobre estos supuestos no temo afirmar que hay en cada

> *libro individual de la Escritura.* . · · esos caracteres y criterios divinos que son suficientes para diferenciarlos de todos los demás escritos, y para testificar su autoridad divina a las mentes y
> conciencias de los creyentes" (The *Works of John Owen,* vol. 4 [repr., Edinburgh: Banner of Truth, 1991], 107, énfasis suyo). (3) Algunos de estos eruditos pueden hacer estas distinciones simplemente porque son

Machine Translated by Google

preocupado porque algunas personas pueden pensar erróneamente que si el *testimonio* determina la extensión del canon, entonces debe traer una revelación nueva y fresca, como una "lista" canónica. Sin embargo, el *testimonio* no necesita entenderse de esta manera para que tenga relación con la canonicidad, como lo demostrará la discusión a continuación. 36 Calvino, *Institutos,* 1.19.1. Por esta razón, el término *testimonio* ha sido confuso y ha llevado a algunos a pensar que el Espíritu nos está diciendo alguna nueva revelación. Santo Tomás de Aquino usa el más útil "interior

instigación" del Espíritu Santo *(Summa theologica* II-II, q. 2, a. 9, réplica ob. 3, énfasis mío). Ver discusión en Plantinga, *Warranted Christian Belief,* 249ff. 37 JW Wenham, *Christ and the Bible* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1972), 125, objeta la eficacia del *testimonio* en el sentido de que no puede determinar variantes textuales como Marcos 16:9–20.

Pero, ¿los reformadores entendieron el *testimonio* como algo que solucionaría las variantes textuales? No hay espacio en este volumen para tratar temas de crítica textual en profundidad, pero podemos hacer algunas breves observaciones en respuesta: (1) Necesitamos reconocer que el proceso histórico del reconocimiento de libros canónicos por parte de la iglesia simplemente no es paralelo al proceso histórico. proceso de transmisión textual. En el primero, la forma del canon está determinada por las acciones conscientes e intencionales de la iglesia corporativa al recibir estos libros. En este último, la forma del texto *no* está determinada por acciones conscientes e intencionales de la iglesia, sino por una miríada de causas durante el proceso de transmisión, la más común de las cuales son los errores de copia involuntarios de los escribas individuales. En pocas palabras, el canon es el resultado de la respuesta colectiva de la iglesia; las variaciones textuales individuales no lo son. Por lo tanto, no hay razón para pensar que la forma final del texto esté necesariamente conectada con el testimonio interno del Espíritu Santo o que la lectura mayoritaria sea necesariamente la original. Véase John H. Skilton, "The Transmission of the Scriptures," en Stonehouse and Woolley, *The Infallible Word,* 137– 87. (2) Aunque tenemos indicios de que la iglesia primitiva ciertamente se preocupaba por las variaciones textuales e incluso las discutía, consideraban esto como una pregunta muy diferente a qué libros deberían incluirse en el canon en primer lugar. Metzger indica que para los padres de la iglesia, "la cuestión de la canonicidad de un documento aparentemente no surgió en relación con la discusión de lecturas variantes" (BM Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* [Oxford: Clarendon, 1987], 269). Por lo tanto, no debemos ver la aceptación de un libro por parte de la iglesia como un respaldo a una versión particular de ese libro. (3) Es una caricatura argumentar que un canon de auto-certificación significa que incluso las porciones más pequeñas de las Escrituras, hasta una sola palabra, pueden ser inmediatamente identificadas por los cristianos como divinas. Tal caricatura se basa en la presunción de que el Espíritu simplemente les dice a los cristianos qué palabras son de Dios y cuáles no. Pero el Espíritu, como se señaló anteriormente, no entrega revelaciones privadas a los cristianos cuando leen un texto (o hacen una crítica textual), sino que simplemente les permite ver las cualidades divinas de las Escrituras que ya están objetivamente allí. Dado que tales cualidades están vinculadas con el significado más amplio, la enseñanza y la doctrina comunicada por un libro, no son tan aplicables a las variaciones textuales individuales (que, en general, tienden a ser bastante pequeñas y cambian muy poco del significado general). . Como resultado, dos copias diferentes del libro de Gálatas, aunque diferirían en puntos menores, *ambas* comunicarían cualidades divinas. 38 Por ello, el *testimonio* se ha convertido en sinónimo de inspiración en muchos pensadores neoortodoxos. Por ejemplo, véase E. Brunner, *Revelation and Reason* (Filadelfia: Westminster, 1946), 168–71; Karl Barth, *El Espíritu Santo y la Vida Cristiana* (Londres: Muller, 1938), 23; y análisis adicional en Frame, "El Espíritu y las Escrituras", págs. 222–225. Además, ver la obra del Espíritu como la *base* para la autoridad del canon es similar a la comprensión mormona de cómo se autentica el Libro de Mormón a través de un "ardor en el pecho". 39 C. Wistar Hodge, "El testimonio del Espíritu Santo en la Biblia", *PTR* 11 (1913): 41–84, esp. 52–54; Ramm, *El testimonio del espíritu,* 31–34. 40 La conexión entre Palabra y Espíritu es análoga a la conexión entre sacramento y Espíritu. Es sólo por la obra del Espíritu que el sacramento puede ser eficaz. Los dos pertenecen juntos. Pero si alguien no abraza los sacramentos con fe, esto no significa que haya algo malo con el sacramento; sigue siendo un medio objetivo de gracia, independientemente de si alguna vez se recibe. Asimismo, la Palabra necesita del Espíritu para hacerse eficaz en el corazón del oyente. Pero si esa Palabra es rechazada, eso no implica que sea de alguna manera deficiente. Todavía es la revelación objetiva de Dios, independientemente de si alguna vez se recibe. Para una discusión, véase MS Horton, *Covenant and Eschatology: The Divine Drama* (Louisville: Westminster John Knox, 2002), 211. 41 Bavinck, *Reformed Dogmatics,* 598. 42 Frame, "The Spirit and the Scriptures," 229–35. 43

DF Strauss, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft,* 2 vols. (Tübingen: Osiander, 1840), se equivocó así cuando argumentó que la autoatestiguación de la Escritura en la teología protestante podía reducirse al subjetivismo (1:136). Entendió el *testimonio* como la base de la autoridad de las Escrituras, en lugar de los medios por los cuales los cristianos aprehenden la autoridad de las Escrituras. Véase la discusión en Hodge, "The Witness of the Holy Spirit to the Bible", págs. 52–53; y GC Berkouwer, "El Testimonio del Espíritu", en *The Authoritative Word,* ed. Donald K. McKim (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 155–81, especialmente. 156. 44 Para algunos estudiosos, el *testimonio* se reduce rápidamente a un argumento de la experiencia; por ejemplo, F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edimburgo: T&T Clark, 1928), 597–611. En consecuencia, subjetivo

la experiencia se convierte en la máxima autoridad y funciona como un estándar externo que juzga la verdad de las Escrituras. 45 Evans, *El Cristo histórico y el Jesús de la fe,* 276–77. 46 Hodge, "El testimonio del Espíritu Santo en la Biblia", 52–53. 47 Jonathan Edwards, *Las obras de Jonathan Edwards,* vol. 2, *Afecciones Religiosas,* ed. John E. Smith (New Haven, CT: Yale University Press, 2009), 298; y Plantinga, *Warranted Christian Belief,* 258–60, 330. Hay un debate en curso sobre si la creencia basada en las cualidades divinas es inferencial o no inferencial. Algunos argumentarán que las cualidades divinas son la *ocasión* de la creencia de alguien, pero no es necesario que impliquen ningún argumento inferencial (como "porque la Biblia muestra tal o cual cualidad, por lo *tanto* , es inspirada"). Sin embargo, mientras que algún tipo de argumento inferencial seguramente no es necesario para tal conocimiento, la existencia de argumentos inferenciales no parece ser problemática. Después de todo, si las Escrituras son la palabra de Dios, entonces esta es una inferencia racional y justificada. Tal razonamiento es tan informal que, si es guiado por el Espíritu, no parece ser incompatible con la comprensión de nuestro conocimiento de las Escrituras como todavía, en cierto sentido, inmediato. Para más información, véase Frame, "El Espíritu y las Escrituras", págs. 229–35. 48

Es en este punto que podría mejorarse el aporte de Plantinga al testimonio interno del Espíritu. Si bien Plantinga no niega que el *testimonio* tenga una dimensión corporativa (y hemos todas las razones para pensar que lo afirmaría), dedica casi toda su atención a explicarlo solo a nivel individual. 49 La cuestión de cómo identificar la "iglesia" parece de poca importancia porque no se requiere una precisión exacta. Incluso si la iglesia se concibe en los términos más amplios, tal vez definida como aquellos cuerpos que creen "lo que es común a los grandes credos" de la fe cristiana (Plantinga, *Warranted Christian Belief,* vii), todavía hay un consenso abrumador en torno a estos veintisiete libros.

Aun así, todavía tenemos buenas bases bíblicas para pensar que los cristianos pueden identificar correctamente a la verdadera iglesia (al menos de una manera que sea suficiente para nuestros propósitos aquí). En esencia, la iglesia está marcada por la verdadera predicación del evangelio (Juan 8:31–47; 14:23; 1 Juan 4:1–3; 2 Juan 9) y la correcta administración de los sacramentos que Cristo dio a su iglesia (Mateo 28:19; Hechos 2:42; 1 Corintios 11:23–30). A esto se le puede agregar una variedad de otras cosas, incluidas las propias enseñanzas de Jesús de que los verdaderos cristianos se identifican por su amor mutuo (Juan 13:35; cf. 1 Juan 4:7–8; 5:1). Para más información sobre las marcas de la iglesia, véase Calvino, *Institutos,* 4.2.1–3; y Edmund P. Clowney, *The Church* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1995), 99–115. La distinción entre la iglesia verdadera y la iglesia falsa nos recuerda que no todas las comunidades reciben los libros con el mismo peso. Por ejemplo, aunque los mormones *afirman* ser seguidores de Cristo, no aceptaríamos su canon (compuesto por los veintisiete libros del Nuevo Testamento más el *Libro de Mormón)* porque no son parte de la verdadera iglesia.

50 MG Kline, *La estructura de la autoridad bíblica,* 2ª ed. (Eugene, Oregón: Wipf y Stock, 1997), 76–93. 51 Ibid., 89. 52 Evans, "Canonicity, Apostolicity, and Biblical Authority," 155. JW Wenham, *Christ and the Bible,* 162–63, presenta un argumento muy similar. 53 Bavinck, *Dogmática Reformada,* 597.

54 Kuyper, *Enciclopedia de Teología Sagrada,* 561–62. 55 R. Nicole, "El canon del Nuevo Testamento", *JETS* 40 (1997): 204. 56 NB Stonehouse, "La autoridad del Nuevo Testamento", en Stonehouse y Woolley, *The Infallible Word,* 135–36. 57 Juan Calvino, *Tracts and Treatises, trad. Henry Beveridge* (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), 267. 58

J. Webster, *Sagradas Escrituras: Un bosquejo dogmático* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 45; véase también C. Schwöbel, "La criatura de la palabra: recuperando la eclesiología de la Reformadores", en *Sobre ser la iglesia: Ensayos sobre la comunidad cristiana,* ed. C. Gunton y DW Hardys (Edimburgo: T&T Clark, 1989), 110–55. 59 James DG Dunn, *Unidad y diversidad en el Nuevo Testamento: una investigación sobre el carácter del cristianismo primitivo* (Londres: SCM, 1990), xxxi. 60 Brevard S. Childs, "El único evangelio en cuatro testigos", en *La regla de la fe: Escritura, canon y credo en una época crítica,* ed. Ephraim Radner y George Sumner (Harrisburg, Pensilvania: Morehouse,

1998), 53, énfasis mío. 61

Karl Barth, *Church Dogmatics,* trad. GW Bromiley y TF Torrance, 2ª ed. (Edimburgo: T&T Clark, 1975), I/1:107, énfasis mío. 62 Craig D. Allert, ¿ Una *visión elevada de las Escrituras? The Authority of the Bible and the Formation of the New Testament Canon* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 68–86, proporciona un recordatorio útil de que la iglesia corporativa juega un papel importante en la recepción del canon. 63 Kline, *La estructura de la autoridad bíblica,* 90.

Machine Translated by Google

64 Charles A. Briggs, *Church Unity: Studies of Its Most Important Problems* (Nueva York: Scribner, 1909), 161. Véase su análisis más completo del canon en Briggs, *General Introduction to the Study of Holy Escritura* (Nueva York: Charles Scribner, 1899), 117–68. 65 Bavinck, *Dogmática Reformada,* 599, énfasis mío. 66 Aquí se debe hacer una distinción adicional entre el modelo de autoautenticación y los modelos determinados por la comunidad, particularmente el catolicismo romano. Los católicos romanos consideran que la recepción de estos libros por parte de la iglesia es el *único* medio por el cual una persona puede conocer el canon. Sin embargo, el modelo de autoautenticación considera que la recepción de estos libros por parte de la iglesia es solo *un* medio para conocer el canon. Como se mencionó en la introducción, hay una variedad de formas en que las personas pueden llegar a conocer los libros canónicos por primera vez, como observar las cualidades divinas de los libros con la ayuda del Espíritu Santo. Uno no necesita la iglesia. Sin embargo, cuando se trata de la cuestión de *autenticar* el canon, es decir, no cómo un individuo obtiene conocimiento canónico por primera vez, sino cómo la religión cristiana puede proporcionar una explicación de cómo sabe que estos son los libros correctos, entonces somos libres de emplear múltiples medios de cómo tenemos conocimiento del canon. El modelo de autoautenticación, entonces, argumenta que la recepción de la iglesia es uno de los tres atributos de canonicidad que brindan conocimiento del canon, no que se *requiere* la recepción de la iglesia para que un individuo llegue al conocimiento del canon.

67 Ridderbos, *Redemptive History,* 37, énfasis mío. 68 Wenham, *Christ and the Bible,* 129, objeta la eficacia del *testimonio* sobre la base de que la Escritura no "siempre fue reconocida como tal de inmediato por todos los verdaderos creyentes". Pero, ¿por qué deberíamos esperar que el reconocimiento sea *inmediato,* o incluso sin desacuerdo? ¿De dónde viene ese requisito? Argumentaremos más adelante en el cap. 6 que tenemos garantía bíblica para *no* esperar uniformidad absoluta entre los creyentes. 69

Ver discusiones en Geerhardus Vos, *Biblical Theology* (Edinburgh: Banner of Truth, 1975), 299–304. 70

Ridderbos, *Redemptive History,* págs. 12–14; Vos, *Biblical Theology,* 303. 71 El concepto y la definición de apostolicidad serán explorados con mayor detalle en el cap. 5. 72

Webster, *Sagrada Escritura,* 64. Webster cita de E. Schlink, *Ökumenische Dogmatik Grundzüge* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), 635. 73 Webster, *Sagrada Escritura,* 64.

74 Thomas F. Torrance, *God and Rationality* (Nueva York: Oxford University Press, 2000), 152. 75 Vos, *Biblical Theology,* 302–4. 76 *Rom.* 4.4. Para más información sobre la extensa discusión de Ignacio sobre la autoridad apostólica, véase CE Hill, "Ignatius and the Apostolate", en *StPatr,* vol. 36, edición. MF Wiles y EJ Yarnold (Lovaina: Peeters, 2001), 226–48.

77 *1 Clem.* 47.1–3.

78 *1 Clem.* 42.1–2.

79 *1 Clem.* 5.2. 80 *marc.* 4.2. 81

La única obra existente de alguna popularidad fechada en el primer siglo es *1 Clemente* (c. 96), e incluso esa fecha ha sido cuestionada. Más discusión sobre *1 Clemente* se ofrecerá a continuación. 82 El *pastor de Hermas* fue rechazado como libro canónico por el fragmento de Muratori porque se sabía que había sido escrito "muy recientemente, en nuestros propios tiempos" (línea 74). El significado de esta frase ha sido discutido recientemente por GM Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Oxford: Clarendon, 1992), 34–72. Véase la respuesta de Charles E. Hill, "The Debate over the Muratorian Fragment and the Development of the Canon", *WTJ* 57 (1995): 437–52. 83 Evans, *El Cristo histórico y el Jesús de la fe,* 285–86.

84 Ibíd., 287–88. Por ello, Evans argumenta que el uso de la evidencia no es incompatible con una epistemología "externalista". 85 En menor medida, también se podría incluir la recepción corporativa de estos libros como algo que debe determinarse a través de algún nivel de evidencia externa. Uno necesitaría tener al menos algunos conocimiento de la afirmación de la iglesia histórica de estos veintisiete libros. 86 Como se señaló en el capítulo anterior, algunos defensores del modelo de criterios de canonicidad reconocen la importancia del papel del Espíritu Santo; por ejemplo, Habermas, "El testimonio personal del Espíritu Santo para el creyente y la apología cristiana", *Journal of Christian Apologetics* 1 (1997): 49–64; CH Pinnock, *Exponga su caso* (Chicago: Moody, 1971), 119–25; William Lane Craig, "Apología clásica", en *Five Views on Apologetics,* ed. SB Cowan (Grand Rapids: Zondervan, 2000), 28–38. 87 Ridderbos, *Redemptive History,* 32–33, énfasis mío. 88 Alguien podría preguntar: "¿Pero cómo sabes que no hay otro libro canónico por ahí que no conozcas?" Una vez más, sería necesario recordarles que el modelo, como se discutió anteriormente, trata sólo de libros *conocidos* . 89

Ver análisis útil en Plantinga, *Warranted Christian Belief,* 333–35. 90 Debemos recordar que Cristo dice de sus ovejas: "Al extraño no seguirán, sino que huirán de él, porque no conocen la voz de los extraños" (Juan 10:5). 91 Por ejemplo, una de las razones (pero no la única) por las que pensamos que un libro como 1 Juan es apostólico es su temprana recepción por parte de la iglesia como apostólico; por lo tanto, la recepción corporativa es evidencia de orígenes apostólicos.

92 Este modelo también permitiría que ciertas comunidades con un canon truncado se corrigieran. Por ejemplo, la iglesia siríaca tiene un canon de veintidós libros. Esos veintidós libros son suficientes para suministrar los componentes individuales del modelo de autoautenticación y, si se aplican correctamente, mostrarían a la iglesia siríaca que están fuera de sintonía con los principios bíblicos y tienen una comprensión incompleta. canon.

93 Martín Lutero, "Prefaces to the New Testament," en *Luther's Works,* vol. 35, *Palabra y Sacramento* I, ed. E. Theodore Bachmann (Filadelfia: Fortress, 1960), 396. 94 Eusebius, *Hist. ecl.* 6.12.2.

95 William R. Farmer, "Algunas reflexiones críticas sobre Second Peter: una respuesta a un artículo sobre Second Peter de Denis Farkasfalvy", *SecCent* 5 (1985–1986): 31–46. 96 Otros ejemplos de la interacción entre la ortodoxia y la apostolicidad/autenticidad se pueden encontrar en HJ de Jonge, "The New Testament Canon," en *The Biblical Canons,* ed. J.-M. Auwers y HJ de Jonge (Lovaina: Lovaina University Press, 2003), 309–19. 97 JAT Robinson, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976), 188, énfasis mío.

98 Sin embargo, existe una diferencia clave entre la definición exclusiva de canon de Sundberg y la que se utiliza aquí. Sundberg insistió en que la definición exclusiva requería una uniformidad casi absoluta, mientras que nuestra comprensión de la recepción corporativa requiere solo un consenso predominante.

99 Kevin J. Vanhoozer, *Primera teología: Dios, las Escrituras y la hermenéutica* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002), 159–203; Nicholas Wolterstorff, *Discurso divino: Reflexiones filosóficas sobre la afirmación de que Dios habla* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); William P. Alston, *Actos ilocucionarios y significado de oraciones* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000); JL Austin, *Cómo hacer cosas con palabras* (Oxford: Oxford Paperbacks, 1976); y John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970). 100

Austin, *Cómo hacer cosas con palabras,* 100–103; Horton, *Covenant and Eschatology,* págs. 126–27; Wolterstorff, *Discurso divino,* 1–36. 101 Kevin J. Vanhoozer, "¿Una persona del libro? Barth sobre la autoridad e interpretación bíblicas", en *Karl Barth and Evangelical Theology,* ed. Sung Wook Chung (Grand Rapids: Baker, 2006), 26–59.

En este artículo, Vanhoozer ofrece una discusión útil sobre cómo la teoría de los actos de habla puede ayudarnos a comprender mejor la doctrina de las Escrituras de Barth (aunque no soy tan optimista como Vanhoozer en cuanto a que la doctrina de Barth es consistente con la de Calvino o los reformadores). Véase también David Gibson, "El Dios de la promesa: Escritura cristiana como revelación del pacto", *Them* 29 (2004): 27–36.

Machine Translated by Google

102 plantinga, *Creencia cristiana garantizada* , 3 5 7 – 7 3.

Machine Translated by Google

PART 2

Machine Translated by Google

EXPLORANDO Y DEFENDIENDO EL MODELO CANÓNICO

Machine Translated by Google

LAS CUALIDADES DIVINAS DEL CANON

Todo lo que dice la Divina Escritura son declaraciones del Espíritu Santo.

GREGORIO DE NYSSA

De todos los atributos de la canonicidad, las cualidades divinas de la Escritura son las menos discutidas en los estudios canónicos modernos. La mayoría de los eruditos prefieren dedicar sus energías a la recepción colectiva de estos libros, o quizás a sus orígenes apostólicos, pero rara vez se presta atención a sus cualidades divinas. Este descuido se debe en gran parte a que varios modelos canónicos ni siquiera reconocen que tales cualidades *existen* en los libros canónicos. Para el modelo histórico-crítico, la razón por la cual un libro se convirtió en canon y no otro tiene menos que ver con las cualidades intrínsecas de los libros mismos y más con las preferencias y propósitos de la iglesia primitiva que los eligió. Son canónicos no por lo que son, sino por lo que es la iglesia. 1 Asimismo, el modelo existencial/neoortodoxo también niega que haya algo distintivo o intrínseco en los libros mismos que los diferencie. Para Barth, "Los textos tienen autoridad no en virtud de cualquier propiedad que puedan tener". 2 En cambio, lo que los distingue es que el Espíritu los usa, a pesar de su cotidianidad, para hablar a la iglesia. Además, incluso ciertas versiones del modelo de criterios de canonicidad pasan por alto en gran medida el contenido del libro y se centran únicamente en los orígenes apostólicos del libro. 3 Pero este no era el enfoque de los primeros padres de la iglesia. Orígenes, por ejemplo, estaba bastante convencido de que las cualidades divinas desempeñaban un papel central: "Si alguno reflexiona sobre los dichos proféticos. . . es seguro que en el mismo acto de leerlos y estudiarlos diligentemente, su mente y sus sentimientos serán tocados por las palabras y que está leyendo no son expresiones de hombre sino el lenguaje de Dios." 4 Los reformadores no fueron diferentes. 5 La Confesión Belga argumenta que estos libros son identificados como canónicos no tanto por el testimonio de la iglesia sino porque "el Espíritu Santo testifica en nuestros corazones que son de Dios, y también porque *prueban* ser de Dios". 6 Y, como se vio en el capítulo anterior, estos mismos puntos de vista fueron sostenidos por Calvin, Owen, Turretin, Bavinck y muchos otros. Tal convicción fluye naturalmente de la creencia de que los libros canónicos están constituidos por el Espíritu Santo. 7 Como ha señalado Richard Muller, "Debe haber alguna evidencia o huella de la obra divina de producir Escritura en las Escrituras mismas". 8

tocados por las palabras y

Machine Translated by Google

Pero, ¿qué es exactamente lo que tiene el contenido de estos libros que nos da buenas razones para pensar que son de Dios? La Confesión de Fe de Westminster proporciona cierta claridad a este respecto.

> La celestialidad de la materia, la eficacia de la doctrina, la majestuosidad del estilo, el consentimiento de todas las partes, el alcance del todo, (que es dar toda la gloria a Dios), el pleno descubrimiento que hace del único camino de la salvación del hombre, las muchas otras incomparables excelencias, y toda su perfección, son argumentos por los cuales [la Escritura] *se evidencia* abundantemente como la Palabra de Dios. 9

Dentro del WCF, podemos observar tres categorías de cualidades divinas: (1) la belleza y excelencia de las Escrituras, (2) la eficacia y el poder de las Escrituras, y (3) la unidad y armonía de las Escrituras. Las dos primeras cualidades se abordarán brevemente, y la mayor parte de este capítulo se dedicará a la tercera. Por supuesto, no debemos trazar una distinción demasiado marcada entre estas categorías. En muchos sentidos se superponen e interactúan entre sí. 10

I. La belleza y excelencia de las Escrituras La primera categoría que se debe señalar aquí es que las Escrituras canónicas dan evidencia de sus orígenes divinos por su belleza, excelencia y perfección. Como señala WCF, las Escrituras se destacan debido a "lo celestial de la materia, las muchas otras excelencias incomparables, y la perfección la majestuosidad del estilo. . . total de las mismas". En otras palabras, las Escrituras, siendo de Dios, llevan los mismos atributos de Dios mismo. 11 Después de todo, ¿cómo sabe una persona cuando se ha encontrado con Dios? ¿Necesita Dios alguna autoridad externa para confirmar su identidad? Cuando los hombres se encuentran con Dios, son vívidamente conscientes de su belleza, majestad y perfección y no necesitan más "pruebas" de que él es Dios (Sal. 27:4; 50:2; 96:6; Isa. 6:1–7). Apocalipsis 1:12–17; 4:3).

Además, la Escritura misma se describe una y otra vez a lo largo de la Biblia como portadora de estos mismos atributos. El salmista declara de la palabra de Dios:

> La ley de Jehová es perfecta. (19:7)
>
> El mandamiento del SEÑOR es puro. (19:8)
>
> Cuán dulces son a mi paladar tus palabras,
> más dulce que la miel a mi boca! (119:103)

Machine Translated by Google

Tus testimonios son maravillosos. (119:129)

Así, uno sabe que las Escrituras son de Dios porque contienen la belleza y la perfección de Dios.

Cabe señalar que la comprensión de la Confesión de la "majestuosidad del estilo" no es una referencia a cualidades retóricas o literarias que atraigan al hombre moderno. La belleza de las Escrituras, entonces, es una belleza *espiritual ,* no solo estética. Por eso, Calvino reconoce que los clásicos (Cicerón, Platón, Aristóteles) tienen fuerza retórica, pero que la Escritura "claramente está repleta de pensamientos que no podrían ser humanamente concebidos". 12 Como dice el mismo Pablo: "Y mi palabra y mi mensaje no fueron palabras plausibles de sabiduría, sino demostración del Espíritu y de poder, para que vuestra fe no se base en la sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios". (1 Corintios 2:4-5). 13 Se nos recuerda, entonces, que la belleza y la excelencia de la Escritura se deben principalmente a la manera en que presenta la belleza y la excelencia de Cristo. GC Berkouwer observa: "El testimonio del Espíritu comienza vinculándonos al centro de las Escrituras, a saber, Jesucristo". 14 Sin duda, por eso la Confesión considera que una de las evidencias internas de la Escritura es "el pleno descubrimiento que hace del único camino de salvación del hombre" (1,5).

Vemos este mismo enfoque evidente en los primeros padres de la iglesia cuando evaluaron la autoridad de los libros canónicos. Por ejemplo, leemos en el prólogo del comentario de Jerónimo sobre Filemón que defendió la epístola sobre la base de que es "un documento que tiene mucho de la belleza del Evangelio", que es la "marca de su inspiración. " 15 Crisóstomo declara que en el Evangelio de Juan no hay "falsificación" porque el Evangelio está "pronunciando una voz que es más dulce y provechosa que la de cualquier arpa o cualquier música. . . algo grande y sublime." 16 Orígenes defiende la canonicidad del libro de Judas porque "está lleno de las palabras saludables de la gracia celestial", 17 y defiende los Evangelios canónicos por su "contenido verdaderamente venerable y divino". 18 Justo antes de citar Mateo 4:17 y Filipenses 4:5, Clemente de Alejandría dice que se pueden distinguir las palabras de los hombres de las palabras de las Escrituras porque "nadie quedará tan impresionado por las exhortaciones de ninguno de los santos, como él es por las palabras del Señor mismo." 19 Orígenes defiende la canonicidad del libro de Hebreos sobre la base de que "las ideas de la epístola son magníficas [ÿÿÿÿÿÿÿÿ]". 20 Tatian explica: "Fui llevado a poner fe en estas [Escrituras] por el tono sin pretensiones del lenguaje, el carácter no artificial de los escritores, el conocimiento previo que se muestra de eventos futuros, la excelente calidad de los preceptos". 21

Machine Translated by Google

Aunque hemos estado hablando de cómo la “belleza y excelencia” de las Escrituras lleva a su aceptación, existe un paralelo incluso dentro de la literatura no bíblica. ¿Por qué algunos escritos seculares son recibidos con más popularidad y considerados como clásicos, mientras que otros languidecen en la oscuridad? ¿Se debe siempre a presiones políticas del editor, a la desvergonzada autopromoción del autor (o falta de ella) oa alguna otra causa *externa ?* No, a veces son *las cualidades internas* de un libro las que conducen a su aceptación. Algunos libros son mejores que otros. Y los lectores son bastante capaces de notar la diferencia. Willie van Peer presenta este caso de manera persuasiva con respecto a la popularidad de la versión de *Romeo y Julieta de Shakespeare de 1593.* 22 Arthur Brooke publicó en 1562 una versión anterior de la historia, con la misma trama general y personajes, pero un carácter y un final muy diferentes. ¿Por qué la versión de Shakespeare obtuvo un atractivo tan universal, mientras que la de Brooke se ha olvidado casi por completo? Ciertamente no puede ser porque la obra de Shakespeare encajaba con el clima político y moral que dominaba en la Inglaterra isabelina. Por el contrario, la versión de Brooke era la que defendía los puntos de vista dominantes de la época, y la de Shakespeare subversiva en muchos sentidos al statu quo. Al final, fue el *contenido* de la obra de Shakespeare, y la forma en que ese contenido resonó con las masas, lo que llevó a su aceptación. Van Peer concluye que el ejemplo de Shakespeare “falsifica la afirmación de que el canon se compone solo de obras que están en interés de quienes están en el poder”. 23 Los eruditos del Antiguo Testamento también han observado la realidad de que las propias cualidades internas de un libro pueden conducir a su aceptación. Si bien no reconoce que los libros del Antiguo Testamento poseían “cualidades divinas” como las tenemos aquí, Shemaryahu Talmon aún reconoce que la causa de su aceptación final no fueron las declaraciones oficiales de algún organismo autoritario, sino su popularidad entre la gente. 24 Talmon declara: “No hay declaración explícita o implícita en las Escrituras hebreas que pueda dar razón para pensar que en el período bíblico un concilio de cualquier tipo, en cualquier momento, debatió el establecimiento de un corpus de escritos autorizados, o promulgó la inclusión de un libro en tal corpus.” 25 Por el contrario, “la aclamación del público fue el factor decisivo” 26 para determinar qué libros estaban dentro y cuáles estaban fuera. En pocas palabras, "se transmitieron composiciones que *obtuvieron* elogios populares". 27 De esta manera, podemos ver que la aceptación de un libro no siempre es el resultado de ser elegido por los poderes fácticos. En cambio, un libro a menudo encuentra aceptación a través de un proceso similar a la supervivencia del más apto. 28 Los libros “más fuertes” son los que prevalecen. De esta manera, un libro realmente puede elegirse a sí mismo.

II. El poder y la eficacia de la Escritura Una segunda vía La Escritura canónica

Machine Translated by Google

testifica de sí mismo es la forma en que funciona en la vida del lector. Sus orígenes divinos son evidentes no solo por lo que *dice,* sino también por lo que *hace.* Las enseñanzas de las Escrituras demuestran traer sabiduría (Sal. 119:98; 2 Tim. 3:16), alegrar el corazón (Neh. 8:8–12; Sal. 119:111), proporcionar "luz" a la caminos oscuros de la vida (Salmo 119:105), dar entendimiento a la mente (Salmo 119:144), dar paz y consuelo (Salmo 119:50), exponer el pecado y la culpa (2 Reyes 22:11–13; Hechos 2:34–37; Hebreos 4:12–13), y conducen a la prosperidad y bendición (Salmo 1:1–3). La WCF, citada anteriormente, se refiere a esta línea particular de evidencia interna cuando menciona "la eficacia de la doctrina". En otras palabras, las enseñanzas de las Escrituras no solo tienen los atributos de belleza y perfección (como se señaló anteriormente), sino que también demuestran ser poderosas y efectivas. Paul Helm retoma esta misma línea de pensamiento.

> No es simplemente que las Escrituras digan que son la revelación de Dios que es la evidencia de que lo son, sino también que *funcionan* como la Palabra de Dios. . . . Un elemento [de la Escritura funcionando como la palabra de Dios] es la idea de que la Biblia pretende dar un análisis o diagnóstico del lector. . . . Conectado con esto está el poder de las Escrituras para suscitar y satisfacer ciertas necesidades distintivas en el lector. . . . Conectado con esto está la exhibición en las Escrituras de excelentes normas morales. . . . Y conectado con esto está la provisión de nuevas motivaciones para alcanzar los estándares recién establecidos. 29

Por supuesto, los comentarios de Helm aquí son solo una muestra de todo lo que podría decirse sobre la eficacia y las acciones de las Escrituras. 30 El punto fundamental que se debe comprender aquí es que las Escrituras son poderosas y dinámicas, y tienen un impacto en el lector de una manera que testifica de sus orígenes y autoridad distintivos. Como ha observado NT Wright, "Aquellos que leyeron estos escritos descubrieron, desde muy temprano, que los libros mismos tenían el mismo poder, la misma *autoridad en acción,* que había caracterizado la predicación inicial de la 'palabra'". 31

En el lenguaje de la teología reformada histórica, esta cualidad divina se puede resumir diciendo que las Escrituras son un "medio de gracia". 32 Las Escrituras hacen más que transmitir información proposicional (tan importante como eso); son "vivos y activos. . . penetrante hasta la división del alma y del espíritu, de las coyunturas y de los tuétanos" (Heb. 4:12). Volviendo a nuestra discusión anterior sobre la teoría de los actos de habla, decir que el canon es un medio de gracia es decir que el canon, cuando está asistido por el Espíritu Santo, tiene un efecto *perlocutorio ;* cambia, da forma y transforma a su lector u oyente. El canon no es algo para ser juzgado tanto como lo que juzga. Cuando se aprecia este atributo del canon, una vez más, podemos ver cómo el canon no está tanto conformado por la comunidad de

Machine Translated by Google

fe, sino un medio para formar la comunidad de fe. O en palabras de Martín Lutero, “Ecclesia non facit Verbum sed fit Verbo”. 33

Tal interpretación del canon se enfatiza en el trabajo de William Abraham, particularmente en su libro *Canon and Criterion in Christian Theology.* 34 Abraham argumenta que gran parte de la cristiandad moderna ha malinterpretado la función del canon al usarlo como una *norma doctrinal, un* criterio epistémico para determinar las creencias verdaderas de las falsas, cuando los creyentes deberían haberlo usado como un medio de gracia que puede transformar la vida de las personas. . La preocupación de Abraham de que el canon no se convierta simplemente en un instrumento para arbitrar disputas doctrinales es válida; de hecho, es uno que la teología reformada (y su énfasis en la Palabra como medio de gracia) ha afirmado durante mucho tiempo. Sin embargo, el útil recordatorio de Abraham va más allá de lo que debería cuando insiste en que el canon funciona *solo* como un medio de gracia y no como una norma doctrinal. Como ha señalado Vanhoozer, “¿Por qué debe ser uno u otro? Jesús estaba lleno de gracia y de verdad (Juan 1:14). . . . La dirección de la doctrina sirve tanto para propósitos epistémicos como pastorales”. 35 Abraham ha reconocido correctamente una razón importante por la que los libros canónicos impactaron a la iglesia primitiva, porque eran un poderoso medio de gracia, pero no se da cuenta de que los libros canónicos también tienen *otros* atributos divinos. 36 Los primeros padres de

la iglesia también reconocieron que los libros canónicos se distinguían por su poder y eficacia. Justino defiende el cristianismo al declarar: “Mientras estés aquí, te probaré que no hemos creído en fábulas vacías, o palabras sin ningún fundamento, sino palabras llenas del Espíritu de Dios, grandes con poder y florecientes con gracia”. 37 Además, refiriéndose a las palabras de Cristo, Justino dice: “Porque poseen un poder terrible en sí mismos, y son suficientes para inspirar temor a los que se apartan del camino de la rectitud; mientras que el descanso más dulce se otorga a aquellos que hacen una práctica diligente de ellos.” 38 En la *Apología de Arístides* (c. 130), el autor invita al emperador a leer “el Evangelio” porque “tú también, si lees en él, puedes percibir el poder que le pertenece”. 39 Clemente de Alejandría recuerda a sus oyentes que la transformación y la santificación no vienen por las palabras de los hombres sino por “esas letras [de la Escritura] que santifican”, y procede a citar numerosos libros del Nuevo Testamento. 40 Ireneo defiende el Evangelio cuádruple sobre la base de que estos Evangelios están siempre “respirando inmortalidad por todos lados, y vivificando a los hombres de nuevo”. 41 Orígenes, defendiendo los Evangelios contra las críticas de Celso, declara que las palabras de Jesús contenidas en ellos están “acompañadas de un poder divino” que transforma a sus oyentes en cuanto a “sus disposiciones y sus vidas”. 42

tercero La Unidad y Armonía de las Escrituras La tercera categoría de divina

Machine Translated by Google

cualidades es la notable armonía interna y la consistencia que se transmite a lo largo de los libros canónicos. La WCF, mencionada anteriormente, reconoce este componente cuando se refiere al "consentimiento de todas las partes". Es claro de las Escrituras mismas que Dios es un Dios de armonía y unidad, siempre consistente consigo mismo y nunca contradiciéndose a sí mismo (Sal. 89:35; Prov. 14:5; Tito 1:2; Heb. 13:8). Por lo tanto, esperaríamos que cualquier documento que pretenda ser la palabra de Dios sea consistente con otra revelación de Dios. 43 Los primeros padres de la iglesia están de acuerdo. Ireneo dice: "Toda la Escritura, que nos ha sido dada por Dios, la encontraremos perfectamente consistente [y la Escritura] es una revelación armoniosa en nosotros, alabando en himnos que Dios que creó todas las cosas." 44 Tertuliano se hace eco de este sentimiento con respecto a los Evangelios: "No importa si ocurre alguna variación en el orden de sus narraciones, siempre que haya acuerdo en lo esencial.

· · · Y aquí ahora podría hacer una posición, y afirmar que una obra no debe ser reconocida. . . que no muestra consistencia" 45 [y] afirmar esto claramente [es] una [Escritura]". 46

Por supuesto, conceptos como armonía o consistencia pueden ser bastante vagos e indefinidos. Cuando decimos que la revelación de Dios es consistente consigo misma, ¿a qué nos referimos exactamente? ¿Coherente con respecto a qué? Hay tres categorías diferentes en las que se puede expresar esta coherencia y unidad: doctrinal, redentora-histórica y estructural. Una vez más, estas categorías se superponen entre sí y, hasta cierto punto, se presuponen entre sí, por lo que no deberíamos hacer una distinción demasiado tajante entre ellas.

A. Unidad doctrinal

El tipo más obvio de unidad exhibido en las Escrituras es la unidad doctrinal. Cuando se examinan las diversas partes de las Escrituras, es evidente que hay unidad en una serie compleja de cuestiones teológicas, como la naturaleza de Dios, la composición del hombre, la nación de Israel, el propósito y la estructura de la la iglesia, la persona y obra de Cristo, el mensaje de perdón y redención, la importancia de la santidad, el papel y función de los sacramentos, la escatología y los últimos días, etc. Cada vez que hablamos de la unidad doctrinal de un libro canónico con otra revelación divina, esa es solo otra forma de decir que el libro es *ortodoxo.* 47 El tema de la ortodoxia es común en los estudios modernos del canon y, a menudo, se presenta como uno de varios "criterios de canonicidad". 48 Como se señaló anteriormente, sin embargo, el concepto mismo de criterio canónico plantea una serie de desafíos teológicos y epistemológicos que deberían hacernos reflexionar. Por lo tanto, en lugar de ver la ortodoxia como una especie de estándar externo e independiente,

Machine Translated by Google

fuera de la revelación de Dios, mediante la cual uno puede “probar” el estado canónico de un libro, deberíamos verlo simplemente como una forma en que la revelación de Dios se *confirma a sí misma.* Esta misma práctica se ejemplifica en las Escrituras cuando las palabras inspiradas de un profeta se confirman sobre la base de revelaciones anteriores inspiradas de Dios (Deuteronomio 18:20), o cuando los bereanos escudriñan las Escrituras para ver si la enseñanza inspirada de Pablo es consistente con el Antiguo Testamento. enseñanza inspirada (Hechos 17:10ss.). Dicho esto, puede ser útil examinar el tema de la ortodoxia desde dos perspectivas diferentes: primero, desde la perspectiva de los primeros cristianos mientras trabajaban con un canon *incompleto* del Nuevo Testamento y buscaban reconocer (por primera vez) los libros que Dios había dado, y segundo desde nuestros días modernos cuando trabajamos con un canon *completo* del Nuevo Testamento y preguntamos si hay motivos suficientes para pensar que estos libros son de Dios.

Machine Translated by Google

1. La ortodoxia y un canon incompleto del Nuevo Testamento

En las primeras fases de la fe cristiana, antes de que se completara el canon, la ortodoxia de un libro a menudo desempeñaba un papel fundamental en la forma en que se reconocían los libros canónicos. 49 Aunque la ortodoxia en sí misma no era suficiente para demostrar que un libro era canónico (muchos libros que circulaban en el cristianismo primitivo se consideraban ortodoxos y, sin embargo, no necesariamente se consideraban canónicos (p. ej., el *Pastor de Hermas)),* fue sin embargo un importante y paso necesario en esa dirección. En esencia, la ortodoxia funcionó como el *sine qua non* de los libros canónicos. Un libro no podría ser canónico sin él. El ejemplo clásico del papel de la ortodoxia es el conocido relato de Serapion, obispo de Antioquía (c. 200), que discutimos anteriormente. Aunque Serapion también estaba preocupado por la autoría del *Evangelio de Pedro,* condenó el evangelio porque llevó a la iglesia a un "agujero de herejía". 50 Del mismo modo, el canon de Muratorian rechaza la epístola seudónima de Pablo a los laodicenses con el argumento de que contenía “herejía marcionita” y “no es apropiado que el veneno se mezcle con miel”. 51 En ambos ejemplos, la naturaleza herética del libro jugó un papel en la determinación de su destino no canónico.

Por supuesto, la idea de que la ortodoxia podría ser una guía confiable en el reconocimiento del canon del Nuevo Testamento por parte de la iglesia primitiva ha sido desafiada fundamentalmente por Walter Bauer. 52 En *Ortodoxia y herejía en el cristianismo primitivo,* Bauer argumentó que la ortodoxia no pudo haber sido una guía confiable en el desarrollo del canon porque no hubo un estándar uniforme para la ortodoxia hasta el siglo IV. Antes de ese tiempo no había cristianismo per se, sino más bien una amplia variedad de cristianismos (plural), cada uno con sus creencias doctrinales distintivas y cada uno compitiendo por ser la versión dominante. Fue solo después de que se completó el canon y se determinaron los "ganadores" teológicos, que se pudo hablar de manera significativa de la ortodoxia en el cristianismo primitivo. Así, el canon no fue tanto el resultado de la ortodoxia, sino su causa. Claro, los cristianos posteriores que finalmente eligieron los libros del Nuevo Testamento *afirmaron que* estos libros eran consistentes con las enseñanzas originales de Jesús. Pero, argumenta Bauer, tal afirmación fue simplemente una justificación posterior a los hechos de las elecciones que ya habían hecho. En la actualidad, sería como ingresar una ruta en el sistema GPS de su automóvil solo *después de* recorrer esa ruta y llegar a su destino (mientras afirma que fue lo que lo llevó allí).

En muchos sentidos, la tesis de Bauer es el primer "derrotante" que examinaremos

Machine Translated by Google

con respecto a las cualidades divinas de las Escrituras (particularmente con respecto a la unidad y ortodoxia de las Escrituras). Al hacerlo, debemos reconocer desde el principio que Bauer ciertamente tiene razón en varios puntos. Lo más notable es que correctamente observa que el cristianismo primitivo era un asunto muy diverso: las herejías surgieron muy temprano, como es evidente en muchos de los escritos del Nuevo Testamento y las falsas enseñanzas a las que fueron diseñadas para oponerse (p. ej., Gálatas 6:12; Col. 2:11–13; 2 Pedro 2:1; 1 Juan 2:19; Judas 4–8; Apocalipsis 2:6, 15). Y esta diversidad ciertamente continuó en los siglos posteriores del cristianismo, como es evidente en grupos como los ebionitas, los marcionitas, los valentinianos, etc. Sin embargo, otros aspectos de la tesis de Bauer han sido desafiados y criticados rotundamente (algunos dicen que decisivamente). [53] [54] Aunque no hay espacio aquí para revisar estas críticas, podemos comentar brevemente sobre el corazón del argumento de Bauer. El punto conflictivo para Bauer es si había un estándar confiable por el cual la ortodoxia de un libro pudiera medirse en esta fase más temprana del cristianismo. Sin duda, varios grupos *creían* que eran ortodoxos (todos lo creían), pero ¿hay alguna razón para pensar que uno de los grupos podría haber acertado? ¿Había una base disponible y confiable por la cual podrían haber distinguido las enseñanzas verdaderas de las falsas? Argumentaremos que los primeros cristianos tenían acceso a tres fuentes por las cuales se podía medir la ortodoxia.

un. *El antiguo Testamento.* Rutinariamente pasado por alto por aquellos en el campo de Bauer, irónicamente de una manera marcionita, es el papel decisivo que jugó el Antiguo Testamento entre los primeros cristianos. MF Wiles declaró una vez: "Nunca hubo un tiempo en el que la Iglesia no tuviera Escrituras escritas. Desde el principio ella tenía el Antiguo Testamento y era para ella los oráculos de Dios". [55] Aparte de los numerosos ejemplos del uso del Antiguo Testamento dentro del Nuevo Testamento mismo, las citas del Antiguo Testamento son abundantes en los escritos de los padres apostólicos y otros textos cristianos primitivos. [56] Así, desde el principio, ciertas "versiones" del cristianismo habrían sido descartadas como fuera de los límites. Por ejemplo, cualquier versión cuasi-gnóstica de la fe que sugiriera que el Dios del Antiguo Testamento no era el verdadero Dios sino un "demiurgo"—como en el caso del hereje Marción—habría sido considerada poco ortodoxa sobre la base de estos Solo los libros canónicos del Antiguo Testamento. Como ha observado Ben Witherington, "el gnosticismo no tuvo ningún comienzo desde el principio porque rechazó el mismo libro que los primeros cristianos reconocieron como autoritativo: el Antiguo Testamento". [57] Así que la afirmación de que los primeros cristianos no tenían Escritura en la cual basar sus declaraciones de que algún grupo era herético y otro ortodoxo es simplemente un error. Los libros del Antiguo Testamento habrían proporcionado ese fundamento doctrinal inicial. [58]

Machine Translated by Google

B. *Libros "básicos" del Nuevo Testamento.* Aunque todos los libros del Nuevo Testamento son ortodoxos, no todos necesitaban tener esto expresamente establecido antes de su reconocimiento por parte de la iglesia primitiva (o al menos porciones de ella). Como discutiremos más adelante en capítulos subsiguientes, algunos libros del Nuevo Testamento, especialmente las epístolas principales de Pablo y los cuatro Evangelios, habrían sido reconocidos como autoritativos desde tiempos muy remotos. Fueron recibidos no tanto porque estaban a la altura de algún estándar de ortodoxia, sino principalmente sobre la base de sus orígenes apostólicos obvios: estos fueron los libros que fueron "transmitidos" de los apóstoles. 59 Gamble señala: "Las cartas de Pablo y los evangelios sinópticos . . . habían sido valorados durante tanto tiempo y tan ampliamente que su ortodoxia solo podía darse por sentada: ¡habría sido una tontería que la iglesia hubiera indagado, por ejemplo, en la ortodoxia de Pablo!" 60

Por lo tanto, parece haber habido una colección de escritos centrales del Nuevo Testamento que habrían funcionado como una norma para la doctrina apostólica en un punto bastante temprano. Esto explica por qué la gran mayoría de los "desacuerdos" posteriores sobre los límites del canon del Nuevo Testamento parecen estar enfocados de manera estrecha en solo un puñado de libros; aparentemente el núcleo del Nuevo Testamento estuvo intacto desde una etapa muy temprana. Barton también observa este patrón: "Sorprendentemente temprano, el gran núcleo central del presente Nuevo Testamento ya estaba siendo tratado como la principal fuente de autoridad para los cristianos. Hay poco que sugiera que hubo controversias serias sobre los sinópticos, Juan o las principales epístolas paulinas". 61 Si Barton tiene razón, entonces estos libros centrales habrían proporcionado una base teológica y doctrinal para analizar la ortodoxia de los libros periféricos como 2 Pedro, Judas y 3 Juan. Todo este escenario nos recuerda que en los primeros siglos del cristianismo la cualidad interna de la ortodoxia no desempeñó el mismo papel en la recepción de todos los libros del Nuevo Testamento (aunque todos los libros del Nuevo Testamento son igualmente ortodoxos). En cambio, desempeñó su papel principal en las discusiones sobre libros cuyo estado era cuestionad

C. *La "regla de fe".* En el próximo capítulo discutiremos el papel de la tradición apostólica dentro del cristianismo primitivo y cómo proporcionó la norma doctrinal para los primeros cristianos (y cómo los libros del Nuevo Testamento son, en esencia, la encarnación escrita de esa tradición). Esta tradición apostólica llegó a ser resumida y conocida por varios nombres, como *regula fidei* ("regla de fe"), ÿ ÿÿÿÿÿ ÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿÿ ("el canon de la verdad"), y ÿ ÿÿÿÿÿ ÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ ("el canon de la Iglesia"). 63 El hecho de que este resumen de la tradición apostólica fuera un arma clave en la batalla de la iglesia primitiva contra la herejía es evidente en las obras de Dionisio de Corinto, Hipólito, Ireneo, Clemente de Alejandría, Tertuliano y Orígenes. 64 Esta regla de fe fue particularmente

Machine Translated by Google

arma eficaz porque era oral (en un mundo mayoritariamente analfabeto), 65 era relativamente breve (y, por lo tanto, fácil de emplear), 66 y estaba muy extendida (y, por lo tanto, disponible para una amplia gama de iglesias). 67 Aunque la *regula fidei* es un tipo de "tradición", es importante distinguirla de la tradición eclesiástica posterior. En la batalla de Ireneo con los herejes, se refiere a la *regula fidei* no como algo que se deriva de la iglesia sino como algo que se deriva de los mismos apóstoles: la iglesia simplemente la preserva. 68 Él declara: "Nos referimos [a los herejes] a esa tradición de los apóstoles que se conserva a través de la sucesión de presbíteros en las iglesias". 69 En este sentido, la regla de fe no contenía nuevas enseñanzas o doctrinas que no se encontraran en las Escrituras, ni estaba indebidamente separada de las Escrituras como si fueran dos fuentes completamente independientes para la enseñanza ortodoxa. 70 En cambio, se entendió que era "un resumen de la propia historia de las Escrituras o "el principio y la lógica de las Escrituras mismas". 72 O, como dijo Ireneo, la regla de la línea 71 es "el orden y la en que la regla de las Escrituras". 73 Antiguo Testamento. Lejos de ser algo totalmente separado, la regla se explayaba sobre el Antiguo Testamento y revelaba su relación con la obra redentora de Cristo. Christopher Seitz señala este punto: "La regla de fe en los primeros padres de la iglesia es una correlación del evangelio con las afirmaciones estables y autorizadas de las Escrituras de Israel, vistas ahora como un primer testamento y un testimonio fundamental fundamental". 74 Clemente de Alejandría afirma esta misma conexión: "El canon eclesiástico es la concordia y armonía de la ley y los profetas en el pacto entregado a la venida del Señor". 75 Asimismo, la regla puede entenderse como un resumen del mensaje contenido en los escritos del Nuevo Testamento. Aunque la *regula fidei* ciertamente habría desempeñado un papel en el reconocimiento por parte de la iglesia de aquellos libros del Nuevo Testamento que estaban en disputa o eran inciertos (como se discutió anteriormente), al mismo tiempo, sin duda, habría sido moldeado por los libros centrales del Nuevo Testamento que ya habían sido publicados. utilizado desde un tiempo anterior. Además, es importante recordar que los libros del Nuevo Testamento son la encarnación escrita de la tradición apostólica oral (como veremos en el capítulo 5). Entonces, dado que la regla de fe es en sí misma un resumen de esa tradición apostólica oral, también es un resumen de los escritos del Nuevo Testamento, incluso aquellos escritos que aún no habían sido formalmente reconocidos por la iglesia. Existe, por tanto, una relación "simbiótica", 76 mutuamente afirmativa, e incluso "circular" 77 entre la *regula fidei* y el Nuevo Testamento. No solo se usó la regla de fe para "validar" los libros canónicos, sino que los libros canónicos también se usaron para "validar" el contenido de la regla de fe. 78 De cualquier manera, podemos entender estas interacciones como

Machine Translated by Google

instancias del mensaje bíblico validándose a sí mismo.

Debido a que la regla de la fe es un resumen de la enseñanza bíblica, Ireneo se asegura de que sus lectores entiendan que este tipo de tradición no cambia ni se desarrolla: “[La iglesia] guarda cuidadosamente esta predicación y esta fe, las cuales ha recibido. . . . sumamente cuidadosa, ninguna de las cosas que posee [79] Las Iglesias, aunque tampoco agrega nada. [. . .] no cambia nada en absoluto.” [80] Ireneo contrasta este enfoque con los herejes que “siempre están escuchando la voz viva”, como Valentino, Marción o Cerinto. [81] Para Ireneo (y otros Padres primitivos), la iglesia no debe buscar tal “voz viva” en el presente, sino que siempre debe *mirar hacia atrás* a la voz apostólica en el pasado (que se encuentra en las Escrituras y se resume en la regla de fe). [82] En otras palabras, Ireneo entiende el depósito apostólico sobre Jesús en su propio contexto histórico-redentor: es de una vez por todas, inmutable e irrepetible.

Al final, el uso de la regla de la fe por parte de los primeros padres de la iglesia nos dice algo fundamental sobre su comprensión de las cualidades internas de las Escrituras. Demuestra que vieron las Escrituras no como un mosaico inconexo de conceptos teológicos divergentes, sino como una historia unificada y corporativa con temas generales que pueden resumirse y capturarse. Sin duda, la regla, en cierto sentido, aporta armonía y homogeneidad al texto bíblico: es un marco para leer la Biblia correctamente. [83] Al mismo tiempo, sin embargo, debe recordarse que los Padres no vieron esta armonía como artificial, como si las diversas partes estuvieran siendo forzadas en un edificio hecho por el hombre. La regla de fe funcionó para traer armonía precisamente porque ya había armonía que podía resumirse y expresarse. Fue esta convicción acerca de las cualidades internas de las Escrituras lo que ayudó a guiar a los padres de la iglesia en su recepción del canon.

Machine Translated by Google

2. La ortodoxia y un canon completo del Nuevo Testamento

Hemos visto que la ortodoxia habría jugado un papel importante en el reconocimiento inicial de los libros del Nuevo Testamento por parte de los primeros cristianos. Sin embargo, no podemos considerar la ortodoxia de los libros del Nuevo Testamento solo desde esta perspectiva. Debemos recordar que la pregunta sobre cómo reconocemos el canon no es solo histórica (cómo sucedió en la iglesia primitiva), sino también epistemológica (si la religión cristiana tiene motivos suficientes para pensar que estos veintisiete libros son dada por Dios como canónica). Y cuando respondemos a la última pregunta, podemos hacerlo considerando el canon del Nuevo Testamento *como un todo completo.* Cuando se hace esto, la cuestión de la ortodoxia adquiere dimensiones adicionales. Aunque la ortodoxia de un libro individual no es suficiente para demostrar su canonicidad, el hecho de que los veintisiete libros compartan armonía doctrinal entre sí (y con los treinta y nueve libros del Antiguo Testamento) demuestra ser un argumento convincente a favor de la Los orígenes divinos del Nuevo Testamento. Cuando uno considera la inmensidad de las Escrituras, la variedad de autores, la diversidad y complejidad de los temas, y las diferentes ubicaciones geográficas, trasfondos y períodos de tiempo, combinados con el hecho de que el canon no fue elaborado por un solo individuo o grupo que pudiera han impuesto tal unidad, se vuelve aún más notable que hay una armonía teológica tan notable a lo largo de estos libros. De hecho, este es el mismo argumento utilizado por la WCF cuando se refiere al “consentimiento de todas las partes” y “al alcance del todo” (1.5). Esto demuestra el hecho importante de que algunas cualidades divinas pueden verse y apreciarse solo cuando la Escritura se considera a nivel canónico y no simplemente de manera fragmentaria. En este sentido, el canon es de naturaleza *sinérgica :* el todo es mayor que la suma de las partes.[84]

Por supuesto, la unidad teológica de los libros del Nuevo Testamento tampoco ha pasado desapercibida. [85] Mientras que Walter Bauer cuestionó la existencia de la ortodoxia en la iglesia primitiva, FC Baur cuestionó la existencia de la ortodoxia en todo el espectro del canon completo del Nuevo Testamento. Baur argumentó que cada libro del Nuevo Testamento fue construido como un "documento de partido" y motivado por una agenda teológica particular, o *Tendenz.* Algunos libros eran judíos-cristianos (Mateo, Santiago), algunos eran gentiles-cristianos (Paulina Epístolas), y algunos eran una síntesis (Hechos, Hebreos, Juan). [86] Las ideas de Baur han sido retomadas (en diversas formas) por eruditos modernos como Dunn y también Robinson y Koester, quienes hablan de diferentes “trayectorias” dentro del Nuevo Testamento. [87] Käsemann, en su famoso ensayo “The New Testament Canon and the

Machine Translated by Google

Unidad de la Iglesia", sostiene que "esta variabilidad [de doctrina] ya es tan amplia en el Nuevo Testamento que nos vemos obligados a admitir la existencia no solo de tensiones significativas, sino, no pocas veces, de contradicciones teológicas irreconciliables". 88 Lee Martin McDonald, al notar que muchos eruditos apelan a la ortodoxia en su discusión del canon, rechaza esta idea con el argumento de que el Nuevo Testamento tiene muchas posiciones teológicas que son "difíciles de reconciliar". 89 Ernest Best, habiendo defendido las "contradicciones dentro de las Escrituras", afirma que "hace una generación era costumbre hablar de *la* teología del Nuevo Testamento, ahora es más habitual hablar de una serie de teologías dentro del Nuevo Testamento". 90

Tales objeciones constituyen un segundo derrotador potencial de las cualidades divinas de las Escrituras y ciertamente no pueden descartarse a la ligera. De hecho, los escritos del Nuevo Testamento no siempre son fáciles de entender y, en ocasiones, pueden resultar desafiantes y difíciles (2 Pedro 3:16). Debemos reconocer que existe una cantidad sustancial de diversidad incluso dentro de las páginas del mismo Nuevo Testamento. Los sinópticos no siempre cuentan la historia de Jesús de la misma manera o con las mismas palabras, lo que suscita interminables discusiones sobre posibles contradicciones. 91 Juan es bastante diferente de los sinópticos, no solo incluye historias y eventos originales (p. ej., el milagro de Caná, la curación del ciego de nacimiento, la resurrección de Lázaro), sino que también deja fuera elementos centrales de la vida de Jesús (p. ej., exorcismos y parábolas). 92 Las propias cartas de Pablo a menudo parecen bastante diferentes entre sí tanto en tono como en contenido (p. ej., Gálatas y Romanos frente a las Pastorales). 93 Y, por supuesto, las preocupaciones teológicas de Pablo pueden, a veces, parecer opuestas a las preocupaciones de Santiago.

Sin embargo, incluso en medio de todos estos problemas, no se debe suponer (aunque a menudo se lo hace) que las diferencias implican necesariamente contradicciones genuinas. Podemos afirmar la multiplicidad de perspectivas teológicas al mismo tiempo que reconocemos que comparten un fin común. Además, no está claro que estas objeciones sean siempre tan decisivas como a menudo se las presenta. Por un lado, muchos de los argumentos particulares han sido respondidos por varios eruditos a lo largo de los años que han trabajado para demostrar la unidad teológica de estos escritos (aunque no hay espacio para revisar esos trabajos aquí). 94 Estos estudios han presentado un caso sólido de que muchas de estas supuestas facciones a menudo se exageran y que, una y otra vez, los aparentes desacuerdos teológicos resultan ser solo eso, aparentes. 95 Tomemos como breve ejemplo la supuesta división entre Pablo y Santiago. Aunque ciertamente hubo desacuerdos históricos reales entre Pablo y los hombres "desde Santiago" (Gálatas 2:12) sobre la función continua de la ley ceremonial96 —y, sin duda, tal desacuerdo continuó hasta la iglesia primitiva97 —no es en realidad Todo está claro que los diferentes libros del Nuevo Testamento en realidad presentan conceptos contradictorios.

Machine Translated by Google

enseñanza sobre la materia.98 Pablo mismo reconoció que Santiago era una “columna” de la iglesia y que él (Pablo) fue recibido por él con la “diestra de comunión” (Gálatas 2:9). Además, Hechos 15 deja en claro que aunque pueden haber quedado algunas diferencias en la práctica entre los dos "campos", Pablo y Santiago estaban unificados en torno al mensaje del evangelio que iba a los gentiles y la naturaleza de la observancia de la ley que se esperaba que mantuvieran (15 :22–29), con Pablo incluso siendo llamado “amado” (15:25). De hecho, Pablo incluso reunió una colecta especial para los santos en Jerusalén, demostrando su continuo cuidado y afecto por ellos (Rom. 15:26). En cuanto al pasaje exagerado de Santiago 2, muchos eruditos han notado que, tras un examen más detenido, no hay un desacuerdo real con la comprensión de Pablo de la justificación. 99 Cuando el lector reconoce que los dos autores están haciendo preguntas muy diferentes: Pablo está interesado en tratar cómo una persona puede adquirir una posición correcta ante un Dios santo (Rom. 3:19-31), mientras que Santiago está tratando con la situación de alguien que dice tener fe pero no tiene fruto (Santiago 2:14), entonces el supuesto desacuerdo tiende a evaporarse.

100 Por lo tanto, podemos estar de acuerdo con David Wenham cuando declara que "las ideas de una división radical entre Pablo y Jerusalén son exageradas". 101 Además de estos detalles, existe un desafío adicional (y más amplio) para aquellos que afirman que el Nuevo Testamento es una mezcla de campos teológicos contradictorios y enfrentados. Si la reconstrucción del cristianismo primitivo de Walter Bauer es correcta, se supone que debemos creer que el canon se compone de libros que reflejan las preferencias de los “ganadores” teológicos. De hecho, Ehrman plantea la pregunta provocativa: "¿Qué pasaría si alguna otra forma de cristianismo se hubiera vuelto dominante, en lugar de la que lo hizo?" 102 Él responde que probablemente tendríamos “un conjunto de libros completamente diferente”. 103 Por lo tanto, nuestro canon actual representa una pérdida de “la gran diversidad de los primeros siglos del cristianismo”. 104 Pero aquí hay un problema. Si la forma actual del canon incluye los libros preferidos de los ganadores teológicos y por lo tanto representa una *pérdida* de gran diversidad, ¿cómo, al mismo tiempo, se puede afirmar que el canon está compuesto por libros contradictorios que reflejan una gran diversidad? Si los “ganadores” determinaron el canon, ¿por qué elegirían libros de campos teológicos diversos y contradictorios? No se puede argumentar que el canon es la “invención” 105 de los proto-ortodoxos diseñada para suprimir la oposición y luego dar la vuelta y argumentar que el canon es una cacofonía de diversos puntos de vista teológicos que se oponen. ¿Cuál es? El problema es que uno no puede creer que Bauer tenga razón y también creer que el canon del Nuevo Testamento es un área de desastre teológico. Es uno o el otro. 106 En todas estas discusiones es importante recordar que evaluar la

Machine Translated by Google

La armonía teológica del Nuevo Testamento implica más que simplemente seguir los pasos académicos estándar. De hecho, este es el problema con la mayoría de las discusiones sobre la armonía del Nuevo Testamento: asumen que la comprensión teológica es un asunto enteramente *humano* . 107 Irónicamente, algunos buscan entender la teología del Nuevo Testamento mientras, al mismo tiempo, rechazan sus propias enseñanzas acerca de cómo ocurre realmente la comprensión teológica. Uno no llega a comprender el Nuevo Testamento precisamente de la misma manera que comprende las obras de Platón o Tácito. El Nuevo Testamento pretende ser, en su esencia, un libro divino que ha sido constituido por la actividad del Espíritu Santo. Por lo tanto, Pablo les recuerda a sus lectores: “El hombre natural no percibe las cosas que son del Espíritu de Dios, porque para él son locura, y *no las puede entender, porque se han de discernir espiritualmente” (1* Cor. 2:14).). Childs afirma un principio similar cuando argumenta, junto con Dulles, Ebeling y otros, que los aspectos históricos y teológicos de la teología bíblica no deben dividirse de manera tajante. 108 Descubrir la teología de la Biblia es más que una tarea descriptiva; no es sólo una discusión de *religionsgeschichtliche* (historia de las religiones). 109 Por lo tanto, argumenta Childs, la teología bíblica es una empresa "confesional" que reconoce que la Biblia es "Escritura" y, por lo tanto, "apunta más allá de sí misma a una realidad divina". 110 Es

aquí, entonces, que llegamos al quid de la cuestión. ¿Deberían los cristianos abandonar su compromiso con la autoridad del canon porque los críticos bíblicos, que ven la interpretación de las Escrituras como una mera empresa humana, afirman haber descubierto incongruencias teológicas? No, porque los cristianos no tienen motivos para pensar que aquellos sin el Espíritu pueden discernir correctamente tales cosas; de hecho, los cristianos tienen buenos motivos para pensar que no pueden. Uno también podría preguntarse si Joshua Bell, violinista de renombre mundial, debería abandonar su carrera musical porque su concierto en una estación de metro de Washington, DC (en un Stradivarius de 3,5 millones de dólares) fue recibido con desinterés y aburrimiento. 111 La respuesta depende de si tenemos razones para pensar que los peatones promedio en la estación de metro de DC pueden identificar el genio musica Cuando todo terminó, Bell no había atraído a una multitud, nunca recibió un solo aplauso y se fue con $ 32.17 míseros.

En este punto, el crítico del Nuevo Testamento podría responder diciendo que todo este asunto suena sospechosamente circular. Después de todo, no sorprende que los cristianos “concluyan” que el Nuevo Testamento es armonioso: ¡ ya creen en la verdad del Nuevo Testamento desde el principio! Por lo tanto, no es apropiado (se argumenta) permitir que aquellos que creen en el Nuevo Testamento sean los jueces finales de su armonía teológica. 112 Sin embargo, este argumento funciona en ambos sentidos. Si el cristiano asume la verdad del Nuevo Testamento mientras argumenta a favor de su unidad, entonces es claro que el no cristiano asume la falsedad del Nuevo Testamento.

Machine Translated by Google

Testamento mientras argumentaba a favor de su desunión. Él asume que (al menos) 1 Corintios 2:14 está equivocado y que la teología del Nuevo Testamento *puede* ser entendida correctamente por aquellos que no tienen el Espíritu. 113 Entonces, uno podría preguntarse ¿por qué debemos permitir que aquellos que *ya* han rechazado el Nuevo Testamento sean los jueces finales de su armonía teológica? Una vez más, siguiendo con la analogía de la música, eso sería como permitir que una persona sorda (y por lo tanto rechaza todo este concepto de estar "afinado") juzgue un concurso de canto. Si la persona sorda no pudiera juzgar, podría objetar y afirmar que todo este asunto de "en clave" es una farsa dirigida por expertos musicales que afirman tener una habilidad especial para escuchar tales cosas. Pero a pesar de todas las protestas, la verdad del asunto permanecería: existe tal cosa como estar en clave, ya sea que la persona sorda lo escuche o no.

B. Unidad Redentora-Histórica

No es simplemente la unidad doctrinal lo que está presente en el canon bíblico, sino que también hay una unidad histórica redentora (aunque estas dos categorías claramente se superponen). De hecho, muchos han notado que las Escrituras, desde Génesis hasta Apocalipsis, cuentan la misma historia redentora general de Dios reconciliando consigo a la humanidad caída a través de la persona de Jesucristo. 114 El problema para los primeros cristianos no era solo si los libros del Nuevo Testamento estaban de acuerdo con los libros del Antiguo Testamento en alguna doctrina dada (por importante que eso fuera), sino si los libros del Nuevo Testamento realmente *completaban la historia* iniciada por el Antiguo Testamento. Wright señala: “Los judíos de la época no pensaban simplemente en las tradiciones bíblicas de manera atomista, sino que podían concebir la historia como un todo y buscar regularmente su conclusión adecuada”. 115 Lo que hizo que los libros del Nuevo Testamento fueran convincentes fue que la historia general de Israel, que comenzó en el Antiguo Testamento, había llegado a su conclusión correcta en ellos. Robert Brawley observa que el “Nuevo Testamento tiene el carácter de una continuación. . [que] supone la continuación de la misma historia, y a través de continuación, la historia nacional de Israel se vuelve universal”. 116 Como observa Wright de nuevo, es en los libros del Jesús del Nuevo Testamento donde “la historia de Israel ha llegado a su clímax”. 117 Por lo tanto, la unidad entre los libros del Antiguo Testamento y los libros del Nuevo Testamento es tal que no son solo una colección de historias individuales sobre una

variedad de temas, sino que se combinan para formar una historia global de salvación. Es esta historia unificada general la que muestra que el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento son, de hecho, *un solo libro,* claramente conectado por los orígenes divinos de sus partes constituyentes. Wright ha hecho todo lo posible para mostrar (y su estudio no se puede repetir aquí) cómo varios libros y secciones del canon del Nuevo Testamento reflejan este

Machine Translated by Google

tema redentor general de Cristo como el clímax de la historia de Israel. 118 De manera similar, D. Moody Smith ha argumentado que los Evangelios en particular habrían sido reconocidos como la continuación clara de la única historia bíblica de Jesucristo. 119 Asimismo, David Aune señala que Lucas ve sus escritos como una "continuación de la historia bíblica". 120 Es precisamente por esta razón (entre otras) que libros como el *Evangelio de Tomás* deben ser rechazados. Como observa Smith, *"Thomas* no es una narración; no podría, creo que intencionalmente, interpretarse como una continuación de la historia bíblica". 121 Es aquí donde podemos comenzar a apreciar plenamente una de las principales cualidades divinas presentes en los libros del Nuevo Testamento: su *naturaleza cristocéntrica.* Los primeros cristianos pudieron reconocer los libros canónicos porque estos eran (entre otras cosas) los libros que exaltaban completamente a Jesucristo como la solución largamente esperada al problema del pecado y la rebelión articulada a lo largo de los libros del Antiguo Testamento. 122 De nuevo, la WCF observa esta misma realidad cuando declara que la divinidad de la Escritura es evidente por "el pleno descubrimiento que hace del único camino de salvación del hombre" (1.5). Vemos, entonces, que los libros canónicos no son sólo libros donde Cristo es el *hablante* (a través de los apóstoles), sino también libros donde Cristo es el *sujeto.* 123 O bien, podríamos decir que los libros canónicos son aquellos que tienen a la vez un origen apostólico (de Cristo) y cualidades divinas (habla de Cristo). Por supuesto, esto no solo se aplica a los libros del Nuevo Testamento; también se entendía que los libros del Antiguo Testamento eran cristocéntricos en su mensaje central (Lucas 24:44). De hecho, se puede decir correctamente que *el* factor unificador de todos los libros canónicos es Jesucristo. Él es lo que hace de la Biblia un libro.

C. Unidad estructural

Debido a que el Antiguo y el Nuevo Testamento forman un libro completo, esperaríamos ver evidencia de esto no solo en una historia unificada sino también en una estructura unificada. Por lo tanto, parte de la evidencia interna de la autenticidad del canon del Nuevo Testamento se demuestra a través de la forma en que estos veintisiete libros encajan como el complemento estructural de los treinta y nueve libros del Antiguo Testamento. Esta unidad "estructural" puede manifestarse de diversas maneras que sólo podemos mencionar aquí de manera somera.

Machine Translated by Google

1. Estructura del Pacto

Argumentaremos en el próximo capítulo que tanto los documentos del Antiguo como del Nuevo Testamento reflejan la estructura general de los tratados extrabíblicos en el mundo antiguo. Por lo tanto, en el centro de estos documentos hay una impresionante unidad estructural centrada en el concepto de pacto.[124] Esto significa que los documentos del Nuevo Testamento asumen funciones de pacto que son paralelas a sus contrapartes del Antiguo Testamento. Kline argumenta, por ejemplo, que los evangelios canónicos son paralelos a las narraciones históricas del Pentateuco, cada uno funcionando como el "prólogo histórico", donde se recitan los grandes actos salvíficos de Dios.[125] Los paralelos son particularmente agudos cuando se comparan los Evangelios con el libro del Éxodo: cada uno incluye (1) la inauguración del pacto a través de un evento salvífico central; (2) una cantidad desproporcionada de espacio dedicado al evento salvífico mismo;[126] (3) una combinación de partes narrativas y didácticas;[127] (4) un enfoque en la vida y muerte del mediador del pacto;[128] y (5) una entrega de la ley/enseñanzas del pacto y/o mediador del pacto. Estas conexiones se amplifican por la impresionante cantidad de tipologías Moisés-Jesús a lo largo de los relatos de los Evangelios.

En cuanto al libro de los Hechos, tanto Kline como Walter Vogels argumentan que cumple la misma función canónica que los libros históricos, ya que ambos destacan el momento en que el pueblo del pacto entra en nuevas tierras inmediatamente después de la muerte del mediador del pacto (Josué 1: 2; Hechos 1:8).[130] Además, Kline y otros han argumentado que las Epístolas del Nuevo Testamento cumplen una función similar a la de los libros proféticos del Antiguo Testamento en el sentido de que están diseñadas para aplicar y defender los términos del pacto establecidos en los relatos históricos anteriores.[131] Gerald Sheppard está de acuerdo.

> En la [Biblia hebrea], los profetas cuyos libros a menudo son anteriores a la Torá actual se colocan, sin embargo, después de la Torá como si fueran un comentario sobre ella. Así, en el Nuevo Testamento, las cartas de Pablo que fueron escritas antes se colocan después de los Evangelios como comentario teológico sobre el mismo tema.[132]

De hecho, las similitudes entre los Profetas y las Epístolas continúan en que ambos funcionan como “juicios del pacto” contra el pueblo de Dios que ha rechazado las estipulaciones del pacto y busca dioses falsos.[133] Y Apocalipsis continúa el patrón del Antiguo Testamento de usar literatura apocalíptica para exponer las maldiciones y bendiciones escatológicas que caerán sobre el pacto.

Machine Translated by Google

infractores y guardianes del pacto, incluso terminando en la maldición inscrita estándar, “Si alguno añade y si alguno quita. . .” (Ap. 22:18–19; cf. Deut. 4:2). De todas estas maneras, es claro que el canon del Nuevo Testamento es un genuino continuación de (y está integralmente conectado a) el canon del Antiguo Testamento y por lo tanto correctamente considerado como un “nuevo pacto” (2 Cor. 3:6).

Machine Translated by Google

2. Estructura Canónica

Si bien es ciertamente positivo que los estudios recientes del canon hayan tendido a centrarse en la forma canónica final del texto, [134] vale la pena señalar que la estructura general de los cánones del Antiguo y Nuevo Testamento se ha pasado por alto en gran medida. [135] Walter Brueggemann lamenta este descuido con respecto al enfoque de Childs sobre el Antiguo Testamento: “Childs se acerca a los libros bíblicos uno a la vez. Eso es problemático porque uno nunca tiene una idea de toda la Biblia o todo el Antiguo Testamento”. [136] Sin embargo, otros eruditos han comenzado a observar más características macroestructurales de los cánones del Antiguo y del Nuevo Testamento. [137] Si bien aquí solo se pueden mencionar brevemente ejemplos de tales características, son una dimensión importante de la armonía y unidad general del canon y le recuerdan al lector que la Biblia, en esencia, debe entenderse como un solo libro.

Con respecto al Antiguo Testamento hebreo, muchos eruditos afirman que en la época de Jesús y los apóstoles probablemente se estableció una división triple: la Ley, los Profetas y los Escritos. [138] Por supuesto, hay quienes argumentan que el contenido específico de la tercera división puede haber estado cambiando durante este período (al menos entre algunos grupos), [139] pero, no obstante, la división triple en sí misma generalmente no está en disputa. [140] Stephen Dempster ha observado que la forma de este canon tripartito está confirmada por marcadores textuales al principio y al final de cada una de las tres secciones que se centran en el tema de la palabra divina (torá) y la presencia divina (templo). [141] Los marcadores indican “una riquísima intertextualidad en la que hay muchos ecos lingüísticos y conceptuales a lo largo de la Escritura. Los libros bíblicos posteriores hacen eco e imitan conscientemente eventos, conceptos y lenguaje en libros anteriores”. [142] Aunque la tercera sección canónica, los Escritos, exhibe más fluidez en el orden de los libros, Dempster argumenta que tenemos una serie de factores que se cruzan que sugieren que esta sección probablemente comenzó con los Salmos y terminó con Crónicas. [143] Por lo tanto, las tres secciones de la Biblia hebrea terminan cada una con una figura profética importante: la Torá termina con Moisés (Deut. 34:12), los Profetas terminan con Elías (Mal. 4:5-6), y los Escritos terminan con con una renovada esperanza davídica de que el templo será (re)construido en Jerusalén (2 Crónicas 36:23). [144] Tal estructura organizativa, pasando de Moisés a Elías a David, indica una conciencia canónica entre los autores bíblicos y "una conciencia de que los libros individuales de la Biblia pertenecían a un todo más grande". [145]

Por supuesto, uno no tiene que leer el Antiguo Testamento en su estructura tripartita para apreciar su unidad y coherencia. [146] Pero cuando este canónico

Machine Translated by Google

se considera la estructura, la manera en que los libros del Nuevo Testamento completan la historia que comenzó en el Antiguo Testamento se vuelve aún más evidente. Terminar el canon del Antiguo Testamento con Crónicas es un recordatorio para el lector de que el regreso de Israel del exilio documentado en Esdras-Nehemías no es la historia completa, es solo un regreso físico, no espiritual. Los corazones de la gente aún necesitaban ser cambiados. Israel permaneció en el exilio espiritual. 147 Tal final coloca al lector en una postura escatológica, *anticipando* el tiempo en que el Mesías, el hijo de David, vendrá a Jerusalén y traerá la plena liberación a su pueblo. 148 El enfoque davídico de Crónicas también se confirma por sus extensas genealogías, con los antepasados de David en el mismo centro (2 Crónicas 3:1–24). Con tal postura escatológica y davídica en mente, llama la atención que el primer libro del Nuevo Testamento comience con una genealogía con David en el centro: "El libro de la genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham "

(Mateo 1:1). El hecho de que ambos libros (y solo estos libros) comiencen con genealogías llevó a D. Moody Smith a declarar: "Al hacerlo, Mateo deja en claro que Jesús representa la restauración de esa dinastía y, por lo tanto, la historia de Israel y la historia de Israel. salvación. Así, Jesús continúa la narración bíblica". 149 El enfoque de los evangelios en David se corresponde con su enfoque igual en las figuras de Elías y Moisés, tanto que las narraciones de la transfiguración incluso tienen a Moisés, Elías y el hijo de David conversando entre sí (Mat.
17:1–8; Marcos 9:2–8; Lucas 9:28–36). De muchas maneras, entonces, la estructura Moisés-Elías David del canon del Antiguo Testamento se recapitula y cumple en los motivos de los Evangelios del Nuevo Testamento.

Las conexiones adicionales entre los Testamentos son evidentes cuando se considera la estructura del canon del Nuevo Testamento. David Trobisch ha demostrado que el Nuevo Testamento en la iglesia primitiva estaba dividido en cuatro subsecciones claras: Evangelios, Praxapostolos (Hechos y epístolas católicas), Epístolas paulinas y Apocalipsis, como se puede ver en el testimonio uniforme de las colecciones de manuscritos. 150 Por lo tanto, todo el canon bíblico (hebreo y griego), visto como un todo, contiene siete secciones. Dado el uso bíblico del número siete como representante de integridad o totalidad, la estructura canónica séptuple de 151 hablaría de la unidad general del canon bíblico y proporciona a más razones para pensar que el canon del Nuevo Testamento que poseemos es la conclusión adecuada de los libros originales. del Antiguo Testamento. Además, cabe señalar que tanto en el primer libro (Génesis) como en el último libro (Apocalipsis) el número siete juega un papel importante. Los siete días de la creación son el fundamento arquetípico de toda la Escritura, gobiernan la semana laboral de siete días de la humanidad y demuestran el sentido de plenitud y plenitud de la actividad creativa de Dios. El número siete también es fundamental para

Machine Translated by Google

el libro de Apocalipsis. No solo el libro mismo está dividido en siete secciones, sino que hay siete iglesias, siete ángeles, siete sellos, siete trompetas, siete copas, siete plagas, y así sucesivamente. [152] Por lo tanto, en efecto, el primer y el último libro del canon forman una *inclusión* de sietes, que funcionan como sujetalibros apropiados para la estructura canónica séptuple general, con Apocalipsis como un "sábado" apropiado. [153]

Las conexiones entre Génesis y Apocalipsis, y por lo tanto la existencia de esta macro *inclusio,* podrían desarrollarse aún más. [154] Génesis comienza con la creación de los “cielos y la tierra” (1:1ss.); Apocalipsis termina con la re-creación y los nuevos “cielos y tierra” (21:1). Génesis comienza con el tema del paraíso en el jardín (2,8ss.); Apocalipsis termina con el paraíso del cielo (21:4). Génesis comienza con el tema del matrimonio (2:8); Apocalipsis termina con las grandes bodas del Cordero (21:9). Génesis comienza enfocándose en el engaño de la serpiente (3:1ff.); Apocalipsis termina con la destrucción de la serpiente (20:10). Génesis comienza con la maldición puesta sobre el mundo (3:14ss.); Apocalipsis termina con el levantamiento de la maldición (22:3). Génesis comienza describiendo la creación del día, la noche y los océanos (1:3, 10, 14); Apocalipsis termina sin más necesidad de día (sol), ni de noche, ni de océanos (21:1; 22:5). Génesis comienza con el “árbol de la vida” entre el pueblo de Dios (2:9); Apocalipsis termina con el “árbol de la vida” entre el pueblo de Dios (22:2). Génesis comienza con Dios habitando con su pueblo (2:8; 3:8); Apocalipsis termina con Dios finalmente morando de nuevo con su pueblo (21:3).

El grado en que Génesis y Apocalipsis proporcionan sujetalibros canónicos apropiados se realza cuando se reconoce que forman los extremos de un quiasma narrativo más amplio centrado en Jerusalén. La narración del canon del Antiguo Testamento claramente se mueve de la creación general y amplia en Génesis a un enfoque en una sola ciudad (Jerusalén) y una sola persona (el rey davídico) en el libro de Crónicas. La narración del Nuevo Testamento continúa donde lo dejó el Antiguo, enfocada en el regreso de la realeza davídica a Jerusalén, pero no se queda en Jerusalén. En cambio, comienza a expandirse hacia Samaria, Judea y Asia Menor, y finalmente termina con un enfoque en toda la creación, judíos y gentiles juntos (Hechos 1:8; 8:4–5; Col. 1:23). De hecho, en el libro de Apocalipsis, el enfoque global se completa cuando vemos personas “de todas las naciones, de todas las tribus, pueblos y lenguas” (Apoc. 7:9) unidas en la última recreación de Dios. Este macroquiasma muestra que el canon del Nuevo Testamento es la estructura inversa del Antiguo Testamento y, por lo tanto, forma su conclusión adecuada. [155]

Incluso dentro del mismo Nuevo Testamento, hay indicadores estructurales que hablan de su unidad general, lo que podríamos llamar referencias cruzadas entre libros que sugieren que pertenecen juntos. Por ejemplo, Lührmann, Trobisch, Ellis, Nienhuis y otros han notado que el orden de los “pilares” mencionado por Paul

Machine Translated by Google

en Gálatas 2:9—Santiago, Pedro y Juan—corresponde con el orden de estos mismos autores en las Epístolas Católicas. 156 Incluso si el orden de estos nombres es una "coincidencia", 157 Trobisch sugiere que estos nombres aún inducen al lector a establecer conexiones entre los escritos clave del Nuevo Testamento. Asimismo, Ellis ha argumentado que Gálatas 2:9, independientemente del orden específico, refleja toda la estructura del Nuevo Testamento, que se construye alrededor de las misiones de estos hombres apostólicos: Pablo, Santiago, Pedro y Juan. 158 Como otro ejemplo, Trobisch argumenta que el libro de 2 Pedro incluye una serie de referencias cruzadas a otros libros canónicos: 159 (1) 2 Pedro 1:4 naturalmente conectaría al lector con Juan 21:18 cuando Pedro predice su muerte. 160 (2) Segunda de Pedro 1:16 llevaría al lector a los relatos de la transfiguración en los evangelios sinópticos. 161 (3) Segunda de Pedro 3:15–16 es una referencia obvia a las cartas de Pablo. Y (4) la amplia superposición entre 2 Pedro y Judas funciona como una referencia cruzada entre estos dos libros. 162 Podríamos agregar más enlaces "intracanónicos", como la forma en que el libro de los Hechos funciona como una especie de introducción al resto de los autores del Nuevo Testamento 163 , pero el espacio nos prohíbe ir más allá.

Todas estas conexiones estructurales sugieren que existe una gran unidad no solo entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, sino también dentro del mismo Nuevo Testamento. Aunque el escéptico puede descartar rápidamente tal unidad como coincidente o irrelevante, es, sin embargo, precisamente lo que esperaríamos de un libro divino. Además, es el alcance de la unidad el factor convincente: conexiones tan intrincadas, que cubren una cantidad tan grande de literatura, autores y períodos de tiempo, sugieren que el canon no es simplemente una construcción humana. Y uno no necesita estar de acuerdo con todos los argumentos de Dempster y Trobisch (algunos son más convincentes que otros) para apreciar la forma en que los dos Testamentos encajan y la forma en que los libros canónicos se cruzan entre sí.

Muchas de estas características estructurales aún son visibles incluso cuando el orden de los libros canónicos difiere (como ocurría a menudo). 164 Por supuesto, muchas de estas conexiones son evidentes solo cuando vemos el canon como un todo y, por lo tanto, no habrían sido tan accesibles para los primeros cristianos, que aún no poseían un canon completo. Este hecho nos recuerda nuevamente que algunas cualidades de la canonicidad son sinérgicas: el todo puede ser mayor que las partes constituyentes. Es como la “quinta voz” de un cuarteto de barbería; lo escuchas solo cuando las cuatro voces se unen en armonía.

IV. Conclusión

Un elemento central del modelo de canon de autoautenticación es la convicción de que los libros canónicos son reconocidos no solo por su autenticidad histórica (orígenes apostólicos)

Machine Translated by Google

o su aceptación eclesiástica (recepción corporativa), sino fundamentalmente por la naturaleza de su *contenido* (cualidades divinas). Si estos libros están constituidos por la obra del Espíritu Santo, entonces los cristianos, que están llenos del Espíritu Santo, deberían poder reconocer ese hecho. En la mayoría de los estudios previos del canon del Nuevo Testamento, este aspecto de la canonicidad ha recibido muy poca atención. Este capítulo ha intentado llenar algunos de los espacios en blanco argumentando que los atributos de las Escrituras pueden entenderse en tres categorías diferentes: belleza y excelencia, poder y eficacia, y unidad y armonía. Aunque los críticos han sugerido algunos derrotadores potenciales de las cualidades divinas de la Escritura (particularmente Bauer y Baur), se demuestra que hay pocas razones para abandonar la creencia cristiana en el canon por estos motivos. Los primeros cristianos no solo tenían una base para evaluar la ortodoxia, sino que los libros del Nuevo Testamento muestran una unidad impresionante entre sí y también con el Antiguo Testamento. Todas estas características se combinan para sugerir que el canon del Nuevo Testamento, en virtud de sus cualidades divinas, habla genuinamente por sí mismo.

---

1 HY Gamble, *El canon del Nuevo Testamento: su creación y significado* (Philadelphia: Fortress, 1985), 58–59.
2 DH Kelsey, *The Uses of Bible in Recent Theology* (Philadelphia: Fortress, 1975), 47. 3 Por ejemplo, las cualidades divinas de los libros canónicos se pasan por alto en gran medida en RL Harris, *Inspiration and Canonicity of the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1978).). 4 *princ.* 4.1.6. Para Orígenes, todas las Escrituras eran consideradas "dichos proféticos". 5 Para una discusión más completa, véase Richard A. Muller, *Post-Reformation Dogmatics,* vol. 2, *Sagrada Escritura* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), esp. 270–302; y John Owen, "El Divino Original: Autoridad, Luz y poder evidentes de las Escrituras", en *The Works of John Owen,* vol. 16, *La Iglesia y la Biblia,* ed. William H. Goold (repr., Edimburgo: Banner of Truth, 1988), 297–421. 6 Confesión Belga 5.2, énfasis mío. 7 Muller, *Sagradas Escrituras,* 270–302; JI Packer, *El fundamentalismo y la Palabra de Dios* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 115–25. 8 Muller, *Sagradas Escrituras,* 270. 9 WCF 1.5, énfasis mío. 10 Obviamente, parte de la belleza y excelencia de un libro puede ser su armonía y unidad o incluso su poder y eficacia. No obstante, sigue siendo útil distinguir entre estas categorías. 11 John M. Frame, *Perspectivas sobre la Palabra de Dios: una introducción a la ética cristiana* (Phillipsburg, NJ: P&R, 1990), 13–15; véase también Frame, *The Doctrine of the Word of God* (Phillipsburg, NJ: PyR, 2010), 297–315.
12 Juan Calvino, *Institutos de la Religión Cristiana,* ed. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles (Filadelfia: Westminster, 1960), 1.8.2.
13 Orígenes apela a este mismo pasaje en su defensa de la calidad de la Escritura *(Cels.* 1.62). 14 GC Berkouwer, *Estudios de Dogmática: Sagrada Escritura,* trad. Jack Rogers (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 44. 15 Prólogo a *Comm. Film.* 16 *Hom. Jo.* 1.2.
17 *Com. Mate.* 10.17.
18 *Cel.* 3.21. 19 *protr.* 9. 20 Eusebio, *Hist. Ecl.* 25.6.12, traducción mía.
21 *Discurso a los griegos,* 29. Aunque Tatiano se está refiriendo aquí a las Escrituras del Antiguo Testamento, no tenemos motivos para pensar que no habría atribuido estas mismas cualidades a las Escrituras del Nuevo Testamento. Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon, 1987), 115, declara: "[Tatian's] *Diatessaron* proporciona prueba de que los cuatro Evangelios se consideraban autoritativos, de lo contrario es es poco probable que Tatian se hubiera atrevido a combinarlos en un solo relato del evangelio". Véase también RM Grant, "Tatian and the Bible", en *StPatr,* vol. 1, = TU 63 (Berlín, 1957), 297–306; y KL Carroll, "La influencia de Tatian en el desarrollo del Nuevo Testamento", en *Estudios sobre la historia y el texto del Nuevo Testamento en honor de Kenneth Willis Clark,* ed. BL Daniels y MJ Suggs (Salt Lake City: University of Utah Press, 1967), 59–70.
22 Willie van Peer, "Formación del canon: ¿ideología o calidad estética?", *British Journal of Aesthetics* 36 (1996): 97–108. 23 Ibid., 107. 24 S. Talmon, "La cristalización del 'Canon de las Escrituras hebreas' a la luz de los rollos bíblicos de Qumran", en *La Biblia como libro: La Biblia hebrea y los descubrimientos del desierto de Judaean,* ed. ED Herbert y E. Tov (Londres: The British Library, 2002), 5–20. 25 Ibíd., 9.
26 Ibíd., 10.

Machine Translated by Google

27 Ibíd., énfasis mío. 28 CE Hill, *¿Quién eligió los evangelios? Probando la Gran Conspiración del Evangelio* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 226–29. 29 P. Helm, "Fe, Evidencia y las Escrituras", en Las *Escrituras y la Verdad,* ed. DA Carson y John Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 310. 30 Para más información sobre este punto, véase Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* trad. George Musgrave Giger, ed. James T. Dennison Jr., 3 vols. (Phillipsburg, Nueva Jersey: P&R, 1992–1997), 1:63–64; y EJ Young, *Thy Word Is Truth* (Edimburgo: Banner of Truth, 1991), 33–34. 31 NT Wright, *The Last Word: Beyond the Bible Wars to a New Understanding of the Authority of Bible* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2005), 51, énfasis suyo. 32 Catecismo Mayor de Westminster, preguntas 155–60; Louis Berkhof, *Teología sistemática* (Grand Rapids: Eerdmans, 1941), 610–15. 33 Martín Lutero, "El mal uso de la misa", en *Luther's Works,* vol. 36, Palabra y Sacramento II, ed. AR Wentz (Philadelphia: Fortress, 1959), 144–45: "La iglesia no constituye la palabra, sino que es constituido por la palabra." 34 William J. Abraham, *Canon y criterio en la teología cristiana: de los padres al feminismo* (Nueva York: Oxford University Press, 2002); véase también William J. Abraham, Jason E. Vickers y Natalie B. Van Kirk, eds., *Teísmo canónico: una propuesta para la teología y la iglesia* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008). 35 Kevin J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology* (Louisville: Westminster John Knox, 2005), 145. 36 Para más críticas sobre Abraham, véase J. Webster, "Canon and Criterion: Some Reflections sobre una propuesta reciente", *SJT* 54 (2001): 67–83. 37 *marcar.* 9.1. 38 *marcar.* 8.2. 39 2.4 (siríaco). 40 *protr.* 9. 41 *Haer.* 3.11.8. 42 *Cels.* 1.62. 43 Muller, *Sagradas Escrituras,* 293; Owen, *El Divino Original,* 342–43. 44 *Haer.* 2.28.3. 45 *marc.* 4.2. 46 *Marcar.* 65.1. 47 Amplios estudios sobre los temas de la herejía y la ortodoxia incluyen Alister McGrath, *Heresy: A History of Defending the Truth* (Nueva York: HarperCollins, 2009); Robert M. Bowman, *Ortodoxia y herejía* (Grand Rapids: Baker, 1992); Harold OJ Brown, *Herejías: Herejía y Ortodoxia en la Historia de la Iglesia* (Peabody, MA: Hendrickson, 1988); R. Williams, ed., *La creación de la ortodoxia: Ensayos en honor de Henry Chadwick* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989). 48 Se pueden encontrar discusiones generales sobre este tema en Lee M. McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon* (Peabody, MA: Hendrickson, 1995), 232–36; Bruce M. Metzger, *El canon de la Nuevo Testamento: su origen, desarrollo y significado* (Oxford: Clarendon, 1987), 251–53; y FF Bruce, *El Canon de las Escrituras* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1988), 260–61. 49 Véase una discusión útil sobre el papel de la ortodoxia en HJ de Jonge, "The New Testament Canon," en *The Biblical Canons,* ed. J.-M. Auwers y HJ de Jonge (Lovaina: Lovaina University Press, 2003), 309–19. 50 Eusebio, *Hist. ecl.* 6.12.2. Cabe señalar que no hay indicios de que la iglesia de Rhossus realmente considerara el *Evangelio de Pedro* como Escritura; más bien parece que simplemente estaban usando el evangelio como un libro útil y edificante. De cualquier manera, el incidente ayuda a ilustrar el papel fundamental de la ortodoxia en la discusión de los primeros escritos cristianos. 51 Fragmento de Muratorian, línea 67. 52 Walter Bauer, *Ortodoxia y herejía en el cristianismo primitivo,* ed. Robert Kraft y Gerhard Krodel, trad. Paul J. Achtemeier (Filadelfia: Fortress, 1971); alemán original: Walter Bauer, *Ortodoxia y herejía en el cristianismo más antiguo* (Tübingen: Mohr, 1934). 53 Para un relato de esta diversidad en el espíritu de Walter Bauer, véase BD Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew* (Nueva York: Oxford University Press, 2002); y JDG Dunn, *Unidad y diversidad en el Nuevo Testamento: una investigación sobre el carácter del cristianismo primitivo* (Londres: SCM, 1990). 54 Para una descripción general y una crítica de la tesis de Bauer, véase AJ Köstenberger y MJ Kruger, *The Heresy of Orthodoxy: How Modern Culture's Fascination with Diversity Has Reshaped Our Comprensión del cristianismo primitivo* (Wheaton, IL: Crossway, 2010). 55 MF Wiles, "Origen as Biblical Scholar," en *The Cambridge History of the Bible: From the Beginnings to Jerome,* ed. PR Ackroyd y CF Evans (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 454. Por el contrario, Sundberg ha argumentado que "la iglesia no heredó un canon de las Escrituras del judaísmo. La iglesia se vio obligada a determinar su AT por sí misma" (AC Sundberg, "The 'Old Testament': A Christian Canon", *CBQ* 30 [1968]: 152). Obviamente, este no es el lugar para emprender una defensa completa del estado del canon del Antiguo Testamento en el cristianismo primitivo, pero la afirmación de Sundberg ha sido cuestionada por Stephen B. Chapman, "The Old Testament Canon and Its Authority for the Christian Church, " *Ex auditu* 19 (2003): 125–48; Christopher Seitz, *The Goodly Fellowship of the Prophets: The Achievement of Association in Canon Formation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2009); Andrew E. Steinmann, *Los Oráculos de Dios: El Canon del Antiguo Testamento* (St. Louis: Concordia Academic Press, 1999); y RT Beckwith, *El canon del Antiguo Testamento de la Iglesia del Nuevo Testamento y sus antecedentes en el judaísmo primitivo* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986). Incluso si no hay un canon del Antiguo Testamento en el primer siglo en términos de la definición *exclusiva* , definitivamente parece haber un canon del Antiguo Testamento en términos de la definición *funcional* . La estructura triple del Antiguo Testamento hebreo parece estar bien establecida para el cambio de siglo, incluso si la composición exacta de los escritos todavía estaba cambiando (p. ej., Lucas 24:44; Sir. 39:1; 4QMMT [95–96] ; Philo, *Contempl. Life,* 25). 56 John Barton, *The Spirit and the Letter: Studies in the Biblical Canon* (Londres: SPCK, 1997), 74–79; Larry W. Hurtado, *Señor Jesucristo: Devoción a Jesús en el cristianismo primitivo* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 496; Pheme Perkins, "El gnosticismo y la Biblia cristiana", en *The Canon Debate,* ed. Lee Martin McDonald y James A. Sanders (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), 355–71; Harry Gamble, "Alfabetización, liturgia y la formación del canon del Nuevo Testamento", en *Los primeros evangelios,* ed. Charles Horton (Londres: T&T Clark, 2004), 27–39. 57 Ben Witherington, *The Gospel Code: Novel Claims About Jesus, Mary Magadelene, and Da Vinci* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 115. 58 CH Dodd, *Según las Escrituras: La subestructura de la teología del Nuevo Testamento* (Londres: James Nisbet, 1952), 127ss. 59 Hill, *¿Quién eligió los evangelios?,* 231–34. 60 Gamble, *El Canon del Nuevo Testamento,* 70. 61 Barton, *The Spirit and the Letter,* pág. 18. 62 Gamble, *The New Testament Canon,* págs. 69–70. 63 Para más información sobre este tema, véase John Behr, *Formation of Christian Theology,* vol. 1, The Way to Nicea (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2001), 11–48; LW Countryman, "Tertullian and the Regula Fidei", *SecCent* 2 (1982): 208–27; WR Farmer, "Gálatas y el desarrollo del segundo siglo de la Regula Fidei", *SecCent* 4 (1984): 143–70; Albert C. Outler, "Origen and the Regula Fidei", *SecCent* 4 (1984): 133–41; Catherine González, "La regla de la fe: la fuente de unidad y diversidad de la iglesia primitiva", en *Muchas voces, un solo Dios: ser fieles en un mundo pluralista,* ed. Walter Brueggemann y George W. Stroup (Louisville: Westminster John Knox, 1988), 95–106; Paul M. Blowers, "La Regula Fidei y el carácter narrativo de la fe cristiana primitiva", *ProEccl* 6 (1997): 199–228; Bryan Litfin, "La regla de la fe en Agustín", *ProEccl* 14 (2005): 85–101; Paul Hartog, "La 'Regla de fe' y la exégesis bíblica patrística", *TrinJ* 28 (2007): 65–86; y más recientemente, RW Jenson, *Canon and Creed* (Louisville: Westminster John Knox, 2010). 64 Eric Osborn, "La razón y la regla de la fe en el segundo siglo dC", en Williams, *The Making of Ortodoxia,* 40–61.

Machine Translated by Google

Hartog, “La ‘Regla de fe’”, 82–85. 66

Osborn, “La razón y la regla de la fe”, 48–49. Los resúmenes clásicos de la regla se pueden encontrar en Ireneo, *Haer*. 1.10.1; Tertuliano, *Prescr.* 13, *Virg.* 1, *Prax.* 2; y Orígen, *Princ.*, prefacio 4–10. 67 Ireneo en particular enfatiza su universalidad al declarar que “las iglesias que han sido fundadas en Alemania no creen ni transmiten nada más; tampoco las fundadas en España o

Galia o Libia o en las regiones centrales del mundo” (Haer. 1.10.2; cf. 3.3.1). 68 JND
Kelly, *Early Christian Doctrines* (San Francisco: HarperCollins, 1978), 36–39.

69
cabello 3.2.2; ver 3.3.1.
70 E. Flesseman-van Leer,
Tradición y Escritura en la Iglesia Primitiva (Assen: Van Gorcum, 1954), 127. 71 Vanhoozer, *The Drama of Doctrine,*
206; O. Cullmann, “The Tradition”, en *The Early Church* (Londres: SCM, 1956), 59-99; B. Hägglund, “La importancia de
la 'regula fidei' como base
theologischer Aussagen”, *ST* 12 (1958): 1–44; Osborn, “La razón y la regla de la fe”, 48. 72

John J. O'Keefe y RR Reno, *Visión santificada: una introducción a la interpretación cristiana primitiva de la Biblia* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005), 120. Paul L. Gavrilyuk, “Scripture and the *Regula Fidei:* Two Interlocking Components of the Canonical Heritage”, en Abraham, Vickers y Van Kirk, Canonical Theism, págs. 27–42, establece una distinción demasiado marcada entre las Escrituras y la regla de fe, declarando que esta última “no es un resumen de las Escrituras” (34).).

73
Haer. 1.8.1; ver discusión en Behr, *The Way to Nicea,* 36. Tertuliano declara que las Escrituras “en verdad nos proporcionan nuestra Regla de fe” (Prax. 11), y Orígenes también afirma que la regla de fe es

lo que está “descubierto en la Sagrada Escritura” (Princ., prefacio 10). 74
Seitz, *La Buena Fraternidad de los Profetas,* 36; ver también Kelly, *Early*
Christian Doctrines, 34. 75 *Strom.* 6.15.3. 76 Daniel H. Williams, *Recuperando la Tradición y Renovando el*
Evangelicalismo: Un Manual para los Protestantes Sospechosos (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 95.

77
Gamble, *El Canon del Nuevo Testamento,* 70.
78
Ibid., 69. Ver TF Torrance, “The Deposit of Faith,” *SJT* 36 (1983): 1–28, particularmente la discusión sobre 13. 79 *Haer.*
1.10.2. 80 Behr, *The Way to Nicea,* 38. Por supuesto, esto no significa que la regla de fe no pueda ajustarse o moldearse para
adaptarse a necesidades y situaciones particulares. Véase Williams, *Recuperando la Tradición*

y Renovación del evangelicalismo, 94; y Blowers, “The Regula Fidei”, 226. 81 *Haer.*
3.2.1. Papías usa “voz viva” para referirse no a la tradición oral sino a su preferencia
por el testimonio de los discípulos de Jesucristo como testigo presencial (Eusebio, *Hist. eccl.* 3.39.3–4). Dado que los testigos presenciales de la vida de Jesús estaban todos muertos en la época de Ireneo, él puede decir que ya no hay una “voz viva” válida disponible en su época (a pesar de las afirmaciones de herejes como Valentino y Marción). Por lo tanto, Ireneo argumentó que ahora debemos depender del depósito apostólico dado en las Escrituras (y resumido en theregula fidei). Para más información sobre el concepto de la “voz viva”, véase R. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 21–30; y L. Alexander, “La voz viva: escepticismo hacia la palabra escrita en los textos cristianos primitivos y grecorromanos”, en La Biblia en tres dimensiones, ed. DJA Clines, SE Fowl y SE Porter (Sheffield: JSOT, 1990), 221–47. 82 GWH Lampe, “Escritura y Tradición en la Iglesia Primitiva”, en *Escritura y Tradición,* ed. FW Dillistone (Londres: Lutterworth, 1955), 41. 83 O'Keefe y Reno, *Sanctified Vision,* 120–21. 84 En este sentido, el excelente trabajo de Brevard Childs ha destacado con razón el grado en que los libros de las Escrituras se iluminan unos a otros y se realzan unos a otros cuando se leen canónicamente. En otra

palabras, la unidad de la Escritura se vuelve más clara cuando los libros se leen juntos. Para más información, véase Brevard S. Childs, *The New Testament as Canon: An Introduction* (Londres: SCM, 1984).
85 Por ejemplo, Heikki Räisänen, *Beyond New Testament Theology: A Story and a Program* (Londres: SCM, 1990); Dunn, *Unidad y Diversidad en el Nuevo Testamento;* y Franz Overbeck, *Sobre el cristianismo de*
Teología, trad. John Elbert Wilson (San José, CA: Pickwick, 2002). 86 FC
Baur, *Paul, the Apostle of Jesus Christ, His Life and Work, His Epistles and*
Teachings (Londres: Williams and Norgate, 1873–1875), 1:113–16. La influencia de Baur se siente en varias obras más modernas que sugieren que Pablo fue el verdadero fundador del cristianismo y que está en desacuerdo con el Jesús histórico: A. Loisy, *The Gospel and the Church,* trad. C. Hogar (Londres: Isbister, 1903); J. Weiss, *Paulus and Jesus* (Berlín: Verlag von Reuther & Reichard, 1909); Hyam Maccoby, *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity* (Londres: Weidenfeld and Nicholson, 1986); Joseph Klausner, *From Jesus to Paul* (Nueva York: Macmillan, 1943); y M. Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God* (Cambridge: Clarke, 1991). Para una respuesta a esta idea, ver Eberhard Jüngel, *Paulus und Jesus: Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1962); AJM Wedderburn, *Paul and Jesus: Ensayos recopilados* (Sheffield: JSOT, 1989); y David Wenham, *Paul: ¿Seguidor de Jesús o Fundador del cristianismo?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995). Para más información sobre las diferencias entre el cristianismo judío y helenístico, véase Martin Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period* (Philadelphia: Fortress, 1974). 87

James M. Robinson y Helmut Koester, *Trayectorias a través del cristianismo primitivo* (Filadelfia: Fortaleza, 1971); Dunn, *Unidad y diversidad en el Nuevo Testamento,* 1–8. 88 Ernst
Käsemann, “The Canon of the New Testament and the Unity of the Church,” en *Essays on New Testament Themes* (London: SCM, 1964), 100. Véase también Ernst Käsemann, “The Problem of
a New
Teología del Testamento”, *NTS* 19 (1973): 235–45.
89 Lee Martin McDonald, “Identificando las Escrituras
y el Canon en la Iglesia Primitiva: La Cuestión de los Criterios,” en McDonald y Sanders, *El Debate del Canon,* 428, énfasis suyo. 90

Ernest Best, “Scripture, Tradition, and the Canon of the New Testament,” *BJRL* 61 (1979): 272, énfasis suyo. 91 Las
supuestas contradicciones teológicas entre los sinópticos se han discutido más desde el surgimiento de la crítica de la redacción.
Por ejemplo, H. Conzelmann, *Theology of St. Luke* (Nueva York: Harper & Row, 1960), argumentó que Lucas fue escrito para explicar el retraso de la parusía; y G. Bornkamm, “The Stilling of the Storm in Matthew”, en *Tradition and Interpretation in Matthew,* ed. G. Bornkamm, G. Barth y HJ Held (Philadelphia: Westminster, 1963), 52–57, argumentaron que Mateo cambió la versión de Marcos sobre el apaciguamiento de la tormenta para representar a los discípulos con más fe. Para más información sobre las contradicciones en los sinópticos, véase C. Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels,* 2ª ed. (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2007), 152–95. 92

Se puede encontrar un estudio útil de las críticas históricas del Evangelio de Juan (y alguna respuesta a estas críticas) en Paul Anderson, *The Fourth Gospel and the Quest for Jesus: Modern Foundations. Reconsiderado* (Londres: T&T Clark, 2006). 93
Se puede encontrar una descripción general útil
de algunos de estos temas en Stanley E. Porter, “Pauline Authorship and the Pastoral Epistles: Implications for Canon”, *BBR* 5 (1995): 105–23. 94 Para este tipo de obras, véase CH Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments* (Nueva York: Harper, 1949); Floyd Filson, *One Lord, One Faith* (Filadelfia: Westminster, 1943); SOY

Hunter, *La Unidad del Nuevo Testamento* (Londres: SCM, 1952); P. Balla, *Desafíos a la teología del Nuevo Testamento: un intento de justificar la empresa* (Peabody, MA: Hendrickson, 1998); David Wenham, “Unity and Diversity in the New Testament”, apéndice de George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 684–719; DA Carson, “Unidad y diversidad en el Nuevo Testamento: la posibilidad de una teología sistemática”, en Carson y Woodbridge, Las *Escrituras y la verdad,* 65–95; I. Howard Marshall, *Teología del Nuevo Testamento* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 17–48; EE Lemcio, “El kerygma unificador del Nuevo Testamento”, *JSNT* 33 (1988): 3–17; Lemcio, “El kerygma unificador del Nuevo Testamento, parte 2”, *JSNT* 38 (1990): 3–11; Scott Hafemann y Paul House, eds., *Temas centrales en la teología bíblica: mapeo de la unidad en la diversidad* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007); Walter C. Kaiser, *Recuperando la unidad de la Biblia: una historia, un plan y un propósito continuos* (Grand Rapids: Zondervan, 2009); y C. Blomberg, “La legitimidad y los límites de la armonización”, en *Hermeneutics, Authority, and Canon,* ed. DA Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 135–74. Se puede encontrar un resumen útil en Thomas Schreiner, *New Testament Theology: Magnifying God in Christ* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 867–88. 95 AJ Köstenberger, “Diversidad y unidad en el Nuevo Testamento”, en *Teología bíblica: retrospectiva y perspectiva,* ed. Scott Hafemann (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002), 144–58. 96 Lo que implica exactamente la disputa por la comida en Gálatas 2 sigue siendo un tema de discusión. James DG Dunn, “The Incident at Antioch (Gal. 2:11–18)”, JSNT 18 (1983): 3–57, argumenta que existe una disputa sobre si las leyes de pureza ritual deben aplicarse en la comida común; DR Catchpole, “Paul, James, and the Apostolic Decreto”, *NTS* 23 (1976–1977): 428–44, sostiene que los hombres de James solo se
preocupan por defender los decretos del concilio de Jerusalén (Hechos 15) y no la leyes orales de pureza ritual; G. Howard, *Paul: Crisis in Galatia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), argumenta que los hombres de Santiago buscan circuncidar a los gentiles y convertirse en prosélitos completos; EDW Burton, *The Epistle to the Galatians* (Edimburgo: T&T Clark, 1952), afirma que la disputa en Antioquía es sobre la voluntad de Pedro de comer
alimentos inmundos; Dieter Lührmann, “Abendmahlsgemeinschaft? Gal 2:11ff.”, en *Kirche: Festschrift für Günther Bornkamm,* ed. Dieter Lührmann y Georg

Machine Translated by Google

Strecker (Tübingen: Mohr, 1980), 271–86, sostiene que la comida en Gal. 2:11–14 es realmente la Cena del Señor. Los que están de acuerdo con Lührmann incluyen, FF Bruce, *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 129; y Ernst Haenchen, "Petrus-Probleme", *NTS* 7 (1961): 187–97. 97 No hay duda de que históricamente hubo grupos judeocristianos, como los ebionitas, que habrían estado a favor de Santiago y en contra de Pablo (Dunn, Unity and Diversity in the New Testament, 235–66).

Sin embargo, esto es categóricamente diferente a sugerir que los *mismos* libros del Nuevo Testamento promueven tal enseñanza. Para más información sobre los ebionitas, véase SM Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien: Essais historiques* (Paris: Éditions du Cerf, 1998), 257–86; HJ Schoeps, "Ebionite Christianity", *JTS* 4 (1953): 219–24; Schoeps, *cristianismo judío: disputas entre facciones en la iglesia primitiva* (Filadelfia: Fortaleza, 1969), esp. 38–117; JA Fitzmyer, "Los rollos de Qumran, los ebionitas y su literatura", en *The Semitic Background of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 435–80; JL Teicher, "Los Rollos del Mar Muerto: Documentos de la secta judeo-cristiana de los ebionitas", *JJS* 2 (1950–1951): 67–99; Georg Strecker, "Ebioniten", *RAC* 4 (1959): 487–500; david f
Wright, "Ebionites", en *Dictionary of the Later New Testament and Its Development,* ed. Ralph P. Martin y Peter H. Davids (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1997), 313–17; y F. Stanley Jones, *An Ancient Jewish-Christian Source on the History of Christianity: Pseudo-Clementine Recognitions 1.27–71* (Atlanta: Scholars Press, 1995), especialmente la revisión de investigaciones previas sobre 1–38. 98 Wenham, "Unidad y diversidad en el Nuevo Testamento", 690–97. 99

—

—

Ver discusión en Ralph P. Martin, *James,* WBC (Waco, TX: Word, 1988), civ–cix; Douglas J. Moo, *La carta de James* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 37–43; T. Laato, "Justificación según
a James: ¿Una comparación con Paul?, *TrinJ* 18 (1997): 47–61; y DO Via, "The Right Strawy Epistle Reconsidered: A Study in Biblical Ethics and Hermeneutic", *JR* 49 (1969): 253–67. 100 Childs, *The New Testament as Canon,* 443. 101 Wenham, "Unity and Diversity in the New Testament," 691. 102 Ehrman, *Lost Christianities,* 5.

—

—

103
Ibíd., 6.
104
Ibid., 4.
105 Ibid.,
229. 106
Cabe señalar
que un canon unificado no prueba la teoría de Bauer. Hay otra explicación para la unidad teológica del canon que no implica apelaciones a las conspiraciones de la iglesia primitiva,
es decir, que todos estos libros tienen el mismo autor divino último. 107 K.
Stendahl, "Teología bíblica contemporánea", en *Diccionario de la Biblia para*
intérpretes: una enciclopedia ilustrada, ed. GA Buttrick *et al.* (Nashville: Abingdon, 1962), 422, argumenta que
tanto el creyente como el agnóstico pueden igualmente hacer teología bíblica. Véase también Räisänen, *Beyond New Testament Theology,*
95–96. 108 Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Filadelfia:
Augsburg Fortress, 1993), 8. Véase también Childs, "Interpretation in Faith: The Theological Responsibility of the Old Testament Commentary, " *Int* 18 (1964): 432–49. Para un enfoque similar al de Childs, véase Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments,* 2 vols. (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, 1999). 109 P. Stuhlmacher, "Biblische Theologie des Neuen Testaments—eine Skizze," en *Eine Bibel—zwei Testamente. Positionen biblischer Theologie,* ed. C. Dohmen y T. Söding (Paterborn: Schöningh,

—

1995), 275–89, esp. 281ss.
110 Childs, *Teología Bíblica*
del Antiguo y Nuevo Testamento, 9.
111
Para conocer esta historia real, consulte Gene Weingarten, "Pearls Before Breakfast", *Washington Post,* 8 de abril de
2007. 112 Räisänen, *Beyond New Testament Theology,* 110–11. 113 De hecho, varios eruditos críticos hacen el argumento
opuesto de 1 Cor. 2:14, a saber, que las Escrituras pueden entenderse correctamente solo cuando se abandonan
todos los compromisos de fe anteriores. P.ej,

John Van Seters, *La Biblia editada: La curiosa historia del "editor" en la crítica bíblica* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006), esp. 371–76. 114

—

Wright, *La Última Palabra,* 63; NT Wright, *El Nuevo Testamento y el Pueblo de Dios* (Minneapolis: Fortress, 1992); RL Brawley, "Coherencia canónica en la lectura de las Escrituras de Israel con una
Sequel", en Auwers y de Jonge, The Biblical Canons, 627–34; y HH Rowley, *La Unidad de la Biblia* (Londres: Carey Kingsgate Press, 1953). 115 Wright, *El Nuevo Testamento y el Pueblo de Dios,* 218. 116 Brawley, "Canonical Coherence", 629–30. 117

—

—

Wright, *El Nuevo Testamento y el Pueblo de Dios,* 401. 118 Ibíd.,
371–417.

119
D. Moody Smith, "¿Cuándo se convirtieron los evangelios en Escritura?", *JBL* 119 (2000): 8–9. 120
David E. Aune, "Lucas 1:1–4: *¿Prooimion histórica o científica?",* en *Paul, Luke and the Graeco-Roman*
World, ed. A. Christopherson *et al.* (Sheffield: Sheffield Academic, 2002), 138. 121 Smith, "¿Cuándo se convirtieron los evangelios en Escritura?", 13.

—

122
Es aquí donde vemos la principal diferencia entre los Evangelios canónicos y libros como el *Evangelio de Tomás. Thomas,* siendo solo una lista de 114 dichos (muchos de los cuales parecen tener un significado gnóstico)
sabor, aunque esto ha sido cuestionado) presenta a Jesús, pero no presenta a Jesús como la resolución salvífica de la historia iniciada en el Antiguo Testamento. 123 JH
Roberts y ABD Toit, *Guía del Nuevo Testamento,* vol. 1, Preámbulo del Estudio del Nuevo Testamento: El Canon del Nuevo Testamento (Pretoria: NG Kerkboekhandel
Transvaal, 1979), 130–
34.
124
Este no es un argumento de que el pacto es el tema principal de la Biblia o el "centro" de la teología bíblica. Más bien, es un argumento de que toda la Biblia comparte una estructura de pacto; véase Scott Hafemann, "The Covenant Relationship," en Hafemann and House, Central Themes in Biblical Theology, 23. 125 MG Kline, *The Structure of Biblical Authority,* 2nd ed. (Eugene, Oregón: Wipf y Stock, 1997), 172–203; véase también Kline, "The Old Testament Origins of the Gospel Genre", *WTJ* 38 (1975): 1–27.

Haciendo una observación similar está Walter Vogels, "La structure symétrique de la Bible chrétienne," en Auwers y de Jonge, The Biblical Canons, 299. 126 La inauguración
del pacto ocupa la mayor parte de Éxodo, cubriendo los caps. 19–40, y las narraciones extendidas de la pasión de los Evangelios se han observado durante mucho tiempo,
sobre todo por Martin Kähler.
127
Ha habido un intento de larga data de explicar cómo los Evangelios tienen material tanto de "hechos" como de "dichos"; véase JM Robinson y H. Koester, *Trayectorias a través del cristianismo primitivo*
(Filadelfia: Fortaleza, 1971), 158–204. 128
Vogels, "La estructura simétrica de la Biblia
cristiana", 299–300. 129 Ver Vern S. Poythress, *The Shadow of Christ in the*
Law of Moses (Phillipsburg, NJ: P&R, 1991), y Kline, "The Old Testament Origins
of the Gospel Genre," 1–27. Para una mirada más amplia a las imágenes de Moisés en el Nuevo Testamento, véase John Lierman, *The New Testament Moses* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004). 130 Vogels, "La estructura simétrica de la Biblia cristiana", 300; Kline, *La estructura de la autoridad bíblica, 71–72.* 131 Kline, *La estructura de la autoridad bíblica,* 72–73. 132 Gerald T. Sheppard, "Canonización: escuchar la voz del mismo Dios a través de tradiciones históricamente diferentes", *Ex auditu* 1 (1985): 112. 133

—

—

—
Por ejemplo, WL Lane, "Pacto: La clave del conflicto de Pablo con Corinto", *TynBul* 33 (1982): 3–29; C. Roetzel, "La forma del juicio en las cartas de Pablo", *JBL* 88 (1969): 305–12; y JL White,
"Fórmulas introductorias en el cuerpo de la carta paulina", *JBL* 90 (1971): 91–97. 134 Con
respecto tanto al Antiguo Testamento como al Nuevo, Childs se ha centrado correctamente en
la forma final (o forma canónica) del texto; ver B. Childs, *Introducción al Antiguo Testamento como Escritura*
(Filadelfia: Fortaleza, 1979); Childs, *El Nuevo Testamento como Canon.*

Machine Translated by Google

135 Las características macroestructurales del canon (orden de los libros, divisiones textuales, títulos de libros, etc.) también se conocen como "paratexto" o "contextualidad". Ver Greg Goswell, "El Orden de los Libros en el Hebreo Biblia", *JETS* 51 (2008): 673; y John H. Sailhamer, *Introducción a la teología del Antiguo Testamento: un enfoque canónico* (Grand Rapids: Zondervan, 1995), 213. 136 Walter Brueggemann, *Creative Word* (Philadelphia: Fortress, 1982), 5. Ver discusión adicional en Stephen G. Dempster , "Un 'Hecho Extraordinario': Torá y Templo y los Contornos del Hebreo

Canon, Parte I", *TynBul* 48 (1997): 32ff. 137 Por ejemplo, OH Steck, "Der Kanon des hebraischen Alten Testament", en *Vernunft und Glauben,* ed. J. Rohls (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), 231–52; RE Clements, *Profecía y Tradición* (Atlanta: John Knox, 1975); Joseph Blenkinsopp, *Profecía y canon: una contribución al estudio de los orígenes judíos* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986); Sheppard, "Canonización", págs. 106–14; DN Freedman, *La Unidad de la Biblia Hebrea* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1991); Beckwith, *El Canon del Antiguo Testamento de la Iglesia del Nuevo Testamento,* 165ff.; E. Earle Ellis, *The Making of the New Testament Documents* (Leiden: Brill, 2002); y D. Trobisch, *La primera edición del Nuevo Testamento* (Oxford: Oxford University Press, 2000). 138 Lucas 24:44; Señor. 39:1; 4QMMT (95-96); Philo, *Contempla. Life,* 25. Para una discusión, ver Rolf Rendtorff, *Theologie des Altens Testaments: Ein kanonischer Entwurf* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999), 4ff.; Beckwith, *El Canon del Antiguo Testamento de la Iglesia del Nuevo Testamento, 110–80;* DA Carson y Douglas J. Moo, *Introducción al Nuevo Testamento* (Grand Rapids: Zondervan, 2005), 727–32; Chapman, "El canon del Antiguo Testamento y su autoridad para la iglesia cristiana", págs. 125–48; Seitz, *The Goodly Fellowship of the Prophets,* 97ff. 139 Craig A. Evans, "Las Escrituras de Jesús y sus primeros seguidores", en McDonald y Sanders, *The Canon Debate,* 185–95; y Julio C. Trebolle Barrera, "Orígenes de un Antiguo Testamento Tripartito

Canon", en McDonald y Sanders, *The Canon Debate,* 128–45. 140 Otros han minimizado la importancia del orden de los libros canónicos; por ejemplo, J. Barr, *Sagradas Escrituras: Canon, Autoridad y Crítica* (Filadelfia: Westminster, 1983), 57; y John Barton, *Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel After the Exile* (Londres: Darton, Longman y Todd, 1985), 83–91; Steinmann, *Los Oráculos de Dios: El Canon del Antiguo Testamento,* 182–85; y, en referencia a los Escritos, Childs, *Introducción al Antiguo Testamento como Escritura,* 502–3. 141 Dempster, "Un 'Hecho Extraordinario': Parte I", 23–56; y Stephen G. Dempster, "Un 'hecho extraordinario': la Torá y el templo y los contornos del canon hebreo, parte II", *TynBul 48* (1997): 191–

218. Aunque Dempster ha identificado correctamente los marcadores textuales/temáticos, parece demasiado rápido para atribuir su causa únicamente a la actividad de redacción posterior de un editor canónico. 142 Stephen G. Dempster, *Dominio y dinastía: una teología bíblica de la Biblia hebrea* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003), 31–32. A modo de ejemplo, la sección de los Profetas concluye con (1) una referencia a la Torá ("la ley de mi siervo Moisés") en Mal. 3:4; (2) una referencia al comienzo de los Profetas con la frase única "Moisés, mi siervo", que ocurre solo en Jos. 1:1–2 y Mal. 4:4; y (3) una anticipación de más actividad profética con el regreso de "Elías antes que venga el día de Jehová, grande y espantoso" (Mal. 4:5). Véase la discusión en Dempster, "An 'Extraordinary Fact': Part I", 191–200. 143 Por ejemplo, Lucas 24:44 (cf. 11:51); *B. B. Murciélago* 14b; Josefo, *Ag. Ap.* 1.37–42; 4QMMT (95-96); Philo, *Contempla. Life,* pág. 25. 144 Dempster, "An 'Extraordinary Fact': Part I", pág. 214. Sailhamer, *Introducción al Antiguo Testamento* , presenta evidencia adicional de las "costuras" canónicas en Deuteronomio/Josué y Malaquías/Salmos.

Teología, 239–352; y Barrera, "Origins of a Tripartite Old Testament Canon", 133–34. 145 Dempster, *Dominion and Dynasty,* 30. 146 Goswell, "The Order of the Books in the Hebrew Bible", 677, advierte correctamente contra hacer que la estructura triple del canon sea "determinante para la teología del Antiguo Testamento". 147 Para una discusión sobre Israel aún en el exilio, véase Wright, *The New Testament and the People of God,* 268–79; CA Evans, "Aspectos del exilio y la restauración en la proclamación de Jesús y los evangelios", en *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions,* ed. James M. Scott (Leiden: Brill, 1997), 299–328; CA Evans, "Jesús y el exilio continuo de Israel", en *Jesús y la restauración de Israel,* ed. CC Newman (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1999), 77–100; y Dempster, *Dominion and Dynasty,* 224–27. 148 Nahum Sarna, "Biblia", en *Encyclopedia Judaica,* vol. 3, editado por Fred Skolnik (Detroit: Macmillan Reference and Keter, 2006), 832. 149 Smith, "When Did the Gospels Become Scripture?," 7. Aunque Génesis no comienza con una genealogía, el hecho de que el primero y el último libros del Antiguo Testamento contienen genealogías es más

prueba de su unidad estructural. 150 Por ejemplo, esta estructura está atestiguada por los principales códices Sinaiticus ( ), Vaticanus (B), Alexandrinus (A) y Ephraemi Rescriptus (C). Ver discusión en Trobisch, *The First Edition of the New Testament,* 26. 151 GK Beale, *The Book of Revelation,* NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 58–59; AY Collins, "Simbolismo numérico en la literatura apocalíptica judía y cristiana primitiva", en *ANRW* 2.21.2 (1984): 1221–87. 152

William Hendriksen, *Más que conquistadores* (Grand Rapids: Baker, 1994), 16–19. 153 Los primeros seis días de la creación construyen y anticipan el séptimo y último día, que se destaca por sí mismo como distintivo. De manera similar, la estructura canónica general contiene seis secciones, seguidas de una séptima y última sección que consiste solo en el libro de Apocalipsis, que se encuentra solo como epílogo. En particular, las glorias del cielo tan acertadamente mostradas en el libro de Apocalipsis se mencionan en otros lugares como el "descanso sabático" de Dios (Hebreos 4:9–11). Ese heb. 4:9–11 se refiere al cielo se muestra en Philip Edgcumbe Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 191; FF Bruce, *La Epístola a los Hebreos* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 109–10; Richard B. Gaffin, "Un descanso sabático aún espera al pueblo de Dios", en *Presionando hacia la meta: Ensayos conmemorativos de los cincuenta años de la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa,* ed. Charles G. Dennison y Richard C. Gamble (Filadelfia: Comité para el Historiador de la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa, 1986), 33–51. 154 Para más información sobre este tema, véase Paul Sevier Minear, *Christians and the New Creation: Genesis Motifs in the New Testament* (Louisville: Westminster John Knox, 1994). 155 Dempster, *Dominion and Dynasty,* 231–32. 156

D. Lührmann, "Gal 2, 9 und die katholischen Briefe: Bemerkungen zum Kanon und zur regula fidei", *ZNW* 72 (1981): 65–87; Trobisch, *La primera edición del Nuevo Testamento,* 57–59; Ellis, *The Making of the New Testament Documents,* 33; David R. Nienhuis, *Not by Paul Alone: The Formation of the Catholic Epistle Collection and the Christian Canon* (Waco, TX: Baylor University Press, 2007), 7–19. 157 FF Bruce, *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 121. Cabe señalar que el orden estándar de las epístolas católicas no procede

según la longitud (como es típico), pero sigue el orden en Gal. 2:9. 158

Ellis, *The Making of the New Testament Documents,* 33. 159 Tales referencias cruzadas no necesariamente requieren una fecha donde 2 Pedro se escribe tarde. Nuestro argumento es simplemente que estos pasajes conducen naturalmente al lector a otros pasajes canónicos que sirven para vincular estos libros juntos. Es posible que el propio Pedro no haya sido consciente de todas estas conexiones cuando escribió su carta (aunque claramente habría sido consciente de algunas). 160 Trobisch, *La primera edición del Nuevo Testamento,* 87. 161 Ibíd., 57–59.

162 Ibíd.

163 Véase, por ejemplo, RW Wall y EE Lemcio, *The New Testament as Canon: A Reader in Canonical Criticism* (Sheffield: JSOT, 1992), 161–207; y, más recientemente, Wall, "The Jerusalem Council (Acts 15:1–21) en contexto canónico", en *From Biblical Criticism to Biblical Faith,* ed. William H. Brackney y CA Evans (Macon, GA: Mercer University Press, 2007), 93–101. 164 En particular, algunos pueden objetar que algunas de estas conexiones no serían tan evidentes para los primeros cristianos que usaban un Antiguo Testamento griego (y muchos de ellos lo hicieron). Sin embargo, el hecho de que algunas conexiones no sean visibles en ciertas traducciones no significa que no existan. Uno no tiene que leer el Antiguo Testamento en el orden hebreo, pero cuando se lee en el orden hebreo, estas conexiones se vuelven visibles y significativas. Además, muchas de estas conexiones (macro *inclusión* de Génesis/Apocalipsis, estructura quiástica general de la narración bíblica, etc.) todavía serían visibles incluso en un ordenamiento griego del canon del Antiguo Testamento. Para más información sobre el significado de la Septuaginta y el canon, véase R. Glenn Wooden, "The Role of the 'Septuagint' in the Formation of the Biblical Canons", en *Exploring the Origins of the Bible: Canon Formation in Historical, Literary, y perspectiva teológica,* ed. CA Evans y E. Tov (Grand Rapids: Baker, 2008), 129–46; y Marvin Sweeney, "Tanak versus Old Testament: Concerning the Foundation for a Jewish Theology of the Bible", en *Problems in Biblical Theology: Essays in Honor of Rolf Knierim,* ed. Henry TC Sun *et al.* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 353–72.

Machine Translated by Google

LOS ORÍGENES APOSTÓLICOS DEL CANON



> Los Apóstoles recibieron el Evangelio para nosotros del Señor Jesucristo, Jesús el Cristo fue enviado por Dios. Por lo tanto, el Cristo es de Dios y los Apóstoles del Cristo.
>
> 1 CLEMENTE

Habiéndonos enfocado en las cualidades divinas internas del canon en el capítulo anterior, ahora dirigimos nuestra atención a los orígenes del canon. ¿De dónde viene la idea de un Nuevo Testamento? ¿Cuál fue el ímpetu para tener un canon?

Incluso un breve estudio de la opinión de los eruditos modernos revela que el canon a menudo se considera como algo que se deriva del período de la historia de la iglesia primitiva. Para muchos eruditos, particularmente del modelo histórico-crítico, la idea de un canon surgió mucho después de que se escribieran los libros del Nuevo Testamento y, por lo tanto, se impuso retroactivamente a los libros originalmente compuestos para otro propósito.[1] Por lo tanto, se argumenta, la existencia de un canon del Nuevo Testamento no podría haberse anticipado o esperado antes de tiempo, sino que tiene sus raíces directamente en las maquinaciones teológicas y políticas de los grupos cristianos posteriores. Koester[2] argumenta que “la fuerza impulsora para la formación del canon” fue el hereje Marción del siglo II.[3] Para contrarrestar a Marción, el “Canon del Nuevo Testamento de la Sagrada Escritura como está, Mi Señora Inmaculada [los autores del Nuevo Testamento] no hicieron ningún esfuerzo consciente o claro para producir Escrituras cristianas",[5] y Gamble sostiene que "nada dictaba que debería haber un NT en absoluto".[6] Barr es aún más directo: “La idea de una fe cristiana gobernada por las Sagradas Escrituras cristianas escritas no era una parte esencial del plan fundacional del cristianismo”.[7]

Pero, ¿debemos pensar realmente que “la fuerza impulsora para la formación del canon” no se remonta más allá del siglo II? Argumentaremos que el modelo histórico-crítico se ha centrado miopemente en el tiempo posterior a la escritura de los libros del Nuevo Testamento y, como resultado, ha pasado por alto el tiempo crítico antes y durante la escritura de estos libros, particularmente el significado de la redención. -época histórica de la que proceden. En resumen, se ha preocupado por la recepción corporativa de estos libros y ha descuidado sus *orígenes apostólicos.* Es aquí, entonces, que llegamos al segundo de nuestros tres

Machine Translated by Google

atributos de canonicidad. El carácter apostólico de estos libros nos recuerda que su autoridad, de hecho, su existencia misma, no depende de las acciones de la iglesia posterior, sino que tiene sus raíces en el papel fundamental que desempeñaron los apóstoles como "ministros del nuevo pacto" (2 Cor. 3:6). No se consideran canon porque la iglesia los recibe; la iglesia los recibe porque ya son *canónigos* en virtud de su autoridad apostólica.

El propósito de este capítulo, entonces, es explorar los orígenes apostólicos de estos libros con mayor detalle (mientras aborda un potencial "derrotador" de los orígenes apostólicos en el camino). Pero no podemos empezar por ahí. El papel fundamental de los apóstoles debe entenderse dentro de su propio contexto. Así, primero queremos examinar la matriz histórica y teológica del primer siglo que dio origen a estos libros. ¿Era este un entorno en el que los libros canónicos habrían brotado naturalmente? ¿Fueron las condiciones teológicas e históricas favorables para que surgiera un nuevo depósito escriturístico? ¿Qué sabemos acerca de las creencias cristianas primitivas y cómo habrían afectado sus expectativas de una nueva revelación de Dios? Aunque hay muchas formas de abordar estas preguntas, argumentaremos que hubo dos factores clave en el contexto histórico: (1) ya existía un marco estructural para el canon: pacto; (2) y había una lógica clara y poderosa para el canon: la redención. Una vez establecido este contexto histórico, abordaremos el papel de los apóstoles como "agentes" del canon. Cuando estos tres factores (pacto, redención y apostolicidad) se ven juntos, se vuelve claro que la idea de un canon no fue un desarrollo posterior con raíces en la historia de la iglesia, sino más bien un natural, temprano e inevitable. desarrollo con raíces en la historia redentora.

I. El marco estructural del canon: el pacto Si queremos comprender el entorno histórico-redentor que dio origen al canon, debemos comenzar con un tema que con demasiada frecuencia se ha descuidado en estudios anteriores: el trasfondo global del pacto del Nuevo Testamento. sí mismo. Es aquí donde descubrimos que los primeros cristianos *ya* tenían las categorías macroestructurales para comprender qué es un canon y cómo funciona en la economía del plan redentor de Dios en desarrollo. Ellos entendieron esto porque surgieron dentro del contexto más amplio del pacto establecido por el Antiguo Testamento. 8

A. El Concepto de Pacto

En pocas palabras, un pacto ( ) es un arreglo o contrato entre dos partes que incluye los términos de su relación, las obligaciones del pacto (estipulaciones) y las bendiciones y maldiciones. Aunque se hacen pactos entre humanos en

Machine Translated by Google

Escritura (1 Sam. 18:3; 20:16), el concepto bíblico dominante de pacto se enfoca en la relación entre Dios y el hombre (Gén. 15:18; 17:2; Ex. 34:28; Isa. 55:3 ; Lucas 1:72; 22:20; Hebreos 8:6–13). De hecho, todas las relaciones humano-divinas en las Escrituras pueden incluirse y entenderse dentro del concepto de pacto. Inmediatamente después de la caída, Dios hizo provisión para salvar a un pueblo en particular por gracia a través de la sangre derramada de la simiente prometida que aplastaría la cabeza de la serpiente (Gén. 3:15). Jesucristo, el segundo Adán (1 Cor. 15:21-22), actuando como representante federal de este acuerdo, cumplió sus obligaciones perfectamente y tomó la maldición por desobediencia sobre sí mismo en la cruz, asegurando bendiciones para todos aquellos a quienes representaba.

Esta breve descripción sugiere que el concepto de pacto forma el trasfondo estructural general de toda la historia redentora de las Escrituras. 9 Contar la historia de cómo Dios ha redimido a su pueblo es simplemente contar la historia de la relación de pacto de Dios con ellos. Por lo tanto, la macrohistoria arquetípica de la obra redentora de Dios se cuenta a través de la estructura de pacto de las Escrituras.

Esta estructura proporciona los "tuercas y tornillos" del mensaje redentor del evangelio y pone la carne que tanto se necesita en un esqueleto bíblico que de otro modo estaría desnudo. Podemos estar de acuerdo con Michael Horton, quien señala que el concepto del pacto es “una estructura arquitectónica, una matriz de vigas y pilares que mantienen unida la estructura de la práctica bíblica”. 10

B. La Estructura del Pacto

La conexión entre el pacto y el canon se vuelve clara cuando examinamos la estructura del pacto con más detalle. La estructura del pacto del Antiguo Testamento se ilumina al darse cuenta de que sigue el modelo de los pactos del antiguo mundo del Cercano Oriente del que procede. 11 Dentro de estos tratados extrabíblicos, un rey soberano abordaría los términos de su relación con el rey vasallo sobre el que gobernaba, estableciendo las estipulaciones de su acuerdo, incluidas las bendiciones y maldiciones. Estos tratados antiguos, en particular los hititas, tenían una estructura claramente definida. 12

1. *Preámbulo.* La primera línea de los pactos de tratados hititas incluía el nombre del gran rey soberano que emitía el pacto y, a menudo, enumeraba sus muchos títulos y atributos. 13 2. *Prólogo histórico.* Esta parte del tratado establece la historia de la relación entre el rey soberano y el vasallo. Si el rey soberano había rescatado al rey vasallo en el pasado, esto proporcionaría las bases para la lealtad y el amor hacia el soberano. Delbert Hillers señala: “La historia tenía una función que realizar: estaba destinada a colocar la relación sobre una base distinta a la

Machine Translated by Google

de pura fuerza.”

14 3. *Estipulaciones.* Los pactos de tratados antiguos establecían los términos del arreglo del pacto y las obligaciones que cada parte acordó cumplir. Entre otras cosas, tales estipulaciones incluían el comportamiento leal del rey vasallo y la protección fiel ofrecida por el rey soberano si algún ejército extranjero amenazaba a su vasallo.

4. *Sanciones (bendiciones y maldiciones).* Los tratados hititas también incluían los diversos castigos que cualquiera de las partes soportaría si rompía los términos del pacto. Aunque el soberano protegería a su vasallo de los ejércitos extranjeros, él mismo atacaría a su vasallo y administraría disciplina si demostraba ser desleal.

5. *Depósito del texto escrito del pacto.* El componente final de los pactos de los antiguos tratados hititas, y el más importante para nuestros propósitos aquí, era que se le daría a cada parte un depósito de una copia escrita de los documentos del pacto para colocar en sus lugares sagrados. No solo cada parte debía recibir una copia escrita de los términos del pacto, sino que había disposiciones para que los documentos del pacto se leyeran públicamente a intervalos regulares.

Cuando observamos la estructura de las porciones clave del pacto mosaico, como Deuteronomio y el Decálogo, vemos que está claramente modelado según la misma estructura de estos pactos del mundo del Cercano Oriente. 15 Los Diez Mandamientos dados en el Sinaí, claramente el núcleo del pacto de Dios con Israel, tenían un preámbulo (Ex. 20:2a, “Yo soy el SEÑOR tu Dios”), un prólogo histórico (Ex. 20:2b, “quien trajo sacaros de la tierra de Egipto…”), una lista de estipulaciones (Ex. 20:3–17), una lista de bendiciones y maldiciones (Ex. 20:5, 6, 7, 11, 12), y , más notablemente, dos copias del pacto en forma escrita depositadas en el lugar santo de adoración (Ex. 31:18; Deut. 10:2). 16 Como señala Meredith Kline, "Las tablas duplicadas del pacto en Sinaí reflejan la costumbre de preparar copias del tratado para cada parte del pacto". 17 Así como estos tratados antiguos crearon documentos de pacto como testigos permanentes del arreglo del pacto entre el rey soberano y su vasallo, Dios proporciona documentos del pacto para atestiguar los términos del acuerdo entre él y su pueblo. 18 Kline procede a argumentar que toda la estructura del Antiguo Testamento y todos los libros que contiene reflejan varios aspectos de estos antiguos tratados extrabíblicos. 19 En particular, observa que los tratados antiguos incluían una "maldición de inscripción", que pronunciaba juicio sobre todos aquellos que cambiaron la redacción de los documentos del pacto. 20 Asimismo, tal maldición inscrita es evidente a través del testimonio bíblico de Deuteronomio 4:2: “No añadirás ni quitarás de la palabra que yo te mando, para que guardes los mandamientos de Jehová tu Dios”. 21

Machine Translated by Google

A la luz de tal realidad histórica, es claro que el canon es inherente y deriva su función del concepto de pacto. Los escritos canónicos son la documentación de Dios, por así decirlo, de su relación de pacto con su pueblo, estableciendo la naturaleza de su relación, los términos y condiciones, y las bendiciones y maldiciones. Así como los antiguos pactos de tratados extrabíblicos no habrían omitido un documento escrito como testimonio de la relación entre las dos partes, los pactos bíblicos no existirían sin un testimonio escrito de la relación entre Dios y su pueblo. 22 Canon, por lo tanto, es el *resultado inevitable del pacto.* Kline concluye: "El canon bíblico es el canon del pacto". 23

C. El Nuevo Pacto

Dado este contexto histórico, pasemos ahora al nuevo pacto. El mundo religioso del judaísmo ya había anticipado la realidad de otro pacto futuro por el cual Israel sería redimido: "'He aquí, vienen días,' declara el SEÑOR, 'en que haré un nuevo pacto con la casa de Israel y la casa de Judá. '" (Jeremías 31:31). Ciertamente, los judíos del primer siglo, cuando se enfrentaron al término "pacto" ( ) en Jeremías 31, habrían entendido ese término dentro de su propio contexto histórico y bíblico, 24 Por lo tanto, habrían tenido expectativas claras de que este nuevo pacto, como el antiguo pacto, estaría acompañado de los textos escritos apropiados para dar testimonio de los términos del nuevo arreglo que Dios estaba estableciendo con su pueblo. Kline muestra que los documentos del Nuevo Testamento en sí mismos, desde el Evangelio hasta la epístola y el Apocalipsis, reflejan la estructura formal del pacto ya establecida en el Antiguo Testamento 25 Además, vemos nuevamente la "maldición inscrita" en Apocalipsis 22:18– patrón. 19

> Yo advierto a todo el que oye las palabras de la profecía de este libro: si alguno les añade, Dios añadirá sobre él las plagas descritas en este libro, y si alguno quita de las palabras del libro de esta profecía, Dios le quitará quitarle su parte del árbol de la vida y de la ciudad santa, que se describen en este libro. 26

Por lo tanto, el canon del Nuevo Testamento, en esencia, es un documento de pacto.

Esta realidad está confirmada por los primeros escritos cristianos, que reconocieron muy pronto que los actos redentores de Dios en Jesucristo fueron el comienzo de la nuevo pacto. 27 De hecho, Pablo se refiere a sí mismo y a los otros apóstoles como ÿÿÿÿÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿÿ (“ministros de un nuevo pacto”) dentro de un escrito

Machine Translated by Google

carta a los Corintios (2 Cor. 3:6). 28 Tal frase claramente se remonta a Jeremías 31:31 y es una afirmación de que Pablo y los otros apóstoles son mensajeros autorizados de Dios que están sentando las bases de ese nuevo pacto (2 Cor. 13:10; cf. Jer. 31: 28). 29 Dado que la mismísima carta que Pablo está escribiendo funciona como un "juicio de pacto" 30 contra la desobediencia de la iglesia de Corinto y, por lo tanto, es una extensión de su oficio fundacional de autoridad, la conexión entre el nuevo pacto y los textos escritos no puede pasarse por alto. 31 Pero hay más. Pablo conecta directamente el concepto de pacto con los textos escritos en 2 Corintios 3:14 cuando llama a la Torá escrita el "antiguo pacto" (ÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿÿ). 32 Al hacerlo, Pablo está invocando un patrón bíblico de equiparar el pacto con los mismos textos escritos: por ejemplo, "el libro del pacto" (Ex. 24:7); "escribió las palabras del pacto" (Ex 34,28); "el pacto escrito en este Libro" (Deut. 29:21). 33 Como señala Peter Jensen: "Para Pablo, lo que constituye un pacto es [34] Si el concepto de pacto de Pablo está íntimamente conectado con los textos escritos, y él anuncia en un texto escrito que él es el ministro autorizado de un nuevo pacto, es difícil evitar la implicación de que él también entiende que el nuevo pacto tiene textos escritos .

[35]

Los primeros escritores patrísticos también reconocieron la conexión entre el canon y el pacto, ya que a menudo usaban el término ÿÿÿÿÿÿÿ ("pacto") para referirse a los escritos canónicos. 36 Alrededor del año 180 d.C., Melito de Sardis siguió los pasos de Pablo y se refirió a ÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿ ("los libros del Antiguo Pacto"). 37 Esto no solo muestra que él veía un pacto como un documento escrito, sino que implica fuertemente que habría un juego de libros correspondiente para el *nuevo* pacto.

38 En la misma época, un escritor antimontanista se refirió expresamente a los libros canónicos de la iglesia como ÿÿ ÿÿÿ ÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿ ("la palabra del *nuevo pacto* del evangelio"), borrando cualquier duda acerca de pacto estaban estrechamente vinculados en la mente de los primeros cristianos. 39 De hecho, en la época de Clemente de Alejandría, la frase *nuevo pacto* estaba completamente establecida como el título oficial de la iglesia. 40 Everett Ferguson observa que para Clemente, "'Pacto' significaba o se refería a documentos escritos". 41 Asimismo, para Orígenes, Hans von Campenhausen argumenta *que "Diatheke* en el sentido de 'libro' era un uso perfectamente normal". 42 De hecho, Orígenes usó la palabra ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ—un derivado obvio de ÿÿÿÿÿÿÿ—para referirse a los libros que consideraba canónicos. 43 canon.

Una vez que se comprende la naturaleza del pacto del canon del Nuevo Testamento, podemos ver que las concepciones del canon como meramente un producto de la iglesia primitiva fundamentalmente pasan por alto lo que realmente es el canon. Como se señaló anteriormente, Gamble declaró: "Nada dictaba que debería haber un NT en absoluto". 44 Y Barr afirmó que "escribir era un modo indigno de transmisión" para la verdad del nuevo pacto. 45

Machine Translated by Google

Sin embargo, a la luz de las discusiones anteriores sobre el canon y el pacto, estas declaraciones simplemente no son histórica o bíblicamente precisas. De hecho, hemos visto que el concepto de un canon escrito de las Escrituras está entretejido en el mismo tejido del pacto *tanto* del Antiguo Testamento como del Nuevo. Lejos de ser un "modo de transmisión indigno", los textos escritos fueron la forma central en la que Dios testificó sobre los términos de las relaciones de su pacto dentro del antiguo Israel y, por lo tanto, serían los medios de comunicación esperados en el contexto del nuevo pacto.

II. La justificación del canon: la redención No fueron solo las creencias cristianas primitivas sobre el pacto las que habrían hecho que el ambiente del primer siglo fuera propicio para la producción de libros canónicos. Ese entorno también consistía en la razón central de por qué se necesitaría un nuevo canon en primer lugar: la creencia cristiana primitiva de que, en Jesús de Nazaret, la redención escatológica de Israel, largamente esperada, finalmente se había realizado.

A. El Modelo de Redención y Revelación

Cuando miramos al contexto del Antiguo Testamento una vez más, reconocemos que la revelación de la palabra de Dios es el resultado distintivo de sus propias actividades redentoras. Aquí hay un patrón: Dios actúa para redimir a su pueblo, luego ofrece palabra de revelación para interpretar, explicar y aplicar esa actividad redentora. 46 Vos observa este patrón bíblico: "La revelación no se sostiene por sí misma, sino que está unido a otra actividad de Dios, que llamamos *Redención."* 47 Richard Gaffin escribe: "No es ir demasiado lejos decir que la redención es la *razón de ser* de la revelación. La revelación es autenticación o interpretación de la acción redentora de Dios". 48 Como señala Horton, tener actos redentores sin revelación "sería como ver una obra de teatro sin palabras". 49 Los dos van juntos. Antes de que Dios formara a su pueblo Israel en una nación teocrática y les diera los documentos del pacto, primero los liberó de la mano de Faraón en Egipto, en lo que sin duda es el evento redentor arquetípico de la era del antiguo pacto. 50 Cuando Dios entregó el Decálogo a su pueblo en el Monte Sinaí, el núcleo del canon escrito del Antiguo Testamento, primero relató esta liberación del faraón: "Yo soy el Señor tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre" (Ex. 20:2). Por lo tanto, vemos aquí en este patrón del Antiguo Testamento que los documentos canónicos son distintivamente el *resultado* de la actividad redentora de Dios a favor de su pueblo y funcionan para proclamar esa actividad redentora a su pueblo (ya las naciones). Los libros canónicos, por lo tanto, son libros redentores. Son una "palabra divina de triunfo". 51

Machine Translated by Google

Cuando volvemos nuestra atención al contexto del primer siglo, es evidente que los judíos anticipaban (y esperaban) que se acercaba una nueva liberación de Dios. [52] Esta liberación venidera no se consideraba simplemente como el *próximo* acto de redención, sino como el acto *consumado* de redención. Israel todavía estaba en el "exilio", por así decirlo, y la gente buscaba al Mesías (Juan 1:41; 4:25), quien traería la "redención de Jerusalén" (Lucas 2:38), "el consuelo de Israel" (Lucas 2:25), y "restauraría el reino de Israel" (Hechos 1:6). [53] Esta expectativa escatológica de que Dios iba a irrumpir redentoramente en el mundo se basó en varios textos del Antiguo Testamento que describían esta nueva era (p. ej., Isa. 40:1–11; Jer. 31:31–40; Ezequiel 36). :24–28; Sof. 3:14–20) y también fue evidente en otros escritos judíos disponibles en este período. [54] Si los primeros cristianos llegaron a creer que las acciones de Jesús fueron el cumplimiento de esta tan esperada redención de Dios, y si estaban inmersos en los escritos del Antiguo Testamento y el patrón de redención-revelación que contenía, entonces es natural que esperarían un nuevo depósito revelador para acompañar esa redención. De hecho, si los documentos del pacto fueron entregados a Israel después de la liberación de Egipto por Moisés, cuánto más esperarían los primeros cristianos que los nuevos documentos del pacto fueran entregados a la iglesia después de la liberación del pecado por uno más grande que Moisés, Jesucristo (Hebreos 3). :1–6). [55] Después de todo, Jesús no fue simplemente otro profeta. Él fue la realización escatológica de toda la historia redentora. Él era *el* profeta (Deut.

18:18; Juan 7:40, 52), el hijo de David (Mateo 12:23), uno *mayor* que el templo (Mateo 12:6), el Mediador de un *mejor* pacto (Hebreos 7:22; 8:6) , y la revelación perfecta y final de Dios (Hebreos 1:1-2). Charles Hill señala: "Si surge un nuevo corpus escrito con la pretensión de encarnar esa nueva revelación a raíz de un nuevo acto redentor de Dios supremamente importante, difícilmente puede llamarse antinatural o totalmente imprevisto". [56] Por lo tanto, el canon del Nuevo Testamento existe porque, en esencia, es un canon *escatológico .*

Es aquí donde reconocemos que la naturaleza escatológica del cristianismo primitivo no fue un obstáculo para la producción de nuevo material escrito, sino que en realidad fue parte de su base. Una suposición de larga data de la crítica de la forma ha sido que las primeras expectativas escatológicas cristianas, que en Jesucristo el reino de Dios había venido y estaba viniendo, habrían llevado a los cristianos a abandonar el medio escrito por uno exclusivamente oral. [57]

Sin embargo, esta suposición se enfrenta a una serie de dificultades. Los modos de transmisión oral y escrito no solo coexisten a menudo (lo que discutiremos más adelante), sino que el descubrimiento de la literatura de Qumran mostró que las comunidades pueden ser decididamente escatológicas/apocalípticas y también prolíficas productoras de textos. [58] Además, David Meade plantea el punto opuesto de la

Machine Translated by Google

formar críticos, a saber, que el apocalipticismo en las primeras comunidades cristianas, lejos de impedir la actividad literaria, en realidad "proporciona la base ideológica para la extensión de la Escritura".[59]

B. La anticipación de un nuevo mensaje redentor

La expectativa de un nuevo depósito de revelación en el nuevo pacto va más allá del patrón de redención-revelación del Antiguo Testamento. También se basa en declaraciones expresas en el Antiguo Testamento de que Dios traería un nuevo *mensaje* con el amanecer de la era escatológica.[60] En Deuteronomio 18:18, Moisés cita la promesa de Dios de que surgirá otro profeta como él: "Profeta como tú les levantaré de entre sus hermanos. Y *pondré mis palabras en su boca,* y él les hablará todo lo que yo le mande." Este nuevo profeta traerá consigo una nueva revelación que lleva la misma autoridad de Dios mismo. Los primeros cristianos entendieron el ministerio de Jesús como el cumplimiento de Deuteronomio 18:18 y, por lo tanto, habrían entendido que el nuevo pacto tenía un mensaje profético distintivamente nuevo adjunto.[61] Jesús mismo entendió claramente que el Antiguo Testamento enseñaba que la obra redentora del Mesías vendría acompañada de un nuevo mensaje divino: "Escrito está que el Cristo padeciese, y al tercer día resucitase de los muertos, y que el arrepentimiento y se proclame en su nombre el perdón de los pecados a todas las naciones" (Lucas 24:46–47). Nótese aquí que, según Jesús, el Antiguo Testamento anticipa tanto los *actos* redentores del Mesías (muerte y resurrección) como la nueva *revelación* acerca del Mesías (arrepentimiento y perdón). Una vez más, los dos siempre van juntos. Aunque es difícil saber qué texto específico del Antiguo Testamento tenía en mente Jesús, puede haber sido algo como Isaías 2:2-3, que es un pasaje dominante en la comprensión cristiana primitiva del nuevo pacto.

> En los postreros
> . . . días de Sión saldrá la ley, y de
> Jerusalén la palabra de Jehová .[62]

Además, Jesús cita Isaías 61:1–2 y lo aplica a su propio ministerio.

> El Espíritu del Señor está sobre
> mí, porque me ha ungido

Machine Translated by Google

para anunciar buenas nuevas [ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ] a los pobres.
Me ha enviado a proclamar libertad a los cautivos y dar
vista a los ciegos, a poner en libertad a los
oprimidos. (Lucas 4:18; cf. Mateo 11:2–6)

Nuevamente, este texto del Antiguo Testamento predijo que un nuevo mensaje de "buenas nuevas" sería predicado en la era venidera del Mesías. Pasajes del Antiguo Testamento como este son la base para el uso frecuente en el Nuevo Testamento del verbo ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ ("predicar las buenas nuevas") y el sustantivo ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ ("buenas nuevas"). 63 Martin Hengel incluso argumenta que el Evangelio de Marcos entendió el término ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ como una referencia al "mensaje escatológico de salvación radicalmente nuevo" que el profeta Isaías predijo que vendría en la era del Mesías. 64 No es casualidad, entonces, que a los relatos canónicos de la vida de Jesús finalmente se les dio el título de *Evangelio ,* ya que se los consideraba la encarnación del mensaje divino prometido por Dios desde los tiempos del Antiguo Testamento. 65 Por lo tanto, es el amanecer del tan esperado triunfo redentor de Dios en la persona de Jesús, y la nueva revelación divina relacionada

con ese triunfo, que es el ímpetu para la formación del canon, no las herejías de Marción, la influencia de Ireneo, o cuarto política eclesiástica del siglo XIX. Como declaró D. Moody Smith: "La afirmación de los primeros cristianos de que la narrativa y las profecías antiguas se cumplen y continúan en Jesús y la iglesia prefigura, tal vez incluso exige, *la producción de más Escrituras".* 66 Si es así, entonces la siguiente pregunta es simplemente qué medios elegiría Dios para entregar ese depósito bíblico. A esa pregunta nos dirigimos ahora.

tercero Los agentes del canon: los apóstoles Hasta ahora, es evidente que los primeros cristianos no solo tenían un marco estructural para el canon (pacto), sino que también tenían una razón fundamental de por qué se necesitaba una nueva revelación (redención). Sin embargo, se necesitaba algo más. Tenía que haber un medio por el cual Dios pudiera transmitir y entregar de manera confiable esa revelación del nuevo pacto a su pueblo, especialmente si ese mensaje tenía la intención de llegar a "todas las naciones" (Lucas 24:46–47; cf. Isa. 2:2). –3). Por lo tanto, Dios estableció el oficio apostólico para ser el guardián, preservador y transmisor del mensaje de la redención. 67 Dios no realizó simplemente actos redentores y luego dejó el anuncio y la promulgación de esos actos redentores al azar oa los movimientos fortuitos de la historia humana. En cambio, Dios estableció la estructura de autoridad de su apostolado para que sea el fundamento de su iglesia para las generaciones venideras. estos canónicos

Machine Translated by Google

"agentes" forman la conexión crítica entre la obra redentora de Dios y el anuncio posterior de Dios de esa redención. Son los "ministros del nuevo pacto" escatológicos de Dios (2 Cor. 3:6).

A. Tradición Apostólica

Está claro a partir de nuestros documentos cristianos más antiguos, el Nuevo Testamento mismo, que el mensaje apostólico habría portado la autoridad de Cristo y, por lo tanto, habría sido visto como un mensaje divino con la misma autoridad (si no más) que las Escrituras del Antiguo Testamento. . Jesús había comisionado a sus apóstoles "para que estuvieran con él y los enviara a predicar y tuviera autoridad para expulsar demonios" (Marcos 3:14–15). Así, los apóstoles fueron sus portavoces ante las naciones, sus testigos autorizados. En Juan 20:21, Jesús declara a los apóstoles: "Como me envió el Padre, así también yo os envío".
Pedro testifica del hecho de que los apóstoles fueron "elegidos por Dios como . . . testigos para predicar al pueblo y para dar testimonio de que [Cristo] es el que Dios ha puesto por juez de vivos y muertos" (Hechos 10:41–42).). El libro de 2 Pedro deja en claro que las palabras de los apóstoles son las palabras de Jesús y están a la par de la autoridad dada a los profetas del Antiguo Testamento: "Debes recordar las predicciones de los santos profetas y el mandamiento del Señor y Salvador por medio de tus apóstoles" (2 Pedro 3:2). Asimismo, el autor de Hebreos argumenta que el mensaje de los apóstoles es el mismo mensaje de salvación que fue anunciado por el mismo Señor Jesús y, por lo tanto, tiene toda su autoridad y peso, más peso aún que el mensaje del Antiguo Testamento llevado por los ángeles (Heb. 2:2–3).

Este mensaje apostólico, que en realidad es el mensaje autorizado del mismo Jesucristo, se transmitió originalmente de forma *oral.* 68 Tal tradición oral es evidente dentro del mismo Nuevo Testamento cuando Pablo habla a los tesalonicenses acerca de "la tradición [ÿÿÿÿÿÿÿÿÿ] que recibisteis de nosotros" (2 Tesalonicenses 3:6). 69 En 1 Corintios 11:23, Pablo también se refiere a la institución de la Cena del Señor como tradición: "Yo recibí [ÿÿÿÿÿÿÿÿÿ] del Señor lo que también os he entregado [ÿÿÿÿÿÿÿÿÿ]". 70 Al decir que esta tradición es "del Señor", Pablo no está sugiriendo que la recibió por revelación directa, sino que probablemente se está refiriendo al hecho de que el Señor habló en (y detrás) de la tradición apostólica y, por lo tanto, esa tradición es realmente de él. 71 De manera similar, en 1 Corintios 15:3, Pablo declara: "Porque ante todo os he entregado [ÿÿÿÿÿÿÿÿÿ] lo que también recibí [ÿÿÿÿÿÿÿÿÿ]: que Cristo murió por nuestros pecados, conforme a La estructura de este versículo sugiere que Pablo está transmitiendo una tradición apostólica estandarizada sobre la resurrección de Jesús. 72 Otros pasajes hablan de este mismo fenómeno (Lucas 1:1–4; Rom. 6:17; Gálatas 1:9; Fil. 4:9; Col. 2:6–8;

Machine Translated by Google

1 Tes. 2:13–15; 1 tim. 6:20; 2 tim. 1:14; 2 mascotas. 2:21; Judas 1:3). 73

Por supuesto, el término *tradición oral* puede tener una variedad de connotaciones negativas. Después de todo, Cristo reprendió a los fariseos por confiar en las "tradiciones de los hombres", que no son confiables y cambian a menudo (Marcos 7:8; cf. Mat. 5:21; Colosenses 2:8). 74 Además, las versiones modernas de la crítica de la forma han seguido destacando cómo las tradiciones de Jesús se transmitieron oralmente en varias comunidades cristianas primitivas y se modificaron y adaptaron posteriormente para cada nuevo *Sitz im Leben.* 75 Es importante reconocer, sin embargo, que los pasajes del Nuevo Testamento anteriores no hablan de la tradición humana o incluso de la tradición eclesiástica, sino de la tradición *apostólica .* Lucas nos dice que su tradición le fue "transmitida" (ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ) por "los que desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra" (Lc 1,2), 76 en clara referencia a los apóstoles. Esta tradición no se transmitió durante largos períodos de tiempo a través de comunidades anónimas, sino que fue transmitida por aquellos que fueron testigos presenciales de las actividades redentoras de Jesús y recibieron una comisión autorizada de Cristo para guardar y preservar estas tradiciones con la ayuda de la Espíritu Santo (Juan 16:13). 77 78 En su papel como guardianes de la tradición oral, los apóstoles no solo la habrían transmitido ellos mismos en sus propias predicaciones y enseñanzas, sino que, como ha argumentado Bauckham, habrían confiado esa tradición oral a líderes y discípulos clave "con la habilidades y dones necesarios para preservar la tradición". 79 Sin duda había otras corrientes de tradición oral acerca de Jesús que se estaban promulgando durante este período de tiempo temprano, algunas de las cuales eran más confiables que otras. Pero la corriente apostólica de la tradición fue vista como única porque Cristo mismo estaba hablando a través de ella. 80

Como resultado de su carácter distintivo, la tradición apostólica adquirió un significado fundamental para la iglesia primitiva. Debido a que dicha tradición estaba invariablemente conectada con el oficio apostólico mismo, que era único e irrepetible, no se consideraba como algo que se ofrecería perpetuamente a lo largo de la era de la iglesia. 81 Por lo tanto, la postura de la iglesia siempre sería *retrospectiva,* mirando hacia atrás al depósito único establecido por los apóstoles de Cristo y edificando sobre él. Su tarea no era crear una nueva tradición apostólica sino custodiar y preservar "la fe que fue una vez dada a los santos" (Judas 3). Esta distinción entre el papel fundamental de los apóstoles y el papel continuo de la iglesia es evidente en las primeras enseñanzas cristianas. Pablo les recuerda a sus lectores que la iglesia "está edificada sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra del ángulo Cristo Jesús mismo" (Efesios 2:20). Cristo mismo anticipó esto cuando declaró a Pedro, en representación de todos los apóstoles: "Sobre esta roca edificaré mi iglesia" (Mateo 16:18). 82 Como resultado, Oscar Cullmann señala que hay

Machine Translated by Google

> una diferencia esencial, también desde el punto de vista de la tradición, entre *la fundación de la Iglesia,* que tuvo lugar en la época de los apóstoles, y la *Iglesia postapostólica,* que ya no es la de los apóstoles sino la de los obispos. Por consiguiente, hay una diferencia entre la tradición apostólica y la tradición eclesiástica, siendo la primera el fundamento de la segunda. 83

Si es así, entonces surge la siguiente pregunta: ¿Cómo podría haberse preservado esta tradición apostólica fundamental de una manera que la haga siempre accesible a las futuras generaciones de la iglesia? La respuesta es bastante simple. Estaba escrito.

B. Tradición Apostólica y Textos Escritos

Aunque esta tradición apostólica se transmitió inicialmente de forma oral cuando los apóstoles predicaron, enseñaron y visitaron las iglesias (2 Tes. 2:15), muy pronto comenzó a preservarse y transmitirse por *escrito .* Por supuesto, esta transición no sucedió de una sola vez: la tradición apostólica oral y la tradición apostólica escrita habrían existido una al lado de la otra durante un período de tiempo. 84 Sin embargo, la transición a los textos escritos no habría sido una sorpresa dada la vívida cultura "libresa" que el cristianismo heredó del judaísmo. 85 Seitz señala: "En su entrega formal y material, el patrón de la Ley y los Profetas ha influido en el desarrollo formal y material del NT como canon". 86 Además, hacemos bien en recordar que los apóstoles funcionaron dentro del contexto de los patrones del *pacto* del Antiguo Testamento que sugerían que la inauguración de un nuevo pacto estaría acompañada por nuevos documentos escritos del pacto (como se discutió anteriormente). Dado que entendían la obra redentora de Jesús como la inauguración del nuevo pacto (Lucas 22:20) y se veían a sí mismos como "ministros de (2 Cor. 3:6), hubiera sido muy natural transmitir el mensaje apostólico por medio de la palabra escrita.

Aún más fundamentalmente, sin embargo, el movimiento hacia un texto escrito habría sido impulsado por la función misma del oficio apostólico como fundamento para el ministerio continuo de la iglesia (Efesios 2:20). A medida que la iglesia continuó extendiéndose por todo el mundo a otras regiones geográficas, se habría hecho evidente que la tradición apostólica solo podía comunicarse de manera efectiva y mantenerse con precisión en forma escrita. 87 Obviamente, los apóstoles no pudieron brindar atención personal a cada iglesia dentro del rango cada vez mayor de influencia misionera. Además, su vida limitada dejó en claro que nunca podrían llevar el mensaje apostólico a los fines de la

Machine Translated by Google

la tierra en persona, pero necesitaría una forma de preservarla para las generaciones futuras. 88 Por lo tanto, el papel de los apóstoles como capas fundamentales de la iglesia los habría llevado a asegurarse de que su mensaje fuera preservado en una forma más *permanente ,* haciendo que su inscripción en las escrituras fuera virtualmente inevitable. 89 Se recuerda cómo se exhorta a Isaías,

> Y ahora, ve, escríbelo delante de ellos en una tabla e
> inscríbelo en un libro, para que sea para el tiempo por
> venir.
> como testigo *para siempre.* (Isaías 30:8) 90

La transición cristiana del testimonio oral de testigos oculares a un testimonio escrito más permanente también encuentra un paralelo en la antigua historiografía grecorromana. 91 Los historiadores antiguos también preferían determinar la verdad de ciertos eventos basándose en el testimonio oral de testigos oculares: una "voz viva". 92 Este principio fue afirmado por Polibio, Galeno, Tucídides y Tácito, e incluso fue aplicado a la historia cristiana por Papías. 93 Sin embargo, una vez que los eventos históricos fueron establecidos apelando a la “voz viva” de los testigos oculares, estos historiadores presionaron el lápiz sobre el papiro y registraron este testimonio oral para las generaciones futuras en forma escrita. ¿Por qué harían esto? Heródoto explicó que escribió sus relatos históricos para que “la memoria del pasado no sea borrada de entre los hombres por el tiempo”. 94 Asimismo, Tucídides confesó que su *Historia* fue escrita para que no sólo “se escuchara momentáneamente” sino para que fuera “una posesión *para siempre”.* 95 Byrskog comenta sobre estos historiadores antiguos: "La escritura de un elemento significaba que a esta información se le daba un cierto carácter permanente". 96 Por lo tanto, en tales casos, vemos que el testimonio oral no es la antítesis del testimonio escrito, sino que es el fundamento de este: el primero conduce naturalmente al segundo a medida que mueren los testigos oculares 97 En otras palabras, estos historiadores antiguos vieron sus documentos escritos como un

fuera.

manera de hacer *permanente el testimonio oral.*

En suma, los documentos del Nuevo Testamento pueden entenderse como la expresión escrita de la tradición autorizada, fundacional y testimonial entregada por los apóstoles de Jesucristo. 98 Si bien algunos han argumentado que un libro debe haber sido escrito directamente por un apóstol para ser considerado "apostólico", 99 la discusión anterior deja en claro que la apostolicidad tenía menos que ver con la autoría apostólica y más con si se consideraba que un documento tenía una *tradición* apostólica autorizada. . Obviamente hay buenas razones para pensar que un documento lleva tal tradición si fue escrito directamente por un apóstol (como la mayoría de los Nuevos

Machine Translated by Google

documentos del testamento eran). Pero la tradición apostólica no tenía que ser escrita por un apóstol para tener autoridad. Los apóstoles estaban bastante dispuestos a emplear la ayuda de seguidores clave “con las habilidades y los dones necesarios para preservar la tradición”. 100 Esto no solo se hizo para ayudar a la transmisión de la tradición oral (como se señaló anteriormente), sino que aparentemente los apóstoles siguieron este mismo patrón al transmitir esa tradición en forma escrita (p. ej., usaron a Marcos y Luca

Por lo tanto, incluso si un documento no fue escrito directamente por un apóstol, habría buenas razones para pensar que tenía una tradición apostólica autorizada si (1) fue escrito durante la era apostólica (y por lo tanto fue redactado en un momento en que los apóstoles estaban supervisando la transmisión de su tradición), 101 y (2) fue escrito por alguien que obtuvo su información directamente de un apóstol. 102 Este parece ser el caso del libro de Hebreos, que no pretende ser escrito por un apóstol, sino que proviene del período de tiempo apostólico y afirma llevar un mensaje "atestiguado por los que oyeron" (Heb. 2:3), una clara indicación de que su mensaje vino directamente de los apóstoles. 103 Lo mismo es cierto para el Evangelio de Lucas, que no fue escrito por un apóstol sino que fue escrito en el período apostólico y también contiene una tradición que fue “transmitida” (ÿÿÿÿÿÿÿÿÿ) a Lucas por “aquellos que desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra” (Lucas 1:2). Ridderbos lo resume cuando dice que la apostolicidad de un libro está determinada por “si su contenido encarna la tradición apostólica fundamental, *no* si fue escrito por la mano del apóstol”. 104 Parece que los primeros padres de la iglesia entendieron la apostolicidad en este mismo 105 Justino Mártir ve los Evangelios como la encarnación escrita de la tradición

apostólica, “Porque los apóstoles, en las memorias compuestas por ellos, que se conducta. llaman Evangelios, nos han entregado lo que fue se les ordena.” 106 Justino se siente tan cómodo con esta definición de apostolicidad, que está dispuesto a llamar a los Evangelios “memorias de los apóstoles” 107 aunque sabe que dos de ellos no fueron escritos por apóstoles. 108 Del mismo modo, Ireneo ve todas las Escrituras del Nuevo Testamento como la encarnación de la enseñanza apostólica, aunque sabe claramente que algunos libros fueron escritos por no apóstoles: “Nosotros no hemos aprendido de otros el plan de nuestra salvación, sino de aquellos por quienes ha descendido el Evangelio. a nosotros, que ellos proclamaron en un tiempo en público, y, en un período posterior, por la voluntad de Dios, *transmitida a nosotros en las Escrituras,* para ser la base y columna de nuestra fe”. 109 Ireneo también se refiere a los cuatro Evangelios como “Evangelios de los Apóstoles” y “aquellos que nos han sido transmitidos por los apóstoles”, a pesar de que dos de los Evangelios no son de los apóstoles. 110 Además, es esta misma comprensión de la apostolicidad la que llevó a Tertuliano a describir a Marcos y Lucas como “hombres apostólicos”. 111

Machine Translated by Google

Si el Nuevo Testamento fue la encarnación escrita de la tradición apostólica, entonces no es difícil ver por qué los primeros cristianos habrían considerado estos textos como autoritarios desde un punto muy temprano. En la medida en que se pensó que un texto llevaba el mensaje apostólico, habría retenido la autoridad de los apóstoles y, por lo tanto, la autoridad de Cristo mismo. Es aquí donde vemos el vívido contraste con los modelos histórico-críticos señalados anteriormente. Esos enfoques sugieren que la escritura de estas tradiciones de Jesús tuvo lugar antes de que fueran vistas como autorizadas (lo último sucedió en una fecha muy posterior), mientras que la evidencia histórica sugiere que las tradiciones fueron vistas como autorizadas antes de que fueran escritas (debido a sus conexiones apostólicas). 112 Por esta razón, un Nuevo Testamento escrito no fue algo que la iglesia "decidió" formalmente tener en una fecha posterior, sino que fue el resultado natural de la función histórica redentora de los apóstoles. Como observa Dunn, "El canon *de facto* de Jesús y Pablo, el evangelio y la epístola, ya estaba funcionando con efecto dentro de los primeros treinta años de existencia del cristianismo". 113

C. Autoconciencia Apostólica

Cuando examinamos los libros del Nuevo Testamento más de cerca, su contenido confirma que deben entenderse como portadores de la tradición apostólica en forma escrita. En otras palabras, parece haber un grado de autoconciencia entre los autores del Nuevo Testamento de que están produciendo documentos autorizados que funcionarían como una regla para la iglesia. 114 Esto no sugiere que los autores canónicos pudieran prever la forma completa del futuro Nuevo Testamento de veintisiete libros cuando escribieron. Pero al mismo tiempo, nos equivocaríamos al pensar que escribieron sin ningún sentido de la autoridad de su mensaje, como si se sorprendieran al saber que la iglesia posterior usó estos documentos como guía y dirección. Es aquí, entonces, que llegamos a las propias afirmaciones del Nuevo Testamento sobre sí mismo, que es una parte (aunque no la totalidad) de la autoautenticación de las Escrituras. Por supuesto, aquí solo tenemos espacio para considerar algunos ejemplos representativos (textos bien conocidos como 1 Timoteo 5:18 y 2 Pedro 3:16 serán considerados más adelante).

1. Marcos 1:1. La frase inicial de Marcos, "Principio del evangelio [ÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ] de Jesucristo, el Hijo de Dios", es notable debido al uso distintivo de ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ. El término no se usó originalmente entre los primeros cristianos para referirse a textos escritos, sino que era una referencia al mensaje autorizado de la predicación apostólica. 115 Además, la frase "hijo de Dios" aparece no solo en 1:1 sino nuevamente al final del Evangelio de Marcos en 15:39, formando una

Machine Translated by Google

inclusión Esta estructura sugiere que la primera línea es “más que una simple introducción al ministerio del Bautista”, sino que es un reclamo implícito de autoridad diseñado “para caracterizar la obra como un todo como el 'Evangelio de Jesucristo'”. 116 La naturaleza apostólica de Marcos es confirmada por las claras conexiones que el Evangelio tiene con el testimonio del mismo apóstol Pedro. Aparte del hecho de que la conexión de Marcos con Pedro era bien conocida entre los primeros padres de la iglesia 117 y está atestiguada por otras partes del Nuevo Testamento (Hechos 12:12–17; 1 Pedro 5:13), 118 el Evangelio de Marcos mismo establece conexiones con Peter formando otra *inclusión* literaria que se centra en el propio Peter; el primer discípulo mencionado en Marcos es Pedro (1:16) y el último discípulo mencionado es Pedro (16:7). 119 Esta *inclusio* petrina , combinada con la frecuencia desmesurada del nombre Pedro en el Evangelio, 120 deja claro que Pedro debía ser entendido como el “principal testigo ocular detrás del evangelio de Marcos”. 121 Hengel observa: “Simón Pedro es como un discípulo nombrado primero y último en el Evangelio para mostrar que se basa en su tradición y por lo tanto en su autoridad”. 122

2. *Juan 21:24.* El Evangelio de Juan deja claro que el “discípulo a quien Jesús amaba” era parte del círculo apostólico interno. Estuvo presente en la Última Cena (13:23), presente en la crucifixión (19:26), y con Pedro y Jesús al final del Evangelio (21:20). Juan 21:24a luego concluye el Evangelio declarando que es este mismo discípulo "el que está dando testimonio [ÿÿÿÿÿÿÿÿ] acerca de estas cosas, y quien ha escrito [ÿÿÿÿÿÿ] estas cosas", dejando claro que él es el autor del Evangelio de Juan. . 123 Independientemente de si se reconoce que este discípulo es el apóstol Juan, 124 está claro que el Evangelio afirma contener el testimonio de un testigo presencial apostólico (ÿÿÿÿÿÿÿÿ) de alguien directamente relacionado con el círculo íntimo de Jesús. De hecho, estas conexiones con el discípulo amado llevaron a Jean Zumstein a declarar que el Evangelio de Juan “afirma tener un estatus comparable al que normalmente se le asigna a la Escritura”. 125 Además de estas consideraciones, es importante ver Juan 21:24 a la luz de Juan 20:31, que dice: “Estas están escritas [ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ] para que creáis que Jesús es el Cristo”. En otra parte, el Evangelio de Juan usa ÿÿÿÿÿ para referirse a citas de las Escrituras del Antiguo Testamento (2:17; 5:46; 6:31, 45; 8:17; 10:34; 15:25). Ya sea que esto implique o no que Juan entendió que estaba escribiendo una nueva "Escritura", claramente le comunica al lector que un nuevo mensaje autorizado de Dios ahora estaba siendo "escrito". 126

3. *1 Tesalonicenses 2:13.* Pablo enfatiza que el mensaje apostólico llevado por los apóstoles debía ser recibido como la palabra autoritativa de Dios: “Y por esto también nosotros damos gracias a Dios constantemente, que cuando recibisteis la palabra de Dios,

Machine Translated by Google

lo que oísteis de nosotros, lo recibisteis no como palabra de hombres, sino como lo que realmente es, la palabra de Dios" (v. 13). Aunque este mensaje ciertamente fue transmitido oralmente por los apóstoles, es claro que Pablo esperaba que sus cartas escritas tuvieran el mismo peso que sus palabras pronunciadas en presencia de los tesalonicenses.
2 Tesalonicenses 2:15 dice: "Manténganse firmes y retengan las tradiciones que les enseñamos, *ya sea por nuestra palabra o por nuestra carta".* Es difícil imaginar que los tesalonicenses hubieran entendido las cartas de Pablo de otra manera que no fuera como el mensaje apostólico autorizado que exigía su sumisión y obediencia.

4. *1 Corintios 7:12.* Cuando Pablo da mandamientos sobre el matrimonio en el versículo 12, ofrece los términos entre paréntesis "Yo, no el Señor". Aunque algunos han entendido que Pablo hace una distinción entre su propia autoridad menor y la autoridad superior de Jesús, una lectura más atenta del pasaje revela lo contrario. 127 La declaración de Pablo simplemente significa que él no tiene un mandato directo de Jesús sobre este tema en particular y por lo tanto debe hablar "por su propia autoridad". 128 Esto deja en claro a los corintios que Pablo tiene la autoridad apostólica para emitir mandatos vinculantes y, por lo tanto, para hablar por Jesús sobre temas que no han sido abordados directamente por él. 129 Ridderbos declara: "Pablo no vio ninguna diferencia entre la autoridad de su propia palabra apostólica y la de las palabras del Señor que le habían sido transmitidas". 130

5. 1 Corintios 14:37–38. Tal vez no haya lugar donde Pablo hace su reclamo de autoridad apostólica más claro que en 1 Corintios 14:37–38: "Si alguno se cree profeta, o espiritual, reconozca que lo que escribo [ÿÿÿÿÿ] para vosotros son mandato del Señor. Si alguien no reconoce esto, no es reconocido". Pablo no solo equipara su propia autoridad con la de Jesucristo, sino que aplica específicamente tal autoridad a las palabras *escritas* de su carta, empleando el término ÿÿÿÿÿ, que a menudo se usa en otros lugares para referirse a las Escrituras escritas. Además, Pablo considera que su autoridad espiritual es tan clara que ofrece una "sentencia profética de juicio" sobre todos aquellos que se niegan a reconocerla. 131 A la luz de un texto como este, es difícil imaginar que McDonald esté siendo justo con los datos del Nuevo Testamento cuando afirma que Pablo "no estaba al tanto del estado divinamente inspirado de su propio consejo". 132

6. 1 Juan 1:1–5. Los primeros versículos de la primera epístola de Juan son esencialmente una pretender hablar con autoridad apostólica.

> Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que

Machine Translated by Google

> hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la palabra de vida: la vida se manifestó, y la hemos visto, y damos testimonio [ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ] de ella y os anunciamos [ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ] vida eterna. (1:1–2)

Varios aspectos de este versículo apoyan la idea de que el autor está exponiendo sus credenciales apostólicas. (1) El lenguaje vívido de los testigos oculares (oír, ver, incluso tocar) confirma que el autor estuvo presente para presenciar el ministerio de Jesús y, por lo tanto, se ajusta al criterio de un apóstol (Lucas 1:2; 24:48; Hechos 1:9) . Marshall afirma: "No puede haber ninguna duda real de que el escritor afirma haber sido testigo ocular del ministerio terrenal de Jesús". 133 Como testigo ocular, el autor está calificado para “dar testimonio” (ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ) de lo que ha visto y oído. (2) Además de testificar, el autor también asume la tarea más autorizada de “proclamar” (ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ) la palabra de vida. Stott señala: “Para poder testificar, los apóstoles deben haber visto y oído a Cristo por sí mismos; para poder proclamar deben haber recibido una comisión de él.” 134 El acto de proclamación confirma el oficio apostólico ya establecido por las pretensiones de ser testigo presencial. (3) La autoridad apostólica del autor para hablar también se establece mediante el uso del "nosotros" colectivo, lo que indica que Juan no habla simplemente como individuo, sino como parte del testimonio apostólico más amplio. Después de estas afirmaciones explícitas de autoridad apostólica, el texto declara: “Escribimos [ÿÿÿÿÿÿÿÿ] estas cosas para que nuestro gozo sea completo” (1 Juan 1:4). Así, tenemos nuevamente un claro ejemplo del mensaje apostólico puesto en forma escrita (ver Juan 20:31; 21:24), que habría sido recibido por sus lectores con tanta autoridad como los mismos apóstoles.

7. *Apocalipsis 1:1–3.* La primera línea del libro de Apocalipsis afirma directamente que es la profecía inspirada de Jesucristo entregada a Juan por un ángel. En consecuencia, hay una bendición divina adjunta a este libro: “Bienaventurado el que lee en voz alta las palabras de esta profecía, y bienaventurados los que oyen y guardan lo que en ella está *escrito ,* porque el tiempo está cerca” (1 :3). Independientemente de si se toma una fecha temprana o tardía para el libro de Apocalipsis, 135 está claro que a fines del primer siglo no era inusual tener un texto escrito que afirmaba ser inspirado por Dios y Escritura autorizada para la iglesia. de Jesucristo.

Al final, todos estos pasajes (y se podrían ofrecer muchos más) confirman que los libros del Nuevo Testamento fueron escritos como libros apostólicos, por lo que tienen la plena autoridad de Cristo mismo desde el principio. Dado que los apóstoles eran

Machine Translated by Google

"ministros de un nuevo pacto" (2 Cor. 3:6), estos libros apostólicos funcionaron claramente como *documentos del pacto,* demostrando nuevamente la íntima conexión entre el pacto y los textos escritos. La idea de un canon, entonces, no fue un concepto posterior impuesto retroactivamente a estos libros, sino que es un concepto inherente a los libros mismos. NT Wright lo resume bien.

> Solía decirse que los escritores del Nuevo Testamento "no pensaron que estaban escribiendo 'Escritura'". Eso es difícil de sostener históricamente en la actualidad. El hecho de que sus escritos fueran, en varios sentidos, "ocasionales" no viene al caso. Precisamente en esos puntos de necesidad urgente (cuando, por ejemplo, cuando escribe Gálatas o 2 Corintios), Pablo es muy consciente de que está escribiendo como autorizado, por el llamado apostólico que había recibido de Jesucristo, y en el poder del Espíritu, traer vida y orden a la iglesia por sus palabras. 136

D. Apostolicidad y seudonimato

Hemos argumentado que los libros del Nuevo Testamento tienen autoridad porque llevan el mensaje apostólico (ya sea que haya sido escrito directamente por un apóstol o no). Pero, ¿y si algunos de los libros del Nuevo Testamento son falsificaciones, que solo pretenden ser de los apóstoles? Gran parte de la erudición crítica está convencida de que muchos de estos escritos son seudónimos, incluidas las Epístolas Pastorales, Colosenses, Efesios, 2 Pedro, Judas y otros. 137 Como resultado, muchos de estos libros están fechados mucho más tarde que la época de los apóstoles, a veces hasta bien entrado el segundo siglo 138, y no se considera que tengan conexiones apostólicas creíbles. Tales afirmaciones, como se señaló anteriormente, constituyen un posible derrotador de nuestro modelo canónico y, por lo tanto, deben abordarse. La pregunta clave es esta: ¿Es racional que los cristianos continúen afirmando su creencia en el canon del Nuevo Testamento si algunos eruditos modernos afirman que contiene libros seudónimos?

Una posible solución es argumentar que los libros seudónimos en el Nuevo Testamento en realidad no constituyen un derrotador en primer lugar porque, como ha sugerido Bauckham, "el dispositivo pseudoepígrafo no es un medio fraudulento de reclamar autoridad apostólica, sino un reclamo de ser fiel mediador del mensaje apostólico". 139 Tal posición podría argumentar que el seudónimo era un recurso literario aceptado en el cristianismo primitivo, y que un autor seudónimo "no estaba engañando conscientemente a nadie; de hecho, no es necesario suponer que engañó a nadie." 140 Sin embargo, por muy atractiva que pueda ser esta solución, simplemente no encaja con la comprensión de

Machine Translated by Google

apostolicidad prevaleciente entre los primeros cristianos que consistentemente rechazaron libros que se sabía que habían sido falsificados en nombre de un apóstol. 141 _ — Robinson declara: “Si preguntamos cuál es la evidencia de que las epístolas ortodoxas se compusieron en nombre de los apóstoles dentro de una generación o dos de su vida, y por ser esta una convención literaria aceptable dentro de la iglesia, la respuesta es nula”. 142 Además, si el autor seudónimo no tiene vínculos históricos creíbles con el apóstol que está personificando (que es a menudo la suposición cuando se asignan fechas tardías a estos libros), entonces, ¿sobre qué base podemos suponer que realmente está transmitiendo contenido apostólico autorizado? Además de todo esto, es difícil evitar el tema del engaño cuando los autores seudónimos se esfuerzan por convencer al lector de que están haciendo más que transmitir la tradición, pero que en realidad son el apóstol, como en 2 Pedro cuando el autor afirma haber visto la transfiguración él mismo (1:16-18). Tal engaño parece incompatible con un libro que pretende ser de Dios (y por lo tanto tiene cualidades divinas). 143 Por lo tanto, solo podemos concluir que el seudónimo (si es cierto) sería incompatible con nuestro modelo canónico.

Si es así, entonces volvemos a nuestra pregunta original: ¿Son racionales los cristianos para continuar con su creencia en el canon a la luz de estas afirmaciones de los eruditos modernos? Varias consideraciones sugieren que la respuesta es sí.

(1) Debemos recordar que hay muchos otros eruditos fuera del consenso crítico que afirman la apostolicidad de estos escritos del Nuevo Testamento. 144 Tanto es así que uno se pregunta— si el consenso crítico realmente puede llamarse “consenso” en primer lugar. Estos eruditos han hecho un caso histórico impresionante para los orígenes apostólicos de los libros del Nuevo Testamento, aunque los detalles de estos argumentos, obviamente, no se pueden repetir aquí. 145 —

(2) Plantinga, Evans, Alston y otros han criticado las metodologías históricas modernas utilizadas para llegar a estas conclusiones sobre el seudónimo, centrándose particularmente en los supuestos no cristianos y de la Ilustración en los que se basan. 146 Dadas estas suposiciones no cristianas de la crítica bíblica, "no sorprende, entonces, que sus conclusiones estén en desacuerdo con la creencia tradicional". 147 Si es así, ¿hay alguna razón para que el cristiano piense que la crítica bíblica moderna tiene más probabilidades de llegar a conclusiones verdaderas que un método basado en principios bíblicos? O, dicho de otro modo, ¿son los supuestos de la Ilustración superiores a los cristianos? No parece haber razones para pensar que este es el caso.

(3) No solo hay una *falta* de razones para aceptar la posición crítica sobre el seudónimo, sino que hay razones de peso para pensar que es falso. Nuestro modelo ha argumentado que la apostolicidad no es el único atributo de la canonicidad, sino que debe verse junto con las cualidades divinas de un libro y la recepción corporativa por parte del

Machine Translated by Google

Iglesia. Por medio de estos otros atributos (a través de la ayuda del Espíritu Santo), un cristiano puede saber que un libro es canónico incluso si no sabe nada acerca de su apostolicidad. Por lo tanto, cuando se enfrenta a las afirmaciones de la erudición moderna de que un libro del Nuevo Testamento no es apostólico (porque es una falsificación de finales del siglo II), el cristiano tiene motivos suficientes para pensar que esta afirmación es falsa. 148 Nuevamente, este es el beneficio de un modelo tridimensional de canon: cada uno de los atributos confirma y apoya a los 149 otros dos.

(4) Una razón final para rechazar este derrotador es la naturaleza problemática del tipo de argumentos utilizados para demostrar el seudónimo de un libro. Evans ha argumentado que los argumentos típicos del estilo literario, el vocabulario y similares tienden a ser poco concluyentes, subjetivos y, al final, poco convincentes. 150 Parece que hay muchos factores que podrían explicar tales diferencias estilísticas además de un autor seudónimo, como que el autor escribe en un momento diferente de su vida, bajo diferentes circunstancias, y con diferentes objetivos y diferentes audiencias, incluso recurriendo a tradiciones preformadas anteriores. . 151 Todos estos factores implicarían un vocabulario diferente, temas variados y un tono de autor distintivo. 152 Además, siempre existe la posibilidad de que los autores usaran un amanuense en algunos puntos y no en otros, lo que podría ser una explicación adicional de las diferencias estilísticas. 153

Dadas todas estas consideraciones, tenemos pocas razones para pensar que las afirmaciones de los eruditos modernos con respecto al seudónimo deben tener prioridad sobre los muchos otros eruditos que lo niegan. Por lo tanto, tales afirmaciones no constituyen un verdadero derrotador de nuestro modelo canónico.

IV. Conclusión

Este capítulo ha explorado los orígenes del canon del Nuevo Testamento. En contra de las afirmaciones de algunos de que “la fuerza impulsora para la formación del canon” se encuentra en las actividades y decisiones de la iglesia posterior, hemos argumentado aquí que la matriz histórico-teológica del primer siglo lo convirtió en el ambiente ideal a partir del cual podría surgir un nuevo depósito escritural. Los primeros cristianos no solo tenían un marco para el canon (pacto) y una razón convincente para un canon (redención), sino que también tenían agentes de Dios como medios para implementar y difundir ese canon (apóstoles). Los apóstoles fueron los portavoces de Cristo y se les encomendó la tarea de transmitir y preservar su mensaje redentor, que originalmente se transmitió de forma oral, pero finalmente se materializó en una forma escrita más permanente. Los libros del Nuevo Testamento fueron considerados autorizados no porque la iglesia los declarara así, o incluso porque fueron escritos directamente por un apóstol, sino porque se entendía que eran

Machine Translated by Google

llevar este esencial depósito apostólico. Por esta razón, Ridderbos puede afirmar: "En su sentido histórico-redentor, el canon no es el producto de la iglesia, sino que la iglesia debe ser el producto del canon". 154

Una comprensión más profunda de los orígenes apostólicos del canon desempeñará un papel fundamental al evaluar la recepción colectiva del canon en los próximos capítulos. Bajo el modelo histórico-crítico, que ha rechazado por completo los orígenes apostólicos del canon, tenemos pocas razones para pensar que estos libros habrían sido recibidos como autoritarios desde un período de tiempo temprano. La suposición histórico-crítica es que estos libros no fueron escritos como Escritura, sino que solo *adquirieron* autoridad durante un largo período de tiempo. Como resultado, cualquier evidencia temprana del surgimiento de un canon se descarta rápidamente como "prematura" y anacrónica, el resultado de importar ideas canónicas posteriores (es decir, del siglo IV) a estas primeras etapas de la iglesia. Pero si el concepto de canon no es simplemente un producto de la iglesia primitiva, sino que está enraizado en los mismos orígenes de los documentos canónicos mismos, entonces tenemos un nuevo contexto histórico en el cual analizar la evidencia. En lugar de seguir el modelo histórico-crítico y descartar las primeras referencias a los libros canónicos porque aún no se habían convertido en Escritura, ahora tenemos buenas bases para considerar la posibilidad de que los primeros cristianos los leyeran, usaran y copiaran debido a lo que *ya* decían. eran—documentos del pacto. Si estos libros realmente tuvieran credenciales apostólicas, entonces tenemos todas las razones para pensar que esto habría tenido un impacto temprano y poderoso en la iglesia naciente. Como nos recuerda Cullmann, los libros canónicos "se impusieron a la iglesia por su autoridad apostólica intrínseca". 155 Con estas consideraciones en mente, pasamos ahora a los capítulos finales del libro mientras evaluamos cómo y cuándo la iglesia primitiva reconoció la autoridad apostólica de estos libros.

---

1 D. Moody Smith, "¿Cuándo se convirtieron los evangelios en Escritura?", *JBL 119* (2000): 3–20, reconoce que existe una convicción generalizada entre los eruditos de que los libros del Nuevo Testamento no fueron escritos para ser Escritura: "La presunción de una distancia histórica, y la consiguiente diferencia de propósito, entre la composición de los escritos del NT y su incorporación al canon de las Escrituras es representativa de nuestra disciplina" (3). 2 Harry Y. Gamble, *El canon del Nuevo Testamento: su creación y significado* (Philadelphia: Fortress, 1985), 12; James Barr, *Sagradas Escrituras: Canon, Autoridad y Crítica* (Filadelfia: Westminster, 1983), 12.

3 Helmut Koester, *Introducción al Nuevo Testamento,* vol. 2, *History and Literature of Early Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1982), 8. La idea de que Marción fue responsable de los orígenes del canon del Nuevo Testamento se puede encontrar más notablemente en A. von Harnack, *Marcion: Das Evangelium von fremden Gott* (Leipzig: Hinrichs, 1924); H. von Campenhausen, *La formación de la Biblia cristiana* (Londres: A&C Black, 1972); y J. Knox, *Marcion and the New Testament: An Essay in the Early History of the Canon* (Chicago: University of Chicago Press, 1942). Sin embargo, el papel de Marción en la formación del canon se ha minimizado en los últimos años; por ejemplo, John Barton, "Marcion Revisited", en *The Canon Debate,* ed. Lee Martin McDonald y James A. Sanders (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), 341–54; John Barton, *The Spirit and the Letter: Studies in the Biblical Canon* (Londres: SPCK, 1997), 35–62; Franz Stuhlhofer, *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb: Eine statistische Untersuchung zur Kanonsgeschichte* (Wuppertal: Brockhaus, 1988), 73ff.; DL Balás, "Marcion Revisited: A 'Post-Harnack' Perspective", en *Textos y testamentos: ensayos críticos sobre la Biblia y los primeros padres de la iglesia,* ed. WE March (San Antonio: Trinity University Press, 1980), 95–107; y R. Grant, *The Formation of the New Testament* (Nueva York: Harper & Row, 1965), 126. 4 Koester, *History and Literature of Early Christianity,* 10, énfasis mío. De acuerdo sobre el papel de Ireneo está Elaine Pagels, *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas* (Nueva York: Random Casa, 2003). 5

Lee M. McDonald, *La formación del canon bíblico cristiano* (Peabody, MA: Hendrickson, 1995), 142. 6 Gamble, *El canon del Nuevo Testamento,* 12.

7 Barr, *Holy Bible,* 12. 8 Algunos estudios útiles sobre el pacto incluyen O. Palmer Robertson, *The Christ of the Covenants* (Phillipsburg, NJ: P&R, 1980); Robertson, *Covenants: God's Way With His People* (Filadelfia: Gran Comisión, 1978); Meredith G. Kline, *Tratado del Gran Rey* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963); Kline, *Kingdom Prologue: Genesis Foundations for a Covenantal Worldview* (Overland Park, KS: Two Age Press, 2000); Thomas Edward McComiskey, *Los Pactos de Promesa: Una Teología de los Pactos del Antiguo Testamento* (Grand Rapids: Baker, 1985); William J. Dumbrell, *Convenio y*

Machine Translated by Google

Creación (Grand Rapids: Baker, 1984); Steven L. McKenzie, *Pacto* (St. Louis: Chalice, 2000); y más recientemente, Michael Horton, *God of Promise: Introducing Covenant Theology* (Grand Rapids: Baker, 2006). 9 Walter Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento,* vol. 1, trad. JA Baker (Filadelfia: Westminster, 1961), 11–17; Scott Hafemann, "La relación del pacto", en *Temas centrales de la Biblia*

Teología: Mapeo de la Unidad en la Diversidad, ed. Scott Hafemann y Paul House (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 20–65. 10
Horton, *Dios de la promesa,* 13. 11

Delbert R. Hillers, *Pacto: La historia de una idea bíblica* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969); George E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Pittsburgh: The Biblical Colloquium, 1955), 24–50; Meredith G. Kline, *La estructura de la autoridad bíblica,* 2ª ed. (Eugene, Oregón: Wipf & Stock, 1997), 27–44; DJ McCarthy, *Tratado y Pacto* (Roma: Biblical Institute Press, 1981); J. A Thompson, *Los antiguos tratados del Cercano Oriente y el Antiguo Testamento* (Grand Rapids: Tyndale, 1964). 12 Se pueden ver descripciones generales de la estructura de los tratados antiguos en GE Mendenhall, "Covenant Forms in Israelite Tradition", *BA* 17 (1954): 50–76; y John H. Walton, *Literatura israelita antigua en su*

Contexto cultural (Grand Rapids: Zondervan, 1989), 95–107.
13 Hillers, *Pacto,* 29–30.
14 Ibid., 31.
15 Otros pasajes que reflejan esta estructura incluyen Josué 24; véase Mendenhall, *Law and Covenant,* 41ff.; Hillers, *Pacto,* 59–62; y Horton, *God of Promise,* 34, 39–40. 16 Kline, *Tratado del Gran Rey,* 13–26.

17 Kline, *La estructura de la autoridad bíblica,* 35. 18 Hillers, *Covenant,* 35; Mendenhall, *Law and Covenant,* 34. 19 Kline, *The Structure of Biblical Authority,* 45–75; véase también Hillers, *Covenant,* 120–42, ya que demuestra la función de pacto de los libros proféticos. 20 Kline, *La estructura de la autoridad bíblica,* 29–34; Kline señala que el tratado hitita de Tudhaliyas IV y Ulmi-Teshub establece: "Quien . . . cambia sólo una palabra de esta tablilla. . . que los mil dioses de esta tabla expulsen a la descendencia de ese hombre de la tierra de Hatti" (29); véase también FC Fensham, "Common Trends in Curses of the Near Eastern Treaties and Kudurru-Inscriptions Compared with Maledictions of Amos and Isaiah", *ZAW* 75 (1963): 155–75; Stanley Gevirtz, "West-Semitic Curses and the Problem of the Origins of Hebrew Law", *VT* 11 (1961): 137–58; HG Güterbock, "Mursili's Accounts of Suppiluliuma's Dealings with Egypt," *RHA* 18 (1960): 59–60; Michael A. Fishbane, "Varia Deuteronomica", *ZAW* 84 (1972): 349–52; *ANET* 161. 21 Cfr . Deut. 12:32; prov. 30:5–6. La influencia de las maldiciones inscritas es notable en otra literatura judía; por ejemplo, *Aristeas* 310-11; *1 Enoc* 104:9–10; *1 Mac.* 8:30; Josefo, *Ag. Ap.* 1,42; 11QTemplo

54:5–7; *B. Meg.* 14a. David E. Aune, *Revelation 17–22,* WBC (Nashville: Thomas Nelson, 1998), 1208–16, se refiere a este tipo de lenguaje como una "fórmula de integridad".
22 Por supuesto, esto no quiere decir que cada pacto en la historia bíblica tenga un documento escrito (p. ej., el pacto de Noé no lo tuvo). Pero, como señala Kline, "donde hay un pacto divino del *clásico Antiguo* Tipo de *testamento* hay un documento de pacto divino" (The *Structure of Biblical Authority,* 39, énfasis mío). 23 Kline, *La estructura de la autoridad bíblica,* 75.

24Si Los judíos del primer siglo todavía estaban al tanto de los antiguos tratados hititas del Cercano Oriente no es relevante para nuestro punto aquí (aunque es posible que supieran más de lo que creemos). Incluso si no estuvieran al tanto de los antecedentes de la estructura del pacto del Antiguo Testamento, de todos modos habrían estado familiarizados con esa estructura a través de los mismos documentos del Antiguo Testamento (Kline, *The Structure of Biblical Authority,* 70). Además, tenemos buenas razones para pensar que el judaísmo del primer siglo (en su conjunto) mantuvo un gran interés en el concepto de pacto. Véase EP Sanders, *Paul and Palestine Judaism* (Minneapolis: Fortress, 1977), 420ff.; y NT Wright, *El Nuevo Testamento y el Pueblo de Dios* (Minneapolis: Fortress, 1992), 260–79. 25 Kline, *La estructura de la autoridad bíblica,* 68–74; Meredith G. Kline, "Los orígenes del género evangélico en el Antiguo Testamento", *WTJ* 38 (1975): 1–27. 26 Cfr. Galón. 3:15. Para más información sobre la maldición de las inscripciones en el cristianismo primitivo, véase MJ Kruger, "Early Christian Attitudes Towards the Reproduction of Texts", en *The Early Text of the New Testament,* ed. CE Hill y MJ Kruger (Oxford: Oxford University Press, de próxima publicación). 27 Por ejemplo, Mat. 26:28; Marcos 14:24; Lucas 22:20; 1 Cor. 11:25; 2 Cor. 3: 6, 14; heb. 7:22; 8:6; *Niños.* 4.6–8; 13.1–6; 14.1–7; Justino Mártir, *Dial.* 11.1; 34,1; 43,1; 44,2; 51,3; 67,10; 122,5; Ireneo, *Haer.* 1.10.3; 3.11.8; 4.9.1–3; 4.12.3. 28 Una de las porciones más incomprendidas de 2 Cor. 3:6 es cuando Pablo habla del nuevo pacto como "no de la letra sino del Espíritu. Porque la letra mata, mas el Espíritu vivifica". El contraste entre la letra y el Espíritu aquí, sin embargo, no es un contraste en términos del *instrumento* de revelación usado por cada pacto, como si el Antiguo usara textos escritos y el Nuevo usara solo tradición oral (p. ej., Barr, *Sagradas Escrituras,* 12). . En cambio, es un contraste con respecto a la naturaleza de los pactos mismos. Uno era claramente un pacto enfocado en la ley (es decir, la "letra"), y el otro estaba más enfocado en el corazón (es decir, el "Espíritu"). Pablo confirma esta distinción solo unos pocos versículos más adelante cuando hace el mismo punto usando una terminología ligeramente diferente; él llama al antiguo pacto el "ministerio de condenación" (3:9) y lo contrasta con el nuevo pacto como un "ministerio del Espíritu" (3:8). Claramente, el punto del contraste de Pablo en estos versículos *no* es que un pacto involucre escribir cosas y el otro involucrara mantener las cosas orales. Este entendimiento es confirmado por muchos otros textos bíblicos que hacen este mismo tipo de contraste entre los dos pactos: Ez. 36:26; Juan 1:17; ROM. 2:29; 7:6; 8:2; Galón. 3:17–18; 4:24–26; *etc.* En general, este lenguaje en 2 Cor. 3:6 es solo una aplicación de Jer. 31:33 a la era de Cristo: "Pondré mi ley dentro de ellos y la escribiré en sus corazones". Para más información, véase Bernardin Schneider, "El significado de la antítesis de San Pablo 'La letra y el espíritu'", CBQ 15 (1953): 163–207; H. Ridderbos, *Paul: Un resumen de su teología* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 218–19; Sigurd Grindheim, "La ley mata pero el evangelio da vida: el dualismo letra-espíritu en 2 Cor 3:5–18", *JSNT* 84 (2001): 97–115; y Scott J. Hafemann, *Paul, Moses, and the History of Israel: The Letter/ Spirit Contrast and the Argument from Bible in 2 Corinthians 3* (Tübingen: Mohr, 1995). 29 PR Jones, "El Apóstol Pablo: Segundo Moisés a la Comunidad del Nuevo Pacto. Un estudio sobre la autoridad apostólica paulina", en *God's Inerrant Word,* ed. JW Montgomery (Minneapolis: Bethany, 1974), 219–41. Jones presenta un caso convincente de que Paul está apelando directamente a Jer. 31:27–28 (cf. Ez. 36:36) en los textos de 2 Cor. 3:6 y 13:10. Véase también Jones, "1 Corintios 15:8: Pablo, el último apóstol", *TynBul* 36 (1985): 3–34. 30 WL Lane, "Pacto: La clave del conflicto de Pablo con Corinto", *TynBul* 33 (1982): 3–29. Lane argumenta que la carta de Pablo toma la forma de un "juicio de pacto" en el cual el representante del pacto de Dios procesa al pueblo de Dios cuando es desobediente (15–18). Por ejemplo, nota 2 Cor. 5:20, "Por lo tanto, somos embajadores de Cristo, Dios hace su llamamiento a través de nosotros". Este mismo tema es evidente en Kline, *The Structure of Biblical Authority,* 73; C. Roetzel, "La forma del juicio en las cartas de Pablo", *JBL* 88 (1969): 305–12; y JL White, "Fórmulas introductorias en el cuerpo de la carta paulina",

JBL 90 (1971): 91–97. treinta y uno Gamble pasa por alto este mismo punto cuando dice: "En sus orígenes, la colección [del Nuevo Testamento] no tenía nada que ver con la idea bíblica del pacto" (The *New Testament Canon,* 22). Gamble basa esta afirmación en el hecho de que los primeros escritos cristianos no conectan explícitamente el concepto de pacto con los textos escritos. Tal conclusión no solo pasa por alto textos como 2 Cor. 3:6, pero simplemente no se sigue de la premisa. La conexión entre el pacto y los textos escritos no siempre necesita hacerse *explícitamente* para que el trasfondo global del pacto del Antiguo Testamento afecte las expectativas cristianas sobre más libros del pacto. Gamble también apela al hecho de que el término *nuevo pacto* no se usó para referirse al canon del Nuevo Testamento hasta el segundo siglo. Sin embargo, esto no es más relevante que el hecho de que el término *Evangelio* no se usó explícitamente para los escritos hasta el siglo II. ¿Debemos pensar, por tanto, que nadie concibió la "buena nueva" de Jesús como algo que pudiera estar en textos escritos anteriores a ese punto? Marcos 1:1 sugeriría lo contrario. El uso terminológico no puede ser el único determinante de las realidades históricas, ya que a menudo va a la zaga de las realidades.
Campenhausen nos recuerda que en las primeras fases del cristianismo no había "necesidad de una nomenclatura completa" para distinguir los dos testamentos *(The Formation of the Christian Bible,* 262). 32 RP Martin, *2 Corintios,* WBC (Waco, TX: Word, 1986), 69, argumenta que Pablo acuñó esta frase. CK Barrett, *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians* (Londres: A&C Black, 1973), 121, argumenta que "antiguo pacto" y "Antiguo Testamento" son virtualmente sinónimos.
33 W. Kinzig, "ÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿ: The Title of the New Testament in the Second and Third Centuries", *JTS* 45 (1994): 526. 34 Peter Jensen, *The Revelation of God* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002), 81 35 Ver discusión útil de este pasaje en Jean Carmignac, "Il Corinthiens III . 6, 14 et le Début de la Formation du Noveau Testament", *NTS 24 (1976): 5–14.* 36 Para el tema del pacto en el cristianismo primitivo, véase E. Ferguson, "The Covenant Idea in the Second Century," en *Texts and Testaments: Critical Essays on the Bible and the Early Church Fathers,* ed. WE March (San Antonio: Trinity University Press, 1980), 135–62; WC van Unnik, "ÿ ÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿ—A Problem in the Early History of the Canon", en *StPatr,* vol. 4, = TU 79 (Berlín, 1961), 212–27; Kinzig, "ÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿ", 519–44; y J. Ligon Duncan, "La idea del pacto en Melito de Sardis: una introducción y estudio", *Presb* 28 (2002): 12–33. 37 Eusebio, *Hist. ecl.* 4.26. JND Kelly, *Early Christian Doctrines* (San Francisco: HarperCollins, 1978), 56, establece un vínculo entre los comentarios de Melito y la descripción de Pablo del "Antiguo Pacto"

en 2 Cor. 3:14. Van Unnik, "A Problem in the Early History of the Canon", 220, no está de acuerdo y argumenta que la teología de Pablo no tuvo influencia en los usos patrísticos de "pacto".

Machine Translated by Google

38 Duncan, "La idea del pacto en Melito de Sardis", 25–26. Kinzig, "The Title of the New Testament," 527–28, argumenta que no está claro si Melito vio la frase "Antiguo Pacto" (e implícitamente "Nuevo Pacto") como un título formal. Pero eso no afecta nuestro punto aquí. Simplemente estamos argumentando que había un estrecho vínculo teológico y conceptual entre el canon y el pacto, no que este último todavía se usara como título oficial. 39 Eusebio, *Hist. ecl.* 5.16.3. Campenhausen argumenta que el autor antimontanista "no deja dudas de que lo que tiene en mente es la escritura del 'Nuevo Testamento'" (The *Formation of the Christian Bible,* 265). 40

—

—

Por ejemplo, *Strom.* 1.44.3; 3.71.3; 4.134.4; 5.85.1. Ver discusión en Kinzig, "The Title of the New Testament," 529–30; y Ferguson, "La idea del pacto", 151–52. 41 Ferguson, "The Covenant Idea," 151. 42 Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible,* 267. 43 Eusebius, *Hist. ecl.* 6.25.1. Gracias a T. David Gordon por señalar esta referencia en particular. 44 Gamble, *El Canon del Nuevo Testamento,* 12.

—

—

—

45 Barr, *Sagrada Escritura,* 12.
46 Mendenhall, *Ley y Pacto,* 32; Kline, *La estructura de la autoridad bíblica,* 76–78; CE Hill, "El Canon del Nuevo Testamento: ¿Deconstructio Ad Absurdum?", *JETS* 52 (2009): 105–6; P. Helm, *El Divine Revelation: The Basic Issues* (Londres: Marshall Morgan & Scott, 1982), 35. 47 Geerhardus Vos, *Biblical Theology* (Edimburgo: Banner of Truth, 1975), 5, énfasis suyo.

48 RB Gaffin, *Resurrection and Redemption* (Phillipsburg, NJ: P&R, 1978), 22. 49 MS Horton, *Covenant and Eschatology: The Divine Drama* (Louisville: Westminster John Knox, 2002), 233. Para más información sobre la necesidad de la palabra-acto revelación, véase Richard Lints, *The Fabric of Teología: un prolegómeno a la teología evangélica* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 264. 50 1 Sam. 8:8; 12:6; 2 Sam. 7:23; Neh. 9:9–10; Sal. 78:12–14; 135:9; Es un. 11:16; hos. 11:1.

51 Kline, *La Estructura de la Autoridad Bíblica,* 79. 52 Wright, *El Nuevo Testamento y el Pueblo de Dios,* 280–338. 53 Para una discusión sobre Israel aún en el exilio, véase Wright, *The New Testament and the People of God,* 268–79; y CA Evans, "Jesús y el exilio continuo de Israel", en *Jesús y la restauración de Israel,* ed. CC Newman (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1999), 77–100; y Stephen G. Dempster, *Dominion and Dynasty: A Biblical Theology of the Hebrew Bible* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003), 224–27. 54

—

Por ejemplo, *T. Mos.* 10.1–10; *Sabiduría* 3,7; 1QSb 5.23–29. 55 La tipología Moisés-Jesús es un tema bien establecido en todo el Nuevo Testamento. En ambos pactos, el pueblo de Dios es librado por "el cordero de Dios" (Ex. 12:1–7; Juan 1:29); Jesús es retratado liderando su propio "éxodo" de Egipto cuando en Mat. 2:15 sale de Egipto en cumplimiento de Os. 11:1: "De Egipto llamé a mi hijo"; en el evangelio de Lucas, Jesús les habla a Moisés ya Elías acerca de su "éxodo" (ÿÿÿÿÿÿ), que "estaba a punto de realizar en Jerusalén" (Lucas 9:31). Véase Vern S. Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses* (Phillipsburg, NJ: P&R, 1991), y Kline, "Old Testament Origins of the Gospel Genre", págs. 1–27. Para una mirada más amplia a las imágenes de Moisés en el Nuevo Testamento, véase John Lierman, *The New Testament Moses* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004). 56 Hill, "The New Testament Canon," 106. 57 Por ejemplo, H. Gamble, "Christianity: Writing and Canon," en *The Holy Book in Comparative Perspective,* ed. Frederick M. Denny y Rodney L. Taylor (Columbia: University of South Carolina Press, 1985), 56n6, argumentan que la naturaleza escatológica del cristianismo "militaba en contra de la composición de la literatura cristiana". La marcada antítesis entre textualidad y oralidad también se ejemplifica en W. Kelber, *The Oral and Write Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q* (Philadelphia: Fortress, 1983). Para una crítica de Kelber, véase John Halverson, "Evangelio oral y escrito: una crítica de Werner Kelber", *NTS* 40 (1994): 180–95. 58 E. Earle Ellis, "Nuevas direcciones en la historia del cristianismo primitivo", en *Historia antigua en una universidad moderna: cristianismo primitivo, antigüedad tardía y más allá,* ed. TW Hillard *et al.* (Grandes rápidos:

—

Eerdmans, 1997), 1:75–76.
59 D. Meade, "El apocalipticismo del antiguo Cercano Oriente y los orígenes del canon de las Escrituras del Nuevo Testamento", en *La Biblia como testigo humano: Escuchar la Palabra de Dios a través de tradiciones históricamente disímiles,* ed. Randall Heskett y Brian Irwin (Londres: T&T Clark, 2010), 308, énfasis suyo. 60 Hill, "El canon del Nuevo Testamento", págs. 107–8.

—

61 Pedro cita este mismo texto en Hechos 3:22–23; véase también Juan 7:40, 52; heb. 3:5–6. Con respecto a Juan 7:52, cabe señalar que algunos manuscritos cristianos primitivos (p. ej., P66*) colocan el artículo griego antes la palabra "profeta" que muestra que este texto probablemente fue visto dentro del contexto de Deut. 18:18. 62 Por ejemplo, Justin Martyr, *Dial.* 24; *1 Apol.* 39; Ireneo, *Haer.* 4.34.4; Tertuliano, *Adv. Jud.* 3; Orígenes, *Cels.* 5,33; Clemente de Alejandría, *Protr.* 1; Ver discusión en Ferguson, "The Covenant Idea," 156–57; y Hill, "El canon del Nuevo Testamento", págs. 108–9. 63 Por ejemplo, en Paul, el sustantivo se usa sesenta veces y el verbo veintiuna veces (GN Stanton, *Jesus and Gospel* [Cambridge: Cambridge University Press, 2004], 9–62). 64 M. Hengel, *Los cuatro evangelios y el único evangelio de Jesucristo* (Harrisburg, PA: Trinity, 2000), 160–61. Véanse también los argumentos de que Marcos ve a Jesús como el cumplimiento de los pasajes de Isaías que hablan de el nuevo éxodo mesiánico, en Rikki Watts, *Isaiah's New Exodus in Mark* (Grand Rapids: Baker Academic, 2001). sesenta y cinco Por ejemplo, Marcos 1:1; Justino Mártir, *1 Apol.* 66,3; *Marcar.* 10,2; 100,1; Hengel, *Los cuatro evangelios,* 90–106; Helmut Koester, *Antiguos evangelios cristianos: su historia y desarrollo* (Londres: SCM, 1990), 1–31. 66 Smith, "¿Cuándo se convirtieron los evangelios en Escritura?", pág. 12, énfasis mío. 67 Para una mirada a la autoridad única de los apóstoles como portadores de la auténtica tradición cristiana, véase Oscar Cullman, "La Tradition," en *The Early Church,* ed. AJB Higgins (Londres: SCM, 1956), 59–99; y CK Barrett, *The Signs of an Apostle* (Filadelfia: Fortress, 1972). Para una revisión de la literatura previa sobre el tema, véase F. Agnew, "The Origin of the NT Apostle-Concept: A Review of Research", *JBL* 105 (1986): 75–96. 68 Los tratamientos generales de la tradición oral incluyen, S. Byrskog, *Story as History—History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History* (Leiden: Brill, 2002); R. Bauckham, *Jesús y los testigos oculares: los evangelios como testimonio de testigos oculares* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006); James DG Dunn, *Jesús recordado* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003); Henry Wansbrough, ed., *Jesus and the Oral Gospel Tradition* (Edimburgo: T&T Clark, 2004); Kelber, *El Evangelio Oral y Escrito;* Birger Gerhardsson, *Memoria y manuscrito con tradición y transmisión en el cristianismo primitivo,* 2ª ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); KE Bailey, "Tradición oral controlada informal y los evangelios sinópticos", *Them* 20 (1995): 4–11; Jan M. Vansina, *Tradición oral como historia* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985); Richard A. Horsley, Jonathan A. Draper y John Miles Foley, eds., *Performing the Gospel: Orality, Memory, and Mark* (Minneapolis: Fortress, 2006); y, más recientemente, W. Kelber y S. Byrskog, eds., *Jesus in Memory: Traditions in Oral and Scribal Perspectives* (Waco, TX: Baylor University Press, 2009). 69 Los tratamientos de la tradición apostólica incluyen Cullmann, "The Tradition," 59–99; FF Bruce, *Tradition: Old and New* (Grand Rapids: Zondervan, 1970), 29–38; FF Bruce, "La tradición y el canon de las Escrituras", en *The Authoritative Word: Ensayos sobre la naturaleza de las Escrituras,* ed. DK McKim (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 59–84; y GWH Lampe, "Escritura y Tradición en la Iglesia Primitiva", en *Escritura y Tradición,* ed. FW Dillistone (Londres: Lutterworth, 1955), 21–52. Josefo proporciona un ejemplo similar de este tipo de tradición cuando se refiere a la ÿÿÿÿÿÿÿÿ que puso por escrito *(Ag. Ap.* 1.49–50; cf. *Ant.* 13.297). Josefo no se refiere a la tradición comunitaria anónima sino a su propio testimonio de primera mano de lo que sucedió. 70 Este lenguaje tradicional se encuentra a menudo en textos rabínicos; véase M. Jaffee, *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestine Judaism* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 73–80; Bruce, *Tradición,* 21–22. 71 Cullmann, "La tradición", 66–75; Herman N. Ridderbos, *Historia redentora y las Escrituras del Nuevo Testamento* (Phillipsburg, NJ: P&R, 1988), 20–21.

—

—

—

72 JS Kloppenborg, "An Analysis of the Pre-Pauline Formula in 1 Cor 15:3b-5", *CBQ* 40 (1978): 351-67; Ulrich Wilckens, *The Missionary Speeches of Acts,* 3.ª edición (Neukirchen-Vluyn:

Machine Translated by Google

Neukirchener Verlag, 1974), 190–223; H. Conzelmann, "Sobre el análisis de la fórmula confesional en 1 Cor 15:3–5", *Int* 20 (1966): 15–25. 73

Bruce, *Tradición,* 21–22. Se puede encontrar un tratamiento completo de la tradición apostólica en los escritos del Nuevo Testamento en E. Earle Ellis, *The Making of the New Testament Documents* (Leiden: Brill, 2002), 49–142. 74 Esto no quiere decir que todas las tradiciones sean problemáticas. La tradición de la iglesia, representada en sus credos y confesiones históricas, es una parte muy valiosa de la teología y la hermenéutica cristianas.

Sin embargo, tales tradiciones aún deben distinguirse de la tradición apostólica fundacional de una sola vez. Para más información sobre el valor de la tradición eclesiástica, véase Daniel H. Williams, *Evangelicals and Tradition: The Formative Influence of the Early Church* (Grand Rapids: Baker, 2005); y Williams, *Recuperando la Tradición y Renovando el Evangelicalismo: Un Manual para los Protestantes Sospechosos* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999). 75 Por ejemplo, R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (Oxford: Blackwell, 1968); M. Dibelius, *De la tradición al evangelio* (Cambridge: Clarke, 1971). 76 Algunas obras centrales sobre el prólogo de Lucas incluyen, Loveday Alexander, *The Preface to Luke's Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); VK Robbins, "Las afirmaciones de los prólogos y la retórica grecorromana: los prefacios de Lucas y Hechos a la luz de las estrategias retóricas grecorromanas", en *Jesús y la herencia de Israel,* ed. DP Moessner (Harrisburg, PA: Trinity, 1999), 63–83; Schuyler Brown, "El papel de los prólogos en la determinación del propósito de Lucas y Hechos", en *Perspectivas sobre Lucas y Hechos,* ed. Charles H. Talbert (Edimburgo: T&T Clark, 1978), 99–111; y David E. Aune, "Luke 1:1–4: *¿Prooimion histórico o científico?",* en *Paul, Luke and the Graeco-Roman World,* ed. A. Christopherson *et al.* (Sheffield: Sheffield Academic, 2002), 138–48. 77 Joel B. Green, *El Evangelio de Lucas,* NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 42; Allison Trites, *The New Testament Concept of Witness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 136. Lucas en otro lugar se enfoca en el carácter de testigo ocular de los apóstoles como aquellos que han compartido el ministerio de Jesús "durante todo el tiempo" y estuvieron presentes "desde el bautismo de Juan hasta el día en que [Jesús] fue recibido arriba" (Hechos 1:21–22). Además, Hechos 6:4 se refiere a los apóstoles como aquellos dedicados al "ministerio de la palabra" (ÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿÿ ÿÿÿ ÿÿÿÿÿ), una frase sorprendentemente similar a la de Lucas 1:2, donde se los describe como "ministros del palabra" (ÿÿÿÿÿÿÿÿ ÿÿÿ ÿÿÿÿÿ). 78 Ha habido numerosas críticas sobre la forma en que la crítica de la forma ha pasado por alto el papel de los apóstoles/testigos oculares y retratado la tradición oral como algo que sucede solo a través de comunidades anónimas.

V. Taylor, *Formation of the Gospel Tradition* (Londres: Macmillan, 1933), comentó: "Si los críticos de la forma tienen razón, los discípulos deben haber sido trasladados al cielo inmediatamente después de la resurrección" (41). Se pueden encontrar otras críticas en Birger Gerhardsson, *The Reliability of Gospel Tradition* (Peabody, MA: Hendrickson, 2001), 40ff.; Hengel, *Los Cuatro Evangelios,* 143; y Bauckham, *Jesús y los testigos presenciales,* 240–63. 79

Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses,* 270. 80 Cullmann, "The Tradition," 73. Por esta razón, Bauckham sugiere que el término *tradición oral* es engañoso. Cuando se trata de los apóstoles y otros testigos presenciales, sugiere que *la historia oral* es más apropiado *(Jesus and the Eyewitnesses,* 30–38). Aunque estamos de acuerdo con Bauckham en este punto, continuaremos usando la nomenclatura estándar a lo largo de este estudio. 81 La deferencia a los apóstoles como únicos prevalece en muchos textos cristianos primitivos; por ejemplo, *1 Clem.* 42.1–2; 47.1–3; ignacio *ROM.* 4.4; polaco *Fil.* 6.3; Justino Mártir, *1 Apol.* 67,3; *Marcar.* 106.

82 Desafortunadamente, la mayoría de las discusiones de este pasaje se enredan en la pregunta de si Pedro es, de hecho, la "roca" y, por lo tanto, pasan por alto los problemas más importantes. Como ha señalado DA Carson, "Si no fuera por las reacciones protestantes contra los extremos de la interpretación católica romana, es dudoso que muchos hubieran tomado 'roca' como algo o alguien además de Pedro" (DA Carson, *Matthew: Capítulos 13–28* , Comentario Bíblico del Expositor [Grand Rapids: Zondervan, 1995], 368). Otros, además de Carson, también se sienten bastante cómodos al afirmar que Jesús se estaba refiriendo a Pedro en este pasaje; por ejemplo, William Hendriksen, *Exposición del Evangelio según Mateo* (Grand Rapids: Baker, 1973). Sin embargo, aunque Pedro es claramente la "roca", también podemos estar de acuerdo con Gundry en que Pedro es "el que representa a todos los discípulos" (Robert H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution,* 2nd . Ed. [Grand Rapids: Eerdmans, 1994], 334). 83

Cullmann, "The Tradition", 79, énfasis suyo. 84 Las distinciones entre las etapas oral y escrita de las tradiciones evangélicas no deben ser demasiado marcadas; los dos no son mutuamente excluyentes. HY Gamble, *Books and Readers in the Early Church* (New Haven, CT: Yale University Press, 1995), 28–32, presenta un argumento convincente de que los aspectos escritos y orales de una cultura pueden coexistir. Esto es particularmente cierto en el caso de los textos rabínicos; véase HL Strack y G. Stemberger, *Introducción al Talmud y Midrash* (Edimburgo: T&T Clark, 1991), 35–49; y M. Jaffee, "¿Cuánta Oralidad en la 'Torá Oral'? Nuevas perspectivas sobre la composición y transmisión de la tradición rabínica temprana", *HS* 10 (1992): 53–72. Además, el lenguaje de "tradición" en el Nuevo Testamento no tiene por qué limitarse a la comunicación oral, sino que también podría incluir la comunicación escrita; por ejemplo, Lucas 1:2 (Bauckham, *Jesús y los testigos presenciales,* 37–38). Graham Stanton argumenta que las enseñanzas de Jesús pueden haber sido escritas en "cuadernos" desde el principio, permitiendo que las formas orales y escritas de la palabra de Jesús existieran una al lado de la otra (Stanton, *Jesus and Gospel,* 165–91). L. Alexander, "Memory and Tradition in the Hellenistic Schools", en Kelber and Byrskog, Jesus in Memory, 113–53, nos recuerda acertadamente que la tradición del evangelio se escribió para que pudiera *interpretarse* oralmente; los textos escritos funcionaron como *aides-mémoire* para la proclamación oral del material evangélico. Véase también S. Talmon, "Tradición oral y transmisión escrita, o la palabra escuchada y vista en el judaísmo del período del segundo templo", en Wansbrough, *Jesus and the Oral Gospel Tradition,* 121–58; y Paul J. Achtemeier, "Omne Verbum Sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity", *JBL* 109 (1990): 3–27. 85

MJ Kruger, "Manuscritos, escribas y producción de libros dentro del cristianismo primitivo", en *Christian Origins and Classical Culture: Social and Literary Contexts for the New Testament,* ed. SE Porter y AW Pitts (Leiden: Brill, próximamente); LW Hurtado, "El Nuevo Testamento en el segundo siglo: textos, colecciones y canon", en *Transmisión y recepción: estudios críticos y exegéticos del texto del Nuevo Testamento* (Piscataway, NJ: Gorgias, 2006), 25–27; y Stanton, *Jesús y el Evangelio,* 165–91. Con respecto a la alfabetización de los primeros cristianos, véase A. Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus* (Nueva York: New York University Press, 2000). 86

Christopher Seitz, *The Goodly Fellowship of the Prophets: The Achievement of Association in Canon Formation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2009), 103. 87 R. Bauckham, "¿Para quién fueron escritos los evangelios?", en *Los evangelios para todos los cristianos: Repensar las audiencias del evangelio,* ed. R. Bauckham (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 9–48. 88 Cullmann, "Tradition," 90. 89 De manera similar, F. Bovon, "The Canonical Structure of Gospel and Apostle," en McDonald and Sanders, *The Canon Debate,* 516–27, ha argumentado que un nuevo canon escrito de Las Escrituras habrían sido el resultado natural de la estructura evangelio-apóstol tan predominante dentro de la teología del cristianismo primitivo. Bovon afirma: "La estructura Evangelio-Apóstol, manifestada desde la primera generación de cristianos, prepara el camino para la formación de un nuevo cuerpo de Escrituras" (522). Sus argumentos más completos se pueden encontrar en F. Bovon, *L'Evangile et l'apôtre: Le Christ inséparable de ses témoins (Aubonne: Editions du Moulin, 1993).* 90 Véase Hill, "The New Testament Canon", pág. 111. 91 FF Bruce, "Algunas reflexiones sobre el comienzo del canon del Nuevo Testamento", *BJRL* 65 (1983): 42–43.

92 Para obtener una descripción general del uso de "voz viva", consulte L. Alexander, "The Living Voice: Skepticism Toward the Writer Word in Early Christian and Graeco-Roman Texts", en *The Bible in Three Dimensions* (Sheffield: JSOT, 1990).), 221–47; Bauckham, *Jesús y los testigos presenciales,* 21–29. Polibio critica el trabajo de Timeo precisamente porque se basa demasiado en fuentes escritas en sus relatos históricos (12.23-28). Luego procede a ofrecer tres niveles de investigación histórica: (1) el historiador mismo es un testigo ocular y registra lo que ve; (2) el historiador entrevista directamente a un testigo presencial; y (3) el historiador apela a otras fuentes escritas sobre ese evento (12.25.1–2). Cabe señalar que los primeros cristianos entendieron que los libros del Nuevo Testamento fueron escritos por autores en las *dos primeras* categorías: ellos mismos fueron testigos oculares directos (apóstoles) o entrevistaron a estos testigos oculares directos (asociados de los apóstoles). Se puede encontrar más discusión en Byrskog, *Story as History,* 59–62. 93 Polibio, 4.2.1–2; Galeno, *Temp. medicina* 6 preferidos (Kühn 11.796–97); Tucídides, 1.22.1–2; 5.26.5; Tácito, *Hist.* 4,81; *Ana.* 3.16; Papías citado en Eusebio, *Hist. ecl.* 3.39.3–4. Para la discusión de Papías como una fuente, véase Byrskog, *Story as History,* 272–92; Gundry, *Mateo,* 1026-1045; y M. Hengel, *Studies in the Gospel of Mark* (Londres: SCM, 1985), 47–53. 94 *Heródoto,* trad. AD Godley, Loeb Classical Library (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1922), 1.1. 95

Tucídides, trad. Charles Foster Smith, Loeb Classical Library (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980), 1.22.4, énfasis mío. 96 Byrskog, *Story as History,* 122–23. 97 Bauckham señala: "El valor de la tradición oral disminuye con la distancia del testimonio personal de los propios testigos presenciales" (Jesus *and the Eyewitnesses,* 29). A la vista aquí es *testigo presencial* oral tradición, no la tradición oral en general. Obviamente, este último continúa mucho después de que los testigos oculares hayan muerto, pero el primero está ligado a la "voz viva" del testigo presencial. 98 Horton declara: "'La tradición' no es algo adicional a la palabra escrita de los apóstoles, sino que es precisamente esa palabra antes de su inscripción" (Covenant *and Eschatology,* 217). 99

R. Nicole, "El canon del Nuevo Testamento", *JETS* 40 (1997): 199–206. 100 Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses,* 270. 101 Está claro que los primeros cristianos recibirían libros sólo si fueron escritos mientras los apóstoles aún vivían y presidían la transmisión de la tradición; por ejemplo, el *pastor de Hermas* era

Machine Translated by Google

rechazado por el fragmento de Muratorian porque fue escrito "muy recientemente, en nuestros propios tiempos" (línea 74); también, Eusebio registra la tradición de que el apóstol Juan, antes de escribir su propio Evangelio, "dio la bienvenida" (ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ) a los tres Evangelios anteriores y "testificó de su verdad" (ÿÿÿÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ), lo que implica que estaba proporcionando algún tipo de supervisión apostólica. a la transmisión de la tradición apostólica en forma escrita *(Hist. eccl.* 3.24.7). Sea correcta o no esta particular tradición registrada por Eusebio, refleja la percepción cristiana primitiva del papel de los apóstoles. 102 Tales consideraciones nos recuerdan que para que un libro sea "apostólico" debe tener alguna conexión *histórica* con los apóstoles. Por eso, la apostolicidad no puede estar determinada únicamente por la ortodoxia, como algunos parecen insinuar; por ejemplo, RW Wall y EE Lemcio, *New Testament as Canon* (Sheffield: Sheffield Academic, 1992), 174. Un libro debe ser ortodoxo para ser apostólico, pero la ortodoxia no *hace que* un libro sea apostólico. Además, estas consideraciones nos recuerdan que incluso si un autor *conoce* a un apóstol, eso no necesariamente hace que sus escritos sean apostólicos. Por ejemplo, aunque Policarpo aparentemente conoció al apóstol Juan, su carta a los filipenses no debe considerarse apostólica porque (1) no indica que esté transmitiendo la tradición apostólica (ni hay ninguna otra razón para pensar que su carta es una encarnación de la tradición apostólica), y (2) la carta fue escrita después del tiempo en que los apóstoles presidían la transmisión del material apostólico. 103 Hengel, *Los Cuatro Evangelios,* 143. 104

Ridderbos, *Redemptive History,* 32, énfasis suyo. 105
Esta visión de la apostolicidad incluso parece ser compartida (o imitada) por los herejes. Clemente nos informa que algunas de las escuelas gnósticas reclaman autoridad para sus enseñanzas porque las recibieron de los *discípulos* de los apóstoles. Entonces, Basilides afirma haber recibido su enseñanza de Glaucias, quien supuestamente era un "intérprete" de Pedro, y Valentinus afirma haber recibido su enseñanza de Theodas, quien supuestamente era un discípulo de Pablo *(Strom.* 7.17). Véase la discusión en HEW Turner, *The Pattern of Christian Truth: A Study in the Relations Between Orthodoxy and Heresy in the Early Church* (Londres: Mowbray, 1954), 198–99. Además, este mismo principio de apostolicidad parece haber sido seguido cuando la iglesia consideró libros canónicos potenciales que finalmente fueron rechazados. Por ejemplo, en algunos círculos, el *Pastor de Hermas* se consideraba canónico sin duda porque se pensaba que el autor era el mismo Hermas, discípulo de Pablo mencionado en Rom. 16:14 (Eusebio, *Hist. eccl.* 3.3.6). Esto también podría explicar la opinión favorable de Clemente de Alejandría sobre la *Epístola de Bernabé* , ya que parecía pensar que el autor era el compañero de Pablo en el primer siglo *(Strom.* 2.20.116). 106 *1 Apol.* 66.3. 107

1 Apol. 66,3; en este pasaje se refiere a los Evangelios compuestos por los apóstoles y luego procede a citar Lucas 22:19. 108
marcar. 103. 109 *Haer.* 3.1.1, énfasis mío. 110 *Haer.* 3.11.9. 111 *marc.* 4.2.

112
Sobre este punto, véase JDG Dunn, "How the New Testament Began", en *From Biblical Criticism to Biblical Faith,* ed. William H. Brackney y CA Evans (Macon, GA: Mercer University Press, 2007), 122–37. 113 Dunn, "How the New Testament Began", 137. 114 Peter Balla, "Evidence for an Early Christian Canon (Second and Third Century)", en McDonald y Sanders, *The Canon Debate,* 372–85. Se ha cuestionado la idea de que los apóstoles sabían que estaban escribiendo las Escrituras; por ejemplo, H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments,* vol. 1, *Prolegomena* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), 38–43; W. Wrede, *El Origen del Nuevo Testamento,* trad. JS Hill (Nueva York: Harper, 1909), 10; McDonald, *La Formación del Canon Bíblico Cristiano,* 142. 115 Stanton, *Jesús y el Evangelio,* 9–62. 116 JH Roberts y AB du Toit, *Guía del Nuevo Testamento,* vol. 1, *Preámbulo del Estudio del Nuevo Testamento: El Canon del Nuevo Testamento* (Pretoria: NG Kerkboekhandel Transvaal, 1979), 127. 117

Por ejemplo, Papías citado en Eusebio, *Hist. ecl.* 3.39.14–15; Justin, *Dial.* 106; e Ireneo, *Haer.* 3.10.5. Bauckham ha argumentado que el término *intérprete* (ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ) en Papias se traduce mejor "traductor." Véase Bauckham, *Jesús y los testigos presenciales,* 205–7.
118 D. Trobisch, *La primera edición del Nuevo Testamento* (Oxford:
Oxford University Press, 2000), 47–49. 119 Para más conexiones entre Mark y Peter, ver UHJ Körtner, "Markus
der Mitarbeiter des Petrus," *ZNW* 71 (1980): 160–73; Hengel, *Los cuatro evangelios,* 78–89; y CH Turner, "Marcan
Uso: notas críticas y exegéticas sobre el segundo evangelio V. Los movimientos de Jesús y sus discípulos y la multitud", *JTS* 26 (1925): 225–40. 120

El nombre Pedro aparece diecinueve veces, y el nombre Simón aparece siete veces, que es proporcionalmente mucho más que los otros tres Evangelios. Ver Hengel, *The Four Gospels,* 82. 121
Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses,* 125. 122 Hengel, *The Four Gospels,* 82. 123 JH Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel Según St. John* (Edimburgo: T&T Clark , 1928), y varios otros eruditos dependiendo de su trabajo, han sugerido que Juan 21:24 significa solo que Juan es una "fuente" detrás del Evangelio, pero no el escritor real. Sin embargo, Bauckham presenta un argumento convincente de que ÿÿÿÿÿÿ no puede significar que Juan es una "fuente", sino que debe significar que lo ha escrito directamente o se lo ha dictado a un secretario (*Jesus and the Eyewitnesses,* 358–62). 124 Los que favorecen al apóstol Juan incluyen a Leon Morris, *The Gospel según John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 775–77; DA Carson, *El Evangelio según Juan* (Grand Rapids:

Eerdmans, 1991), 682–85; y Andreas J. Köstenberger, *John,* Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Baker, 2004), 603–6. 125

J. Zumstein, "El nacimiento de la noción de Escritura en la literatura joánica", en *The Biblical Canons, ed. J.-M. Auwers y HJ de Jonge (Lovaina: Leuven University Press, 2003), 377, traducción mía.*

126
H. Ridderbos, *El Evangelio de Juan (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 651n67; Zumstein, "La naissance de la notion d'Écriture dans la littérature johannique," 379.* 127 McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon,* 9–10, comete este mismo error. Increíblemente, incluso después de reconocer que Pablo hizo una "afirmación de estar inspirado por el Espíritu con respecto a lo que dijo", sigue insistiendo en que las cartas de Pablo *no* tenían la intención de ser Escritura porque no estaba "conscientemente consciente" de que él estaba escribiendo las Escrituras (9). Sin embargo, McDonald nunca explica cómo Pablo podía pensar que estaba hablando como un agente inspirado del Espíritu Santo, e incluso decirlo expresamente a su audiencia, y sin embargo no pensar que sus escritos serían recibidos con autoridad bíblica. 128 Gordon D. Fee, *La Primera Epístola a los Corintios* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 292; Wayne Grudem, "La auto-atestación de las Escrituras y el problema de formular una doctrina de las Escrituras", en

Escritura y verdad, ed. DA Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Baker, 1992), 47. 129 Balla,
"Evidence for an Early Christian Canon", 375. 130

Ridderbos, *Redemptive History,* 21. Ver también, Leon Morris, *The First Epistle of Paul to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 109. Ver también John Murray, "The Attestation of Scripture," en *La Palabra Infalible,* ed. Ned B. Stonehouse y Paul Woolley (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1946), 38; y Cullmann, "The Tradition," 74. 131 Fee, *The First Epistle to the Corinthians,* 712. 132 McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon,* 9. 133

I. Howard Marshall, *Las Epístolas de Juan* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 106. 134

John RW Stott, *The Letters of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 67. 135 Las
dos fechas principales sugeridas para el libro son el 69 y el 96 d. C. Para obtener más información sobre la fecha, consulte GK Beale, *The Book of Revelation,* NIGTC . (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 4–27. 136 NT Wright, *La última palabra: más allá de las guerras bíblicas hacia una nueva comprensión de la autoridad de las Escrituras* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2005), 51. 137

Para discusiones generales de las posiciones críticas, véase Robert A. Spivey y D. Moody Smith, *Anatomy of the New Testament* (Nueva York: Macmillan, 1989); y Bart D. Ehrman, *El Nuevo Testamento:*

Machine Translated by Google

Una introducción histórica a los primeros escritos cristianos (Nueva York: Oxford University Press, 1997). 138

Por ejemplo, 2 Pedro a menudo se fecha a principios o mediados del siglo II; véase JND Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude* (Nueva York: Harper & Row, 1969), 235; JB Mayor, *La Epístola de San Judas y la Segunda Epístola de San Pedro* (Londres: Macmillan, 1907), cxxiv; J. Neyrey, *2 Peter, Jude* (Nueva York: Doubleday, 1993), 119ff.; R. Bauckham, *Jude, 2 Peter* (Waco, TX: Word, 1983), 157–63. 139 Bauckham, *Judas, 2 Pedro,* 161–62. 140

PN Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles* (Londres: Oxford University Press, 1921), 12; para puntos de vista similares, ver también D. Meade, *Pseudepigrapha and Canon* (Tübingen: Mohr, 1986); K. Aland, "El problema del anonimato y el seudónimo en la literatura cristiana de los primeros dos siglos", *JTS* 12 (1961): 39–49; A. Jülicher, *Introducción al Nuevo Testamento* (Londres: Smith & Elder, 1904), 52; JDG Dunn, "Pseudepigraphy", en *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments,* ed. RP Martin y PH Davids (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1997), 977–84; y Mark Harding, "Disputed and Undisputed Letters of Paul", en *The Pauline Canon,* ed. SE Porter (Leiden: Brill, 2004), 129–68. 141 Por ejemplo, en 2 Tes. 2:2 Pablo mismo condena las letras falsificadas en su nombre; Tertuliano cuenta cómo el autor de *Los Hechos de Pablo y Tecla* fue condenado por hacer pasar su obra por la de Pablo a pesar de que la falsificación fue compuesta con buenas intenciones *(Sobre el bautismo,* 17). Eusebio, *Hist. ecl.* 6.12.2, habla de Serapion condenando el *Evangelio de Pedro* junto con otras obras falsificadas: "Recibimos tanto a Pedro como a los demás apóstoles como a Cristo, pero rechazamos los escritos que falsamente llevan sus nombres (γγγγγγγγγγγγ)"; el fragmento de Muratorian rechaza la supuesta epístola de Pablo a los laodicenses y otras obras apócrifas con el argumento de que eran "falsificaciones". Además, vea numerosas críticas al seudónimo como aceptable dentro del cristianismo primitivo: Terry L. Wilder, *Pseudonymity, the New Testament, and Deception: An Inquiry into Intention and Reception* (Lanham, MD: University Press of America, 2004); Armin Daniel Baum, *Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum: Mit ausgewählten Quellentexten samt deutscher Übersetzung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001); E. Earle Ellis, "Seudonimia y canonicidad de los documentos del Nuevo Testamento", en *Adoración, teología y ministerio en la iglesia primitiva: Ensayos en honor de Ralph P. Martin,* ed. MJ Wilkins y Terence Paige (Sheffield: Sheffield Academic, 1993), 212–24; DA Carson, "Pseudonymity and Pseudepigraphy," en *The Dictionary of New Testament Background,* ed. Craig A. Evans y Stanley E. Porter (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000), 856–64; Thomas D. Lea, "Pseudonymity and the New Testament", en *New Testament Criticism and Interpretation,* ed. David Alan Black y David S. Dockery (Grand Rapids: Zondervan, 1991), 535–59; y, hasta cierto punto, Bruce M. Metzger, "Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha", *JBL* 91 (1972): 3–24. 142 JAT Robinson, *Redacción del Nuevo Testamento* (Filadelfia: Westminster, 1976), 187.

143

JI Packer, *El fundamentalismo y la Palabra de Dios* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 182–86. 144

Los estudios son demasiados para mencionarlos aquí, pero se pueden encontrar resúmenes en las principales introducciones del Nuevo Testamento; por ejemplo, DA Carson y DJ Moo, *Introducción al Nuevo Testamento* (Grand Rapids: Zondervan, 2005); D. Guthrie, *Introducción al Nuevo Testamento* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1990); y AJ Köstenberger, L. Scott Kellum y Charles L. Quarles, *La cuna, la cruz y la corona: una introducción al Nuevo Testamento* (Nashville: B&H Academic, 2009). 145

Algunos ejemplos representativos de defensas de la autenticidad de las Epístolas Pastorales incluyen: D. Guthrie, *The Pastoral Epistles and the Mind of Paul* (Londres: Tyndale, 1956); E. Earle Ellis, *Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961); GW Knight, *Las epístolas pastorales: un comentario sobre el texto griego* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992); y especialmente C. Spicq, *Saint Paul: Les Épîtres Pastorales,* 4ª ed. (París: Gabalda, 1969). 146 Alvin Plantinga, *Creencia cristiana garantizada* (Nueva York: Oxford University Press, 2000), 374–421; C. Stephen Evans, *The Historical Christ and the Jesus of Faith: The Incarnational Narrative as History* (Nueva York: Oxford University Press, 1996), 170–202; William P. Alston, "Crítica histórica de los evangelios sinópticos", en *"Detrás" del texto: Historia e interpretación bíblica,* ed. Craig Bartholomew (Grand Rapids: Zondervan, 2003), 151–80. 147 Plantinga, *Warranted Christian Belief,* 418. 148 Ibid., 410. 149 Por supuesto, esto no sugiere que las cualidades divinas y la recepción colectiva sean las *únicas* razones por las que creemos en la apostolicidad de un libro. Estamos argumentando aquí que se puede hacer un caso histórico sólido para la apostolicidad de estos libros aparte de los otros dos atributos de la canonicidad. Sin embargo, los otros dos atributos constituyen buenas bases para rechazar el potencial derrotador de que algunos de estos libros son falsificaciones. 150 C. Stephen Evans, "Canonicity, Apostolicidad, and Biblical Authority: Some Kierkegaardian Reflections," en *Canon and Biblical Interpretation,* ed. Craig Bartolomé *et al.* (Carlisle: Paternoster, 2006), 147–66. 151 Ha habido una serie de críticas recientes a la fiabilidad de los argumentos estilísticos y estadísticos; por ejemplo, George K. Barr, "Dos estilos en las epístolas del Nuevo Testamento", *LLC* 18 (2003): 235–48; AE

Bird, "La autoría de las epístolas pastorales: cuantificación del estilo literario", *RTR* 56 (1997): 118–37; E. Linnemann, "Preguntas de autenticidad y estadísticas de vocabulario", *JEKT* 10 (1996): 87–109; y TA Robinson, "La fórmula de cantidad 'C' de Grayston y Herdan y la autoría de las epístolas pastorales", *NTS* 30 (1984): 282–88. Además, Ellis, *The Making of the New Testament Documents,* ha argumentado que los escritores del Nuevo Testamento utilizaron una gran cantidad de tradiciones preformadas, lo que hace que las formas tradicionales de análisis estilístico sean problemáticas (si no obsoletas). 152 Un excelente argumento de cómo el estilo se ve afectado por factores externos se puede encontrar en William D. Mounce, *Pastoral Epistles,* WBC (Nashville: Thomas Nelson, 2000), xcix–ci. 153

Por ejemplo, muchos han sugerido que Lucas fue el amanuense de Pablo para las Pastorales: CFD Moule, "The Problem of the Pastoral Epistles: A Reappraisal," *BJRL* 47 (1965): 430–52; GD Fee, *1 y 2 Timothy, Titus* (Peabody, MA: Hendrickson, 1988), 26; Knight, *Las Epístolas Pastorales,* 50–52. Michael Prior, *Paul the Letter-Writer and the Second Letter to Timothy* (Sheffield: JSOT, 1989), defiende el escenario opuesto, a saber, que Paul usó un amanuense para la mayor parte de sus cartas, pero escribió las Pastorales él mismo. 154 Ridderbos, *Redemptive History,* pág. 25. 155 Cullmann, "The Tradition", pág. 91.

Machine Translated by Google

LA RECEPCIÓN CORPORATIVA DEL CANON

Machine Translated by Google

El surgimiento de un núcleo canónico



> Sorprendentemente temprano, el gran núcleo central del actual Nuevo Testamento ya estaba siendo tratado como la principal fuente de autoridad para los cristianos.
>
> JUAN BARTON

Habiendo examinado los primeros dos atributos de canonicidad, cualidades divinas y orígenes apostólicos, ahora dirigimos nuestra atención al tercer atributo, la recepción corporativa de estos libros por parte de la iglesia. En el capítulo 3 argumentamos que el testimonio interno del Espíritu Santo no solo fue eficaz a nivel individual, sino que sería igualmente (si no más) eficaz a nivel de pacto corporativo, lo que llevaría a la iglesia en su conjunto a reconocer correctamente estos libros. como dado por Dios. Tal expectativa proviene del mismo Jesús cuando dice: “Mis ovejas oyen mi voz, y yo las conozco, y ellas me siguen” (Juan 10:27). Si es así, “el hecho de que la iglesia reconoció los libros del Nuevo Testamento como canónicos es en sí mismo una poderosa razón para creer que estos libros son de hecho la revelación que Dios pretendía que los humanos tuvieran”. 1

Por supuesto, como se señaló anteriormente, esto no significa que la iglesia de alguna manera determina o crea el canon; más bien apunta a la autoridad, el poder y el impacto de las Escrituras que se autentican a sí mismas para obtener una respuesta colectiva de la iglesia. Tampoco significa que nunca habrá partes de la iglesia en desacuerdo, sino que la iglesia, como un todo corporativo, eventualmente logrará una unidad predominante sobre estos libros, que es precisamente lo que encontramos cuando miramos a la iglesia, tanto en el presente y a lo largo de los siglos.

Pero el consenso final de la iglesia no es toda la historia. Tomó algún tiempo llegar allí. El reconocimiento del canon por parte de la iglesia no sucedió instantáneamente, sino que tiene una historia compleja ya veces errática que abarca muchos siglos. De hecho, es esta historia compleja la fuente del “derrotante” más comúnmente sugerido para la creencia cristiana en el canon, particularmente por parte de los seguidores del modelo histórico-crítico, lo que llamaremos el “derrotador de la diversidad canónica”. Si estos libros son realmente de Dios, se argumenta, entonces ¿por qué la iglesia tardó tanto en reconocerlos? Y si el Espíritu realmente estaba obrando en la iglesia, entonces ¿por qué había tanto desacuerdo sobre ellos? Además, todavía hoy hay segmentos de la iglesia que tienen una

Machine Translated by Google

diferente canon del Nuevo Testamento (por ejemplo, la Iglesia Ortodoxa Siria tiene un canon de veintidós libros). ¿Debemos pensar que estas iglesias no tienen el Espíritu? La tumultuosa historia del canon, entonces, ha llevado a los críticos a argumentar que el consenso final de la iglesia no puede ser el resultado de la obra del Espíritu, sino que debe ser el resultado de alguna facción teológica que impone sus libros preferidos al resto de la iglesia. Debe significar que el poder humano, no el poder divino, condujo a un consenso canónico. Los "ganadores" escriben la historia y eligen los libros. 2

Tales afirmaciones sobre la historia del canon tienen un elemento de verdad en ellas. De hecho, el canon no se unió de una vez, y la iglesia no siempre estuvo de acuerdo. Pero, ¿constituye esto un derrotador viable para el modelo de autoautenticación? ¿Significan los desacuerdos entre los primeros cristianos que el consenso de la iglesia no es un medio confiable para identificar los libros canónicos? Argumentaremos en contra de este supuesto vencedor ofreciendo dos amplios contrapuntos (o vencedores vencedores): (1) El vencedor de la diversidad canónica funciona solo si la existencia de desacuerdos sobre los libros canónicos sería inconsistente y contradictoria con las expectativas del yo. -modelo de autenticación. Sin embargo, tal no es el caso. Por el contrario, el modelo en realidad *espera* tales desacuerdos y tiene explicaciones para ellos. (2) El alcance de los desacuerdos entre los primeros cristianos no es tan grande como afirman los críticos. Si bien el desarrollo del canon no fue de ninguna manera un asunto monolítico, argumentaremos que su historia no es tan problemática como a menudo se describe y, por lo tanto, no constituye un derrotador viable para nuestro modelo canónico.

La mayor parte de este capítulo y todos los capítulos 7 y 8 se dedicarán al punto (2), ya que la historia de la recepción del canon es el punto central de la mayoría de los estudios sobre el canon. Sin embargo, antes de continuar, abordaremos brevemente el punto (1).

I. La existencia de la diversidad canónica: aclarar nuestras expectativas Cuando se discute la historia del canon, rara vez se hace una pregunta: ¿Cómo deberíamos *esperar* que sea el desarrollo del canon? Construido en el derrotador de la diversidad canónica está la suposición de que solo podemos creer que tenemos los escritos que Dios quiso si hay muy pocos (si es que hay alguno) disidentes y hay un acuerdo virtualmente inmediato y universal sobre los veintisiete libros canónicos. Dicho de otra manera, si hay desacuerdos sobre los libros en las primeras etapas del cristianismo, entonces no tenemos motivos para pensar que la iglesia lo hizo bien. Pero, ¿de dónde viene esta suposición? ¿Y por qué deberíamos pensar que es verdad?

El grado en que esta suposición impregna los estudios modernos del canon es evidente por el enfoque implacable (si no casi obsesivo) en la diversidad cristiana primitiva. 3 Para muchos eruditos modernos, la validez del consenso final de la iglesia sobre el canon queda refutada simplemente al mostrar que en algún momento

Machine Translated by Google

Los cristianos discreparon sobre sus límites. La mera *existencia* de la diversidad misma se ha convertido en el argumento. Un ejemplo de este tipo de apelación puede verse en el tratamiento de Ehrman de la *Epístola a Flora de Ptolomeo.* 4 A pesar de los extensos problemas históricos de la epístola, Ehrman presenta esta carta apócrifa como una representación del cristianismo auténtico, así como cualquier otra carta de la iglesia primitiva.
¿Por qué? Porque, nos recuerda, el autor de esta carta era “ferviente”, “apasionado” y “sincero”, y que “entendía que sus puntos de vista eran los de los apóstoles”. 5 En otras palabras, no podemos rechazar la carta de Ptolomeo porque, después de todo, el mismo Ptolomeo creía sinceramente que sostenía doctrinas ortodoxas, y quiénes somos nosotros para decir lo contrario. Desde la perspectiva de Ehrman, una vez que se demuestra que los grupos cristianos no estaban de acuerdo sobre la extensión del canon (y quién era realmente “apostólico”), entonces todos estamos obligados a estar de acuerdo en que las distinciones entre libros canónicos y no canónicos no tienen sentido. Pero ¿por qué es este el caso?
¿Y de dónde saca Ehrman este principio?

Helmut Koester hace un “giro posmoderno” 6 muy similar en su análisis histórico. Argumenta que el canon no tiene "relevancia normativa" porque todo tipo de grupos cristianos primitivos no estaban de acuerdo sobre quién era hereje y quién no; todos ellos "reivindicarían un origen apostólico genuino". 7 Pero, ¿cómo la existencia de afirmaciones de verdad contrapuestas en el cristianismo primitivo elimina la “relevancia normativa” del canon? ¿Por qué la existencia de grupos heréticos significa que no puede haber un grupo ortodoxo? Koester intenta responder a estas preguntas: “Ciertamente es insostenible que la iglesia ortodoxa y solo esta iglesia ortodoxa pudiera preservar la herencia apostólica”. 8 Pero Koester nunca explica *por qué* esto es insostenible. ¿Cómo sabe él que la iglesia ortodoxa no pudo preservar la herencia apostólica? El principio obvio que opera en el pensamiento de Koester es que los desacuerdos entre los primeros cristianos nos obligan a creer que ningún libro (y ninguna versión del cristianismo) podría haberlo hecho bien. Pero este principio es simplemente asumido. Nunca lo argumenta.

La razón por la que el vencedor de la diversidad canónica de Ehrman, Koester y otros tiene un atractivo persuasivo es que silenciosamente han deslizado una suposición fundamental en el debate, a saber, que la existencia de la diversidad y el desacuerdo es *contraria* a lo que esperaríamos si estos veinte siete libros son realmente dados por Dios. Pero esa es precisamente la cuestión en cuestión. Tal suposición es directamente rechazada por el modelo de autoautenticación. De hecho, varios factores dentro del modelo de autoautenticación nos llevarían a *esperar* algunos desacuerdos: (1)
Las Escrituras advierten sobre las falsas enseñanzas (y los falsos maestros) en la iglesia (2 Ped. 2:2; 1 Juan 2:19). 9 Si es así, entonces es razonable pensar que la iglesia también enfrentaría enseñanzas falsas sobre el estado de los escritos canónicos y apócrifos. (2)
No debemos pasar por alto el hecho de que hay fuerzas espirituales que se oponen a la

Machine Translated by Google

iglesia (Efesios 6:10–20; 1 Pedro 5:8–10; Apocalipsis 12:13–17). Por lo tanto, tenemos mayor razón para esperar que haya controversia, oposición y herejía en el cristianismo primitivo. (3) Las personas a menudo resisten al Espíritu por su pecado y desobediencia (Hechos 7:51; Efesios 4:30; 5:18; 1 Tes. 5:19). Por eso, el *testimonio* nunca fue entendido por los reformadores como algo que llevaría a una unidad absoluta sobre los libros canónicos. (4) No todos los grupos que afirman ser la "iglesia" son realmente parte de ella. 10 Algunos reclaman el nombre de Cristo que no son realmente sus seguidores (Mat. 7:21–23; Juan 2:23–25; Fil. 1:15–16; 1 Juan 2:19). Por lo tanto, los cánones de estos llamados grupos cristianos (¿valentinianos?) pueden diferir significativamente de los de los verdaderos cristianos. Esto puede dar la impresión de que había más diversidad canónica entre los primeros cristianos de lo que realmente había.

Además de todos estos factores, el asunto más crítico es que Dios escogió entregar sus libros canónicos a su iglesia a través de los canales históricos normales. Dado que los veintisiete libros canónicos no fueron bajados del cielo en su forma final, sino que fueron escritos por una variedad de autores diferentes, en una variedad de períodos de tiempo diferentes y en una variedad de ubicaciones geográficas diferentes, podemos esperar que haya haber una demora inevitable entre el momento en que un libro fue conocido y aceptado en una parte del imperio en comparación con otra. Tal retraso eventualmente habría llevado a algunos desacuerdos y discusiones sobre varios libros. Si Dios eligió entregar sus libros en tiempo real e historia, entonces tal escenario sería inevitable y natural. Además, los primeros cristianos carecían de lo que a menudo damos por sentado: el testimonio histórico de generaciones de santos que han escuchado la voz de Dios en estos libros. Dado que estaban al comienzo de todo el proceso, no había el mismo grado de "comunión de conciencia" (como dijo Kuyper) que pudiera informar su pensamiento canónico. Se necesita tiempo para que esto se desarrolle por completo, lo que sin duda es parte de la razón por la cual la recepción del canon en sí tomó algún tiempo para completarse.

Estas consideraciones indican que las Escrituras mismas nos dan buenas razones para esperar algún nivel de desacuerdo sobre el canon en las primeras etapas (e incluso algún nivel de desacuerdo continuo). Por lo tanto, tales desacuerdos no invalidan nuestra garantía bíblica de creer también que el eventual consenso de la iglesia en torno a estos veintisiete libros es un indicador confiable de su canonicidad. Las Escrituras no ven conflicto entre estas dos realidades. Ahora bien, esto no significa que no podría haber, en principio, una situación en la que el testimonio del Espíritu estuviera tan oscurecido por el pecado y la rebelión de la iglesia que la iglesia llegara a un consenso sobre libros que *no* son canónicos. Pero tendría que haber buenas razones para pensar que esto sucedió. Sin tales razones, no tenemos motivos para rechazar el consenso de la iglesia como un indicador confiable de canonicidad. Consideremos nuevamente nuestra percepción sensorial como un ejemplo útil. Yo no

Machine Translated by Google

Rechazo la fiabilidad de mi vista solo porque es *posible* que esté alucinando (o porque otros, en alguna ocasión, han alucinado). A menos que tenga buenas razones para pensar que estoy alucinando cuando veo un teléfono en mi escritorio, entonces estoy justificado para creer que hay un teléfono en mi escritorio. No tengo que *probar* que no estoy alucinando para que mi creencia esté justificada. En este punto se podría objetar que los cristianos, por lo tanto, no tienen una certeza infalible sobre el canon. Pero, como señalamos anteriormente, nuestro modelo no pretende proporcionar algún tipo de certeza infalible e incontrovertible sobre el canon (en un sentido cartesi Más bien, nuestro modelo argumenta que los cristianos tienen suficientes bases epistémicas para pensar que los libros del Nuevo Testamento pueden ser *conocidos.* Uno no necesita la infalibilidad para tener conocimiento. 11 Hablando positivamente,

también debemos recordar que los desacuerdos y debates entre los primeros cristianos no fueron necesariamente perjudiciales para la iglesia o su capacidad para reconocer los libros canónicos. De hecho, tales debates habrían fomentado el pensamiento crítico sobre estos textos, una reflexión más profunda sobre su contenido y una investigación histórica más vigorosa sobre sus orígenes. Robert Grant argumenta que varios de los primeros padres de la iglesia (Papias, Justino, Ireneo, Clemente de Alejandría y otros) fueron "críticos literarios" astutos que analizaron cuidadosamente los méritos literarios y los orígenes históricos de los libros canónicos y no canónicos. 12 Como resultado, se tomaron muy en serio la tarea de distinguir entre libros canónicos y apócrifos, dándonos motivos para una mayor confianza en sus conclusiones finales. Irónicamente, gran parte de la erudición crítica moderna afirmaría que el debate abierto y el desacuerdo a menudo conducen a una comprensión más clara y segura de la verdad; tal es la naturaleza de la empresa académica, se nos dice. De hecho, pocos desafiarían la validez de los puntos de vista establecidos de una disciplina académica simplemente porque nacieron de un vigoroso debate y desacuerdos entre académicos. Uno esperaría, por lo tanto, que este mismo principio se aplicara a las deliberaciones de la iglesia antigua.

Al final, contrariamente a las afirmaciones de los críticos, el tema clave en la historia del canon no es la existencia de diversidad y desacuerdo, algo de lo cual es de esperar. Más bien, el tema crítico es si tenemos buenas razones para pensar que la iglesia primitiva, como un todo, habría identificado correctamente los libros canónicos incluso en medio de algunos de estos desacuerdos. Como argumentamos en capítulos anteriores, la naturaleza apremiante y poderosa de las cualidades divinas y los orígenes apostólicos de estos libros, junto con el testimonio interno del Espíritu Santo, proporciona muy buenas razones para pensar que la iglesia finalmente los reconocería y recibiría. Se impusieron a la iglesia y ésta, al final, no pudo resistirlos. Pero esto no se pudo completar de la noche a la mañana. Tomó algún tiempo. Y todos estos factores anteriores sin duda habrían aumentado la

Machine Translated by Google

cantidad de tiempo que tomó. Esto nos recuerda que el reconocimiento del canon es un proceso y, por lo tanto, no puede estar sujeto a nuestros propios requisitos arbitrarios sobre cuánto tiempo debería haber tomado o cuánto desacuerdo se permitió.

II. El alcance de la diversidad canónica: el surgimiento de un núcleo canónico Ahora dirigimos nuestra atención al segundo "derrotante-derrotista", que argumentará que el grado de desacuerdo en la recepción del canon del Nuevo Testamento es menor de lo que afirman los críticos. De hecho, hay muchos indicios positivos de un consenso temprano y generalizado en torno a un núcleo canónico. Exploraremos la evidencia histórica de la recepción del canon en el resto de este capítulo y también en los capítulos 7 y 8. A medida que exploramos esta evidencia, debemos recordar lo que pretende (y no pretende) lograr. La evidencia no se utiliza para "probar" de alguna manera la canonicidad de estos libros al crítico; ese nunca fue el objetivo del volumen y ciertamente no es el objetivo aquí. 13 Tampoco es necesaria la evidencia histórica examinada aquí para establecer que la iglesia tiene (y ha tenido) un consenso sobre estos veintisiete libros. Puede decirnos cómo sucedió ese consenso, pero no todos estos detalles son necesarios para que sepamos que sucedió. 14 En cambio, la evidencia histórica analizada en los siguientes tres capítulos se usa específicamente para desafiar al derrotador de la diversidad canónica que afirma que la historia del canon es demasiado errática para que Dios haya estado trabajando en la recepción de estos libros. 15 En este capítulo actual, comenzaremos nuestras investigaciones históricas explorando cuándo estos libros fueron recibidos como canónicos por la iglesia primitiva.

¿Qué tan temprano fue? ¿Qué tan atrás podemos ver evidencia de un Nuevo Testamento? Los críticos del Nuevo Testamento han argumentado que pasó un tiempo antes de que los cristianos comenzaran a ver estos libros como Escritura. McDonald argumenta que "estos documentos generalmente no fueron reconocidos como Escritura hasta finales del siglo II EC" 16 Elaine Pagels también sugiere que el canon no surgió hasta finales del siglo II, principalmente a través de los esfuerzos de Ireneo. 17 Contrariamente a estas afirmaciones, sin embargo, argumentaremos que hay evidencia del surgimiento del canon que precede al final del segundo siglo. Por supuesto, no estamos hablando aquí de la definición "exclusiva" de canon, como si hubiera un canon cerrado y rígidamente definido por c. 200. Más bien, estamos hablando de la definición "funcional" de canon, es decir, que los libros canónicos se usaban como Escritura en ese momento. 18 En otras palabras, argumentaremos que una colección "básica" de libros del Nuevo Testamento ya fue bien recibida antes de finales del segundo siglo, aunque los límites del canon todavía eran un poco confusos.

A. Los escritos del Nuevo Testamento

Machine Translated by Google

Cuando comenzamos a buscar evidencia de un canon emergente dentro del cristianismo primitivo, algunas de nuestras mejores (y más antiguas) evidencias provienen del mismo Nuevo Testamento. Como veremos, sin embargo, tal evidencia es a menudo descartada demasiado rápido por aquellos comprometidos con una fecha tardía para el surgimiento del canon. Consideremos varios ejemplos aquí.

Machine Translated by Google

1. Primeras referencias a libros canónicos

Uno de los primeros ejemplos proviene de la conocida frase en 2 Pedro 3:16, donde las cartas de Pablo se consideran a la par con las ÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿ (“las otras Escrituras”) del Antiguo Testamento. Lo más notable es que este pasaje no se refiere a una sola carta de Pablo, sino a una *colección* de cartas de Pablo (no está claro cuántas) que ya comenzaron a circular por las iglesias, tanto que el autor podría referirse a "todas sus [las] cartas de Pablo” y esperar que su audiencia comprendiera el corpus al que se refería. 19 De hecho, el autor presenta las cartas de Pablo como Escritura sin ninguna indicación de que esto sea una innovación o que su audiencia no esté de acuerdo; lo menciona de manera casual, sin ofrecer introducción, defensa o explicación de esta idea. Esto sugiere que el estado bíblico de al menos algunas de las cartas de Pablo estaba razonablemente extendido en ese momento. Además, si las cartas de Pablo se consideran Escritura, es difícil evitar la implicación de que *otras* cartas apostólicas también se considerarían Escritura. Dado que 2 Pedro comienza con una declaración muy clara de autoridad apostólica (1:1), hay pocas razones para pensar que sus lectores la habrían visto con menos autoridad que las cartas de Pablo (particularmente dado el estatus de Pedro en el cristianismo primitivo). De hecho, esto es confirmado por la descripción que hace Pedro de Pablo como *“nuestro* [ÿÿÿÿ] hermano amado” en 3:15, lo que probablemente sea una referencia al colegio de apóstoles en el que ciertamente se incluiría a sí mismo. 20 Sobre la base de este texto, Meade concluye que 2 Pedro 3 claramente una doctrina de la Escritura cristiana, que representa un hito significativo en el pensam

Aunque aquellos eruditos que sostienen el seudónimo de 2 Pedro generalmente fechan la carta a finales del primer siglo (80-90 d. C.), 22 o principios del segundo (c. 100-125 d. C.), 23 el uso de seudónimo de 2 Peter no ha pasado desapercibido. 24 Numerosas consideraciones históricas, que no podemos profundizar aquí, sugieren que el autor probablemente fue el mismo apóstol Pedro. De cualquier manera, está claro que varias de las cartas de Pablo se consideraban Escritura a principios de siglo, y posiblemente incluso antes.

Otro testimonio digno de mención es 1 Timoteo 5:18: “Porque la Escritura [ÿ ÿÿÿÿÿ] dice: 'No pondrás bozal al buey que trilla', y 'El trabajador merece su salario'”. La primera cita es deriva claramente de Deuteronomio 25:4, y el segundo es idéntico en redacción a Lucas 10:7, donde se encuentra en los labios de Jesús. Aunque podría ser natural concluir que 1 Timoteo está citando el Evangelio de Lucas como Escritura, algunos se han resistido a esta comprensión del pasaje. Sin embargo, hay una serie de buenas razones

Machine Translated by Google

tomar el texto al pie de la letra.

(1) Las sugerencias de que este texto es simplemente una alusión a la tradición oral de Jesús no encajan con su ubicación junto a una cita del Antiguo Testamento también conocida como ÿ ÿÿÿÿÿ. 25 Marshall señala: " Seguramente se requiere una fuente *escrita* , y una que hubiera sido autorizada". 26 Por lo tanto, sin importar qué libro esté citando 1 Timoteo, está claro que el pasaje trata *algún* libro como Escritura junto con el Antiguo Testamento. Ese solo hecho debería remodelar nuestra comprensión de cuándo los cristianos comenzaron a considerar sus propios libros como "Escritura". De hecho, Meade ve evidencia aquí de una "conciencia canónica" temprana. 27 (2) Es ciertamente posible que 1 Timoteo

esté usando alguna otra fuente escrita además de Lucas (como Q28 o un evangelio apócrifo 29), pero parece innecesario cuando Lucas 10:7 proporciona una fuente tan clara y obvia para esta cita. No solo el griego es idéntico en estos dos textos, sino que es *solo* en estos dos textos que este pasaje aparece en esta forma. 30 Si bien es cierto que nunca podemos estar seguros del uso de Lucas, parece razonable preferir las fuentes históricas conocidas a las hipotéticas y conjeturales.
31

(3) La idea de que un libro paulino citaría a Lucas también es más plausible cuando se considera la forma en que otras fuentes históricas vinculan a los dos. Lucas no solo se presenta como un compañero de viaje frecuente de Pablo a lo largo del libro de los Hechos, sino que su nombre se menciona varias veces en otras cartas paulinas (Col. 4:14; 2 Tim. 4:11; Filem. 1:24).). Además, existe una conexión regular entre Pablo y el Evangelio de Lucas en los escritos de los primeros padres de la iglesia. 32 Eusebio incluso menciona una tradición temprana de que “Pablo en realidad estaba acostumbrado a citar el evangelio de Lucas”. 33 Y algunos han sugerido que Lucas fue el amanuense de Pablo para 1 Timoteo. 34 Una conexión histórica tan fuerte entre estos dos individuos hace más plausible que una carta paulina citaría del Evangelio de Lucas.

Aunque aquellos que se aferran al seudónimo de 1 Timoteo por lo general la fechan a finales del primer siglo (90-100 d. C.), 35 se ha impresionado a lo largo de los años a favor de la autenticidad de esta epístola. 36 De todos modos, está claro que el Evangelio de Lucas fue recibido como Escritura autorizada junto con el Antiguo Testamento al menos a principios de siglo, notablemente temprano, según los cálculos de cualquiera. Al final, podemos estar de acuerdo con John Meier cuando declara: “La única interpretación que evita las acrobacias intelectuales retorcidas o las súplicas especiales es la simple y obvia. [Primera Timoteo] está citando el Evangelio de Lucas junto con Deuteronomio como Escritura normativa para ordenar el ministerio de la iglesia”. 37

Machine Translated by Google

2. Alusiones a un Canon Bi-pactado

Una indicación clave de un canon emergente dentro del cristianismo primitivo es que los cristianos comenzaron a concebir algo como un Nuevo Testamento junto y paralelo al Antiguo. Aunque tales referencias son raras en las primeras etapas de la iglesia, la evidencia del Nuevo Testamento en sí no puede pasarse por alto. Puede haber tal alusión en 2 Pedro 3:2 cuando se le pide al lector que se someta a “las predicciones de los santos profetas y al mandamiento del Señor y Salvador por medio de vuestros apóstoles”. Lo más notable aquí es la yuxtaposición de los “profetas” del antiguo pacto y los “apóstoles” del nuevo pacto como dos fuentes iguales de autoridad divina. Esto sugiere que 2 Pedro ve la revelación divina en dos fases o épocas distintas, tal vez una alusión a los comienzos de un canon bipactal. La mención de “apóstoles” en plural también indicaría que cualquier Nuevo Testamento emergente estaría compuesto por más de la enseñanza de un apóstol (dejando claro así que Pablo no es el único autor a la vista).

Además, el hecho de que “santos profetas” sea claramente una referencia a lo escrito sugiere la textos[38] posibilidad de que el “mandamiento del Señor [ÿÿÿÿÿÿÿ ÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿ] . . . por medio de vuestros apóstoles” también podría referirse, al menos en parte, a escritos.[39] Esta posibilidad se encuentra en el contexto inmediato, que menciona explícitamente textos apostólicos escritos (2 Pedro textos. 3:1, 16). Además, la frase ÿÿÿÿÿÿÿ ÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿ no solo se usa regularmente para referirse a los mandamientos escritos del Antiguo Testamento, sino que también encuentra un notable paralelo en Pablo: “Si alguno se cree profeta, o espiritual, reconozca que las *cosas que yo os escribo son mandamiento del Señor* [ÿÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿ]” (1 Cor. 14:37). Este pasaje es al menos una instancia en la que aparece un "mandato del Señor" de un apóstol en un texto escrito.

Sin embargo, incluso si uno no toma 2 Pedro 3:2 como una alusión a los textos apostólicos escritos, este versículo claramente establece un fundamento crítico para el *futuro* surgimiento de la colección del Nuevo Testamento junto con el Antiguo. Revela que los primeros cristianos tenían la convicción teológica de que la enseñanza apostólica (y los escritos, cf. 3:16) eran la próxima fase de la revelación del pacto de Dios. Por esta razón, Denis Farkasfalvy argumenta que este texto “parece esbozar una teología del Canon, o, como prefiero llamarlo, una teología del 'pre-Canon' o 'proto Canon'” 40 . observa que esta estructura profeta-apóstol también está bien atestiguada en otros textos cristianos primitivos, como los padres apostólicos, Justino Mártir, Ireneo, Tertuliano y otros. 41 Las alusiones a una estructura de doble pacto para la revelación de Dios también ocurren en un

Machine Translated by Google

número de otros textos del Nuevo Testamento, aunque sólo podemos mencionar un par aquí. Como se señaló anteriormente, es significativo que en 2 Corintios 3:6 Pablo se refiera a sí mismo y a los otros apóstoles como ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿÿÿ (“ministros de un nuevo pacto”) dentro de una carta *escrita* a los corintios y luego en 3:14 contrasta esto a otro documento escrito, a saber, el “antiguo pacto” (ÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿÿ). 42 Las implicaciones de este pasaje para un canon bi-pactado son difíciles de pasar por alto. Asimismo, Hebreos 2:2-3 yuxtapone el “mensaje anunciado por los ángeles” (una clara referencia al Antiguo Testamento) con el mensaje “declarado primero por el Señor, y testificado por los *apóstoles*” (una clara referencia obvia a los textos escritos por los apóstoles, este pasaje continúa sentando las bases para una futura estructura canónica de doble pacto.

[43]

Machine Translated by Google

3. Lectura pública de libros canónicos

Varias epístolas de Pablo incluyen mandatos de que se lean públicamente en la reunión de la iglesia. Colosenses 4:16 declara: “Y cuando esta carta haya sido leída entre vosotros, hacedla también leer en la iglesia de Laodicea”. Además, en 1 Tesalonicenses 5:27, Pablo exhorta enérgicamente a su audiencia: “Os hago jurar ante el Señor que esta carta sea leída a todos los hermanos”. En 2 Corintios 10:9, en el contexto de la defensa de su autoridad apostólica, Pablo menciona la lectura pública de sus cartas y expresa preocupación por su impacto: “No quiero que parezca que los asusto con mis cartas”. El libro de Apocalipsis también anticipa que será leído públicamente cuando pronuncie una bendición sobre “el que lea en voz alta las palabras de esta profecía, y los que la oigan” (1:3). 44 Esta práctica de leer las Escrituras en el culto se remonta a la sinagoga judía, donde habitualmente se leían en voz alta fragmentos del Antiguo Testamento a la congregación (Lucas 4:17–20; Hechos 13:15; 15:21). 45 Otros han sugerido que los Evangelios de Mateo y Marcos fueron escritos con una estructura litúrgica que implicaba que se usaron para lectura pública durante todo el año en el culto. 46

La insistencia de Pablo en que sus cartas se leyeran públicamente, sus afirmaciones abiertas de autoridad apostólica y la comprensión de sus lectores de lo que significaría la lectura pública dentro del contexto de una sinagoga brindan buenas razones para pensar que sus cartas se habrían visto en la misma categoría que otras “Escrituras” leídas durante los tiempos de adoración pública. De hecho, el mismo Pablo deja clara esta conexión cuando exhorta a Timoteo: “Dedícate a la lectura pública de la *Escritura”.*
(1 Timoteo 4:13).

La práctica de leer libros canónicos en el culto, aunque visible solo en forma de semilla en los libros del Nuevo Testamento, se afirma más explícitamente como un lugar común en la época de Justino Mártir a mediados del siglo II.

> Y en el día llamado domingo, todos los que habitan en las ciudades o en el campo se reúnen en un lugar, y se leen las memorias de los apóstoles o los escritos de los profetas, siempre que el tiempo lo permite; luego, cuando el lector ha cesado, el presidente instruye verbalmente y exhorta a la imitación de estas cosas buenas. 47

Justin no solo pone las "memorias de los apóstoles" (más sobre esto más adelante) a la par con los profetas del Antiguo Testamento, sino que los menciona primero, mostrando que en ese momento la lectura de las Escrituras del Nuevo Testamento había sido de alguna manera

Machine Translated by Google

reemplazó la lectura de la Torá. 48 Sorprendentemente, este pasaje revela que la doble fuente de revelación bíblica de Justino—los profetas y los apóstoles—es precisamente la fuente doble afirmada por 2 Pedro 3:2 como se discutió anteriormente. Una vez más, parece que la estructura emergente del canon del Nuevo Testamento ya estaba presente durante la época de Pedro y Pablo, aunque se realizó más plenamente durante la época de Justino. 49

B. Los Padres Apostólicos

Hemos visto que a fines del primer siglo ya existe evidencia importante de un canon emergente del Nuevo Testamento compuesto de textos apostólicos escritos, tanto de epístolas como de evangelios, y considerado autoritativo junto con el Antiguo Testamento. A medida que nos alejamos del período del Nuevo Testamento y entramos a principios del siglo II, exploraremos si esta tendencia está corroborada por los escritos de los padres apostólicos. No hace falta decir que este es un enorme campo de estudio, y debemos limitarnos a mencionar solo algunos textos seleccionados aquí. 50

Machine Translated by Google

1. 1 Clemente

La epístola de 1 Clemente (c. 95 dC) ofrece la siguiente declaración: “Toma la epístola de ese bendito apóstol, Pablo. . . . Ciertamente, os envió una carta en el Espíritu [ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ] concerniente a él, Cefas y Apolos.” 51 Esta cita tiene varias características notables que son consistentes con lo que se observó en la evidencia del Nuevo Testamento anterior. (1) Es evidente de inmediato que el autor (probablemente un líder cristiano en Roma) reconoce la autoridad apostólica única de Pablo y se refiere a él como "apóstol bendito". De hecho, 1 Clemente señala en otra parte: “Los Apóstoles recibieron el Evangelio para nosotros del Señor Jesucristo, Jesús el Cristo fue enviado por Dios. Por lo tanto, el Cristo es de Dios y los Apóstoles del Cristo.” 52 Además, se refiere a los apóstoles como “los pilares más grandes y más justos de la Iglesia”. 53 (2) En esta declaración, el autor hace una referencia clara a 1 Corintios y asume que su audiencia está familiarizada con ella, mostrando nuevamente que al menos algunas de las cartas de Pablo parecen ser ampliamente conocidas en este momento. *54Primero Clemente* también hace probables alusiones a otras epístolas de Pablo, incluyendo Romanos, Gálatas, Filipenses, Efesios y Hebreos (dependiendo de si uno la considera paulina), aunque no podemos explorar más este tema aquí. 55 (3) Aunque 1 Clemente no se refiere explícitamente a 1 Corintios como ÿÿÿÿÿ ("Escritura"), parece darle un peso considerable, señalando que fue escrito "en el Espíritu" ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ). 56 Este tipo de lenguaje no siempre es fácil de interpretar en los padres A veces parece usarse para referirse a la autoridad eclesiástica—líderes cristianos que hablan por Cristo 57 ya través del Espíritu Santo 58—pero otras veces parece usarse más claramente para la inspiración de las Escrituras. 59 Sin embargo, dado que el autor de 1 Clemente en otra parte hace una clara distinción entre su propia autoridad y la de los apóstoles, parece que el último uso está a la vista aquí. 60 De cualquier manera, es claro que 1 Clemente conoce y valora las cartas de Pablo (aunque no sabemos cuántas).

Machine Translated by Google

2. La Didaché

El Didache es un manual cristiano primitivo de la práctica de la iglesia, probablemente de alrededor del cambio de siglo (c. 100 d. C.). En un punto el manual declara, “Ni oréis como los hipócritas, sino como el Señor lo mandó en su evangelio, orad así: 'Padre nuestro que estás en los cielos. . . .'” 61 Aquí tenemos una referencia a lo que Jesús “mandó” y se nos dice que está contenido en un “evangelio”, y luego este texto procede a citar el Padrenuestro de una manera muy cercana a Mateo 6:9–13. Aunque no podemos saber con certeza que se trata de una cita del Evangelio de Mateo, 62 Christopher Tuckett comenta: “Parece difícil resistirse a la noción de que existe alguna relación entre la Didaché y Mateo aquí”. 63 Asimismo, Udo Schnelle argumenta que “la Didache significa por 'el evangelio' [Did. 8.2; 11,3; 15.3, 4] el Evangelio de Mateo”. 64 Si es así, seguimos viendo evidencia de un canon escrito emergente para el cambio de siglo a medida que los padres apostólicos miran los textos del Evangelio como Mateo como fuentes autorizadas para la vida de Jesús. En este momento, está claro no solo que "el Señor" ofrece sus mandamientos a través de los escritos del Antiguo Testamento, sino que ahora sus mandamientos también se ofrecen a través de un nuevo conjunto de escritos, uno de los cuales la Didaché llama un "evangelio".

Además, el manual dice: “No abandones los mandamientos del Señor [ÿÿÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿ], sino guarda [ÿÿÿÿÿÿÿÿ] lo que has recibido, sin añadirle [ÿÿÿÿÿÿÿÿÿ] ni quitar [ÿÿÿÿÿÿÿ]”. 65 Es obvio que el autor está trazando un paralelo expreso con Deuteronomio 4:2 (LXX): “No añadirás [ÿÿÿÿÿÿÿÿÿ] a la palabra que yo te mando, ni quitarás de ella [ÿÿÿÿÿÿÿÿ], para que guardes [ÿÿÿÿÿÿÿÿÿ] los mandamientos del SEÑOR [ÿÿÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿ].” Lo más notable es que los “mandamientos del Señor” en este pasaje de la *Didaché* ya no se refieren a los mandamientos del Antiguo Testamento como en Deuteronomio 4:2, sino que ahora se refieren a las enseñanzas de Jesús. Por lo tanto, las enseñanzas de Jesús, dondequiera que se encuentren, no solo tienen una autoridad igual (si no superior) a la del Antiguo Testamento, sino que ahora tienen una nueva "maldición de inscripción" adjunta: la gente debe tener cuidado de que sean " ni añadiéndoles ni quitándoles.” Aunque tal maldición inscrita podría adaptarse para preservar la tradición oral (como posiblemente lo hacen Policarpo y la *Epístola de Bernabé),* 66 su uso histórico desde Deuteronomio hasta Josefo, como se señaló en el capítulo 4 anterior, implica un texto *escrito .* 67 Dado que la *Didaché* probablemente cita del texto escrito de Mateo, dicho lenguaje al menos sugiere que el manual pudo haber visto a Mateo como un escrito autorizado digno de su

Machine Translated by Google

propia maldición de inscripción.

Machine Translated by Google

3. Ignacio

Ignacio era el obispo de Antioquía a principios de siglo y escribió una serie de epístolas camino a su martirio en Roma alrededor del año 110 d. C. 68 Aunque hay mucho en Ignacio digno de nuestra atención, 69 limitaremos nuestra discusión a los pasajes, comenzando con su carta a los Efesios: “Pablo, que fue santificado, que obtuvo un buen nombre, que fue bien bendecido, en cuyos pasos seré hallado cuando alcance a Dios, quien en cada epístola hace mención de vosotros en Cristo Jesús.” 70 Lo más notable aquí es que Ignacio, escribiendo a los Efesios, hace referencia a múltiples cartas de Pablo. No está claro exactamente a cuál de las cartas de Pablo se está refiriendo—Pablo menciona explícitamente a los Efesios en numerosas epístolas del Nuevo Testamento, 71 o Ignacio puede estar haciendo referencia a la manera en que Pablo generalmente se dirige a los santos en sus cartas—pero está claro que Ignacio sabe , y asume que sus lectores ya saben, acerca de alguna colección de cartas de Pablo. Aunque esta colección seguramente habría incluido 1 Corintios, Efesios y 1 y 2 Timoteo, 72 el hecho de que Ignacio también parece saber Romanos, Filipenses y Gálatas sugiere que su colección de cartas paulinas podría haber sido bastante extensa. 73 Ignacio también da indicaciones de que conoce otros escritos apostólicos además de los de Pablo. Se refiere en numerosas ocasiones a los "decretos" (ÿÿÿÿÿÿÿÿ) y "ordenanzas" (ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ) de los apóstoles, 74 términos que se usaban a menudo en textos *escritos* como el Antiguo Testamento. 75 Queda claro que está pensando en un corpus más grande de escritos más allá de Pablo, tal vez incluyendo a Pedro, Juan y otros. Esto encuentra confirmación en que hay alusiones en Ignacio a algunos de los evangelios canónicos, particularmente Mateo, Lucas y Juan. 76 Michael Goulder y Charles Hill argumentan que Ignacio a menudo usa el término *evangelio* no para referirse a la predicación oral como se afirma con tanta frecuencia, 77 sino como una referencia a los evangelios escritos. 78 Por ejemplo, en *A los Filadelfios* 8.2 Ignacio observa que la oposición judaizante no creerá una verdad encontrada ÿÿ ÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿÿÿ (“en el evangelio”) a menos que también pueda encontrarla ÿÿ ÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿÿ (“en los archivos”), la última siendo una clara referencia al Antiguo Testamento. La estructura paralela de este pasaje, destacada por el hecho de que tanto “evangelio” como “archivos” se introducen con construcciones dativas, sugiere la posibilidad de que *ambos* sean fuentes escritas.

79 Si es así, entonces cuando Ignacio responde a estos judaizantes en la siguiente oración con el simple “escrito está” (ÿÿÿÿÿÿÿÿÿ), estaría usando este término para referirse a los libros del Evangelio, no al Antiguo Testamento. Así, argumenta Goulder, la queja de Ignacio sobre los judaizantes es simple: “se niegan a

Machine Translated by Google

considerar el Evangelio como Escritura (ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ)" como él lo hace. 80 Pero aparte de tales pasajes, hay otras formas de determinar el tipo de autoridad que Ignacio le daría a los libros apostólicos. A lo largo de sus escritos, Ignacio ofrece referencias repetidas y abiertas a la autoridad absoluta e incomparable de los apóstoles. 81 Hill extrae las implicaciones naturales de tal hecho cuando señala que cualquier texto apostólico conocido por Ignacio habría "tenido una posición extremadamente alta, si no suprema, para él". 82 Por lo tanto, no hay necesidad de que Ignacio use explícitamente el término *Escritura* en referencia a las cartas de Pablo u otros escritos apostólicos; su opinión sobre tales textos ya habría sido clara para el lector.

Machine Translated by Google

4. Policarpo

Policarpo, obispo de Esmirna, escribió su epístola a la iglesia de Filipos alrededor del año 110 d. C. En esta carta declara: “Como está escrito en estas Escrituras: 'Airaos, y no pequéis, y no dejéis que el sol se ponga sobre vosotros. ira'”. 83 La primera parte de esta cita podría provenir del Salmo 4:5, pero las dos partes juntas parecen provenir de Efesios 4:26. Mientras que Bruce Metzger sugiere que “[Policarpo] llama a Efesios 'Escritura'”, 84 otros han ofrecido explicaciones alternativas. 85 En particular, Koester sugiere que Policarpo simplemente cometió un error aquí y pensó (erróneamente) que la frase completa en Efesios 4:26 provenía del Salmo 4:4. 86 Por lo tanto, argumenta Koester, Policarpo solo pretendía usar el término *Escritura* para referirse a la porción del Antiguo Testamento. Aunque esto es posible, no hay evidencia dentro del texto de que Policarpo haya cometido tal error. Por el contrario, el conocimiento de Policarpo de los escritos de Pablo está bien establecido, y demostró una “muy buena memoria” con respecto a las citas paulinas. 87 En consecuencia, Boudewijn Dehandschutter considera que tal error de Polycarp es “muy improbable” y argumenta que “la verdadera razón de la reserva de Köster parece ser las implicaciones para la historia del Canon”. 88 Incluso McDonald está de acuerdo en que Policarpo llama tanto a los Salmos como a los Efesios “Escritura”. 89 Policarpo también alude a otras epístolas de Pablo, incluyendo Romanos, 1 Corintios, Gálatas, Filipenses, 2 Tesalonicenses y 1 y 2 Timoteo. 90 No hay razón para pensar que Policarpo no habría reconocido que estas otras cartas de Pablo tienen la misma autoridad que Efesios. 91 De hecho, CM Nielsen argumenta que la carta de Policarpo es un fuerte indicio de que a principios del siglo II “emergía una Sagrada Escritura cristiana con el corpus paulino como fundamento”. 92 Además de las epístolas de Pablo, Policarpo parece citar algunos de los evangelios sinópticos. 93 Sin embargo, tales posibles referencias a los Evangelios resultan poco convincentes para algunos eruditos, porque a veces Policarpo cita los Evangelios de manera más vaga e incluso combina citas de los Evangelios. 94 La redacción suelta y armonizada en estas referencias ha llevado a algunos a argumentar que se derivan de una fuente escrita u oral anterior y no de los Evangelios canónicos mismos. 95 Si bien se debe considerar seriamente la posibilidad de fuentes anteriores, especialmente porque sabemos que existieron (Lucas 1: 1), debemos dudar en invocarlas demasiado rápido. Después de todo, si la redacción de una cita en particular puede explicarse adecuadamente sobre la base de un texto *conocido* , esta es una opción metodológicamente preferible a hacer conjeturas sobre la tradición oral o una fuente escrita *desc*

Machine Translated by Google

Es preferible, al estimar casos dudosos, considerar la variación de un texto canónico como una cita libre de un documento que conocemos que suponer que es una cita de un documento hasta ahora desconocido, o la persistencia de una tradición primitiva". 96

Además, debe recordarse que incluso en situaciones en las que un texto escrito era conocido y muy apreciado, la mayoría de las personas en el mundo antiguo lo encontraban principalmente en formas *orales* (lecturas públicas, recitaciones y recuento de historias, etc.) en la medida en que la sociedad era en gran parte analfabeta. 97 Por lo tanto, dado que las personas harían *uso* oral de los textos del Evangelio, extraer de la memoria, citas sueltas y combinadas sería un hecho natural. 98 Tal práctica no sugiere que no haya un texto escrito detrás de esta actividad. Barton comenta:

> Se argumenta que las citas a menudo inexactas de los Padres muestran que se basaban en la "tradición sinóptica", pero no en los Evangelios sinópticos. Tal teoría no se puede descartar absolutamente, pero no es la única o, probablemente, la mejor explicación para la cita imprecisa.
> · · · La explicación no se encuentra en la transmisión oral en sentido estricto, sino en el *uso* oral de textos que ya estaban disponibles en forma escrita. 99

Ireneo, que conocía íntimamente el Evangelio cuádruple, es un buen ejemplo de tal práctica, ya que a menudo hace afirmaciones generales como "el Señor dijo" o "el Señor declaró", cuando presenta una cita del Evangelio, y a menudo combina y abrevia citas. 100 Graham Stanton sugiere que el patrón en Ireneo es una "señal de advertencia" para cualquiera que pueda pensar que una cita imprecisa implica que un autor no está familiarizado con un texto determinado. 101 Tales citas sueltas también eran comunes en la literatura grecorromana. 102 EG Turner señala que la necesidad de citas exactas "es un presupuesto académico que damos por sentado, pero no formaba parte de la tradición de la Grecia clásica. Acostumbrados al corte y empuje de la dialéctica oral, los griegos tendían a ser descuidados con las citas o copias exactas y con la cronología precisa, sin ser perturbados por anacronismos". 103 Con estas consideraciones en mente, Policarpo proporciona una confirmación notable de la tendencia que hemos estado observando todo el tiempo. En un momento temprano, en este caso alrededor del año 110 d. C., los libros del Nuevo Testamento no solo se llamaban, sino que también funcionaban como Escritura autorizada. Dadas las conexiones de Policarpo con el apóstol Juan, su amistad con Papías y su instrucción a Ireneo, es razonable pensar que sus creencias sobre el canon de las Escrituras estarían bastante extendidas en este momento.

Machine Translated by Google

5. La Epístola de Bernabé

La *Epístola de Bernabé,* un tratado teológico escrito a principios del siglo II (c. 130 dC), demostró ser bastante popular entre los primeros cristianos. 104 En un punto dice, ÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿ ÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ (“Como está escrito: 'Muchos son llamados, pero pocos escogidos.'”) 105 Esta cita encuentra su único paralelo en Mateo 22:14, en un griego casi idéntico, lo que lleva a Wolf Dietrich Köhler y Carleton Paget a sugerir que Mateo es lo más probable 106 fuente. Aunque algunos han sugerido que *Bernabé* se basa en la tradición oral, esta opción no explica completamente la palabra ÿÿÿÿÿÿÿÿÿ (“escrito está”). Si bien no se puede descartar la posibilidad de que Bernabé se base en otra fuente del Evangelio escrito, nuevamente no hay necesidad, metodológicamente hablando, de insistir en fuentes hipotéticas cuando una fuente conocida puede explicar adecuadamente los datos. Carleton Paget comenta:

> Pero a pesar de todos estos argumentos, sigue siendo cierto que el texto existente más cercano a *Barn* 4.14 en toda la literatura conocida es Mateo 22.14, y uno siente que los intentos de argumentar a favor de la independencia de Mateo están motivados en parte por un deseo de evitar las implicaciones. de la *fórmula citandi* [“escrito está”] que introduce las palabras relevantes: a saber, que el autor de *Bernabé* consideraba a Mateo como escritur

Si *Bernabé* está citando el Evangelio de Mateo con la frase “escrito está” (ÿÿÿÿÿÿÿÿÿ), que normalmente se reservaba para los pasajes del Antiguo Testamento, está claro que Bernabé no se oponía, en principio, ni desconocía la idea de que un El texto escrito del Nuevo Testamento podría considerarse Escritura a la par del Antiguo. 108

Machine Translated by Google

6. Papías

Una de las figuras más intrigantes durante la época de los padres apostólicos es Papías, obispo de Hierápolis, quien, según Ireneo, era conocido por haber sido amigo de Policarpo y haber escuchado predicar al apóstol Juan. 109 Lo más notable para nuestros propósitos aquí es la información que Papias proporciona sobre los Evangelios: “El Anciano solía decir: Marcos se convirtió en el intérprete de Pedro y escribió que Mateo todo lo que recordaba. . . . en lengua hebrea [ilegible] lo interpretó lo mejor que pudo.” 110 Aunque Papías está escribiendo alrededor del año 125 d. C. (que es bastante temprano), 111 el período de tiempo al que se refiere es en realidad anterior, a saber, 90-100 d. C., cuando “el Anciano” habría compartido estas tradiciones con él. 112 No hay duda de que el "Anciano" que Papías tiene en mente es el "Juan el Viejo" que él discute en otra parte, quien fue un discípulo y testigo presencial del mismo Jesús. 113 Por supuesto, la identidad de este Juan en particular es muy discutida en la erudición moderna con algunos eruditos que sugieren que no fue el apóstol Juan, el hijo de Zebedeo, sino un Juan diferente, que también fue discípulo de Jesús (y el autor de las Epístolas de Juan y el Evangelio de Juan). 114 Otros han sugerido que cuando Papías menciona a “Juan el Viejo”, simplemente se está refiriendo al apóstol porque enumera explícitamente al apóstol Juan como uno de los “ancianos” dentro del mismo pasaje.

115 Esta opción encuentra apoyo en el reconocimiento de Ireneo de que Papías escuchó del apóstol Juan en persona. 116 Independientemente de la opción que se tome, está claro que Papías recibió su información sobre los Evangelios de una fuente de testigos presenciales muy confiable. Así, el testimonio de Papías nos permite remontarnos a una de las coyunturas más cruciales de la historia del canon, finales del siglo I.

Este testimonio temprano de Papías indica que el Evangelio de Marcos fue recibido como autoritario sobre la base de sus conexiones con el apóstol Pedro, una tradición muy antigua que está muy extendida en todo el cristianismo primitivo. 117 Esto encaja bien con la observación hecha en el capítulo anterior de que el Evangelio de Marcos forma una *inclusio* literaria impresionante centrada en la persona de Pedro. Si Papías recibe el Evangelio de Marcos sobre la base de sus conexiones apostólicas (y de testigos presenciales), sin duda esta es la razón por la que también recibe el Evangelio de Mateo. 118 La declaración de que Mateo escribió originalmente en el idioma hebreo es desconcertante, dado que el Mateo griego que poseemos no da ninguna indicación de que haya sido traducido del hebreo (o arameo). 119 Sin embargo, ya sea que uno tome la declaración para indicar que Mateo acaba de escribir en un *estilo* hebreo o que Papías siempre 120 fue que

Machine Translated by Google

confundido en este punto en particular, [121] hay pocas razones para pensar que Papías se está refiriendo a algo completamente diferente del Evangelio de Mateo conocido ampliamente en la iglesia primitiva, especialmente dada la confiabilidad de su fuente. [122] En cuanto al Evangelio de Juan, el hecho de que Papías se sentara bajo la predicación de Juan y conociera tanto 1 Juan como Apocalipsis hace probable que conociera y usara el Evangelio. [123] Esta probabilidad aumenta casi con certeza cuando reconocemos que la lista de discípulos dada por Papías coincide con el orden en que aparecen en el Evangelio de Juan. [124] Así, Bauckham declara: "No debe haber duda de que Papías conocía el evangelio de Juan". [125] También hay buenas razones para pensar que Papías conocía a Lucas ya que Andrés de Cesarea, en su comentario sobre Apocalipsis, nos dice que Papías declaró: "Vi a Satanás caído del cielo", un dicho de Jesús que se encuentra solo en Lucas 10:18. [126] Si es así, entonces la evidencia de Papías sugiere un evangelio cuádruple en la primera mitad del siglo segundo (tal vez tan temprano como c. 125 d. C.). [127] Sin embargo, algunos han

argumentado que Papías todavía prefería la tradición oral a los textos escritos, lo que demuestra que no consideraba que Mateo, Marcos o los otros Evangelios tuvieran ninguna autoridad real. Este argumento se basa en la afirmación de Papías: "No supuse que la información de los libros me ayudaría tanto como la palabra de la voz viva y sobreviviente". [128] Sin embargo, tal interpretación no solo estaría fuera de sintonía con las tendencias de principios del siglo II que ya hemos observado en este capítulo, sino que, como ha demostrado Bauckham, pierde lo que Papias realmente está tratando de decir. Papías no se refiere en absoluto a la tradición oral, sino que simplemente señala una verdad que era un lugar común en el mundo antiguo en este momento: las investigaciones históricas se realizan mejor cuando uno tiene acceso a un testigo ocular real (es decir, una voz viva). Bauckham explica: "En un contexto historiográfico, lo que Papias considera preferible a los libros no es la tradición oral sino el acceso, mientras aún están vivos, a aquellos que fueron participantes directos en los acontecimientos históricos, en este caso, 'discípulos del Señor'". [129] A medida

que se evalúa la evidencia de Papías, debe recordarse que fue un obispo influyente que puede conectarse directamente con Policarpo, parece haber conocido al apóstol Juan y fue una influencia notable en los escritos de Ireneo, Eusebio y muchos otros. Es razonable pensar, por tanto, que su recepción de Marcos y Mateo (sin mencionar Apocalipsis, 1 Juan, 1 Pedro, [130] y posiblemente Juan, Lucas y algunas epístolas paulinas [131]) no habría sido un hecho aislado sino parte de una tendencia más amplia dentro del cristianismo primitivo, tal tendencia que ha sido confirmada por toda la evidencia que hemos visto hasta ahora.

Machine Translated by Google

7. El uso de los escritos del Nuevo Testamento

Este breve recorrido por los escritos de los padres apostólicos se ha centrado principalmente en los casos en que los escritos del Nuevo Testamento se citan explícitamente como "Escritura" o se consideran sustancialmente autorizados por los primeros cristiano Sin embargo, las declaraciones patrísticas explícitas con respecto a la autoridad de un libro no cuentan toda la historia. En el estudio reciente de John Barton sobre el canon, apela al trabajo del estadístico austriaco Franz Stuhlhofer, quien argumenta que el grado en que se *usaron los libros,* y no solo cómo se citaron, revela aún más sobre su posición en las comunidades cristianas primitivas. . 132 Cuando se trata de *la frecuencia* con la que se citaron los libros, en proporción a su tamaño, rápidamente queda claro que los libros "centrales" del Nuevo Testamento, principalmente los cuatro Evangelios y las epístolas de Pablo, sobresalían de todos los demás y eran la fuente autorizada. para los cristianos "asombrosamente temprano". 133 De hecho, los padres apostólicos emplearon los escritos del Nuevo Testamento con mucha mayor frecuencia que los escritos del Antiguo Testamento, de cinco a cincuenta veces más a menudo. 134 Así, funcionalmente hablando, el Nuevo Testamento ciertamente tenía tanta autoridad como el Antiguo Testamento, si no más. Sobre esta base, Barton concluye que sería "un error decir que [a principios del siglo II] 'no había ninguna Escritura cristiana aparte del Antiguo Testamento' porque gran parte del núcleo ya tenía un estatus tan alto como el que jamás habría tenido". .” 135 El estatus único de estos libros del Nuevo Testamento se hace más evidente cuando se contrastan con los escritos apócrifos y no canónicos. Barton observa: "Las citas de evangelios apócrifos y de otros libros que luego fueron excluidos del canon *no comienzan a competir* con la frecuencia de cita del núcleo básico". 136 Aunque los otros libros del Nuevo Testamento (p. ej., algunas de las Epístolas generales, Apocalipsis) no se citaron con tanta frecuencia como los libros principales, aún se usaron con bastante frecuencia en comparación con los libros apócrifos o no canónicos, que "apenas se citaron en absoluto". .” 137 Por lo tanto, parece haber tres categorías de libros en las primeras etapas: (1) libros centrales del Nuevo Testamento (citados con mucha frecuencia), (2) libros periféricos del Nuevo Testamento (citados con menos frecuencia) y (3) libros apócrifos/no canónicos. (Citado casi nunca).

C. Otras fuentes del siglo segundo

Hasta este punto de nuestra discusión, las fuentes históricas han indicado que a principios del siglo segundo, los cristianos ya tenían una concepción de un pacto bi-pactado.

Machine Translated by Google

canon—que los documentos apostólicos están junto a los libros del Antiguo Testamento como la próxima etapa de la revelación de Dios. Algunos de estos libros incluso se leían públicamente en el culto. Además, en ese momento, una colección sustancial de las cartas de Pablo (no está claro exactamente cuántas), los cuatro evangelios canónicos y varios otros libros (Hebreos, 1 Juan, Apocalipsis, etc.) funcionaban como documentos autorizados para los cristianos primitivos. comunidades A medida que nos alejamos de los padres apostólicos y nos adentramos más en el segundo siglo, encontramos una serie de otras fuentes importantes para rastrear el surgimiento del canon del Nuevo Testamento.

Machine Translated by Google

1. Justino mártir

Como uno de los grandes apologistas cristianos primitivos, Justin Martyr escribió varias obras, principalmente c. 150–160—que ofrece una vigorosa defensa de la fe cristiana. 138 Regularmente se refiere a los Evangelios canónicos como las “memorias de los apóstoles” (ajpomnhmoneuvmata tw`n ajpostovlwn). 139 Aunque no los menciona por su nombre, sí los llama “evangelios” 140 y en un momento describe las memorias como “redactadas por sus apóstoles y quienes les siguieron”, 141 sugiriendo que se refiere a los cuatro evangelios canónicos . Evangelios, dos escritos directamente por apóstoles y dos por compañeros apostólicos. 142 Esto encuentra confirmación en el hecho de que cita de los tres evangelios sinópticos 143 e incluso se refiere al evangelio de Marcos como “Memorias [de Pedro]”, 144 mostrando que estaba familiarizado con la tradición que une a Pedro y Marcos. 145 Hay buenas razones para pensar que Justino conocía el Evangelio de Juan, dado que conocía más de un Evangelio escrito por un apóstol, conocía el libro de Apocalipsis y lo consideraba como escrito por el apóstol Juan, 146 vivía en la antigua residencia de Juan de Éfeso durante su diálogo con Trifón, 147 parece estar bastante familiarizado con la terminología única del Evangelio de Juan, 148 y en “Porque Cristo también dijo: 'Si no nacieres de nuevo, no entrarás en al reino de los cielos'”. 149 En consecuencia, Stanton sugiere que Justino “bien podría haber poseído un códice de cuatro evangelios en la biblioteca de su escuela de catequesis”. 150 Algunos han cuestionado el conocimiento (o el uso) de los evangelios canónicos por parte de Justino porque las citas de los

evangelios de Justino a menudo difieren de las de los sinópticos y parecen una versión armonizada de Mateo y Lucas. 151 William Petersen argumenta que la naturaleza de estas citas sugiere que Justin no se basó en absoluto en nuestros evangelios canónicos, sino en un evangelio armonizado que él había creado, que fue una influencia posterior en su estudiante Tatian. 152 Koester incluso argumenta que esta armonización fue un “nuevo” evangelio creado por Justino y fue diseñado para reemplazar todos los demás evangelios que se habían creado hasta ese momento. 153 Sin embargo, a menudo se pasa por alto en estos argumentos la forma en que los autores antiguos hacían uso frecuente de "extractos" o libros de testimonios que contenían extractos de un escrito en particular. 154 Estos libros de testimonios se usarían a menudo para la instrucción catequética y ayudarían a superar la impracticabilidad de que un autor siempre tenga que verificar su fuente. A medida que se construían estos libros de testimonios, el autor inevitablemente interactuaba, remodelaba y armonizaba las diversas partes del texto que estaba copiando. 155 Stanton sugiere que muchas de las citas del Evangelio de Justin se extrajeron de un libro de testimonios que ya contenía citas combinadas del Evangelio.

Machine Translated by Google

Evangelios canónicos, no hay razón para pensar que Justin descartó las cuentas. 157

Lo más notable para nuestros propósitos aquí es el grado de autoridad que Justin atribuyó a estas "memorias". Como se señaló anteriormente, estas memorias se leían junto con los profetas del Antiguo Testamento en el culto dominical, una práctica que mostraba su plena autoridad bíblica. 158 Así como el Espíritu de Dios habló a través de Moisés y los profetas, también habló a través de sus apóstoles. 159 Además, cuando Justin 160 Aquí Justin hace uso de los Evangelios, Justino a veces usa "escrito está", la fórmula citandi para presentar los libros de las Escrituras. 161 En cuanto a otros libros del Nuevo Testamento, Justin debe haber conocido las cartas de Pablo (dadas sus interacciones con Marción), aunque las usa poco; 162 también muestra conocimiento de Hechos, 1 Pedro, Hebreos y el libro de Apocalipsis. 163 En cuanto al Apocalipsis, afirma su carácter apostólico 164 e incluso se refiere a él como uno de “nuestros escritos”. 165 Justino, entonces, continúa la tendencia que ya hemos presenciado en la discusión anterior, a saber, que varios libros del Nuevo Testamento fueron recibidos como autorizados relativamente temprano, y esto se debió a menudo a sus conexiones apostólicas.

Machine Translated by Google

2. Ireneo

Una de las voces más influyentes de la iglesia primitiva fue la de Ireneo, obispo de Lyon y discípulo de Policarpo. 166 Escribiendo poco después de Justino Mártir (c. 170–180), Ireneo cita extensamente los libros del Nuevo Testamento, incluso más que el Antiguo Testamento, y claramente los considera como "Escritura". 167 Estos incluyen los cuatro Evangelios, Hechos, todo el corpus paulino (menos Filemón), Hebreos, Santiago, 1 Pedro, 1 y 2 Juan y Apocalipsis: más de mil pasajes del Nuevo Testamento en total. 168 No hay indicios de que rechace los libros del Nuevo Testamento no mencionados (2 Pedro, 3 Juan y Judas); los escritos existentes de Ireneo simplemente no se refieren a ellos. En la época de Ireneo, los cuatro Evangelios se han vuelto tan ciertos que puede declararlos integrados en la estructura misma de la creación: "No es posible que los evangelios puedan ser más o menos del número que son. Porque, puesto que hay cuatro zonas del mundo en que vivimos y cuatro vientos principales." 169

La muy clara afirmación de Ireneo de estos libros del Nuevo Testamento, particularmente los cuatro Evangelios, ha llevado a varios eruditos a sugerir que su posición fue una innovación diseñada para reforzar las defensas de la iglesia contra Marción (y otros herejes). 170 Sin embargo, la defensa de Ireneo del evangelio cuádruple, aunque no todos pueden estar convencidos por su fundamento teológico, parece basarse en la tradición que ha estado arraigada dentro de la iglesia durante bastante tiempo. 171 De hecho, TC Skeat argumenta que el material de Ireneo (en Haer. 3.11.8) fue "tomado por él de una fuente anterior". 172 Del mismo modo, Stanton sugiere que Ireneo "no está defendiendo una innovación reciente, sino apuntalando lo que él y otros habían aceptado durante mucho tiempo, es decir, que a la iglesia se le había dado un Evangelio en forma cuádruple: cuatro escritos autorizados, no más, no menos." 173 Dado que Ireneo parece haber conocido las obras de Justino (y tal vez el propio Justino), 174 y ciertamente conoció a Policarpo, es posible que haya recibido esta tradición de ellos. 175 El hecho de que la colección del Evangelio cuádruple sea anterior a Ireneo encuentra confirmación en varios estudios recientes—de Hengel, Heckel, Kelhoffer y otros—que han argumentado que el Evangelio cuádruple se estableció a principios o mediados del siglo II.

Machine Translated by Google

3. Fragmento Muratoriano

Nuestra lista canónica más antigua proviene del fragmento de Muratori hacia fines del siglo II (c. 180). 177 La lista afirma el estatus bíblico de veintidós de los veintisiete libros del Nuevo Testamento, incluidos los cuatro Evangelios, Hechos, las trece epístolas de Pablo, 1 y 2 Juan (y posiblemente 3 Juan), 178 Judas y Apocalipsis. Hebreos, Santiago y 1 y 2 Pedro no se mencionan, aunque no está claro por qué. 179 Además, la lista continúa la tendencia que hemos visto hasta ahora al reconocer el claro estatus apostólico de estos libros escritos por los apóstoles o sus seguidores inmediatos. De hecho, esta es la razón por la cual el fragmento rechaza al *Pastor de Hermas,* que fue escrito "muy recientemente, en nuestros tiempos" y no durante el período de los apóstoles que ministraron "al final de los tiempos". 180 De manera similar, el fragmento rechaza la epístola seudónima a los Laodicenses porque fue "falsificada" en nombre de Pablo 181 una clara afirmación, una vez más, de la preeminencia que la iglesia primitiva le dio a la apostolicidad.

También debe notarse que hacia el final del fragmento, antes de la discusión de los libros heréticos, la lista parece incluir dos libros apócrifos, a saber, el *Apocalipsis de Pedro* y la Sabiduría de Salomón. Sin embargo, el estado de estos libros no está claro. Aunque se menciona el *Apocalipsis de Pedro ,* rápidamente se reconoce su estado en disputa: "aunque algunos de nosotros no queramos que este último se lea en la iglesia". 182 La mención de la Sabiduría de Salomón es particularmente desconcertante porque encajaría mejor bajo una lista del *Antiguo* Testamento. William Horbury sugirió una posible explicación, a saber, que había una práctica generalizada en la iglesia de enumerar primero los libros recibidos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento y luego, al final, mencionar los libros "en disputa" de ambos Testamentos. que fueron útiles para la iglesia pero no necesariamente considerados como canónicos. 183 Este patrón es visible en la Carta Festal de Atanasio, que enumera los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento y luego, al final, enumera los libros combinados "en disputa", que incluyen Sabiduría y el *Pastor ,* entre otros. Un patrón similar es visible en los primeros códices bíblicos como Sinaiticus (que termina con el *Pastor* y la *Epístola de Bernabé)* y Alexandrinus (que incluía *1 y 2 Clemente* al final). Asimismo, Eusebius, 184 Codex Claromontanus y Epiphanius 185 exhiben una estructura similar en sus "listas" canónicas. 186 Si Horbury está en lo correcto, entonces los libros enumerados hacia el final del fragmento de Muratorian se colocan allí porque se entiende que son libros "disputados" de ambos Testamer

Machine Translated by Google

pero no necesariamente canónica. Estos libros en disputa incluirían Apocalipsis, el *Apocalipsis de Pedro,* la Sabiduría de Salomón y (en menor medida) el *Pastor de Hermas.*

tercero Conclusión

De ninguna manera la encuesta anterior ha sido exhaustiva. Nuestro espacio limitado nos ha obligado a dejar de lado una serie de fuentes importantes del siglo II, como Taciano, Teófilo de Antioquía, Melito de Sardis, Dionisio de Corinto, y examinar otras solo a un nivel superficial. Sin embargo, la evidencia que hemos examinado es suficiente para establecer nuestro punto general: varios escritos del Nuevo Testamento, en gran parte en virtud de sus conexiones apostólicas, fueron reconocidos y recibidos como autorizados desde un tiempo muy temprano, de modo que a mediados del segundo siglo parece haber un canon "central" del Nuevo Testamento ampliamente reconocido por los primeros cristianos. Este núcleo constaba de los cuatro Evangelios, las epístolas de Pablo, Hechos, 1 Pedro, 1 Juan y quizás algunos otros. Como señala Barton, "Sorprendentemente temprano, el gran núcleo central del Nuevo Testamento actual ya estaba siendo tratado como la principal fuente autorizada para los cristianos". 187 Esto no quiere decir, por supuesto, que para este punto los *límites* del canon emergente se hayan solidificado. A pesar de que había un núcleo establecido, los bordes del canon todavía estaban "borrosos" y había discusiones en curso sobre un puñado de libros como 2 Pedro, 2 y 3 Juan y Apocalipsis. Y, como observaremos más adelante, los libros apócrifos aún desempeñaban un papel activo en ciertas partes de la iglesia primitiva. Sin embargo, las discusiones de estos libros en disputa se darían en un contexto en el que *ya* se había sentado la base canónica principal.

Así, cualquiera que sea su resultado, a mediados del siglo segundo se había determinado la dirección canónica general del cristianismo primitivo. Por lo tanto, las afirmaciones dramáticas de que el canon no se finalizó hasta el siglo IV pueden ser ciertas en un nivel técnico, pero a menudo pasan por alto el punto más amplio e importante, a saber, que el núcleo del canon ya había estado en su lugar (y exhibiendo autoridad bíblica).) por siglos.

---

1 C. Stephen Evans, "Canonicity, Apostolicidad, and Biblical Authority: Some Kierkegaardian Reflections," en *Canon and Biblical Interpretation,* ed. Craig Bartolomé *et al.* (Carlisle: Paternoster, 2006), 155. 2 Los católicos romanos pueden tener una versión diferente de esta misma objeción. Pueden estar de acuerdo con el modelo histórico-crítico de que la historia del canon fue tumultuosa y errática, pero luego usar esto como un argumento de que el *testimonio* no es suficiente y que los cristianos necesitan una iglesia y un papa infalibles para declarar qué libros son de Dios y cuáles son. que no son. 3 Por ejemplo, JDG Dunn, *Unidad y diversidad en el Nuevo Testamento: una investigación sobre el carácter del cristianismo primitivo* (Londres: SCM, 1990); JM Robinson y H. Koester, *Trayectorias a través del cristianismo primitivo* (Filadelfia: Fortaleza, 1971); BD Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Bible and the Faiths We Never Knew* (Nueva York: Oxford University Press, 2002); Lee McDonald, *Escrituras olvidadas: la selección y el rechazo de los primeros escritos religiosos* (Louisville: Westminster John Knox, 2009). 4 Ehrman, *Lost Christianities,* 129–31.

5 Ibid., 131.
6 Para una descripción general amplia de este tema, véase Stephen Best y Douglas Kellner, *The Postmodern Turn* (Nueva York: Guilford, 1997); y Myron B. Penner, *El cristianismo y el giro posmoderno: seis puntos de vista* (Grand Rapids: Brazos, 2005).

Machine Translated by Google

7 Robinson y Koester, *Trayectorias a través del cristianismo primitivo,* 115. 8 Ibíd., 115.

9 Para una descripción general de varias enseñanzas falsas combatidas por los mismos libros del Nuevo Testamento, véase AJ Köstenberger y MJ Kruger, *The Heresy of Orthodoxy: How Modern Culture's Fascination con la diversidad ha reformado nuestra comprensión del cristianismo primitivo* (Wheaton, IL: Crossway, 2010), 89–101. 10 Como se señaló anteriormente, tenemos buenas bases bíblicas para pensar que los cristianos pueden identificar correctamente a la iglesia verdadera (al menos de una manera que sea suficiente para nuestros propósitos aquí). En esencia, la iglesia está marcada por la verdadera predicación del evangelio (Juan 8:31–47; 14:23; 1 Juan 4:1–3; 2 Juan 9) y la correcta administración de los sacramentos que Cristo le dio a su iglesia. (Mateo 28:19; Hechos 2:42; 1 Corintios 11:23–30).
A esto se le puede agregar una variedad de otras cosas, incluidas las enseñanzas de Jesús de que los verdaderos cristianos se identifican por su amor mutuo (Juan 13:35; cf. 1 Juan 4:7–8; 5:1). Para más información sobre las marcas de la iglesia, véase John Calvin, *Institutes of the Christian Religion,* ed. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles (Filadelfia: Westminster, 1960), 4.2.1–3; y Edmund P. Clowney, *The Church* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1995), 99–115.
11 Los principios de este párrafo pueden ayudar a abordar una posible objeción al modelo de autoautenticación. Si el testimonio conduce a la recepción corporativa de los libros canónicos por parte de la iglesia, entonces, ¿cómo entendemos el hecho de que los católicos romanos y los protestantes hayan diferido sobre la extensión del canon del Antiguo Testamento (con la Iglesia católica aceptando finalmente los apócrifos)? ¿No prueba esto que el consenso de la iglesia es un indicador poco confiable de canonicidad? Aunque la historia de los apócrifos es demasiado compleja para abordarla aquí en su totalidad, no hay indicios de que contradiga nuestro modelo. Varias consideraciones: (1) Debe tenerse en cuenta que los libros del canon del Antiguo Testamento fueron, de hecho, ampliamente reconocidos por la "iglesia" del Antiguo Testamento. Hay buenas razones para pensar que el canon hebreo se estableció dentro del judaísmo antes del primer siglo. Esto está confirmado por los propios escritos del Nuevo Testamento, que son algunas de nuestras mejores fuentes del primer siglo y citan regularmente el Antiguo Testamento como Escritura, pero no dan un tratamiento similar a los libros apócrifos. Dios había confiado los libros del Antiguo Testamento a los judíos, y ellos los recibieron por un amplio consenso (Rom. 3:2).

Así, la plena recepción del Antiguo Testamento por parte del pueblo de Dios en Israel es justificación suficiente para nuestra creencia en ellos como canónicos. (2) Era deber de la iglesia recibir lo que había sido transmitido al pueblo de Dios antes que ella. En los primeros siglos de la iglesia tenemos buena evidencia de que la posición dominante (aunque no la única posición) fue la aceptación del canon del Antiguo Testamento judío y no de los apócrifos. Esto incluiría a padres de la iglesia como Melito de Sardis, Orígenes, Eusebio, Atanasio, Cirilo de Jerusalén, Epifanio, Hilario de Poitiers, Gregorio de Nacianceno, Rufino y Jerónimo. Así, parece que tanto la "iglesia" judía como los primeros siglos de la iglesia cristiana adoptaron ampliamente los libros del Antiguo Testamento y no los apócrifos (por supuesto que hubo opiniones minoritarias, pero esto no contradice el modelo). (3) Si es así, entonces debemos explicar cómo la iglesia en la Edad Media, y finalmente en el Concilio de Trento, pudo desviarse de este fundamento claro y afirmar libros adicionales que no eran canónicos. Señalamos anteriormente que puede haber, en principio, "una situación en la que el testimonio del Espíritu estaba tan oscurecido por el pecado y la rebelión de la iglesia que la iglesia llegó a un consenso sobre libros que no son canónicos". Sin duda tenemos buenas razones para pensar que la extensa corrupción moral y doctrinal de la iglesia en la Edad Media—que se opuso al consenso de los creyentes judíos, así como a las enseñanzas de Jesús y el Nuevo Testamento—constituiría justa tal situacion. Los libros apócrifos habrían sido atractivos para la iglesia durante este tiempo, ya que se usaban para justificar doctrinas, como el purgatorio y las oraciones por los muertos, que estaban en el centro del abuso de poder eclesiástico. De hecho, esta corrupción fue tan sustancial, especialmente con respecto al mensaje del evangelio, que se pueden plantear preguntas legítimas sobre si la Iglesia Católica Romana continuó siendo la verdadera iglesia de Jesucristo y, por lo tanto, un lugar donde el Espíritu estaba trabajando activamente (y si, careciendo del Espíritu, no es la verdadera iglesia, entonces su afirmación de los libros apócrifos no es relevante). Pero incluso si uno acepta el catolicismo romano como una iglesia verdadera, el hecho es que tenemos buenas bases para creer que, en este caso, el testimonio del Espíritu fue ampliamente oscurecido por el pecado y la rebelión de la iglesia. Por supuesto, en este punto uno podría plantear la siguiente objeción: si la iglesia se equivocó acerca de los libros del Antiguo Testamento, ¿cómo podemos estar seguros de que no se equivocó acerca de los libros del Nuevo Testamento? Pero es aquí donde debemos recordar nuestro modelo: tenemos garantía para pensar que el consenso de la iglesia es un indicador confiable de canonicidad, *a menos que tengamos buenas razones para pensar lo contrario.* Con respecto a la situación muy específica de la aceptación de los apócrifos por parte de la Iglesia Católica Romana en el Concilio de Trento, tenemos buenas razones para pensar lo contrario. Pero con respecto al canon del Nuevo Testamento, no tenemos razones para pensar que la iglesia estaba equivocada al respecto. No tenemos que probar que la iglesia no se equivoca para ser racionales en nuestra creencia de que la iglesia no se equivoca. Una vez más, considere la analogía de la vista anterior. Incluso si mi vista no fuera confiable en algún momento (tal vez tuve una mala reacción a la medicación y aluciné), eso no significa que deba rechazar la confiabilidad de mi vista en todos los demás momentos (como después de que dejé de tomar mi medicación). 12 Robert M. Grant, "Literary Criticism and the New Testament Canon," *JSNT* 16 (1982): 24–44. 13

John M. Frame, *The Doctrine of the Word of God* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2010), brinda un útil recordatorio de que "los estudios del proceso histórico por el cual la iglesia llegó a identificar el canon ciertamente revelan hechos interesantes. . . . Pero es poco probable que el estudio inductivo por sí solo nos muestre con certeza qué libros ha dado Dios para gobernar la iglesia" (134). 14 Uno podría saber que ha habido un fuerte consenso en torno a estos libros desde el siglo IV sin conocer todos los detalles históricos de cómo se llegó exactamente a ese consenso. 15 En muchos sentidos, gran parte de la evidencia aducida en los próximos tres capítulos también serviría para argumentar a favor de la apostolicidad de estos libros. De hecho, parte de la evidencia de la apostolicidad es la opinión de algunos padres de la iglesia primitiva acerca de estos libros. Entonces, esta misma evidencia histórica podría servir para dos propósitos: (1) desafiar la viabilidad de un vencedor; y (2) ayudar a establecer la apostolicidad de algunos libros del Nuevo Testamento (aunque no es la única evidencia de apostolicidad). 16 LM McDonald, *El canon bíblico: su origen, transmisión y autoridad* (Peabody, MA: Hendrickson, 2007), 359. 17 Elaine Pagels, *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas* (Nueva York: Random House, 2003), 114 –42; véase también Helmut Koester, *Introducción al Nuevo Testamento,* vol. 2, *Historia y literatura del cristianismo primitivo* (Filadelfia: Fortress, 1982), 10. 18

Craig D. Allert, ¿ Una *visión elevada de las Escrituras? The Authority of the Bible and the Formation of the New Testament Canon* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 44–47, sugiere que no se puede discutir el surgimiento del canon antes del siglo IV para no caer en el "anacronismo". Sin embargo, esta objeción ya presupone que la definición exclusiva de canon de Sundberg es la única definición válida. Si no existe la marcada división entre las Escrituras y el canon que supone Allert (como he argumentado en capítulos anteriores), entonces sí se puede discutir cuándo los cristianos comenzaron a recibir libros como canónicos incluso en el siglo II. 19 Sobre las colecciones de cartas paulinas, véase David Trobisch, *Die Entstehung der Paulusbriefsammlung: Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik,* Novum testamentum et orbis antiquus (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989); SE Porter, "¿Cuándo y cómo se compiló el canon paulino? Una evaluación de las teorías", en *The Pauline Canon,* ed. SE Porter (Leiden: Brill, 2004), 95–127; H. Gamble, "La Redacción de las Cartas Paulinas y la Formación del Corpus Paulino", *JBL* 94 (1975): 403–18; KL Carroll, "La Expansión del Corpus Paulino," *JBL* 72 (1953): 230–37; y C. Buck, "The Early Order of the Pauline Corpus", *JBL* 68 (1949): 351–57. 20 D. Meade, "El apocalipticismo del antiguo Cercano Oriente y los orígenes del canon de las Escrituras del Nuevo Testamento", en *La Biblia como testigo humano: escuchar la Palabra de Dios a través de la historia histórica.*

Tradiciones disímiles, ed. Randall Heskett y Brian Irwin (Londres: T&T Clark, 2010), 318.
21 Ibidem.

22 Por ejemplo, R. Bauckham, *Jude, 2 Peter* (Waco, TX: Word, 1983), 158; y B. Reicke, *The Epistles of James, Peter, and Jude* (Nueva York: Doubleday, 1964). 23 JND Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude* (Nueva York: Harper & Row, 1969), 237; CEB Cranfield, *I & II Peter and Jude: Introducción y comentario* (Londres: SCM, 1960), 149; JB Mayor, *La Epístola de San Judas y la Segunda Epístola de San Pedro* (Londres: Macmillan, 1907), cxxvii; DJ Harrington, *Jude and 2 Peter* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2003), 237. Algunos han tratado de adelantar la fecha de la epístola hasta mediados del siglo segundo (p. ej., McDonald, *The Biblical Canon,* 277), pero esta posición es decididamente minoritaria, y parece haber poca evidencia que la justifique. Por supuesto, incluso si tal fecha fuera correcta, todavía tenemos una colección de libros del Nuevo Testamento que fue visto como Escritura por c. 150. 24 Michael J. Kruger, "La autenticidad de 2 Pedro", *JETS* 42 (1999): 645–71; EMB Green, *2 Peter Reconsidered* (Londres: Tyndale, 1960); Donald Guthrie, *Introducción al Nuevo Testamento* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1990), 805–42. 25 Lorenz Oberlinner, *Kommentar zum ersten Timotheusbrief* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1994), 254 sugiere que Pablo está usando la tradición oral aquí. segundo; por ejemplo, JND Kelly, *A Commentary on the Pastoral Epistles* (Peabody, MA: Hendrickson, 1960), 126; Martin Dibelius y Hans Conzelmann, *The Pastoral Epistles* (Philadelphia: Fortress, 1972), 79. Sin embargo, la forma en que las citas se suceden una tras otra y se unen con el simple ÿÿÿ sugiere que "Escritura" se aplica a ambas. De hecho, otros ejemplos del Nuevo Testamento de citas dobles—Mat. 15:4; Marcos 7:10; Hechos 1:20; 1 mascota. 2:6; 2 mascotas. 2:22— tienen ambas citas incluidas en la fórmula introductoria (George W. Knight, *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text,* NIGTC [Grand Rapids: Eerdmans, 1992], 234). Por lo tanto, I. Howard Marshall declara: "Ambas citas se conciben como provenientes de las 'Escrituras'" (A *Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles,* ICC [Edimburgo: T&T Clark, 1999], 615).

26 Marshall, *Pastoral Epistles,* 616, énfasis mío. 27 Meade, "Ancient Near Eastern Apocalypticism," 318. 28 AT Hanson, *The Pastoral Epistles* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 102. 29 Kelly, *Pastoral Epistles,* 126; Dibelius y Conzelmann, *The Pastoral Epistles,* 79. 30

La frase similar en Mat. 10:10 sigue siendo diferente de Lucas 10:7 y 1 Tim. 5:18. También se encuentran ecos de esta frase en 1 Cor. 9:14 y *Didaché* 13.2. Para más información, véase AE Harvey, "'The Workman Is Digno de su salario': fortunas de un proverbio en la iglesia primitiva", 24 de noviembre (1982): 209–21 .

Machine Translated by Google

31 WL Petersen, "Tradiciones textuales examinadas: lo que nos dice el texto de los Padres Apostólicos sobre el texto del Nuevo Testamento en el siglo segundo", en *La recepción del Nuevo Testamento en los Padres Apostólicos,* ed. Andrew Gregory and Christopher Tuckett (Oxford: Oxford University Press, 2005), 29–46, argumenta que incluso si tenemos una coincidencia *exacta* entre los padres apostólicos y un escrito del Nuevo Testamento, todavía no podemos estar seguros de que el escrito del Nuevo Testamento sea realmente siendo citado porque el texto de estos libros estaba en proceso de cambio. ¿Cómo sabemos que Lucas en el segundo siglo era el "Lucas" que tenemos ahora en nuestro texto NA27? El punto de Petersen es justo; tiene razón en que no podemos estar absolutamente seguros. Sin embargo, el estudio histórico nunca se trata de lo que es absolutamente cierto, sino de lo que es más probable o razonable. En este breve volumen no podemos profundizar en la metodología de cómo identificar una cita/alusión de un libro, pero se puede encontrar más discusión en Andrew Gregory, *The Reception of Luke and Acts in the Period Before Irenaeus* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 5–20. 32

Por ejemplo, Ireneo (Eusebio, *Hist. eccl.* 5.8.3); Orígenes *(Hist. eccl.* 6.25.6); y el fragmento de Muratori. 33 *hist. ecl.* 3.4.7. CE Hill, "What Papias Said About John (and Luke): A New Papias Fragment," *JTS* 49 (1998): 582–629, argumenta que esta tradición se remonta a Papias. 34 CFD Moule, "El problema de las epístolas pastorales: una reevaluación", *BJRL* 47 (1965): 430–52. 35 Hanson, *Las Epístolas Pastorales,* 13; WG Kümmel, *Introducción al Nuevo Testamento* (Nashville: Abingdon, 1973), 387; Marshall, *Epístolas Pastorales,* 58; JP Meier, "The Inspiration of Scripture: But What Counts as Scripture?," *Mid-Stream* 38 (1999): 78. La bien conocida afirmación de Campenhausen de que las epístolas pastorales se derivan de la época de Policarpo no ha sido ampliamente aceptada y sitúa la cartas demasiado tarde para ser recibidas tan fácilmente por Ireneo y el fragmento Muratoriano poco tiempo después (H. von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible* [Londres: A&C Black, 1972], 181).

Véanse las críticas a Campenhausen en LT Johnson, *The First and Second Letters to Timothy* (Nueva York: Doubleday, 2001), 85; y Kümmel, *Introducción al Nuevo Testamento,* 386–87. 36 Ver discusión en Guthrie, *Introducción al Nuevo Testamento,* 607–49. Dada la fecha de Hechos en la víspera de la muerte de Pablo (p. ej., John Wenham, *Redating Matthew, Mark, and Luke: A Fresh Assault on the Synoptic Problem* [Downers Grove, IL: InterVarsity, 1992], 223–230), muchos han sugirió que Lucas pudo haber sido escrito a principios de los años 60 y, por lo tanto, Pablo podría haberlo conocido. Para más información sobre la datación de Lucas, véase DA Carson y Douglas J. Moo, *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 2005), 207–8; Leon Morris, *El Evangelio según San Lucas: Introducción y comentario,* TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 22–26; y I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 33. 37 Meier, "The Inspiration of Scripture", 77. 38 Los intentos de hacer que "profetas" aquí se refiera a los profetas del Nuevo Testamento han sido rotundamente rechazados. ; véase Bauckham, *Judas, 2 Pedro,* 287.

39 La referencia en 2 Ped. 3:2 al singular "mandamiento" de los apóstoles ha confundido a algunos. Daniel J. Harrington, *Jude and 2 Peter,* lo resume bien cuando dice: "[El mandato] no se refiere tanto a un mandamiento (por ejemplo, el mandamiento del amor), sino más bien a la sustancia de la fe cristiana proclamada por los apóstoles" (281-82). 40 D. Farkasfalvy, "'Profetas y Apóstoles': La Conjunción de los Dos Términos antes de Ireneo," en *Textos y Testamentos: Ensayos Críticos sobre la Biblia y los Padres de la Iglesia Primitiva,* ed. NOSOTROS marzo (San Antonio: Trinity University Press, 1980), 120. 41

Por ejemplo, en los padres apostólicos ocurre en *2 Clem.* 14,2; ignacio *doctorado* 5.1–2 (cf. 9.1); polaco *Fil.* 6.3. Véase Farkasfalvy, "Prophets and Apostles", págs. 109–34. 42 RP Martin, *2 Corintios,* WBC (Waco, TX: Word, 1986), 69, argumenta que Pablo acuñó esta frase. CK Barrett, *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians* (Londres: A&C Black, 1973), 121, argumenta que "antiguo pacto" y "Antiguo Testamento" son virtualmente sinónimos. 43 La yuxtaposición de "profetas" y "apóstoles" continúa entre los padres de la iglesia del segundo siglo; por ejemplo, Justino, *1 Apol.* 67.3 (ver discusión a continuación); *Marcar.* 119,6; *2 Clemente* 14.2; Ireneo, *Haer.* 1.3.6; 2.27.2; véase también la discusión a continuación sobre Ignacio.

44 Harry Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church* (New Haven, CT: Yale University Press, 1995), 206. 45 Ibid., 209–11. 46 GD Kilpatrick, *Los orígenes del Evangelio según San Mateo* (Oxford: Clarendon, 1950), 72–100; Michael D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew* (Londres: SPCK, 1974), 182–83; Phillip Carrington, *The Primitive Christian Calendar: A Study in the Making of the Marcan Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1952). 47

1 Apol. 67.3. 48 Martin Hengel, "The Titles of the Gospels and the Gospel of Mark," en *Studies in the Gospel of Mark* (Londres: SCM, 1985), 76. 49 Es bien sabido que en las iglesias se leían ocasionalmente libros no canónicos; por ejemplo, el llamado *Evangelio de Pedro* (Eusebio, *Hist. eccl.* 6.12.2). Sin embargo, esto no altera el punto que se está haciendo aquí.
La lectura pública de libros en el culto era fundamental para la aceptación de un libro, incluso si había desacuerdo en ciertas áreas de la iglesia con respecto a lo que debería leerse (Gamble, *Books and Readers,* 216). Además, no está del todo claro que el *Evangelio de Pedro* se leyera públicamente junto con el Antiguo Testamento de la misma manera que Justino dice que sucedió con las "memorias de los apóstoles".
50 Para más información sobre este enorme tema, véase Gregory y Tuckett, *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers;* Andrew Gregory y Christopher Tuckett, eds., *Trayectorias a través del Nuevo Testamento y los Padres Apostólicos* (Oxford: Oxford University Press, 2005); DA Hagner, "Los Dichos de Jesús en los Padres Apostólicos y Justino Mártir," en *Perspectivas del Evangelio: La Tradición de Jesús Fuera de los Evangelios,* ed. D. Wenham (Sheffield: JSOT, 1985), 233–68; Un Comité de la Sociedad de Teología Histórica de Oxford, *The New Testament in the Apostolic Fathers* (Oxford: Clarendon, 1905); y, más recientemente, Paul Foster, "The Text of the New Testament in the Apostolic Fathers", en *The Early Text of the New Testament,* ed. CE Hill y MJ Kruger (Oxford: Oxford University Press, de próxima publicación). 51 *1 Clem.* 47.1–3. 52 *1 Clem.* 42.1–2. 53 *1 Clem.* 5.2. 54 Los que abogan por una referencia clara a 1 Corintios incluyen, Andreas Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum: Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1979), 190–91; Andrew F. Gregory, "1 Clemente y los escritos que luego formaron el Nuevo Testamento", en Gregory y Tuckett, *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers,* 129–57; y DA Hagner, *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome* (Leiden: Brill, 1973), 196–97. 55 Véase AJ Carlyle, "1 Clement", en *The New Testament in the Apostolic Fathers,* págs. 37–62; Gregory, "1 Clemente y los escritos que luego formaron el Nuevo Testamento", 143; y Bruce M. Metzger, *El canon del Nuevo Testamento: su origen, desarrollo y significado* (Oxford: Clarendon, 1987), 42. 56

Aunque Ehrman traduce ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ como "en el Espíritu", la frase ha sido traducida de diferentes maneras. Por ejemplo, Kirsopp Lake, trans., *Los Padres Apostólicos,* 2 vols. (Londres: William Hienemann, 1919), dice que Pablo escribió con "verdadera inspiración"; y A. Roberts y J. Donaldson, eds., *The Ante-Nicene Fathers,* vol. 1 (1885; repr., Peabody, MA: Hendrickson, 1994), dice que Pablo escribió "bajo la inspiración del Espíritu". 57 Por ejemplo, Ig. *Trall.* 2.1; *1 Clem.* 59.1. 58

1 Clem. 63.2. En este pasaje es ambiguo si la frase ÿÿÿ ÿÿÿ ÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿÿÿ ("a través del Espíritu Santo") modifica las cosas escritas o describe los medios por los cuales la "ira desenfrenada" en una persona es desarraigado. 59 Por ejemplo, *Granero.* 14,2; ver lenguaje similar en Ezequiel. 37:1; Mate. 22:43; Apocalipsis 1:10. 60 Allert, *A High View of Scripture?,* 60–65, observa la misma ambigüedad en este lenguaje "en el Espíritu", pero parece contentarse con concluir que los padres apostólicos, por lo tanto, no vieron ninguna diferencia entre la autoridad eclesiástica y la autoridad apostólica. Sin embargo, el hecho de que los padres apostólicos a menudo hagan una clara distinción entre estos dos tipos de autoridad sugiere lo contrario; véase Frank Thielman, "The New Testament Canon: Its Basis for Authority," *WTJ* 45 (1983): 400–410. También hay numerosos ejemplos de padres apostólicos que reconocen la autoridad distintiva de los apóstoles. Para un ejemplo de tales referencias en Ignatius, véase Charles E. Hill, "Ignatius and the Apostolate", en *StPatr,* vol. 36, edición. MF Wiles y EJ Yarnold (Lovaina: Peeters, 2001), 226–48. 61 *Didache* 8.2, énfasis mío. 62 Para un tratamiento útil de la metodología de identificación de citas (un tema que no tenemos espacio para tratar aquí), véase Andrew Gregory y Christopher Tuckett, "Reflexions on Method: What ¿Constituye el uso de los escritos que posteriormente formaron el Nuevo Testamento en los Padres Apostólicos?", en Gregory y Tuckett, *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers,* págs. 61–82. 63

Christopher Tuckett, "The *Didache* and the Writings That Later Formed the New Testament," en Gregory y Tuckett, *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers,* 106. Están de acuerdo FE Vokes, "The Didache and the Canon of the New Testamento", *SE* 3 (1964): 427–36; y Metzger, *The Canon of the New Testament,* 51 (que tiene incluso más confianza que Tuckett). Otros eruditos

Machine Translated by Google

no están de acuerdo, y algunos han argumentado que Mateo depende de la *Didaché* o que ambos dependen de una fuente común; véase H. Koester, *Synoptische Überlieferung bei den apostlischen Vätern* (Berlín: Akademie-Verlag, 1957); R. Glover, "Las citas de la Didaché y los evangelios sinópticos" *NTS* 5 (1958): 12–29; JS Kloppenborg, "El uso de los sinópticos o Q en Did. 1.3b–2.1", en *The Didache and Matthew: Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?*, ed. H. van de Sandt (Minneapolis: Fortress, 2005), 105–29; A. Milavec, "Synoptic Tradition in the Didache Revisited", *JECS* 11 (2003): 443–80; y AJP Garrow, *The Gospel of Matthew's Dependence on the Didache* (Londres: T&T Clark, 2004). 64 Udo Schnelle, *The History and Theology of the New Testament Writings* (Minneapolis: Fortress, 1998), 355. De acuerdo con Schnelle están JA Kelhoffer, "'How Soon a Book' Revisited: ÿÿÿÿÿÿÿÿÿ as a Reference to 'Gospel' Materials in la primera mitad del segundo siglo", *ZNW* 95 (2004): 1–34; y CN Jefford, *Los Dichos de Jesús en la Enseñanza de los Doce Apóstoles* (Leiden: Brill, 1989), 143. 65 *Didache* 4.13. 66 pol. *Fil.* 7.1; *Granero.* 19.11. 67 La influencia de las maldiciones en las inscripciones es notable en otra literatura judía; por ejemplo, *Aristeas* 310-11; *1 Enoc* 104:9–10; *1 Mac.* 8:30; Josefo, *Ag. Ap.* 1,42; 11QTemplo 54:5–7; *B. Meg.* 14a. david e

Aune, *Revelation 17–22,* WBC (Nashville: Thomas Nelson, 1998), 1208–16, se refiere a este tipo de lenguaje como una "fórmula de integridad". Esta fórmula también aparece con regularidad entre los escritores grecorromanos, que la utilizan para reforzar la confianza en la exactitud de sus relatos; por ejemplo, Artemidoro *(Onir.* 2.70), Arístides *(Or.* 30.20), Chariton *(Chaereas y Callirhoe* 3.1.5), Cicerón *(De oratore* 3.8.29), Dionisio de Halicarnassus *(Ant. rom.* 5.8) y Lucian *(Hist* 47) . Para más información, véase MJ Kruger, "Actitudes de los primeros cristianos hacia la reproducción de textos", en Hill y Kruger, *The Early Text of the New Testament.* 68 Para una útil introducción a Ignacio y sus escritos, véase Paul Foster, *The Writings of the Apostolic Fathers* (Londres: T&T Clark, 2007), 81–107 (aunque toma una fecha posterior para las cartas, c. 125–

150); y WR Schoedel, *Ignatius of Antioch* (Filadelfia: Fortress, 1985). 69 Para conocer las muchas otras posibles conexiones del Nuevo Testamento, véase Paul Foster, "The Epistles of Ignatius of Antioch and the Writings That Later Formed the New Testament," en Gregory and Tuckett, *The Recepción del Nuevo Testamento en los Padres Apostólicos,* 159–86; y W. Inge, "Ignatius", en *The New Testament and the Apostolic Fathers,* págs. 61–83. 70 Ign. *Ef.* 12.2, énfasis mío. 71

1 Cor. 15:32; 16:8; Ef. 1:1 (aunque ÿÿ ÿÿÿÿÿ se omite en P46, * y B); 1 tim. 1:3; 5 tim. 1:18; 4:12; y posiblemente Rom. 16:5 (ver discusión en J. Lightfoot, *The Apostolic Fathers,* 2 vols. [Londres: Macmillan, 1889], 2:65–66). Para más información sobre el papel crítico y central de Éfeso en el cristianismo primitivo, véase Paul R. Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004); y EE Lemcio, "Ephesus and the New Testament Canon," *BJRL* 69 (1986): 210–34. 72 Foster, "The Epistles of Ignatius of Antioch," 172, sugiere que Ignacio solo conocía las cuatro cartas de Pablo que mencionan expresamente a los Efesios. 73 Otros eruditos han sugerido que Ignacio conocía más cartas de Pablo, pero simplemente estaba usando una hipérbole en este pasaje en particular; por ejemplo, Lightfoot, *Los Padres Apostólicos,* 2:65–66; Schoedel, *Ignacio*

of Antioch, 73. Metzger, *The Canon of the New Testament,* 49, sugiere que Ignacio también conocía Romanos, Filipenses y Gálatas. 74 Por ejemplo, Ign. *Magn.* 13,1; ignacio *Trall.* 7.1. 75 Hill, "Ignatius and the Apostolate", 235–39. 76 Por ejemplo, *Smyrn.* 6.1 (Mateo 19:12); *Smyrn.* 1.1 (Mateo 3:15); *Magn.* 8.2 (Juan 1:14; 17:16); *doctorado* 7.1 (Juan 3:8); *Smyrn.* 3.2 (Lucas 24:39). Para más información, véase Inge, "Ignatius", págs. 63–83; CE Hill, "Ignatius, 'El

Evangelio' y los Evangelios", en Gregory y Tuckett, Trajectories Through the New Testament and the Apostolic Fathers, págs. 267–85; Metzger, *El Canon del Nuevo Testamento,* 44–49. 77 Helmut Koester, *Antiguos evangelios cristianos: su historia y desarrollo* (Londres: SCM, 1990), 7–8. 78 MD Goulder, "Ignatius' 'Docetists'", VC 53 (1999): 16–30; Hill, "Ignacio", 271–74. 79 Además de este pasaje, el "evangelio" es comparado/contrastado o colocado junto al Antiguo Testamento (o los "profetas") en varios otros pasajes de Ignacio; por ejemplo, *Smyrn.* 5.1; 7.2; *doctorado* 5.1–2; 9.1–

2.

80 Goulder, "Ignacio", 16; Hill, "Ignacio", 271–74. Este texto en Ignacio es entendido de la misma manera por R. Heard, "Papias' Quotations from the New Testament", *NTS* 1 (1954): 133; y FF Bruce, "Some Thoughts on the Beginning of the New Testament Canon," *BJRL* 65 (1983): 41. Allert, *A High View of Las Escrituras?,* 111, no interactúa con ninguna de estas obras (o los argumentos que contienen) cuando afirma , "Ignatius coloca la autoridad en las Escrituras hebreas [pero] no encuentra la misma autoridad en 81 Hill, "Ignatius and the Apostolate," 226–49. 82 Ibid., 234.

83 pol. *Fil. 12.1. Texto en latín: Ahora, como está dicho en estas escrituras, enojaos y no pequéis, y no se ponga el sol sobre vuestro enojo.* 84 Metzger, *The Canon of the New Testament,* 62. 85 Para un resumen de las diferentes opciones, véase Kenneth Berding, *Polycarp and Paul: An Analysis of Their Literary and Theological Relationship in Light of Polycarp's Use of Biblical and ExtraBiblical*

Literatura (Leiden: Brill, 2002), 204ff.; y Paul Hartog, "Polycarp, Ephesians, and 'Scripture'", WTJ 70 (2008): 255–75. 86

Koester, *Synoptische Überlieferung,* 113. 87 Berding, *Polycarp and Paul,* 118. 88 Boudewijn Dehandschutter, "La epístola de Policarpo a los filipenses: un ejemplo temprano de 'recepción'", en *El Nuevo Testamento en el cristianismo primitivo,* ed. J.-M. Sevrin (Lovaina: Lovaina University Press, 1989), 282. 89

McDonald, *The Biblical Canon,* 276. Véase también CM Nielsen, "Polycarp, Paul, and the scripts," *AThR* 47 (1965): 199–216. 90 Paul Hartog, *Policarpo y el Nuevo Testamento: La ocasión, la retórica, el tema y la unidad de la epístola a los filipenses y sus alusiones a la literatura del Nuevo Testamento* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 195; Berding, *Polycarp and Paul,* 187. Para más información, véase MW Holmes, "Polycarp's *Letter to the Philippians* and the Writings That Later Formed the New Testament", en Gregory y Tuckett, *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers,* 187 . –227. 91

La opinión de Policarpo sobre la autoridad de los apóstoles es clara en *Fil.* 6.3. 92 Nielsen, "Policarpo, Pablo y las Escrituras", pág. 216. 93 Por ejemplo, *Phil.* 2,3; 7.2. Aunque Policarpo no cita el Evangelio de Juan directamente, CE Hill, *The Johannine Corpus in the Early Church* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 418–20, presenta un caso convincente de que él lo sabía. Además, Ireneo se sentó bajo la enseñanza de Policarpo e indica que Policarpo conocía personalmente a Juan, lo que hace aún más probable que Policarpo hubiera sabido acerca de cualquier Evangelio que Juan hubiera escrito (Eusebio, *Hist. eccl.* 5.20.4–6). 94 Al final de *Fil.* 2.3 combina Lucas 6:20 y Mateo 5:10.

95 Por ejemplo, Helmut Koester, "¿Evangelios escritos o tradición oral?" JBL 113 (1994): 293–97; Koester, "El texto de los evangelios sinópticos en el segundo siglo", en *Tradiciones evangélicas en el segundo siglo: orígenes, recensiones, texto y transmisión,* ed. WL Petersen (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989), 19–37; y WL Petersen, "The Genesis of the Gospel," en *New Testament Textual Criticism and Exegesis, Festschrift J. Delobel,* ed. A. Denaux (Lovaina: Lovaina University Press, 2002), 33–65. 96

Metzger, *El Canon del Nuevo Testamento,* 73n47. 97 El trabajo estándar sobre alfabetización en el mundo antiguo es William V. Harris, *Ancient Literacy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). Aunque Harris es generalmente aceptado entre los académicos, un Se puede encontrar un complemento útil en Alan Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus* (Nueva York: New York University Press, 2000). 98 CD Stanley, *Paul y el lenguaje de las Escrituras: técnica de citación en las epístolas paulinas y la literatura contemporánea* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); y CE Hill, "'En Estas Mismas Palabras': Métodos y Estándares del Préstamo Literario en el Segundo Siglo", en Hill y Kruger, *The Early Text of the New Testament.*

Machine Translated by Google

99 J. Barton, *The Spirit and the Letter: Studies in the Biblical Canon* (Londres: SPCK, 1997), 92, énfasis suyo. 100 Por ejemplo, *Haer.* 3.10.2–3. 101 Graham Stanton, "El evangelio cuádruple", *NTS* 43 (1997): 321–22. 102 Por ejemplo, John Whittaker, "The Value of Indirect Tradition in the Establishment of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation", en *Editing Greek and Latin Texts: Papers Given at the Twenty*

Tercera Conferencia Anual sobre Problemas Editoriales, Universidad de Toronto, 6–7 de noviembre de 1987, ed. John Grant (Nueva York: AMS, 1989), 63–95.

103 EG Turner, *Papiros griegos: una introducción* (Oxford: Clarendon, 1968), 106–7. 104 Para una visión general amplia, véase J. Carleton Paget, *The Epistle of Barnabas: Outlook and Background* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994). 105 *Granero.* 4.14, trad. Roberts y Donaldson, *Los padres antenicenos, vol. 1.* 106 A.-P. Köhler, *Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus* (Tübingen: Mohr, 1987), 113; James Carleton Paget, "La *epístola de Bernabé* y los escritos que luego formaron

el Nuevo Testamento", en Gregory y Tuckett, *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers,* 229–49. 107 Carleton Paget, "The *Epistle of Barnabas,"* 233. 108 El hecho de que *Bernabé* cita otra literatura fuera del Antiguo y Nuevo Testamento como "Escritura" (p. ej., 16.5 cita *1 Enoc* 89 con "Porque dice la Escritura") no viene al caso. se hace aquí por dos razones: (1) La pregunta no es si había acuerdo entre los primeros cristianos sobre el alcance de las "Escrituras", sino simplemente si los primeros cristianos entendían que los nuevos libros de las Escrituras se habían dado bajo la administración del nuevo pacto. Los desacuerdos sobre qué libros no cambian este hecho, contra Allert, *A High View of Scripture?,* 88. Está confundiendo la *existencia* del canon con la *extensión* del canon (debido a su compromiso con la definición exclusiva de Sundberg). (2) Aunque los primeros escritores patrísticos ocasionalmente citan fuentes fuera de nuestro canon actual, se debe reconocer que la gran mayoría de los libros que consideran como "Escritura" son los que están dentro de nuestro canon actual. Por lo tanto, uno debe tener cuidado de no exagerar las citas de libros no canónicos como si fueran la norma o la mayoría. Todavía parece haber un núcleo acordado, aunque hay desacuerdo sobre las fronteras en varios lugares. Es engañoso utilizar la cita ocasional de libros no canónicos como base para negar que haya conciencia canónica en absoluto. 109

Ireneo, *Haer.* 5.33.4. Para una discusión sobre Papías como fuente, véase S. Byrskog, *Story as History—History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History* (Leiden: Brill, 2002), 272–92; RH Gundry, *Matthew: un comentario sobre su manual para una iglesia mixta bajo persecución,* 2ª ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 609–22; TK Heckel, *Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium* (Tubinga: Mohr, 1999), 219–22; WD Davies y DC Allison, *El Evangelio según San Mateo,* ICC (Edimburgo: T&T Clark, 1997), 7–17; y M. Hengel, *Studies in the Gospel of Mark* (Londres: SCM, 1985), 47–53. 110 Eusebio, *Hist. ecl.* 3.39.15–16. 111

Algunos han abogado por una fecha aún anterior, alrededor del año 110; véase V. Bartlet, "Papias's 'Exposition': Its Date and Contents", en *Amicitiae Corolla* (Londres: University of London Press, 1933), págs. 16–22; RW Yarbrough, "La fecha de Papias: una reevaluación", *JETS* 26 (1983): 181–91. 112 R. Bauckham, *Jesús y los testigos oculares: Los Evangelios como testimonio de testigos oculares* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 202–39. 113 Eusebio, *Hist. ecl.* 3.39.3–4.

114M. Hengel, *Los cuatro evangelios y el único evangelio de Jesucristo* (Harrisburg, PA: Trinity, 2000), 67–68; Hengel, *Die johanneische Frage: Ein Lösungsversuch* (Tübingen: Mohr, 1993), esp. 210–19; y Bauckham, *Jesús y los testigos presenciales,* 412–37. Por supuesto, es posible creer que el "Anciano" de Papías no es el apóstol Juan mientras se afirma que el apóstol Juan escribió el Evangelio, las epístolas y el libro de Apocalipsis. 115 Eusebio, *Hist. ecl.* 3.39.3–4; cf. 1 mascota. 5:1; Gundry, *Mateo,* 611–12; DA Carson, *El Evangelio según Juan* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 69–70; CS Keener, *El Evangelio de Juan* (Peabody, MA: Hendrickson, 2003), 95–98; y, más extensamente, John Chapman, *John the Presbyter and the Fourth Gospel* (Oxford: Clarendon, 1911). Bauckham evita este problema al sugerir una traducción única de la declaración de Papías donde Papías no se refiere a los apóstoles como "ancianos" (Jesus *and the Eyewitnesses,* 16). Para una crítica de esta opción de traducción, véase Gundry, *Matthew,* 611–12. 116

Ireneo, *Haer.* 5.33.4. Ireneo también confirma que Policarpo, un amigo de Papías, escuchó al apóstol Juan (como se registra en Eusebio, *Hist. eccl.* 5.20.6), y el mismo Policarpo habló de "los apóstoles que nos anunciaron el evangelio" (Filipenses *6.3)* . Así, no es difícil ver cómo Papias, un compañero de Policarpo, habría escuchado directamente del apóstol Juan. Aunque Eusebio también reconoce que Papías escuchó de "Juan", lo toma como una referencia a Juan el discípulo y no al apóstol *(Hist. eccl.* 3.39.5–6). Gundry argumenta que Eusebio comete un error aquí como resultado de su disgusto por el libro de Apocalipsis y su deseo de asignárselo a un Juan que no sea el apóstol *(Mateo,* 612–14).

117 Por ejemplo, Justin, *Dial.* 106; e Ireneo, *Haer.* 3.10.5; Tertuliano, *Marc.* 4,5; Eusebio, *Hist. ecl.* 2,15; 6.14.6 (atribuido a Clemente de Alejandría); para más información sobre este punto, véase E. Kalin, "Early Traditions Acerca del evangelio de Marcos: el estado canónico emerge a medida que crece la historia", *CurTM 2* (1975): 332–41. 118 La preferencia de Papías por el testimonio de testigos oculares (incluido el de Mateo) es evidente en otros lugares (Eusebio, *Hist. ecl.* 3.39.4). 119 Josef Kürzinger, *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments* (Regensburg: Pustet, 1983), 9–32; AFJ Klijn, *Tradición evangélica judía-cristiana* (Leiden: Brill, 1992), 11.

Sin embargo, algunos han propuesto la teoría de que hubo una forma temprana de Mateo en hebreo (un proto-Mateo) que luego se expandió a nuestro Mateo griego actual; véase Malcolm Lowe y David Flusser, "Evidence Corroborating a Modified Proto-Matthean Synoptic Theory", *NTS* 29 (1983): 25–47. 120 Kürzinger, *Papias von Hierápolis;* Gundry, *Mateo,* 619–20. 121 Dado que era bien sabido que Mateo era el evangelio más judío, y dado que había una tradición temprana de evangelios arameos/hebreos de alguna manera conectada con Mateo (por ejemplo, el *Evangelio de los hebreos),* no es difícil imaginar a Papías recibiendo confundido en este punto específico. La confusión en este punto, sin embargo, no necesitaría que Papías se confunda en otros puntos; véase RT France, *Matthew: Evangelist and Teacher* (Grand Rapids: Zondervan, 1989), 64–66. Para una introducción a la historia y las complejidades de los evangelios judeocristianos, véase Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition,* 3–43; y P. Vielhauer y G. Strecker, "Jewish-Christian Gospels", en *New Testament Apocrypha,* ed. W. Schneemelcher, trad. R. McL. Wilson, 2 vols. (Louisville: Westminster John Knox, 1991), 1:134–78. 122

Para conocer la amplia popularidad de Mateo en el cristianismo primitivo, véase É. Massaux, *Influence de L'Évangile de Saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant Saint Irénée* (Lovaina: Leuven University Press, 1986); y Köhler, *Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus.* Algunos han sugerido que ÿÿ ÿÿÿÿÿ es una referencia a una fuente de dichos arameos como Q; por ejemplo, J. Nolland, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text,* NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 3; TW Manson, "El Evangelio de San Mateo", en *Estudios de los Evangelios y Epístolas,* ed. M. Black (Edimburgo: T&T Clark, 1962), 68–104; y Matthew Black, "El uso de la terminología retórica en Papias sobre Marcos y Mateo", *JSNT* 37 (1989): 31–41. Sin embargo, Papías usa la misma raíz para describir el Evangelio de Marcos (ÿÿÿÿÿÿ), y no tenemos ninguna razón para pensar que fuera algo más que Marcos canónico (claramente no es solo una fuente de dichos porque incluye "cosas dichas o hechas por el Señor"; Eusebio, *Hist. eccl. 3.39.15).* Para más información sobre este punto, véase France, *Matthew,* 58–60. 123 Eusebio, *Hist. ecl.* 3.39.17; Andrés de Cesarea, *Sobre el Apocalipsis* 34,12; Hill, *El corpus juanino,* 385–96.

124 Eusebio, *Hist. ecl.* 3.39.3–4. Los llamados prólogos antimarcionitas describen a Papías como un discípulo de Juan e incluso como el amanuense del Evangelio de Juan. Si bien estas conexiones son consistentes con la otra evidencia que hemos visto, la fecha y la confiabilidad de estos prólogos son demasiado inciertas para darles mucho peso. 125 Bauckham, *Jesús y los testigos presenciales,* 225. 126 Traducción de CE Hill, *Who Chose the Gospels? Probing the Great Gospel Conspiracy* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 214. Para más información sobre el conocimiento de Lucas por parte de Papias, véase Hill, "What Papias Said about John (and Luke)", 625–29. D. Farkasfalvy, "Los fragmentos de Papías sobre Marcos y Mateo y su relación con el prólogo de Lucas: un ensayo sobre la prehistoria del problema sinóptico", en *La iglesia primitiva en su contexto: Ensayos en honor de Everett Ferguson,* ed. AJ Malherbe, FW Norris y JW Thompson (Leiden: Brill, 1998), 92–106, argumenta que la fuente de Papías, el Anciano, conocía el prólogo de Lucas y, por lo tanto, el Evangelio de Lucas. Esto sugiere que Papías probablemente también habría conocido el Evangelio de Lucas. 127 Una fecha para el Evangelio cuádruple en la primera mitad del siglo II también es afirmada por CB Amphoux, "La finale longue de Marc: Un épilogue des quatre évangiles," en The Synoptic Gospels: Source Criticism and the New Literary Criticism, ed. Camille Focant (Lovaina: Leuven University Press, 1993), 548–55 (principios del siglo II); TC Skeat, "The Origin of the Christian Codex," *ZPE 102* (1994): 263–68 (principios del segundo siglo); Stanton, "The Fourfold Gospel", págs. 317–46 (c. 150 d. C.); y James A. Kelhoffer, *Milagro y misión: la autenticación de los misioneros y su mensaje en el final más largo de Marcos* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000). Las obras más antiguas incluyen Theodor Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* (Erlangen: Deichert, 1888–1892); Adolf von Harnack, *Origin of the New Testament and the Most Important Consequences of a New Creation* (Londres: Williams and Northgate, 1925), 68–83; y Edgar J. Goodspeed, *La formación del Nuevo Testamento* (Chicago: University of Chicago Press, 1926), 33–41.

Machine Translated by Google

128 Eusebio, *Hist. Ecl.* 3.39.4.

129 Bauckham, *Jesús y los testigos oculares*, 24. 130 Eusebius, *Hist. etc* 3.39.17 131 Heard, "Papias' Quotations from the New Testament," 130–4, argumenta que Papias probablemente usó varias epístolas de Pablo (particularmente 1 y 2 Corintios). 132 Barton, *El espíritu y la letra,* 14-24; Franz Stuhlhofer, *El uso de la Biblia de Jesús a Euseb: un estudio estadístico de la historia del canon* (Wuppertal: Brockhaus, 1988).

133 Barton, *El espíritu y la letra,* 18. 134 Ibíd. La variación estadística depende del autor en particular y de los inevitables desacuerdos sobre lo que "cuenta" como una cita del Nuevo Testamento. 135 Barton, *The Spirit and the Letter,* 19. 136 Ibid., énfasis mío.

137 Ibíd., 17.

138 Para una descripción útil de Justin, véase Sara Parvis y Paul Foster, eds., *Justin Martyr and His Worlds* (Minneapolis: Fortress, 2007). 139 H. Koester, "Del evangelio de Kerygma a los evangelios escritos", *NTS* 35 (1989): 361–81. El término ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ ("memorias") se utilizó en la literatura clásica, como los *Memorabilia* de Jenofonte sobre Sócrates. Dibelius entendió el uso de esta palabra como una disculpa por parte de Justino para asegurar que los Evangelios "se clasificarían como literatura propiamente dicha" (M. Dibelius, *From Tradition to Gospel* [Cambridge: Clarke, 1971], 40). También es probable que Justin se base en una tradición similar en Papías (Eusebio, *Hist. eccl. 3.39.15)* donde se refiere a Marcos escribiendo lo que "recordaba" (ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ). Para más información sobre este punto, véase R. Heard, "The ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ in Papias, Justin, and Irenaeus," *NTS* 1 (1954): 122–33. 140 *1 Apol.* 66.3. El hecho de que Justin no nombre explícitamente los Evangelios probablemente se deba al contexto apologético en el que escribe. Los judíos y gentiles incrédulos no habrían tenido interés en tal nombres Para más información, véase JB Lightfoot, *Essays on the Work Entitled Supernatural Religion* (Londres: Macmillan, 1889), 33. 141 *Dial.* 103.

142 Stanton, "El evangelio cuádruple", 317–46. 143 Por ejemplo, *Marque.* 100,1; 103,8; 106.3–4. Koester, *Ancient Christian Gospels,* 38, declara que las citas en Justin "derivan de evangelios escritos, generalmente de Mateo y Lucas, en un caso de Marcos". 144 *marcar.* 106. 145 Eusebio, *Hist. ecl.* 3.39.15–16.

146 *marcar.* 81.4. 147 Eusebio, *Hist. ecl.* 4.18.6. 148 *1 Apol.* 46,2; cf. *Marcar.* 88.7. 149 *1 Apol.* 61,4; Se pueden encontrar más argumentos a favor de la recepción de Juan por parte de Papías en CE Hill, "¿Era el evangelio de Juan entre las memorias apostólicas de Justino?", en Parvis y Foster, Justin Martyr and His Worlds, 88–94. Otros argumentaron que Papias conocía a John pero no lo consideró como una autoridad; por ejemplo, JW Pryor, "Justin Martyr and the Fourth Gospel", *SecCent* 9 (1992): 153–67; y LW Barnard, *Justin Martyr* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967). Koester, *Ancient Christian Gospels,* 246, argumenta que Justin no tenía ningún conocimiento de John en absoluto. 150 Stanton, "The Fourfold Gospel," 332. 151 Por ejemplo, Wilhelm Bousset, *Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers in ihrem wert für die Evangelienkritik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1891), 114–16, argumentó que Justin estaba usando tradiciones antes de los Sinópticos; A. Hilgenfeld, *Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justin's, der clementinischen Homilien und Marcion's* (Halle: Schwetschke, 1850), 101–304, sostiene que Justin depende de un evangelio apócrifo; DA Hagner, "The Sayings of Jesus in the Apostolic Fathers and Justin Martyr," en Wenham, Gospel Perspectives, 233–68, argumenta que Justin depende más de la tradición oral. Para un argumento de que Justin estaba usando a Matthew, ver É. Massaux, "Le texte du Sermon sur la Montagne de Matthieu utilisé par Saint Justin", *ETL 28 (1952): 411–48.* 152 WL Petersen, "Evidencia textual de la dependencia de Tatian sobre el ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ," *NTS* 36 (1990): 512–34. Para más información sobre el enfoque de Petersen al texto de Justin, véase Petersen, "¿Qué texto puede alcanzar la crítica textual del Nuevo Testamento en última instancia?", en *Crítica textual del Nuevo Testamento, exégesis e historia de la iglesia primitiva: una discusión de métodos,* ed. B. Aland y J. Delobel (Kampen: Kok Pharos, 1994), 136–52; en respuesta a Petersen está J. Verheyden, "Assessing Gospel Quotations in Justin Martyr," en Denaux, New Testament Textual Criticism and Exegesis, Festschrift J. Delobel, 361–78. 153 Koester, "El texto de los evangelios sinópticos en el segundo siglo", 28–33. 154 Por ejemplo, Plinio el Joven, *Ep.* 3,5; Eusebio, *Hist. ecl.* 4.26.12; Clemente de Alejandría, *Exc.* El análisis más completo de los extractos de Justino de los Evangelios se encuentra en AJ Bellinzoni, *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr* (Leiden: Brill, 1967). Véase también Leslie L. Kline, "Harmonized Sayings of Jesus in the Pseudo-Clementine Homilies and Justin Martyr", *ZNW 66* (1975): 223–41. Para más información sobre cómo se usaron tales libros de testimonios para recopilar extractos del Antiguo Testamento, véase JR Harris, *Testimonies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1916); JA Fitzmyer, "'4Q Testimonia' and the New Testament," *TS 18* (1957): 513–37; y, más recientemente, Martin C. Albl, *Y las Escrituras no se pueden romper: la forma y función de las colecciones de testimonios cristianos primitivos* (Leiden: Brill, 1999). 155 Whittaker, "El valor de la tradición indirecta", 86–90; BM Metzger, "Evidencia patrística y la crítica textual del Nuevo Testamento", en *Estudios del Nuevo Testamento: Filológicos, Versionales y Patrístico* (Leiden: Brill, 1980), 167–88, esp. 186. Como ejemplo, véanse los *Extractos de Teodoto de Clemente de Alejandría.* 156 GN Stanton, "Jesús Tradiciones y Evangelios en Justino Mártir e Ireneo," en *Los Cánones Bíblicos,* ed. J.-M. Auwers y HJ de Jonge (Lovaina: Lovaina University Press, 2003), 364–65; un similar el puesto lo ocupa O. Skarsaune, "Justin and His Bible", en Parvis and Foster, *Justin Martyr and His Worlds,* 66–67. 157 Aunque muchas de las citas del Evangelio de Justino están en forma armonizada, estas aparecen con mayor frecuencia en la *Apología.* Por el contrario, hay numerosas citas del Evangelio en el *Diálogo* que parecen ser extraído directamente de los evangelios canónicos (especialmente 97-107).

158 *1 Apol. 67.3.* Por supuesto, tenemos registros tempranos de otros escritos que se leyeron públicamente; por ejemplo, Dionisio de Corinto habla de la lectura de 1 Clemente y cartas del obispo Sóter (Eusebio, *Hist. eccl.* 4.23.11). Pero estos son claramente casos de correspondencia entre iglesias, y no hay indicios de Dionisio de que fueran leídos junto con el Antiguo Testamento o que fueran la base de las exhortaciones del predicador, como fue el caso de las memorias a las que se refiere Justino. 159 *1 Apol.* 31.1. 160 *1 Apol.* 42,4; *Marcar.* 114,4; 119.6.

161 Por ejemplo, *Marque.* 100.1. 162 Skarsaune, "Justin and His Bible," 74, 187n95, argumenta que Justin muestra un uso "extenso" de Romanos y Gálatas, así como de Efesios; ver también Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum,* 353–67. Para obtener más información sobre por qué Justin no usó a Paul con más frecuencia, véase CE Hill, "Justin and the New Testament Writings", en *StPatr,* vol. 30, edición. EA Livingstone (Lovaina: Peeters, 1997), 42–48.

163 Eric Francis Osborn, *Justin Martyr* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1973), 135. 164 *Dial.* 81.4.

165 *1 Apol.* 28.1. 166 *Haer.* 3.3.4; 3.4.4; Eusebio, *Hist. ecl.* 5.20.4–8. Está claro que Ireneo tenía más que un mero conocimiento de Policarpo, sino que regularmente se sentaba bajo sus enseñanzas; ver discusión en Hill, *The Johannine*

Machine Translated by Google

Cuerpo, 351–59. Se puede encontrar una introducción general a Ireneo en Robert M. Grant, *Irenaeus of Lyons* (Londres: Routledge, 1997). 167

Por ejemplo, *Haer.* 1.3.6; 2.27.2; 3.11.8; 3.12.12; 3.12.9; 5.5.2. Ver discusión en Graham Stanton, *Jesus and Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 105–6; y Metzger, *El Canon del Nuevo Testamento,* 154–55. 168 Ireneo también puede haber considerado que el *Pastor de Hermas* era la Escritura *(Haer.* 4.20.2), pero los libros apócrifos se discutirán en el cap. 8, abajo. 169 *Haer.* 3.11.8. 170

McDonald, *El Canon Bíblico,* 290–91. Se pueden encontrar ideas similares en Koester, *History and Literature of Early Christianity,* 10; Campenhausen, *La formación de la Biblia cristiana,* 182–86, 199; HY Gamble, *El canon del Nuevo Testamento: su creación y significado* (Philadelphia: Fortress, 1985), 31–32; GM Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Oxford: Clarendon, 1992), 101; y Pagels, *Más allá de las creencias,* 111–12. 171 Claus-Jürgen Thornton, *Der Zeuge des Zeugen: Lukas als Historiker der Paulusreisen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1991), 10–54; Hill, *¿Quién eligió los Evangelios?,* págs. 34–51; y Hengel, *Los Cuatro Evangelios,* 34–38.

172 TC Skeat, "Irenaeus and the Four-Gospel Canon," *NovT* 34 (1992): 198. 173 Stanton, "Jesus Traditions and Gospels in Justin Martyr and Irenaeus," 105. Véase también la discusión del Evangelio cuádruple de Ireneo en Ronald A. Piper, "El uno, los cuatro y los muchos", en *The Evangelio escrito,* ed. Markus Bockmuehl y Donald A. Hagner (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 254–73. 174 Por ejemplo, D. Jeffrey Bingham, *Uso de Ireneo del Evangelio de Mateo en Adversus Haereses* (Lovaina: Peeters, 1998), 27–32.

175 Ireneo también afirma que Policarpo conocía a Papías *(Haer.* 5.33.4), lo que sugiere que él también puede ser una fuente de esta tradición evangélica cuádruple. La posibilidad de tales conexiones se incrementa por el hecho de que Ireneo reafirma la misma tradición afirmada por Papías y Justino, a saber, que el Evangelio de Marcos proviene de las enseñanzas de Pedro *(Haer.* 3.1.1). 176 Ver n. 121 arriba. Por supuesto, algunos se han opuesto al establecimiento del Evangelio cuádruple durante este tiempo con el argumento de que los padres de la iglesia continuaron citando la tradición oral o material apócrifo; por ejemplo, Allert, *¿ Una visión elevada de las Escrituras?,* págs. 121–26; y Hahneman, *The Muratorian Fragment,* 93–110. Pero este tema será abordado en el cap. 8. 177

La fecha del fragmento de Muratorian ha sido disputada por AC Sundberg, "Canon Muratori: A Fourth-Century List," *HTR* 66 (1973): 1–41; Sundberg, "Hacia una historia revisada del canon del Nuevo Testamento" *SE* 4 (1968): 452–61; y más recientemente por Hahneman, *The Muratorian Fragment;* y McDonald, *El Canon Bíblico,* 369–78. Véanse las respuestas de Charles E. Hill, "The Debate over the Muratorian Fragment and the Development of the Canon", *WTJ* 57 (1995): 437–52; Everett Ferguson, "Revisión de Geoffrey Mark Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon", JTS* 44 (1993): 691–97; Heckel, *Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium,* 339–54; P. Henne, "La datation du *canon de Muratori", RB* 100 (1993): 54–75; y J. Verheyden, "The Canon Muratori: A Matter of Dispute", en Auwers y de Jonge, The Biblical Canons, 487–556. El debate se centra en la afirmación del autor de que el *Pastor* fue escrito *nupperime temporibus nostris* ("recientemente, en nuestros propios tiempos"). Si bien Sundberg y Hahneman desean que la frase signifique simplemente tiempos "postapostólicos", Verheyden señala correctamente que la distinción entre tiempos apostólicos y postapostólicos "tiene menos sentido" en la época del siglo IV ("The Canon Muratori", 504). 178 Dado que el fragmento cita de 1 Juan en un punto anterior (líneas 29–31), es razonable pensar que las otras dos epístolas mencionadas en las líneas 68–69 son 2 y 3 Juan. Para más información sobre esta posibilidad, véase los argumentos de P. Katz, "The Johannine Epistles in the Muratorian Canon", *JTS* 8 (1957): 273–74. 179 La mala calidad y la naturaleza fragmentaria del fragmento de Muratorian han llevado a Zahn y otros a sugerir que la omisión de libros como 1 Pedro puede haber sido un error del escriba; véase T. Zahn, *Historia del Canon del Nuevo Testamento,* 2:143. 180 líneas 74, 80. 181 líneas 67.

182 Línea 72.

183 W. Horbury, "La sabiduría de Salomón en el fragmento de Muratorian", *JTS* 45 (1994): 149–59. 184

hist. ecl. 5.8.8, también une la Sabiduría de Salomón y la del *Pastor* . 185 *pan.* 76.5. 186 Horbury, "La sabiduría de Salomón", págs. 152–56. 187

Barton, *El espíritu y la letra,* 18.

Machine Translated by Google

LA RECEPCIÓN CORPORATIVA DEL CANON

Machine Translated by Google

Producción de manuscritos y libros cristianos



Cuando vengas, trae. · · los libros, y sobre todo los pergaminos.

LOS APÓSTOL PABLO (2 TIM. 4:13)

Hasta ahora, en nuestro estudio de la recepción y el reconocimiento del canon del Nuevo Testamento, nos hemos centrado casi por completo en la evidencia disponible para nosotros en las declaraciones de los padres de la iglesia, es decir, cómo discuten, usan y citan los escritos del Nuevo Testamento. Si bien esta es ciertamente un área de estudio invaluable y la que se explora con mayor frecuencia en investigaciones canónicas anteriores, existen otras líneas de investigación potencialmente fructíferas. Un área de estudio que ha sido regularmente (y desafortunadamente) pasada por alto por los eruditos canónicos, al menos hasta años recientes, es el estudio de los manuscritos del Nuevo Testamento. 1 Si bien el *contenido* de los textos cristianos primitivos se ha estudiado cuidadosamente, 2 el *vehículo* físico real de estos textos cristianos primitivos generalmente se ha ignorado como si fuera una cáscara desechable que podría separarse de su contenido y desecharse.

Este capítulo argumentará que las “cáscaras” en cuestión tienen un tremendo potencial para ayudarnos a comprender los orígenes y el desarrollo del canon del Nuevo Testamento. Por un lado, tenemos colecciones de libros del Nuevo Testamento dentro de un solo manuscrito que datan de los siglos segundo y tercero, antes de la época de muchas de nuestras "listas" canónicas. Además, las características físicas y visuales de estos manuscritos (la forma del códice, la mano del escriba y otras características de las inscripciones) juntas brindan una nueva ventana a la cultura literaria del cristianismo primitivo y cómo los cristianos habrían visto y usado estos textos.

I. La cantidad de manuscritos primitivos Comenzamos nuestra discusión haciendo una pregunta bastante simple: ¿Qué libros o escritos preferían usar los primeros cristianos? Esa pregunta puede responderse, en parte, explorando la forma en que los primeros padres de la iglesia citaron y usaron los libros. Y eso es básicamente lo que hicimos en el capítulo anterior. Pero la pregunta también puede responderse examinando los restos físicos de los primeros escritos cristianos. Los manuscritos que quedaron pueden decirnos qué textos los cristianos estaban ocupados leyendo, usando y, por supuesto, copiando. Cuando examinamos los restos físicos de los textos cristianos de los primeros siglos (segundo y tercero), descubrimos rápidamente que los escritos del Nuevo Testamento fueron, con mucho, los más populares. Actualmente contamos con más de sesenta

Machine Translated by Google

manuscritos existentes (en su totalidad o en parte) del Nuevo Testamento de este período, y la mayoría de nuestras copias provienen de Mateo, Lucas, Juan, Hechos, Romanos, Hebreos y Apocalipsis. 3 El Evangelio de Juan resulta ser el más popular de todos, con dieciocho manuscritos, algunos de los cuales se derivan del siglo segundo (p. ej., P52, 4 P90, 5 P66, 6 P75 7). 8 Mateo no se queda atrás, con doce manuscritos; y algunos de estos también han sido fechados en el segundo siglo (p. ej., P64–67, 9 P77, 10 P103, 11 P104 12). 13 En comparación con otros documentos de la antigüedad, la gran cantidad de estos textos del Nuevo Testamento es impresionante. 14 Esto es particularmente notable porque, en términos generales, los manuscritos antiguos de cualquier escritura son difíciles de conseguir. La mayoría ha perecido a lo largo de los siglos por una variedad de razones: fueron quemados en basureros, destruidos por ejércitos extranjeros, podridos o deteriorados, o dañados por insectos. 15 Los historiadores nunca tienen tantos como quisieran. Por lo tanto, el hecho de que poseamos tantos manuscritos del Nuevo Testamento proporciona una pista fundamental de cuán centrales fueron estos libros para la vida religiosa de las comunidades cristianas en crecimiento.

El papel crítico que jugaron los escritos del Nuevo Testamento se pone de relieve cuando examinamos los restos textuales de los “apócrifos” cristianos. Estos son escritos que tienen un género y tema similar a los escritos del Nuevo Testamento, a menudo se atribuyen a los apóstoles, pero nunca llegaron al canon (aunque en ocasiones fueron tratados como Escritura por algunos grupos cristianos primitivos). 16 Durante el mismo período, los siglos segundo y tercero, poseemos aproximadamente diecisiete manuscritos de escritos apócrifos como el *Evangelio de Tomás,* el *Evangelio de María,* el *Evangelio de Pedro,* 17 el *Protevangelio de Santiago* y más.

18 El *Evangelio de Tomás* tiene la mayor cantidad de manuscritos de todos, con solo tres. 19

Dado que la mayoría de estos escritos (canónicos y apócrifos) fueron descubiertos en Egipto, particularmente en la antigua ciudad de Oxirrinco, 20 esto plantea la pregunta de si podemos esperar que esta distribución de textos refleje con precisión su amplio uso cristiano, o si solo refleja la preservación fortuita (y aleatoria) de textos en Egipto. Aunque nunca podemos estar absolutamente seguros de si los descubrimientos de manuscritos en un lugar son representativos de tendencias más amplias, Eldon Epp ha observado que la circulación de la literatura en esta época fue bastante rápida y notablemente eficiente, lo que sugiere que la distribución de textos en Egipto es generalmente indicativo de actitudes y prácticas dentro del cristianismo como un todo. 21 Por ejemplo, P.Oxy. 405, una copia de *Contra las herejías* de Ireneo fechada a fines del siglo II, fue descubierta en Egipto solo unos veinte años después de su composición inicial en la Galia en c. 180, "no mucho después de que la tinta se secara en el manuscrito del autor". 22 Asimismo, el *Pastor de Hermas,* compuesto en Roma a mediados del siglo II, fue descubierto en Egipto a finales del siglo II.

Machine Translated by Google

manuscrito del siglo (P.Mich. 130). 23 Además, el famoso P52, una copia de Juan fechada a principios del siglo II (c. 125), fue descubierto en Egipto solo unos años después de la composición original de Juan a finales del siglo I. 24
Este extenso tipo de intercambio literario sugiere que tenemos pocas razones para pensar que las preferencias textuales cristianas en Egipto, como lo indican los manuscritos existentes discutidos anteriormente, serían sustancialmente diferentes de las preferencias en otras comunidades cristianas en el mundo mediterráneo. 25

Si es así, entonces los números anteriores proporcionan información importante sobre la cultura literaria del cristianismo primitivo. Primero, el gran volumen de textos cristianos existentes de este período (canónicos y no canónicos) nos recuerda nuevamente que el cristianismo primitivo era una religión muy "libresa" que encontró su identidad dentro de los textos literarios. El cristianismo se distinguió de las religiones circundantes en el mundo grecorromano precisamente por su prolífica producción de literatura y su compromiso con un cuerpo autoritativo de las Escrituras como base. 26 Estos libros de las Escrituras eran tan prominentes para los cristianos que incluso sus críticos paganos notaron la predilección cristiana por escribir (y usar) libros y, por lo tanto, se vieron obligados a tener en cuenta estos libros en sus ataques anticristianos. 27 Todos estos factores indican que el movimiento cristiano emergente, al igual que su contraparte judía, se definiría y moldearía para las generaciones venideras por los mismos medios: la producción y el uso de libros. Loveday Alexander señala:

> Es claro que estamos ante un grupo [cristianos primitivos] que utilizó los libros de manera intensiva y profesional desde muy temprano en su existencia. La evidencia de los papiros del siglo II sugiere el desarrollo tecnología de libros sofisticada y distintiva y una técnica en adelante. 28

Segundo, debemos observar la disparidad entre la popularidad de los libros del Nuevo Testamento (particularmente los Evangelios) y la de los libros “apócrifos”. No solo los manuscritos canónicos superan en número a los apócrifos casi cuatro a uno, sino que hay más manuscritos del Evangelio de Juan que de todos los libros "apócrifos" combinados. 29 El hecho de que los primeros cristianos prefirieran ampliamente los textos canónicos es consistente con lo que descubrimos en el capítulo anterior, a saber, que los libros centrales del Nuevo Testamento funcionaron como los documentos fundamentales del cristianismo desde tiempos muy remotos. Larry Hurtado argumenta que el bajo número de manuscritos apócrifos “no justifica ninguna noción de que estos escritos fueran particularmente favorecidos”, y agrega que los círculos que usaron estos escritos “probablemente eran una clara minoría entre los cristianos de los siglos segundo y tercero”. 30 De manera similar, CH Roberts observa: “U

Machine Translated by Google

la evidencia de los papiros está disponible, indiscutiblemente los textos gnósticos son conspicuos por su rareza." 31 Tal escenario presenta desafíos sustanciales a la tesis de Bauer y su descripción del cristianismo primitivo como dominado por grupos heterodoxos y su literatura apócrifa. Scott Charlesworth señala: "Si los 'heterodoxos' hubieran sido la mayoría durante tanto tiempo, los evangelios no canónicos deberían haberse conservado en mayor número en Egipto". 32

Por supuesto, es importante recordar que la relativa popularidad de los libros (sobre la base de los manuscritos existentes) no es toda la historia. La evidencia anterior se ofrece solo como una *confirmación* general de la tendencia que hemos visto en el capítulo anterior, no como definitiva en sí misma. Después de todo, algunos libros eran claramente canónicos pero, por las razones que fueran, seguían siendo relativamente impopulares en términos de uso. El Evangelio de Marcos es un buen ejemplo. Tenemos pocas razones para dudar de su canonicidad en los siglos segundo y tercero, pero solo tenemos un manuscrito existente de este período de tiempo (P45). 33 Asimismo, el *Pastor de Hermas,* aunque claramente rechazado por el fragmento de Muratorian (y otros), fue muy popular dentro del cristianismo primitivo y ha dejado once copias existentes. 34 Aparte de estos casos, la tendencia general de los papiros cristianos primitivos sigue siendo clara: los cristianos primitivos eran usuarios prolíficos de libros, especialmente de aquellos libros que se convertirían en parte del canon del Nuevo Testamento.

II. Colecciones de manuscritos antiguos Además de observar la cantidad total de manuscritos dentro del cristianismo primitivo, también debemos señalar la práctica de combinar varios libros del Nuevo Testamento en un solo manuscrito. Tales combinaciones pueden decirnos mucho sobre el desarrollo temprano del canon porque indican cómo los primeros cristianos asociaron algunos textos con otros y, a menudo, los unieron en grupos más grandes. Obviamente, tales combinaciones fueron intencionales y, por lo tanto, reflejan las preferencias literarias cristianas primitivas y las relaciones percibidas entre los documentos. Por supuesto, al examinar los primeros manuscritos (siglos segundo y tercero), debemos recordar que nuestra evidencia de este período temprano es todavía bastante fragmentaria. Nuestros códices más antiguos de un Nuevo Testamento completo no se encuentran hasta el siglo IV, antes de lo cual los libros a menudo circulaban independientemente unos de otros. Sin embargo, algunas conexiones entre los manuscritos aún son visibles en este período más temprano y anticipan lo que eventualmente se convertiría en las cuatro unidades de colección del Nuevo Testamento: los cuatro Evangelios, las Epístolas Paulinas, Hechos/Epístolas Generales y Apocalipsis.

A. Los Evangelios

Machine Translated by Google

En cuanto a los Evangelios, comenzamos con P75, que data de finales del siglo II o principios del III y contiene porciones de Lucas y Juan en el mismo volumen. 35 TC Skeat ha argumentado que probablemente también habría contenido Mateo y Marcos, convirtiéndolo en un códice de cuatro Evangelios. 36 Stanton está de acuerdo: "¿Por qué Luke y John estarían unidos sin Matthew y Mark?" 37 Además, Skeat ha presentado un caso convincente de que P4 (Lucas) y P64+67 (Mateo) provienen del mismo códice, y lo data a finales del siglo II. 38 Argumenta que Marcos y Juan también se incluyeron en este mismo códice, lo que lo convertiría en el códice de cuatro Evangelios más antiguo, pero esto ha sido discutido. 39 Ya sea que estos manuscritos fueran o no un códice de cuatro evangelios, al menos muestran conexiones tempranas entre los evangelios canónicos. Y cada uno de ellos habría tenido predecesores. La relación entre los Evangelios canónicos se confirma en el códice Chester Beatty P45, fechado c. 250, que contiene los cuatro Evangelios canónicos (Mateo, Marcos, Lucas y Juan), a los que sigue el libro de los Hechos. 40 Cabe destacar aquí la posición de Hechos, que se ha separado de Lucas aunque claramente se escribieron como una obra en dos volúmenes. Esto sugiere una vinculación consciente e intencional de Lucas con los otros tres Evangelios como un corpus distintivo, lo que requiere una separación de Hechos. 41 Además, Trobisch argumenta que P45 también puede haber contenido las Epístolas Generales posteriores al libro de los Hechos, aunque no podemos estar seguros. 42 De manera similar, P53 es un códice del siglo III que contiene los restos de Mateo y Hechos, y probablemente habría contenido originalmente los cuatro Evangelios y Hechos, como P45. 43 Manuscrito 0171 (P.Berl.inv. 11863+PSI 1.2, 2.124) se ha fechado en c. 300 y contiene porciones de Mateo y Lucas y también puede haber contenido los cuatro Evangelios. 44

Aunque algunos de nuestros primeros manuscritos existentes contienen solo un solo Evangelio, esto no significa necesariamente que se produjeron sin conocimiento ni conexión con otros Evangelios. Tomemos, por ejemplo, P66, que data de finales del siglo II. 45 Aunque este manuscrito contiene solo el Evangelio de Juan, lo que llama la atención es que lleva el título ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿÿ (“el Evangelio según Juan”). Martin Hengel ha argumentado que los títulos de los Evangelios canónicos no solo eran extremadamente tempranos (probablemente a principios del siglo II), sino que también su estructura era bastante distintiva. 46 Mientras que la mayoría de los títulos antiguos solían usar una construcción genitiva, por ejemplo, “de Plutarco”, los Evangelios canónicos emplean el inusual ÿÿÿÿ (“según”). 47 El título de Juan no es “el Evangelio *de* Juan”, sino, en esencia, “el (único) Evangelio *según* el relato de Juan”. Por lo tanto, la estructura misma de los títulos no solo presupone múltiples relatos evangélicos, sino múltiples relatos evangélicos que de alguna manera están conectados entre sí porque cada uno de ellos da testimonio de la única historia evangélica verdadera. 48 Bauckham observa: “Una comunidad cristiana que sólo sabía

Machine Translated by Google

un solo escrito del evangelio no habría necesitado titularlo de esta manera.” 49 Estos títulos son evidencia de que los cristianos, en un punto muy temprano, vinculaban conceptualmente los Evangelios entre sí, incluso cuando ocurrían dentro de manuscritos de un solo Evangelio.

La forma en que los primeros manuscritos cristianos conectan regularmente los cuatro evangelios canónicos se confirma por el hecho revelador de que no poseemos ningún caso en el que un evangelio *apócrifo* se una con los evangelios canónicos dentro de un solo manuscrito. JK Elliott comenta: “No hay manuscritos que contengan, digamos, Mateo, Lucas y Pedro, o Juan, Marcos y Tomás. Solo los Evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan fueron considerados escriturales y luego canónicos”. 50 Aparentemente, los primeros cristianos estaban dispuestos a vincular algunos evangelios en un solo manuscrito y otros no. Aunque los primeros cristianos leían y usaban evangelios apócrifos (como veremos en el próximo capítulo), su exclusión uniforme de los manuscritos que contenían evangelios canónicos sugiere que no se consideraban lo suficientemente compatibles o al mismo nivel que los evangelios canónicos.

B. Las Epístolas Paulinas

También tenemos evidencia temprana de que las cartas de Pablo se agruparon en un solo manuscrito. 51 P46, con fecha c. 200, contiene Romanos, Hebreos, 1 Corintios, 2 Corintios, Efesios, Gálatas, Filipenses, Colosenses y 1 Tesalonicenses. 52 Debido a que faltan las hojas exteriores del códice, no podemos estar seguros de qué epístolas paulinas finales se incluyeron. Dado que no habría espacio para las Epístolas Pastorales en las páginas restantes, algunos han argumentado que P46 es un testimonio temprano de una versión de diez letras de las cartas de Pablo, lo que implica que las Pastorales aún no eran canónicas. 53 Sin embargo, esta interpretación de la prueba no es la única opción. Incluso si las Pastorales no se incluyeron en P46, no hay razón para pensar que esto implique su estatus no canónico, dado que las trece epístolas de Pablo fueron recibidas como canónicas antes de este tiempo por importantes testigos patrísticos como Ireneo y el fragmento de Muratorian (como se discutió encima). Parece posible, entonces, que P46 haya sido simplemente una colección de cartas de Pablo con una dirección *general* (p. ej., Romanos), en lugar de una dirección *personal* (p. ej., Timoteo, Tito). Tal distinción entre las cartas generales y personales de Pablo es evidente en otras fuentes tempranas, como el fragmento 54 de Muratorian y Tertuliano. 55 Pero hay otra posible explicación para el final de P46. Jeremy Duff ha argumentado que el escriba de P46 originalmente incluyó las Pastorales al agregar un pequeño cuaderno de cuatro páginas al final del códice para extender su longitud. 56 Duff señala que en la segunda mitad de P46, el escriba

Machine Translated by Google

continúa aumentando las palabras por página, lo que sugiere una preocupación sustancial acerca de si el códice tendría suficiente espacio para el material que pretendía incluir. 57 Tal preocupación no habría sido necesaria si el escriba solo hubiera tenido la intención de agregar 2 Tesalonicenses y Filemón, porque eso aún habría dejado casi diez páginas en blanco al final del códice. Por lo tanto, argumenta Duff, es más razonable suponer que el escriba también tenía la intención de incluir las Pastorales y probablemente tuvo que agregar algunas páginas adicionales al códice para cumplir con su tarea. 58 Independientemente de la opción que se tome, P46 se erige como un impresionante testimonio temprano de que las cartas de Pablo fueron agrupadas como una unidad por los primeros cris

Además de P46, hay varios otros manuscritos antiguos que combinan epístolas de Pablo. P30 es un manuscrito del siglo III que conserva porciones de 1 y 2 Tesalonicenses, pero el alto número de páginas sugiere que originalmente era un corpus paulino más extenso. El P49 del siglo III (Efesios) y el P65 del siglo III (1 Tesalonicenses) probablemente provengan del mismo códice (considerando sus manos de escribas casi idénticas) 59 y serían, por lo tanto, otro ejemplo de una colección de cartas Paulina (dada la improbabilidad un códice incluiría *solo* Efesios y 1 Tesalonicenses). 60 De manera similar, P92 (c. 300) contiene porciones de Efesios y 2 Tesalonicenses, lo que sugiere otra colección más de las epístolas de Pablo. 61 Grenfell y Hunt plantearon la posibilidad de que P15 (porciones de 1 Corintios) y P16 (porciones de Filipenses) puedan provenir del mismo códice de finales del siglo III. 62 Nuevamente, dado que las probabilidades de que un manuscrito contenga solo 1 Corintios y Filipenses son bastante bajas, es probable que estemos tratando con los restos de otra colección paulina más grande. P32 es una copia fragmentaria de Titus de c. 200 que probablemente contenían más letras que solo esta. 63 Dado que el resto del texto comienza con Tito 1:11 en el anverso, la epístola debe haber comenzado en el reverso de la página anterior. 64 Dado que es poco probable que un códice que contenga un solo texto comience en el verso, tenemos buenas razones para pensar que otros libros precedieron a Tito (quizás 1 y 2 Timoteo). 65 Por supuesto, tenemos varios

manuscritos en los que solo se ha conservado una sola carta de Pablo, por ejemplo, P87 (Filemón), P113 (Romanos), 0220 (Romanos). Es posible que algunos de estos manuscritos, si no todos, hubieran contenido originalmente una colección más grande de las cartas de Pablo, pero es difícil saberlo. 66 Pero incluso si cada uno de estos manuscritos contenía originalmente solo una carta de Pablo, esto no significa necesariamente que se produjeron sin conocimiento ni conexión con otras cartas de Pablo. Una vez más, la estructura de los títulos habría proporcionado un vínculo con el corpus paulino más grande. Trobisch señala dos características de los títulos que implican la existencia de otros libros paulinos: (1) Los títulos se basaban en el destinatario y no en la autoría. Si uno poseyera una sola carta de Pablo y tal vez desconociera sus otras

Machine Translated by Google

cartas, sería natural nombrar la carta en honor a su autor (similar a los títulos de Judas y Santiago). Pero sería más probable nombrar una carta con el nombre de su destinatario si se entendiera que es parte de un corpus más grande de cartas del mismo autor y existiera la necesidad de distinguirlas. 67 Trobisch observa que "nombrar una carta por su destinatario tiene sentido si la carta es parte de una colección de cartas escritas por un autor". 68 (2) Los títulos de los libros paulinos (e incluso de los libros no paulinos) a veces estaban numerados (1 y 2 Corintios, 1 y 2 Tesalonicenses, 1 y 2 Timoteo). Tal numeración se requiere solo si se publican varias cartas al mismo destinatario (o al menos se vinculan conceptualmente) juntas en la misma colección; es decir, no tendrías una Primera de Tesalonicenses si no hubiera también una Segunda. 69 Trobisch argumenta que la notable uniformidad entre los títulos de las cartas de Pablo sugiere que deben haber sido establecidas muy temprano, quizás a principios del siglo segundo.

70 Si estos títulos se establecieron en este punto, entonces eso significa que los libros paulinos (o al menos algunos de ellos) ya estaban conceptualmente vinculados como un corpus en este punto. Aunque es posible que para el cambio de siglo este corpus estuviera contenido en un solo manuscrito (más sobre esto más adelante), eso no habría sido necesario para que hubiera una unidad conceptual entre las cartas, los títulos mismos (entre otros). cosas) habría ayudado a comunicar esa unidad. 71 Por lo tanto, incluso si una comunidad cristiana dada poseyera un manuscrito con una sola carta paulina, digamos, 1 Corintios, los lectores aún habrían sabido que estaba conectado con, y era parte de, las otras cartas paulinas.

C. Otros libros del Nuevo Testamento

Como se señaló anteriormente, las otras dos primeras unidades de colección fueron las Epístolas Generales (y Hechos) y el libro de Apocalipsis. La evidencia manuscrita de Apocalipsis está bien establecida en este momento, ya que tenemos cinco manuscritos existentes de Apocalipsis de este período: P18, P47, P98, P115 y 0308. 72 No es sorprendente que tengamos mucha menos evidencia de los libros más pequeños que componen las epístolas generales. Tenemos varios manuscritos antiguos que conservan libros individuales de este corpus, por ejemplo, James (P20, P23, P100), 1 Peter (P125), 1 John (P9) y Jude (P78). Aunque es probable que algunos de estos manuscritos también hayan contenido libros adicionales de las Epístolas Generales, la naturaleza fragmentaria de la evidencia no nos permite estar seguros. 73

En cuanto a los libros de las Epístolas Generales explícitamente agrupados, tenemos 1 y 2 Pedro y Judas preservados en el mismo manuscrito del siglo tercero, P72. 74 Sin embargo, este manuscrito parece ser una rareza en el sentido de que también incluye una

Machine Translated by Google

número de obras no canónicas, como la Natividad de María, 3 Corintios y otras. Como hemos observado hasta ahora, tal mezcla de libros canónicos y no canónicos en el mismo manuscrito es bastante rara. Así, P72 parece ser la excepción que confirma la regla. El hecho de que este manuscrito claramente no fue producido por un escriba o escribas profesionales y fuera una combinación de múltiples códices entretejidos (como lo indican los números de página dispares y las diferentes manos del escriba), sugiere que fue hecho para uso privado y no para ser tomado. como típico de los primeros manuscritos cristianos. 75 Sin embargo, sí revela un vínculo textual temprano entre las dos epístolas de Pedro. Es interesante notar que estas dos epístolas, según Turner, fueron copiadas por un escriba diferente al resto del códice 76 y comparten una paginación que es distinta del resto del códice. 77 Esto sugiere que 1 y 2 Pedro originalmente circularon por separado como una unidad —como un tipo de corpus petrino— antes de que fueran tomados y entretejidos en este nuevo códice.

Además, poseemos un fragmento de finales del siglo III de 2 Juan (0232) con números de página altos (164 y 165) en la parte superior de la página. 78 Esto sugiere que el manuscrito originalmente contenía varios otros libros, aunque no podemos estar seguros de cuáles. Roberts sugirió originalmente que este manuscrito puede ser un corpus joánico lleno del Evangelio de Juan, Apocalipsis y las epístolas joánicas. 79 Sin embargo, he argumentado en otra parte que no hay espacio para todos estos libros. En cambio, este manuscrito probablemente contenía el libro de Hebreos y la colección completa de Epístolas católicas. 80

En resumen, la evidencia manuscrita muestra que incluso en las primeras etapas del desarrollo del canon (siglos segundo y tercero), los libros del Nuevo Testamento ya se estaban agrupando y vinculando entre sí. Esto confirma nuestras conclusiones en el capítulo anterior de que había un núcleo de libros del Nuevo Testamento (principalmente los cuatro Evangelios y las epístolas de Pablo) desde un período de tiempo temprano. Aunque las cuatro unidades de la colección son solo parcialmente visibles durante los siglos II y III (debido al número limitado de manuscritos sobrevivientes de este período), vemos su forma completa cuando llegamos al siglo IV.

Los principales códices bíblicos (Sinaítico, Vaticano y Alejandrino) contienen cada uno los veintisiete libros de nuestro Nuevo Testamento (aunque falta el final del Vaticano), divididos en cuatro colecciones claras: los cuatro Evangelios, las Epístolas Paulinas (incluido Hebreos) , Hechos y las Epístolas Generales, y Apocalipsis. 81

tercero El uso cristiano primitivo del códice La característica más notable de los manuscritos cristianos primitivos era que casi siempre tenían la forma de un códice. 82 La forma principal de un libro en el mundo grecorromano más amplio era el rollo

Machine Translated by Google

(o rollo), que estaba hecho de hojas de papiro o pergamino pegadas (de un extremo a otro) en una tira larga y enrolladas. 83 Se escribía solo en el interior del rollo para que cuando se enrollara las palabras quedaran protegidas. 84 El códice, por el contrario, se creó tomando una pila de hojas de papiro o pergamino, doblándolas por la mitad y uniéndolas por el lomo. Este formato permitió el libro de hojas tradicional con escritura en ambos lados de cada página. 85 Ahora está bien establecido entre los eruditos modernos que los primeros cristianos no solo prefirieron el códice sobre el rollo, sino que lo hicieron en un punto notablemente temprano. Varios descubrimientos de manuscritos indican que el códice era la práctica cristiana ampliamente establecida a principios del segundo siglo, si no a finales del primero. 86

A. ¿Por qué los cristianos preferían el Códice?

Lo notable de la preferencia de los primeros cristianos por el códice es que contrastaba marcadamente con la cultura circundante. Si bien los cristianos utilizaron abrumadoramente el códice, tanto el judaísmo como el mundo grecorromano en general continuaron prefiriendo el rollo durante los siglos venideros. 87 De hecho, no fue hasta el siglo IV y más allá que el resto del mundo antiguo comenzó a preferir el códice al rollo, algo que los cristianos habían hecho siglos antes. 88 Una preferencia tan dramática por el códice requiere alguna explicación. ¿Por qué la forma cristiana de producción de libros era tan decididamente diferente tanto de su herencia (el judaísmo) como de su contexto inmediato (la cultura griega circundante)? Como se puede imaginar, esta cuestión ha sido ampliamente debatida. Las sugerencias de que el códice se eligió por sus ventajas prácticas (conveniencia, tamaño, costo) o por razones socioeconómicas (la falta de educación entre los cristianos hizo que el códice informal fuera más aceptable) se han considerado en gran medida inadecuadas. 89 Aunque tales factores pueden haber desempeñado algún papel, solo habrían permitido una transición incremental y gradual al códice durante muchos años y, por lo tanto, no pueden explicar el hecho de que la transición al códice fue bastante abrupta, temprana y generalizada. 90 Se necesita una causa más fundamental e influyente para explicar la transición.

Las sugerencias más plausibles vinculan el códice con el desarrollo temprano del canon del Nuevo Testamento. Es evidente que los cristianos comenzaron a preferir el códice casi al mismo tiempo que el canon del Nuevo Testamento comenzaba a tomar forma. Skeat ha sugerido que se eligió el códice porque podía hacer algo que un rollo nunca podría hacer: contener los cuatro Evangelios en un solo volumen. 91 De manera similar, Gamble sugirió que se eligió el códice porque podía contener todas las epístolas de Pablo en un solo volumen y permitir un fácil acceso a las cartas individuales. 92 Independientemente de cuál de estas teorías resulte ser más plausible, y

Machine Translated by Google

cada uno tiene fortalezas y debilidades: están de acuerdo en que la importancia del códice radica en su papel en el desarrollo del corpus de libros del Nuevo Testamento. En este sentido, el códice cumplió dos funciones críticas: (1) positivamente, permitió agrupar físicamente ciertos libros colocándolos en el mismo volumen; y (2) negativamente, proporcionó una forma natural de limitar el número de libros a los contenidos en el códice; es decir, funcionaba como salvaguarda. Como ha señalado Elliott, "el canon y el códice van de la mano en el sentido de que la adopción de un canon fijo podría controlarse y promulgarse más fácilmente cuando el códice era el medio para reunir composiciones originalmente separadas". 93 Si Elliott, Skeat, Gamble y otros tienen razón, entonces parece que la adopción dramática del códice por parte de los primeros cristianos podría considerarse correctamente como un *síntoma* del desarrollo del canon. Es una señal de que los cristianos ya estaban vinculando algunos libros y excluyendo otros. Por lo tanto, el uso cristiano generalizado del códice demuestra ser una pieza sustancial de evidencia histórica de que el establecimiento del canon del Nuevo Testamento estaba en marcha a principios de siglo, mucho antes de Marción y mucho antes de que la mayoría de los eruditos críticos lo hayan permitido.

B. El contenido de los códices cristianos

Como hemos visto, los primeros cristianos preferían ampliamente el códice. En algunas ocasiones, sin embargo, todavía usarían rollos. 94 Esto plantea la cuestión de si había alguna correlación entre la *forma* de un libro y el *contenido* de un libro en el cristianismo primitivo. ¿Qué tipo de escritos les gustaba poner a los cristianos en forma de códice? ¿Y qué tipo de escritos ponían los cristianos en rollos (en las ocasiones en que los usaban)?

Cuando se trata solo de libros de las Escrituras, la preferencia cristiana por el códice es tan abrumadora que es difícil encontrar copias que no estén en los códices. 95 De hecho, en todo el segundo y tercer siglo, no tenemos un solo ejemplo de un documento del Nuevo Testamento copiado en un rollo sin usar. 96 Al mismo tiempo, los cristianos todavía empleaban el formato de rollo en ocasiones para otro tipo de libros: por ejemplo, P.Oxy. 405 (Ireneo, *Contra las herejías);* P.Mich. 130 *(Pastor de Hermas);* P.Vindob.G. 2325 (fragmento del Evangelio de Fayûm); P. Oxy. 655 *(Evangelio de Tomás).* De hecho, alrededor de un tercio de todos los libros cristianos no bíblicos se escribieron en rollos. Por supuesto, este patrón no sugiere que cualquier libro copiado en un códice fuera considerado bíblico por los primeros cristianos; tenemos numerosos libros extrabíblicos sobre códices. 97 Sin embargo, sugiere que los cristianos (en ciertos casos) pueden haber reservado el formato de rollo para libros

Machine Translated by Google

que *no* consideraban bíblicas. Dicho de otra manera, los cristianos no solo tenían una preferencia general por el códice, sino que, como ha declarado Hurtado, "los cristianos favorecían el códice *particularmente* por los escritos que trataban como Escritura". 98

Si es así, entonces esta evidencia textual proporciona una confirmación adicional de nuestros hallazgos en el capítulo anterior. El hecho de que no se encuentren libros del Nuevo Testamento en un rollo sin usar durante este período de tiempo, mientras que se encontraron libros apócrifos como el *Evangelio de Tomás* y el Evangelio de Fayûm, sugiere que algunos cristianos *estaban* haciendo distinciones sobre el estado canónico de los libros desde un período de tiempo tempr Además, esas distinciones parecen ser notablemente consistentes con lo que eventualmente sería la forma final del canon del Nuevo Testamento.

C. "Y sobre todo los pergaminos"

Comprender la preferencia de los primeros cristianos por el códice también puede proporcionar alguna iluminación sobre un pasaje interesante de 2 Timoteo donde Pablo le dice a Timoteo: "Cuando vengas, trae el manto que dejé con Carpo en Troas, también los libros, y sobre todo el pergaminos" (4:13). Pablo hace aquí una curiosa distinción entre "los libros" (ÿÿ ÿÿÿÿÿÿ) y "los pergaminos" (ÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ), sugiriendo que son dos tipos diferentes de escritos. 99 Los eruditos consideran ampliamente a ÿÿ ÿÿÿÿÿÿ como una referencia a los libros del Antiguo Testamento, probablemente en rollos. 100 No sabemos cuántos de estos libros del Antiguo Testamento tenía en mente Pablo, pero debe haberse limitado a un número razonable que Timoteo podría haber llevado durante sus viajes.

Pero, ¿a qué se refiere Pablo cuando menciona "los pergaminos"? El término ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ es significativo porque no es una palabra griega, sino una palabra prestada transliterada del latín *membrana.* La historia de este término en el primer siglo deja en claro que se trata de una referencia a un códice de pergamino. Quintiliano no solo usa el término para referirse a los cuadernos de pergamino, 101 sino que el poeta romano Marcial (escribiendo c. 84–86) se refiere a un pequeño códice llamado *membrana* que se puede llevar fácilmente en los viajes y sostener en una mano. 102 Martial enfatiza que estas *membranae* son más convenientes que los rollos, e incluso menciona a otros autores populares (p. ej., Homero, Virgilio, Cicerón) cuyas obras estaban disponibles en este formato.

Aunque el formato del códice no ganaría un favor generalizado en el mundo grecorromano durante los siglos venideros, estas referencias históricas dejan en claro que se usó en ocasiones incluso en el primer siglo. Hay pocas dudas, entonces, de que Pablo usa el término ÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ para referirse a los códices de pergamino. Si se tratara de rollos de pergamino, entonces seguramente se habría usado el término ÿÿÿÿÿÿÿÿÿ. 103

En cuanto al contenido de estos códices (o cuadernos), se han hecho varias sugerencias a lo largo de los años. 104 Dado que Pablo distingue estos códices

Machine Translated by Google

de los escritos del Antiguo Testamento, muchos eruditos han argumentado que probablemente contenían algún tipo de escritos cristianos. Esto puede haber incluido una variedad de cosas, como extractos de las enseñanzas de Jesús (105 o *testimonia* cristianos Antiguo Testamento que respaldan las afirmaciones mesiánicas sobre Jesús). 106 Sin embargo, una de las posibilidades más convincentes es que estos cuadernos contenían (entre otras cosas) *copias de las propias cartas de Pablo.* 107 No era nada raro en el mundo grecorromano guardar copias (e incluso publicar) de las propias cartas. Cicerón ejemplifica esta práctica ya que su secretario personal, Tiro, guardaba extensas copias de sus cartas. 108 Cicerón ocasionalmente recibía una queja de amigos de que una de sus cartas (de Cicerón) se había perdido o dañado; en tales ocasiones, Cicerón enviaba rápidamente una copia de reemplazo de su propia colección. 109 ¿Y dónde hizo Cicerón y guardó copias de sus cartas? Nos dice: “Estoy anotando una copia de esta carta en mi cuaderno”. 110 En otras palabras, Cicerón guardó copias de sus cartas en un *códice.*

Si estos “pergaminos” en 2 Timoteo 4:13 contenían copias de las cartas de Pablo en un códice, entonces esto abre nuevos conocimientos sobre el desarrollo del canon del Nuevo Testamento. Tal escenario brinda un apoyo sustancial a la tesis de Gamble de que el códice fue ampliamente adoptado porque podía contener todas las epístolas de Pablo (algo que un solo rollo no podía hacer). Dado que Pablo ya había comenzado a usar el códice para contener sus cartas, no es difícil imaginar que los primeros cristianos habrían conservado ese formato cuando se hizo deseable distribuir una colección de cartas paulinas definida de manera más amplia a las iglesias. 111 Además, este escenario proporciona una explicación convincente de por qué algunas cartas de Pablo fueron preservadas para la iglesia y algunas cartas finalmente se perdieron (1 Corintios 5:9). La respuesta parece ser que algunas cartas se perdieron porque Paul, por alguna razón, no hizo una copia personal de ellas antes de enviarlas. 112 Por lo tanto, no estaban disponibles cuando la colección completa de cartas de Pablo circulaba más ampliamente a las iglesias.

Lo que es más importante, 2 Timoteo 4:13 brinda apoyo adicional a la idea de que, en una etapa muy temprana, los cristianos concibieron sus escritos religiosos en dos partes: los escritos del Antiguo Testamento (ÿÿ ÿÿÿÿÿÿ) y sus escritos cristianos (ÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿÿÿ). En los días de Pablo, esto último aún habría sido bastante indefinido, incluyendo no solo copias de sus propias cartas, sino posiblemente extractos de la tradición de Jesús, *testimonios* cristianos y similares. Sin embargo, a pesar de que el contenido no estaba definido, aquí hay indicios de una especie de "proto-canon", donde los valiosos textos cristianos se reúnen en un solo lugar, en forma de códice, con algunos incluso escritos por apóstoles. Una vez que la forma del códice fue ampliamente adoptada para los escritos cristianos, también se convirtió en el formato preferido para los libros del Antiguo Testamento

Machine Translated by Google

IV. Manuscritos públicos y privados Hasta ahora, en nuestro estudio de los manuscritos del Nuevo Testamento, nos hemos centrado casi exclusivamente en sus características generales: cantidad, contenido y forma del códice. Ahora dirigimos nuestra atención a algunas características visuales y de inscripción de los primeros manuscritos cristianos. Estas características visuales no deben pasarse por alto, ya que pueden brindar pistas críticas sobre el propósito para el cual se pudo haber producido un manuscrito. En general, parece que los manuscritos del Nuevo Testamento se produjeron teniendo en cuenta dos amplias categorías de uso: uso público (lectura en adoración colectiva) y uso privado (lectura por parte de individuos). 113 Por supuesto, no siempre es fácil determinar si un manuscrito está diseñado para uso público o privado; estas no son categorías absolutas que puedan separarse por completo unas de otras. 114 Sin embargo, las siguientes características sugieren al menos que un documento está diseñado para uso público.

1. *Ayudas de lectura.* En términos generales, los manuscritos del mundo antiguo no eran fáciles de leer. A menudo se producían sin espacios entre palabras *(scriptio continua)* y, a menudo, sin puntuación ni ayudas para el lector. 115 Colin Roberts observó: "Por regla general, los manuscritos griegos hacen muy pocas concesiones al lector". 116 Johnson también señala que el manuscrito griego típico era "espectacular, incluso desconcertante, poco práctico e ineficaz como herramienta de lectura". 117 Por lo tanto, los manuscritos que *contienen* ayudas de lectura son particularmente dignos de mención. El hecho de que algunos manuscritos del Nuevo Testamento contengan tales ayudas para la lectura, argumenta Stanton, "sugiere fuertemente que se usaron para la lectura litúrgica en público en lugar de para la lectura privada". 118 Ejemplos de estas ayudas de lectura incluyen pausas de sentido, 119 diairesis, 120 marcas de respiración áspera, 121 puntos de puntuación, 122 y acentos. 123 Todas estas características ayudaron a dividir el texto de una manera que sería particularmente adecuada para la lectura pública.

2. *Líneas por página.* Crítico para facilitar la lectura era el espaciado de las líneas, que a su vez afectaba tanto el tamaño como el espaciado de las letras individuales. Turner señala que mientras que los textos literarios clásicos pueden tener más de 50 líneas por página, algunos textos cristianos del mismo tamaño promedian muchas menos líneas (y letras por línea). 124 Un ejemplo digno de mención de esta tendencia es P46, que se estima que tiene entre 25 y 28 líneas por página (al menos en las primeras partes), mientras que P.Oxy. 2537 (Lysias), un texto clásico de aproximadamente el mismo tamaño, tiene un promedio de 45 o más líneas por página. 125 Dicho espacio estaba claramente diseñado "para facilitar la tarea de la lectura [pública] en voz alta". 126

3. *Tamaño del códice.* Los códices cristianos primitivos se produjeron en varios tamaños diferentes, con alturas que oscilaban entre 41 y 2,9 cm, y tales tamaños pueden

Machine Translated by Google

revelan mucho sobre su uso previsto. 127 Los códices en miniatura (definidos por Turner como de menos de 10 cm de ancho) eran bastante populares entre los primeros cristianos 128 y muy probablemente indicaban que un libro estaba diseñado para uso privado (y portátil). 129 Por el contrario, los códices más grandes habrían ayudado en la tarea de leer en voz alta y, por lo tanto, sugerir que se creó un documento para su uso en el culto público de la iglesia. 130 Cuando examinamos los primeros códices de los escritos del Nuevo Testamento, la mayoría no están en formato miniatura, pero tienen una altura promedio que regularmente supera los 20 cm, y algunos incluso superan los 30 cm. 131 Este rango se confirma en algunos de nuestros manuscritos más importantes del Nuevo Testamento: P45 (20,4 × 25,4 cm), 132 P47 (14 × 24,2 cm), P52 (18 × 21,3 cm), 133 y P75 (13 × 26 cm) . Es interesante notar que los escritos apócrifos en el cristianismo primitivo a menudo aparecían en formatos en miniatura (y por lo tanto privados), lo que sugiere que ellos (o al menos estas copias) no estaban destinados a la lectura pública en la iglesia. 134

4. *Mano de escribano.* Es bien sabido que la mayoría de los papiros cristianos primitivos (siglos II y III) no se caracterizaban por la escritura formal que era común entre los libros de las escrituras judías o los textos literarios grecorromanos, sino que a menudo estaban marcados por una letra más sencilla que podría llamarse “ uncial informal” o incluso “documental reformado”. 135 Aunque este estilo no compartía la elegancia y el arte del típico guión literario, no era tan tosco y rápido como la mayoría de los papiros documentales. Roberts se apresura a señalar que “se busca y se logra un grado de regularidad y claridad”. 136 Y, aunque los papiros cristianos primitivos ciertamente exhiben una mezcla de características literarias y documentales, Hanes Eitzen reconoce que los papiros cristianos primitivos “parecen estar en el extremo literario del espectro”. 137 Si bien la presencia de una mano de escriba literaria o semiliteraria no garantiza que un documento haya sido diseñado para uso público, una falta sustancial de calidad en la mano de un escriba sugiere fuertemente que un documento fue escrito para uso privado (y probablemente dentro del contexto de un ambiente informal y descontrolado de escribas). 138 Por ejemplo, P37 (P.Mich. 3.137), un códice fragmentario de Mateo, tiene una letra de escriba que está cerca del extremo documental de la escala, y esto sugiere que fue producido como un manuscrito privado (también carece del otro ayudas al lector que son típicas de los manuscritos diseñados para uso público). 139

Aunque las categorías de público y privado no siempre son fáciles de distinguir (y algunos manuscritos contenían una combinación de características), la presencia de las características anteriores en un solo manuscrito implicaría que fue diseñado para ser leído en el culto público. Charlesworth ofrece P75 como un ejemplo estándar de tal manuscrito. 140 La mano del escriba es de alta calidad, las letras están escritas en un tamaño mayor al normal, el códice es lo suficientemente grande como para sugerir la lectura pública (13 × 26 cm), y contiene una serie de ayudas para la lectura (diairesis, borrador

Machine Translated by Google

respiraciones y puntos de puntuación). 141 Charlesworth argumenta que los manuscritos diseñados para uso público, como P75, probablemente se crearon en “centros” de copia cristiana más controlados (aunque no formalmente scriptoria) asociados con una congregación cristiana más grande y probablemente se basaron en la copia maestra que normalmente usaba esa congregación en el culto público. 142 Tenemos buenas razones para pensar que tales “centros” de copias habrían existido en lugares cristianos importantes como Roma, Jerusalén, Alejandría y Cesarea. 143 La gran cantidad de papiros cristianos recuperados en Oxirrinco 144 sugiere que también pudo haber existido una especie de [145]

Cuando observamos el espectro de manuscritos del Nuevo Testamento en el siglo II (que son principalmente textos evangélicos), se destaca un hecho significativo: la mayoría de ellos parecen haber sido producidos con el propósito de lectura pública. Los ejemplos incluyen P4+P64+P67 (Mateo y Lucas), P103 (Mateo), P77 (Mateo), P90 (Juan), P104 (Mateo) y P66 (Juan). 146 Charlesworth observa: “La mayoría de los manuscritos de los evangelios (MSS) *del siglo II* pueden designarse como 'públicos', en el sentido de que fueron producidos intencionalmente para que los lectores los leyeran en voz alta en las reuniones cristianas”. 147 Las implicaciones de esto en el desarrollo del canon son inmediatamente evidentes. Nos dice que los manuscritos del Nuevo Testamento, en su fase más temprana, a menudo se producían y usaban dentro del contexto de la adoración pública: estaban en el centro de la vida devocional de los primeros cristianos.
Este escenario encaja precisamente con el testimonio de Justino Mártir (como observamos arriba) que “en el día llamado domingo, todos los que habitan en las ciudades o en el campo se reúnen en un solo lugar, y las memorias de los apóstoles o los escritos de los se leen los profetas.” 148

conclusión V

En este capítulo, hemos viajado (aunque sea brevemente) al mundo de los manuscritos antiguos. La formación del canon del Nuevo Testamento es una historia contada no solo por los primeros padres de la iglesia que usaron y citaron estos libros, sino también por los primeros restos físicos del cristianismo, los manuscritos mismos. Cuando estos manuscritos se ven como algo más que meras “cáscaras” que contienen el texto del Nuevo Testamento (y por lo tanto no se descartan fácilmente), pueden proporcionar pistas intrigantes sobre la forma en que los primeros cristianos veían estos textos. Primero, la gran cantidad de manuscritos del Nuevo Testamento revela que estos libros fueron, con mucho, los libros más populares entre los primeros cristianos, superando con creces a los escritos apóc
En segundo lugar, hemos visto que desde tiempos muy remotos ciertos libros estaban vinculados textualmente a otros libros dentro del mismo manuscrito. Esto demuestra que los primeros cristianos vieron estos escritos como algo conectado y perteneciente a uno.

Machine Translated by Google

otro (y no con otros libros). En tercer lugar, los primeros cristianos, en marcado contraste con la cultura literaria circundante, preferían ampliamente la forma de libro en códice sobre el rollo. Sin duda, la adopción del códice está estrechamente relacionada con los orígenes del canon del Nuevo Testamento y el deseo de colocar varios libros dentro de los límites de un solo manuscrito. En cuarto lugar, las características visuales de nuestros primeros manuscritos (mano del escriba, ayudas para el lector, espacio entre líneas) y el tamaño de los códices mismos sugieren fuertemente que fueron creados para ser leídos como Escritura en el culto colectivo.

Todos estos factores proporcionan una confirmación notable de la evidencia patrística examinada en el capítulo anterior. Confirman, una vez más, que los primeros cristianos tenían una conciencia canónica desde un punto muy temprano al leer, copiar, recopilar y distribuir aquellos documentos que consideraban centrales para su vida religiosa y su culto. Se ocuparon no sólo de la proclamación oral sino también, y quizás principalmente, del *texto escrito.* En esencia, eran personas del libro.

---

1 Trabajos recientes sobre manuscritos cristianos primitivos incluyen Harry Gamble, *Books and Readers in the Early Church* (New Haven, CT: Yale, 1995); David Trobisch, *La Primera Edición del Nuevo Testamento* (Oxford: Oxford University Press, 2000); Kim Haines-Eitzen, *Guardianes de las letras: alfabetización, poder y los transmisores de la literatura cristiana primitiva* (Oxford: Oxford University Press, 2000); Larry W. Hurtado, *Los artefactos cristianos más antiguos: manuscritos y orígenes cristianos* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006); Thomas J. Kraus y Tobias Nicklas, eds., *Manuscritos del Nuevo Testamento: Sus textos y su mundo* (Leiden: Brill, 2006); y MJ Kruger, "Manuscritos, escribas y producción de libros dentro del cristianismo primitivo", en *Christian Origins and Classical Culture: Social and Literary Contexts for the New Testament,* ed. SE Porter y AW Pitts (Leiden: Brill, de próxima publicación). 2 Con respecto al contenido de estos manuscritos, ha habido mucha discusión en los últimos años sobre la restauración del texto "original" del Nuevo Testamento. Algunos ejemplos incluyen, WL Petersen, ed., *The Gospel Traditions of the Second Century: Origins, Recensions, Text, and Transmission* (South Bend, IN: University of Notre Dame Press, 1989); CB Amphoux y JK Elliott, eds., *El texto del Nuevo Testamento en el cristianismo primitivo* (Lausana: Éditions du Zèbre, 2003); BD Ehrman y MW Holmes, *El Texto del Nuevo Testamento en la Investigación Contemporánea: Ensayos sobre el Status Quaestionis* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995); EJ Epp y GD Fee, *Estudios sobre la teoría y el método de la crítica textual del Nuevo Testamento* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993); y CE Hill y MJ Kruger, eds., *The Early Text of the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, próxima publicación). 3

Hurtado, *Los primeros artefactos cristianos,* 20–21, 217–24. Por el bien de esta discusión, generalmente seguiremos las fechas indicadas por Hurtado. Otras listas de manuscritos del Nuevo Testamento se pueden encontrar principalmente en K. Aland, *Repertorium der griechischen christlichen Papyri, I, Biblische Papyri* (Berlín: de Gruyter, 1976); y J. van Haelst, *Catalogue des papiro littéraires juifs et chrétiens* (París: Publications de la Sorbonne, 1976). Por supuesto, algunos manuscritos, como P46 (las epístolas de Pablo), P45 (cuatro Evangelios más Hechos) y P75 (Lucas y Juan), todos contienen varios libros. Recientemente, RS Bagnall, *Early Christian Books in Egypt* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009), ha cuestionado la datación temprana de algunos de estos papiros. Si bien tales desafíos son bienvenidos, en un volumen breve como este solo podemos seguir el consenso general de los académicos hasta este punto. 4

CH Roberts, "Un fragmento inédito del cuarto evangelio en la biblioteca de John Rylands", *BJRL 20* (1936): 45–55; para una fecha aún anterior de c. 100 d. C., véase K. Aland, "Neue neutestamentliche Papyri II", *NTS 9* (1962–1963): 303–16. 5 Se puede encontrar un análisis actualizado de P90 en Peter Rodgers, "The Text of the New Testament and Its Witnesses Before 200 AD: Observations on P90 (P.Oxy. 3523)", en The New Testament Text in Early Christianity: Proceedings of the Lille Colloquium, julio de 2000 (Lausana: Éditions du Zèbre, 2003), 83–91. 6 Aunque P66 normalmente se fecha a finales del siglo II, Herbert Hunger ha sugerido una fecha de la primera mitad del siglo II, "Zur Datierung des Papyrus Bodmer II (P66)," Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 4 (1960): 12–33. 7 Los editores originales de P75 propusieron una fecha entre 175 y 225, lo que hace posible que este sea un texto del siglo II; véase V. Martin y R. Kasser, *Papyrus Bodmer XIV–XV*, 2 vols. (Ginebra: Biblioteca Bodmeriana, 1961), 1:13. 8 Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts,* 20, señala dieciséis manuscritos de Juan, pero desde entonces se han descubierto dos más del siglo III: P119 (P.Oxy. 4803) y P121 (P.Oxy. 4805). Para un análisis actualizado de los manuscritos (y el texto) de Juan, véase Juan Chapa, "The Early Text of the Gospel of John", en Hill y Kruger, *The Early Text of the New Testament.* 9

CH Roberts, "An Early Papyrus of the First Gospel," *HTR 46* (1953): 233–37. P64–67, y posiblemente P4 (ver más sobre esto a continuación), comúnmente están fechados c. 200. Algunos han intentado una fecha anterior para estos manuscritos; por ejemplo, CP Thiede, "Papyrus Magdalen Greek 17 (Gregory-Aland P64): A Reappraisal," *ZPE 105* (1995): 13–20. Pero esto ha sido correctamente rechazado en favor de la datación original de Roberts; véase Klaus Wachtel, "P64/67: Fragmente des Matthäusevangeliums aus dem 1. Jahrhundert?", *ZPE 107* (1995): 73–80. 10 Es posible que P77 (P.Oxy 2683 + P.Oxy. 4405) sea parte del mismo códice que P103 (P.Oxy. 4403).

11 EW Handley y et al., eds., *The Oxyrhynchus Papyri* (Londres: Egypt Exploration Society, 1997), 64:5–7; discusión también en PM Head, "Algunos papiros del NT recientemente publicados de Oxyrhynchus: Una descripción general y una evaluación preliminar", *TynBul 51* (2000): 1–16, esp. 8.
12 P104 (P.Oxy. 4404) es uno de los manuscritos más antiguos del Nuevo Testamento que poseemos, que data de mediados o finales del siglo II. 13

Para más información sobre la recepción de Mateo en el cristianismo primitivo, véase W.-D. Köhler, *La recepción del Evangelio de Mateo en la época anterior a Ireneo* (Tübingen: Mohr, 1987); y e Massaux, *Influencia de El Evangelio de San Mateo sobre la literatura cristiana antes de San Ireneo* (Lovaina: Leuven University Press, 1986).
14 Eldon Jay Epp, "Textual Criticism", en The New Testament and Its Modern Interpreters, ed. Eldon Jay Epp y George W. MacRae (Atlanta: Scholars Press, 1989), 91. 15 Alan Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus* (Nueva York: New York University Press, 2000), 33–41. 16 Nuestra comprensión formal del Nuevo Testamento Apócrifo incluye los tipos de libros que se encuentran en W. Schneemelcher, ed., *New Testament Apocrypha,* trad. R. McL. Wilson, 2 vols. (Louisville: Westminster John Knox, 1991); y JK Elliott, *El Nuevo Testamento Apócrifo* (Oxford: Clarendon, 1993). Por lo tanto, incluiría libros como el *Evangelio de Pedro,* pero no libros como *1 Clemente* (que normalmente no se considera apócrifo en sentido estricto).

Machine Translated by Google

17 Si el *Evangelio de Pedro* tiene dos fragmentos tempranos depende de si uno acepta los argumentos de D. Lührmann, "P.Oxy. 4009: Ein neues Fragment des Petrusevangeliums?, 35 *de noviembre* (1993): 390–410; y Lührmann, "P.Oxy. 2949: EvPet 3–5 en einer Handschrift des 2/3 Jahrhunderts", *ZNW* 72 (1981): 216–26. Para una posición contraria, véase P. Foster, "Are There Any Early Fragments of the So Called Gospel of Peter?", *NTS* 52 (2006): 1–28. 18 Hurtado, *Los primeros artefactos cristianos,* 21–22. El *Evangelio de Pedro* y *Tomás* se discutirá con más detalle en el cap. 8. 19 P. Oxy. 1, P. Oxy. 654 y P. Oxy. 655. Para una introducción general al material de Nag Hammadi, véase Christopher Tuckett, *Nag Hammadi and the Gospel Tradition* (Edimburgo: T&T Clark, 1986). Para

más sobre estos papiros, véase JA Fitzmyer, "The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel Según Thomas," *TS* 20 (1959): 505–60. 20 Eldon J. Epp, "Los papiros del Nuevo Testamento en Oxirrinco en su contexto social e intelectual", en *Dichos de Jesús: canónicos y no canónicos,* ed. William L. Petersen (Leiden: Brill, 1997), 47–68; Epp, "Los papiros del Nuevo Testamento de Oxyrhynchus: '¿No sin honor excepto en su ciudad natal'?", JBL 123 (2004): 5–55. Para obtener más información sobre el sitio de Oxyrhynchus en su conjunto, consulte AnneMarie Luijendijk, *Greetings in the Lord: Early Christians in the Oxyrhynchus Papyri* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008); PJ Parsons et al., ed., *Oxyrhynchus: A City and Its Texts* (Londres: Egypt Exploration Society, 2007); EG Turner, "Roman Oxyrhynchus", *JEA* 38 (1952): 78–93.

21 Eldon Jay Epp, "Manuscritos en papiro del Nuevo Testamento y transporte de cartas en la época grecorromana", en *El futuro del cristianismo primitivo: Ensayos en honor a Helmut Koester,* ed. BA Pearson *et al.* (Minneapolis: Fortress, 1991), 35–56; véase también L. Alexander, "La producción de libros antiguos y la circulación de los evangelios", en *Los evangelios para todos los cristianos: Repensar las audiencias del evangelio,* ed. r Bauckham (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 71–111. 22 CH Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt* (Londres: Oxford University Press, 1979), 53. 23

Campbell Bonner, "Un nuevo fragmento del pastor de Hermas, Michigan Papyrus 44", *HTR* 20 (1927): 105–16. 24

Roberts, "Un fragmento inédito del cuarto evangelio", 45–55. 25 Hurtado, *Los primeros artefactos cristianos,* 26–27. 26 William V. Harris, *Ancient Literacy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989); AK Bowman y G. Wolf, eds., *Literacy and Power in the Ancient World* (Cambridge: Cambridge

Prensa Universitaria, 1994).
27 Luciano, *Peregr.* 11–12; Orígenes, *Cels.* 1,34–40; A. Meredith, "Porphyry and Julian Against the Christians", en *ANRW* 2.23.2 (1980): 1119–49. Para obtener más información sobre las críticas paganas del cristianismo, consulte la útil descripción general en Wayne C. Kannaday, *Apologetic Discourse and the Scribal Tradition: Evidence of the Influence of Apologetic Interests on the Text of the Canonical Gospels* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004), 24–57; Stephen Benko, "Crítica pagana del cristianismo durante los dos primeros siglos d. C.", en *ANRW* 2.23.2 (1980): 1055–118; Robert L. Wilken, *Los cristianos como los vieron los romanos* (New Haven, CT: Yale University Press, 1984); y Wilken, "Crítica pagana del cristianismo: religiones griegas y fe cristiana", en *Literatura cristiana primitiva y la tradición intelectual clásica: In Honorem Robert M. Grant,* ed. William R. Schoedel y Robert L. Wilken (París: Editions Beauchesne, 1979), 117–34. 28

Alexander, "Producción de libros antiguos y circulación de los evangelios", 71–111. 29 Hurtado, *Los primeros artefactos cristianos,* 22–23. 30 Ibíd., 21–22. 31 Roberts, *Manuscrito, Sociedad y Creencia,* 52.

32 Scott Charlesworth, "Indicadores de 'catolicidad' en los primeros manuscritos del Evangelio", en Hill y Kruger, *The Early Text of the New Testament.* 33 Sin duda, la relativa falta de uso de Marcos se debe a que gran parte del mismo material se repite en Mateo y Lucas. A medida que aumentaba la popularidad de los dos últimos, sería natural que la popularidad del el primero declinaría. Para más información sobre la recepción de Mark, véase BD Schildgen, *Power and Prejudice: The Reception of the Gospel of Mark* (Detroit: Wayne State University Press, 1999). 34 Aunque algunos cristianos primitivos parecían dar al *Pastor* estatus bíblico, no se consideró en la lista de libros apócrifos del Nuevo Testamento anterior porque técnicamente es parte del

padres apostólicos. Esta misma distinción la hace Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts,* 23. Para más información sobre el *pastor,* véase Carolyn Osiek, *The Shepherd of Hermas* (Minneapolis: Fortress, 1999). 35 Se puede encontrar un análisis detallado del manuscrito en SA Edwards, "P75 Under the Lunifying Glass," *NovT* 18 (1976): 190–212; y CL Porter, "Papyrus Bodmer XV (P75) and the Text of

Códice Vaticano", *JBL* 81 (1962): 363–76. 36 TC Skeat, "El origen del códice cristiano", *ZPE* 102 (1994): 263–68. Aunque P75 es un códice de un solo cuadernillo, es posible que originalmente constara de dos cuadernillos individuales, uno que contenía a Mateo y Mark (ahora perdido), y uno que sostuvo a Luke y John.
37 Graham Stanton, *Jesus and Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 72. 38 TC Skeat, "The Oldest Manuscripts of the Four Gospels?", *NTS* 43 (1997): 1–34; para opiniones similares, véase también K. Aland, "Neue neutestamentliche Papyri II", 193–95; van Haelst, *Catálogo des papiro littéraires juifs et chrétiens,* no. 403; y Roberts, *Manuscript, Society and Belief,* 13. 39 PM Head, "¿Es P4, P64 y P67 el manuscrito más antiguo de los cuatro evangelios? Una respuesta a TC Skeat", *NTS* 51 (2005): 450–57; Scott Charlesworth, "TC Skeat, P64+67 y P4, y el problema de la orientación de las fibras en la reconstrucción codicológica", *NTS* 53 (2007): 582–604. Si bien admite que estos tres manuscritos provienen todos del mismo escriba y son "prácticamente indistinguibles" (451), Head discute si estaban en el mismo códice. Recientemente, Hill ha argumentado que la tesis original de Skeat era más plausible de lo que Head y Charlesworth habían permitido porque P4+64+67 puede haber sido parte de un códice de *múltiples cuadernos* , reabriendo así la posibilidad de que contenía los cuatro Evangelios. Ver CE Hill, "Skeat's Thesis, Not Dead Yet? On the Making of P4, P64, and P67", documento presentado en la reunión de 2010 de la Society of Biblical Literature, Atlanta, GA. 40 Para un tratamiento reciente, véase TC Skeat, "A Codicological Analysis of the Chester Beatty Papyrus Codex of the Gospels and Acts (P45)," Hermathena 155 (1993): 27–43.

41 C. Kavin Rowe, "History, Hermeneutics and the Unity of Luke-Acts", *JSNT* 28 (2005): 131–57, ha argumentado lo contrario, es decir, que Lucas y Hechos no circularon originalmente juntos, y que Lucas estaba unido a los otros Evangelios *antes* de ser vinculado con los Hechos. Rowe sugiere que esto en realidad sería evidencia de "un evangelio cuádruple temprano" (142n36). Las respuestas a la reconstrucción histórica de Rowe incluyen a Markus Bockmuehl, "¿Por qué no dejar que los actos sean actos? En conversación con C. Kavin Rowe", *JSNT* 28 (2005): 163–66; y Andrew Gregory, "La recepción de Lucas y Hechos y la unidad de Lucas-Hechos", *JSNT* 29 (2007): 459–72. 42

Trobisch, *La Primera Edición del Nuevo Testamento,* 33. 43

HA Sanders, "A Third-Century Papyrus of Matthew and Acts," en *Quantulacumque: Estudios presentados a Kirsopp Lake,* ed. RP Casey, S. Lake y AK Lake (Londres: Christophers, 1937), 151–61. 44 K. Treu, "Neue neutestamentliche Fragmente der Berliner Papyrussammlung," *APF* 18 (1966): 25–28; J. Neville Birdsall, "Un nuevo examen de los fragmentos del Evangelio de San Lucas en ms.

0171 y un intento de reconstrucción con especial referencia al recto", en *Philologia sacra,* ed. Roger Gryson (Friburgo: Herder, 1993), 212–27.
45 Se puede encontrar una descripción general de este manuscrito en GD Fee, *Papyrus Bodmer II (p66): Its Textual Relations and Scribal Characteristics* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1968). 46 M. Hengel, *Studies in the Gospel of Mark* (Londres: SCM, 1985), 64–84; véase también Hengel, *Die Evangelienüberschriften* (Heidelberg: Winter, 1984). Trobisch también aboga por una fecha temprana por

sugiriendo que estos títulos derivan de la "edición canónica" original que fue publicada a principios del segundo siglo *(The First Edition of the New Testament,* 38). 47 Hengel, *Die Evangelienüberschriften,* 9. 48

El hecho de que los evangelios apócrifos usaran esta misma estructura de títulos no afecta el punto que se está tratando aquí porque los evangelios apócrifos se modelaron a sí mismos según los títulos de los evangelios canónicos. (Hengel, *Estudios en el Evangelio de Marcos,* 70).
49 Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses,* 302. 50 JK Elliott, "Manuscripts, the Codex, and the Canon," *JSNT* 63 (1996): 107. 51 Se puede encontrar una descripción útil de la evidencia textual de las cartas de Paul en DC Parker , *Manuscritos del Nuevo Testamento y sus textos* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 246–82.

Machine Translated by Google

52 HA Sanders, *A Third-Century Papyrus Codex of the Epistles of Paul* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1935); YK Kim, "Datación paleográfica de P46 hasta finales del primer siglo", *Biblica* 69 (1988): 248–61, fecha el fragmento en el primer siglo, aunque esto no ha sido ampliamente aceptado. 53 BM Metzger y BD Ehrman, *El Texto del Nuevo Testamento: Su Transmisión, Corrupción y Restauración,* 4ª ed. (Oxford: Oxford University Press, 2005), 54; Gamble, *Libros y lectores,* 59n74. 54 Parker, *Manuscritos del Nuevo Testamento y sus textos,* 252.

55 *Bagazo.* 5.21; Jerome D. Quinn, "P46—¿El canon paulino?", *CBQ* 36 (1974): 379–85. 56 Jeremy Duff, "P46 and the Pastorals: A Misleading Consensus?", *NTS* 44 (1998): 578–90. Los argumentos de Duff han sido criticados por Eldon Jay Epp, "Issues in the Interrelation of New Testament Textual Criticism and Canon", en *The Canon Debate,* ed. Lee Martin McDonald y James A. Sanders (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), 495–502, quien señala que el cuaderno adicional debería haber sido de nueve páginas, no de cuatro (498). 57

Duff, "P46 y las pastorales", 578–90. Sin embargo, Epp, "Issues", 499, argumenta correctamente que el escriba no aumentó las letras tanto como sostiene Duff porque las páginas intermedias del códice son más pequeñas (ya que se recortan cuando se doblan las hojas de papiro) y, por lo tanto, podría contener menos letras. 58 Duff apela al papiro Toura de Orígenes como una analogía porque el escribano se quedó sin espacio y agregó un cuaderno corto de solo cuatro páginas (una hoja); véase Duff, "P46 and the Pastorals", 578–90.

Sin embargo, es dudoso que esta analogía sea adecuada porque el manuscrito de Toura es del siglo VI, cuando la tecnología del libro se habría desarrollado mucho mejor. 59 JF Oates, AE Samuel y CB Welles, *Yale Papyri en Beinecke Rare Book and Manuscript Library* (New Haven, CT: American Society of Papyrologists, 1967), 9–13. 60

Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts,* 38. El hecho de que P65 (1 Tesalonicenses) tenga más letras por línea que P49 (Efesios) encaja con la sugerencia de que estos libros eran parte de un corpus paulino más grande; el escriba pudo haber incluido más letras en libros posteriores para asegurarse de que el corpus encajara en el códice. Véase la discusión en PW Comfort, "New Reconstructions and Identifications of New Testament Papyri", *NovT* 41 (1999): 216. 61 Epp, "Issues", 495–96, nos recuerda correctamente que nunca podemos saber con certeza qué otros libros fueron en un manuscrito dado. Al mismo tiempo, sin embargo, argumenta que un manuscrito que contenía 2 Tesalonicenses probablemente habría contenido al menos 1 Tesalonicenses. 62

BP Grenfell y AS Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri,* vol. 7 (Londres: Egypt Exploration Society, 1910), 4–8. 63 Para una discusión sobre la fecha, véase AS Hunt, *Catalogue of the Greek Papyri in the John Rylands Library,* vol. 1 (Manchester: Manchester University Press, 1911), 10–11; y HI Bell y TC Skeat, *Fragments of an Unknown Gospel and Other Early Christian Papyri* (Londres: Trustees of the British Museum, 1935), 6. 64 En un sentido estricto, el término *anverso* se refiere simplemente al anverso de un folio, y el *reverso,* al reverso (Gamble , *Libros y lectores,* 265n9). Sin embargo, como estos términos se aplicaron a los manuscritos en papiro y pergamino, el *anverso* se asoció con el lado del manuscrito con la mejor superficie para escribir (que normalmente se usaba como el frente de la página). Por lo tanto, el *anverso* se asoció con el lado con fibras horizontales en los manuscritos de papiro y con el lado de carne de los manuscritos de pergamino. Del mismo modo, el *verso* se usaba a menudo (aunque no exclusivamente) para referirse al lado con fibras verticales en un manuscrito de papiro y al lado del cabello en un manuscrito de pergamino. Para más información, véase EG Turner, "Recto and Verso", *JEA* 40 (1954): 102–6. 65 Quinn, "P46—The Pauline Canon?", 380, sugiere que P32 puede haber sido un códice de solo las cartas personales de Pablo (1 y 2 Timoteo, Tito, Filemón) y funcionó como un códice complementario para P46, que solo contenía las cartas generales de Pablo.
66 D. Trobisch, *Paul's Letter Collection: Tracing the Origins* (Minneapolis: Fortress, 1994), está más seguro cuando afirma: "No hay evidencia manuscrita que demuestre que las cartas de Pablo existieron alguna vez en una edición que contiene sólo algunas de las trece cartas" (22). 67 Obviamente, tenemos varias cartas de Pedro que llevan el nombre de su autor (1 y 2 Pedro). Sin embargo, estas formaban parte de la colección de cartas generales que incluía múltiples autores (Pedro, Juan, Santiago, Judas), mientras que la colección Paulina constaba de un solo autor. Por lo tanto, uno no podía simplemente nombrar a 1 Pedro por sus destinatarios porque esa carta tenía que distinguirse de otras cartas en el corpus escritas por diferentes autores. 68 Trobisch, *Colección de cartas de Pablo,* 26.

69 Trobisch, *La Primera Edición del Nuevo Testamento,* 39–40. 70 Ibid., 40. 71 G. Zuntz, *The Text of the Epistles: A Disquisition upon the Corpus Paulinum* (Londres: British Academy, 1953), sostiene que había un corpus paulino establecido hacia c. 100.

72 Para una descripción general de los primeros manuscritos de Apocalipsis, véase Parker, *New Testament Manuscripts and Their Texts,* 232–36. 73 Obviamente, algunos de estos manuscritos no contenían otros libros; por ejemplo, P78 (Judas) probablemente era un amuleto. Para más información sobre amuletos y códices en miniatura, véase MJ Kruger, "P.Oxy. 840: amuleto o el códice en miniatura?," *JTS* 53 (2002): 81–94.
74 Para más información sobre P72, véase Tommy Wasserman, *The Epistle of Jude: Its Text and Transmission* (Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 2006).
75 Haines-Eitzen, *Guardianes de las letras,* 96–104. 76 EG Turner, *The Typology of the Early Codex* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1977), 79–80. 77 Haines-Eitzen, *Guardians of Letters,* 97. Hay otras opiniones sobre los escribas de P72; para más información, véase Wasserman, *The Epistle of Jude,* 30–50. 78 CH Roberts sugiere una fecha a mediados del siglo III; véase Colin H. Roberts, John WB Barns y Henrik Zilliacus, *The Antinoopolis Papyri* (Londres: Egypt Exploration Society, 1950), 24–26.

79 Ibíd., 24–25.
80 Michael J. Kruger, "The Date and Content of P. Antinoopolis 12 (0232)", *NTS* (próximamente). 81 Trobisch, *La Primera Edición del Nuevo Testamento,* 24–25. La inclusión del *Pastor* y *Bernabé* al final del Sinaítico, y *1 y 2 Clemente* al final de Alejandrino se ha abordado anteriormente.

82 Los trabajos relevantes sobre el códice incluyen A. Blanchard, ed., *Les débuts du codex* (Turnhout: Brepols, 1989); CH Roberts y TC Skeat, *The Birth of the Codex* (Londres: Oxford University Press, 1987); Turner, *La Tipología del Códice Temprano;* Skeat, "El origen del códice cristiano", 263–68; HA Sanders, "Los comienzos del libro moderno", *Revista trimestral de la Universidad de Michigan* 44, no. 15 (1938): 95–111; CC McCown, "Codex and Roll in the New Testament," *HTR* 34 (1941): 219–50; LW Hurtado, "La evidencia más temprana de una cultura visual y material cristiana emergente: el códice, la nomina sacra y el estaurograma", en *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity: Essays in Honor of Peter Richardson,* ed. Stephen G. Wilson y Michael Desjardins (Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 2000), 271–88; SR Llewelyn, "El desarrollo del códice", en *Nuevos documentos que ilustran el cristianismo primitivo,* vol. 7, *Una revisión de las inscripciones y papiros griegos Publicado en 1982–83,* ed. SR Llewelyn y RA Kearsley (North Ryde, NSW: Centro de Investigación Documental de Historia Antigua de la Universidad de Macquarie, 1994), 249–56; Graham N. Stanton, "¿Por qué los primeros cristianos eran adictos al códice?", en *Jesus and Gospel,* págs. 165–191; y Eldon J. Epp, "El códice y la alfabetización en el cristianismo primitivo en Oxyrhynchus: cuestiones planteadas por los libros y lectores de Harry Y. Gamble *en la iglesia primitiva",* en *Critical Review of Books in Religion 1997,* ed. Charles Prebish (Atlanta: Academia Estadounidense de Religión y Sociedad de Literatura Bíblica, 1997), 15–37. 83

Una discusión útil sobre los rollos se encuentra en Gamble, *Books and Readers,* 43–48, y más recientemente en William A. Johnson, *Bookrolls and Scribes in Oxyrhynchus: Studies in Book and Print Culture.* (Toronto: Prensa de la Universidad de Toronto, 2004). 84 Ocasionalmente, los rollos se reutilizaban y también se escribía en el reverso (o exterior) del pergamino o papiro. Tal rollo, conocido como opistógrafo, es probablemente mencionado por Plinio el Más joven (*Ep.* 3.5.17).
85 Un códice de un solo libro podía contener un máximo de unas 250 páginas (aproximadamente 125 hojas) antes de que la encuadernación del lomo se sobrecargara y las páginas centrales del códice sobresalieran demasiado al cerrar el libro. Muchos de nuestros primeros códices en papiro, como el P46 (Pablo), el P47 (Apocalipsis) y el P75 (Juan y Lucas), eran de una sola mano en su construcción. Los volúmenes más grandes, como P45 (cuatro Evangelios y Hechos), a menudo usaban un códice de cuadernillo múltiple compuesto por numerosas unidades de cuadernillo único (a menudo de cuatro a doce páginas cada una) todas unidas en el lomo. Sin embargo, a veces un quire múltiple

Machine Translated by Google

El códice también se usó para obras más pequeñas como P66, un códice de finales del siglo II que contiene solo el Evangelio de Juan. Esto sugiere que el formato de cuadernillo múltiple podría remontarse hasta bien entrado el siglo II. Para más información sobre la capacidad de los primeros códices, véase Roberts y Skeat, *The Birth of the Codex,* 65–66; Turner, *TheTypology of the Early Codex,* 55–
60. 86 Roberts y Skeat confirmaron el temprano predominio del códice al mostrar cómo fue el formato elegido por los cristianos desde el comienzo mismo de la producción de libros cristianos *(The Birth of the Codex,* 38–44). Esta fecha temprana ha sido cuestionada por J. van Haelst, "Les origines du codex", en Blanchard, *Les débuts du codex,* 13–36, donde aboga por una fecha posterior para algunos de estos manuscritos.
EG Turner, *Greek Papyri: An Introduction* (Oxford: Clarendon, 1968), 10, también advierte contra las fechas demasiado tempranas. Sin embargo, TC Skeat, "Early Christian Book-Production", en *The Cambridge History of the Bible,* ed. GWH Lampe (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 54–79, y CH Roberts, "P Yale 1 and the Early Christian Book," *American Studies in Papyrology* 1 (1966): 25–28, mantienen una fecha temprana apelando hasta el descubrimiento de P.Yale 1, el códice de papiro que contiene Génesis y data del 80 al 100 d.C. Además, los recientes descubrimientos de manuscritos continúan confirmando el predominio del códice. Entre 1997 y 1999, se descubrieron varios manuscritos antiguos de Oxyrhynchus, todos en códices: P.Oxy. 4403–4404 (Mateo); P.Oxy 4445–4448 (Juan); y P.Oxy. 4494–4500 (fragmentos de Mateo, Lucas, Hechos, Romanos, Hebreos y Apocalipsis). 87 Véanse las estadísticas ofrecidas por Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts,* 44–53. 88

Roberts y Skeat, *TheBirth of the Codex,* 35–37. 89 Ibíd.,
45–53; Hurtado, *Los primeros artefactos cristianos,* 63–69;
TC Skeat, "La longitud del rollo de papiro estándar y la ventaja de costo del Codex", *ZPE* 45 (1982): 169–75. 90 Otras teorías sobre el origen del códice sufren algunos de los mismos problemas. Por ejemplo,
Epp, "The Codex and Literacy", 15–37, y Michael McCormick, "The Birth of the Codex and the Apostolic Life-Style", *Scriptorium* 39 (1985): 150–58, sugieren que el códice se estableció por su uso en los viajes de los misioneros itinerantes; y Stanton, "Why Were Early Christians Addicted to the Codex?", 181–91, sugiere que fue el uso cristiano primitivo de "cuadernos" primitivos (p. ej., tabletas de cera, de madera y de pergamino) para registrar los dichos de Jesús o el Antiguo Testamento. textos de prueba que condujeron a la adopción total del códice. 91 Skeat, "El origen del códice cristiano", 263–68. Uno también recuerda el comentario de Frederick Kenyon: "Cuando, por lo tanto, Ireneo a fines del segundo siglo escribe sobre los cuatro Evangelios como la evidencia divinamente provista del cristianismo, y el número cuatro como casi axiomático, ahora es posible creo que él puede haber estado acostumbrado a la vista de los volúmenes en los que estaban contenidos los cuatro [Evangelios]" (FG Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri: Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible,* vol. 1 [Londres : Emery Walker, 1933–1937], 13). 92

Gamble, *Libros y lectores,* 58–66; Hurtado, *Los primeros artefactos cristianos,* 69–83. 93 Elliott,
"Manuscripts, the Codex, and the Canon," 111. 94 Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts,* 80, señala que alrededor de un tercio de los manuscritos cristianos en los siglos segundo y tercero todavía se colocaban en rollos. 95 Por ejemplo, durante el segundo siglo tenemos solo los siguientes libros bíblicos cristianos que no están en códices: P.IFAO (Apocalipsis); P. Oxy. 4443 (Ester); P.Barc.inv. 2 (Salmos). Cabe señalar, sin embargo, que el manuscrito de Apocalipsis es simplemente un rollo reutilizado (opistógrafo) y, por lo tanto, no representa una decisión consciente de usar un rollo. Además, no está claro si los manuscritos de Ester y los Salmos se derivan de una procedencia cristiana o judía. Para más discusión, véase Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts,* 54–56. 96 Tenemos algunos textos del Nuevo Testamento copiados en el reverso de rollos usados; por ejemplo, P13, P18, P22. Pero tal práctica generalmente está impulsada por el deseo de reutilizar el material y, por lo general, es para uso personal o privado. 97

Por ejemplo, P.Iand. 1.4 *(Pastor de Hermas);* P.Lond.Christ.1 (P.Egerton 2); y P. Ryl. 463 *(Evangelio de María).* 98

Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts,* 59, énfasis mío. 99 TC Skeat,
"'Especially the Parchments': A Note on 2 Timothy iv.13", *JTS* 30 (1979):
173–77, ha argumentado que estos dos tipos de escritos son uno y el mismo. Él entiende que Pablo está diciendo: "Traed los libros, es decir (ÿÿÿÿÿÿÿ) los pergaminos". Sin embargo, esta sugerencia ha obtenido un apoyo limitado. Véase la discusión en Stanton, "¿Por qué los primeros cristianos eran adictos al Codex?", 177–78. 100 G. Schrenk, "ÿÿÿÿÿÿ, ÿÿÿÿÿÿÿ", en *TDNT* 1:615–20; Lucas 4:20; Galón. 3:10; heb. 9:19; Josefo, *Ant.* 3,74; *2 Clem.* 14,2; Stanton, "¿Por qué los primeros cristianos eran adictos al códice?", 177.

101
Inst. O. 10.3.31-32. Quintiliano afirma: "Escriba muy bien con cera de abejas, en cuyo método es el más fácil de borrar, a menos que quizás la vista más débil requiera el uso de más membranas". La referencia aquí a la tablilla de cera *(ceris)* hace evidente que la forma del códice está en cuestión. Por lo tanto, el consejo de usar *pergamino* no puede significar otra cosa que una libreta de vitela. Véase Roberts y Skeat, *Birth of the Codex,* 21, y Gamble, *Books and Readers,* 50. 102 *Epigr.* 1.2: "a quien ara con papeles de pergamino cortos". Ver discusión completa en Roberts y Skeat, *Birth of the Codex,* 24-29. 103 Gamble, *Libros y lectores,* 50

104
Para conocer varios puntos de vista, véase IH Marshall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles* (Edimburgo: T&T Clark, 1999), 818–21. 105
Roberts y Skeat, *The Birth of the Codex,* 59 , han argumentado que tales cuadernos se usaron para registrar las tradiciones de Jesús ; S. Lieberman, *Helenismo en la Palestina judía,* 2ª ed. (Nueva York: Seminario Teológico Judío, 1962), 203; y Birger Gerhardsson, *Memoria y manuscrito con tradición y transmisión en el cristianismo primitivo,* 2ª ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 157–63. Dado el posible conocimiento de Pablo de los Evangelios canónicos (1 Timoteo 5:18, discutido anteriormente), uno debe al menos considerar la posibilidad de que los relatos de los Evangelios hayan estado contenidos dentro de estos códices. 106

Martin C. Albl, *Y las Escrituras no se pueden romper: la forma y función de las colecciones de testimonios cristianos primitivos* (Leiden: Brill, 1999). Para una discusión más detallada, véase Stanton, "¿Por qué fueron los primeros ¿Cristianos adictos al Codex?, 182–85. 107 E.
Randolph Richards, "El códice y la colección temprana de las cartas de Pablo", *BBR* 8 (1998): 151–66; Trobisch, *Colección de cartas de Paul;* Gamble, *Libros y lectores,* 100–101. 108 *At.* 16.5.5. También hay otros ejemplos. Como registra Plutarco, después de que Alejandro prendiera fuego a la tienda de su secretario, lamentó que todas las copias de sus cartas fueran destruidas, tanto que envió nuevas cartas a varias personas pidiendo copias de las cartas que había enviado originalmente *(Eum.* 2.2-3).
109 *Fam.* 7.25.1. 110 *Familia.* 9.26.1. 111 Richards, "The Codex and the Early Collection of Paul's Letters,"
154–55, argumenta que el uso temprano del códice por parte de Paul para conservar copias de sus cartas es evidencia en contra de la tesis de Gamble, y sugiere que el códice fue adoptado solo gradualmente y sin querer Sin embargo, la idea de Gamble de que el códice fue ampliamente adoptado porque podía contener todas las cartas de Pablo no parece excluir la idea de que el mismo Pablo pudo haber usado personalmente el códice antes. De hecho, uno parece conducir naturalmente al otro. Véase Gamble, *Books and Readers,* 65. 112 ER Richards, *Paul y First-Century Letter Writing: Secretarias, Composición y Colección* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 220–21. 113 Scott Charlesworth, "Public and Private—Second-and Third-Century Gospel Manuscripts", en *Las Escrituras judías y cristianas como artefacto y canon,* ed. CA Evans y H. Daniel Zacharias
(Londres: T&T Clark, 2009), 148–75.
114
Un manuscrito puede haber sido diseñado para uso público pero aun así adquirido por una persona que lo usó en privado; o puede haber sido escrito para uso privado y luego utilizado públicamente. 115
WA Johnson, "Hacia una sociología de la lectura en la antigüedad clásica", *AJP* 121 (2000): 593–627; Johnson, *Bookrolls and Scribes in Oxyrhynchus.* 116 CH Roberts, "Two Biblical Papyri in the John Rylands Library, Manchester", *BJRL* 20 (1936): 227. 117 Johnson, "Towards a Sociology of Reading in Classical Antiquity", 609. 118

GN Stanton, "¿Qué son los evangelios? New Evidence from Papyri", en *Jesus and Gospel,* 204. 119 Estos son pequeños espacios colocados por el escriba en el texto. Los ejemplos de tal espaciado en los manuscritos cristianos incluyen P.Egerton 2 (segundo siglo); P46 (siglo II/III); P.Dura inv. 24 (siglo tercero); P75 (siglo III); P100 (siglo III/IV); P115 (siglo III/IV); P. Oxy. 1080 (siglo IV); el Chester Beatty Melito (siglo IV); Codex Sinaiticus (siglo IV); y Codex Alexandrinus (siglo V). EJ Revell, "La evidencia más antigua del sistema de acento hebreo", *BJRL 54* (1971): 214–22, esp. 214–15, señala que una serie de textos hebreos de Qumran exhiben tal espaciado para marcar varias divisiones en el texto. Ver también E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress, 1992), 210–11, 299–315, quien argumenta que el espaciado se usó tanto en los textos hebreos como en los griegos del Antiguo Testamento.

Machine Translated by Google

120 La diairesis consta de dos puntos (como una diéresis) que se colocan sobre ciertas vocales para que el lector no confunda esa vocal con la vocal que va con la palabra anterior. EG Turner, *griego Manuscripts of the Ancient World* (Londres: Institute of Classical Studies, 1987), 10. 121 Las respiraciones se encuentran ocasionalmente en los manuscritos cristianos más antiguos, y cuando aparecen, normalmente son respiraciones ásperas. Los ejemplos incluyen P5, P37, P45, P46, P75, P113, P.Oxy. 1779, y el Chester Beatty Génesis. Se encontraron marcas de respiración ásperas en el recientemente descubierto P104 (P.Oxy. 4404), que data de finales del siglo II. 122 Turner, *Manuscritos griegos del mundo antiguo,* 8–12.

123 Los acentos eran relativamente raros en los primeros escritos cristianos, pero aparecen en ocasiones; por ejemplo, P46 (siglo III) tiene un ejemplo de un acento agudo, P. Yale 1 (siglo III) puede tener un acento, pero es incierto, y P.Mich. 130 (siglo III) y P.Ryl. 1.1 (siglo III/IV) contienen una sorprendente cantidad de acentos y otras ayudas didácticas. Ver Roberts, *Manuscript, Society and Belief,* 10. 124 Turner, *The Typology of the Early Codex,* 85–87. 125 Hurtado, *Los primeros artefactos cristianos,* 174. 126

Turner, *The Typology of the Early Codex,* 85. 127

Para más información sobre el tamaño de los códices, véase ibíd., 13–34; y Hurtado, *Los primeros artefactos cristianos,* 155–69. 128 El hecho de que los códices en miniatura estén dominados por textos cristianos ha estimulado la especulación de que el códice en miniatura fue una invención distintivamente cristiana. Roberts dice: "Según la evidencia actual, el códice en miniatura parecería ser una invención cristiana" (Manuscript, *Society and Belief,* 12). Gamble adopta un enfoque más moderado: "El formato en miniatura fue, si no un fenómeno exclusivamente cristiano, muy favorecido por los cristianos" (Books *and Readers,* 236).

129 Roberts, *Manuscrito, Sociedad y Creencia,* 10-11. Para más información sobre códices en miniatura, véase Kruger, "P.Oxy. 840: ¿Amuleto o códice en miniatura?", págs. 81–94; y TJ Kraus, "P.Oxy. V 840—¿Amuleto o códice en miniatura? Notas básicas y complementarias sobre dos términos", *ZAC* 8 (2004): 485–97; y Kraus, "El mundo de los libros en miniatura en la Antigüedad y la Antigüedad tardía. Prolegómenos y primeros enfoques metodológicos para la recolección de datos", *SNTSU* 35 (2010): 79–110. Tenemos numerosos ejemplos de escritos del Nuevo Testamento (y del Antiguo Testamento) en formatos en miniatura (p. ej., Apocalipsis en P.Oxy. 1080 y 2 Juan en 0232). 130

Hill, *¿Quién escogió los evangelios?,* 30. 131

Turner, *The Typology of the Early Codex,* 14–22; Hurtado, *Los primeros artefactos cristianos,* 162–63. 132 Estas dimensiones enumeran primero el ancho y luego el alto, de acuerdo con la metodología de Turner. 133 Aunque P52 es un fragmento diminuto, sus dimensiones generales se pueden estimar con bastante precisión. 134 Por supuesto, algunos pueden haber considerado estos libros Escritura a pesar de que no fueron leídos públicamente en el culto. Los ejemplos de material apócrifo en códices en miniatura incluyen *Shepherd of Hermas* (P.Oxy. 1783); *Hechos de Pedro* (P.Oxy. 849); *Hechos de Pablo y Tecla* (P.Ant. 1.13 y P.Ant. 1.6); *Protevangelio de Santiago* (P.Grenf. 1.8); *Didache* (P.Oxy. 1782; véase también RH Connolly, "New Fragments of the Didache," *JTS* 25 [1924]: 151–53); *Vida de Mani* (P. Colon. inv. 4780); Bel y el Dragón (Bodl. gr. bib. d2); *Evangelio de María* (P.Ryl. 3.463); 4 Esdras (P.Oxy. 1010); Tobit (P.Oxy. 1594); y un evangelio apócrifo (P.Oxy. 840). Para más información sobre este último fragmento, véase MJ Kruger, *The Gospel of the Savior: An Analysis of P.Oxy. 840 y su lugar en las tradiciones evangélicas del cristianismo primitivo* (Leiden: Brill, 2005). 135

Roberts, *Manuscript, Society and Belief,* 14. Es importante señalar que algunos papiros *literarios* de obras clásicas también se escribieron con una mano bastante sencilla, sin adornos y sin caligrafía (p. ej., P.Oxy. 1809, 2076, 2288). Sin embargo, EG Turner no necesariamente considera esto como una indicación de baja calidad del escriba; de hecho, declara que "las manos 'caligráficas' son sospechosas. . . . No es raro que las manos más finas se vean estropeadas por un grave descuido en la transcripción" ("Scribes and Scholars", en *Oxyrhynchus: A City and Its Texts,* ed. AK Bowman *et al.* [Londres: Egypt Exploration Society, 2007] , 258-59). 136 Roberts, *Manuscript, Society and Belief,* 14. Además, Stanton señala que los manuscritos del Nuevo Testamento descubiertos recientemente contienen una mano de escriba más en el extremo literario de la perspectiva; ver Stanton, "¿Qué son los Evangelios?", 192–206. 137

Hanes-Eitzen, *Guardians of Letters,* 65. La distinción general entre papiros "literarios" y "documentales" ha sido criticada ya que algunos estudiosos han desafiado la marcada dicotomía que a menudo se establece entre los dos. Para más información sobre este punto, véase Turner, *Greek Papyri,* vi–vii; Roger A. Pack, *Los textos literarios griegos y latinos del Egipto grecorromano,* 2ª ed. (Ann Arbor: Prensa de la Universidad de Michigan, 1967), 1; y Epp, "New Testament Papyrus Manuscripts and Letter Carrying", págs. 39–40. 138 Charlesworth, "Público y privado", 168.

139 Turner, *Papiros griegos,* 88–96; Charlesworth, "Public and Private", 161. 140 Charlesworth, "Public and Private", 159–61. 141 Para más información sobre este fragmento, véase Martin y Kasser, *Papyrus Bodmer XIV–XV;* y Porter, "Papyrus Bodmer XV (P75) and the Text of Codex Vaticanus," 363–76. 142 Charlesworth, "Público y privado", 171–72.

143 El hecho de que estos importantes centros cristianos contuvieran bibliotecas cristianas establecidas hace que los recursos de publicación y copia sean aún más probables. Por ejemplo, la biblioteca de Cesarea se estableció a principios del siglo III (Jerome, *Vir. ill.* 112; Eusebius, *Hist. eccl.* 7.32.25) y contenía amplios recursos para copiar, editar y publicar manuscritos bíblicos (algunos colofones en escritura bíblica) . manuscritos, como el Sinaítico, indican que los manuscritos fueron cotejados y corregidos allí incluso por Pánfilo y Eusebio mismos). Jerusalén también contenía una biblioteca a principios del siglo III *(Hist. eccl.* 6.20.1), y muy probablemente también Alejandría (como puede verse por la extensa obra literaria y las posibles "escuelas de catequesis" en Alejandría bajo Pantaeno, Clemente y Orígenes; *Hist. Ecl.* 5.10; 6.3.3). Para obtener más información, consulte Gamble, *Books and Readers,* 155–59.

144 Para un catálogo detallado de los papiros de Oxyrhynchus, véase Julian Krüger, *Oxyrhynchos in der Kaiserzeit: Studien zur Topographie und Literaturrezeption* (Fráncfort: Peter Lang, 1990). 145 Para más información sobre el sitio de Oxirrinco en su conjunto, véase Luijendijk, *Greetings in the Lord,* 1–21; Parsons y col., *Oxyrhynchus;* Turner, "Roman Oxyrhynchus", 78–93. 146 Charlesworth, "Public and Private," 155. 147 Ibid., 148, énfasis suyo. 148

1 Apol. 67.3.

Machine Translated by Google

LA RECEPCIÓN CORPORATIVA DEL CANON

Machine Translated by Google

Libros de problemas y límites canónicos



> La red de la ley y los profetas tenía que ser completada. . . . Y la textura de la red se ha completado en los Evangelios, y en las palabras de Cristo a través de los Apóstoles.
>
> ORIGEN

Estos últimos capítulos se han ocupado de responder a un potencial "derrotante" del modelo de autoautenticación, es decir, que la historia errática y tumultuosa de la recepción del canon hace que sea irracional creer que los libros finalmente recibidos por la iglesia son los que Dios quiso. Nuestra respuesta ha sido simple: la historia del canon no es tan errática como afirman los críticos. En los dos capítulos anteriores, argumentamos que los escritos del Nuevo Testamento tuvieron tal impacto en las primeras comunidades cristianas que había un canon de libros "central" firmemente establecido a mediados del siglo II. Si bien esto sin duda da un golpe sustancial a la integridad de este vencedor, hay más trabajo por hacer. Si bien el núcleo de un canon del Nuevo Testamento ya estaba establecido en ese momento, los límites del canon aún no se habían solidificado en su totalidad. Inevitablemente, hubo algunas diferencias entre varios grupos cristianos primitivos con respecto a qué libros consideraban Escritura autorizada y qué libros no. Algunas de estas diferencias se referían a libros del Nuevo Testamento "en disputa", que quedaban fuera del núcleo (p. ej., 2 Pedro, Apocalipsis), y otras se referían a libros que nunca llegaron a la forma final del Nuevo Testamento (p. ej., el *Evangelio de Pedro,* el *pastor de Hermas).* Y es la existencia de estas diferencias y desacuerdos sobre los límites finales del canon lo que constituye la esencia del vencedor de la diversidad canónica.

El propósito de este capítulo es indagar más profundamente en el alcance del desacuerdo en el cristianismo primitivo sobre los límites del canon. Primero, examinaremos tipos particulares de argumentos que se han utilizado para reforzar la afirmación de que el canon fue tremendamente diverso hasta bien entrado el siglo IV. En segundo lugar, examinaremos algunos libros específicos, libros en disputa y libros apócrifos, para conocer los detalles sobre sus viajes canónicos y méritos históricos. ¿Fueron los desacuerdos sobre estos libros realmente tan extensos como afirman los críticos? ¿Es cierto que los libros apócrifos tienen tanto derecho al canon como los que lo hicieron? Y tercero, veremos algunos indicadores de consenso canónico.

Machine Translated by Google

entre los primeros cristianos. ¿Cuándo comenzamos a ver un acuerdo amplio sobre los límites del Nuevo Testamento?

I. Argumentos a favor de la diversidad canónica Para poder evaluar la viabilidad del vencedor de la diversidad canónica, necesitamos examinar más de cerca los tipos de argumentos que se usan para mostrar que hubo poco acuerdo sobre los libros canónicos antes del siglo IV. ¿Son estos argumentos una base suficiente para considerar que el canon anterior al siglo IV es el asunto suelto e ilimitado que a menudo se presenta como tal? Examinaremos aquí dos de estos argumentos.

A. Uso de libros apócrifos

Uno de los métodos más comunes que se utilizan para mostrar la diversidad del canon (y, por lo tanto, retrasar su fecha final) es apelar a la forma en que los primeros cristianos usaban la literatura apócrifa. Geoffrey Hahneman es un ejemplo típico en este sentido. 1 Hahneman observa correctamente que "los escritores cristianos del segundo siglo se refieren a muchos otros evangelios además de los cuatro canónicos". 2 Esto es particularmente cierto si se incluyen citas patrísticas de dichos no canónicos de Jesús *(agrapha)* donde se desconoce su fuente. 3 Sin embargo, Hahneman luego saca una conclusión inesperada de este hecho: "Esto parecería poco probable si el canon del Evangelio cuádruple ya se hubiera establecido". 4 Pero, ¿cómo se sigue esto? Hahneman nunca explica cómo el mero uso de la tradición no canónica de Jesús es evidencia de que el Evangelio cuádruple no fue establecido. ¿Por qué los dos son mutuamente excluyentes? Aparentemente, Hahneman está operando bajo la suposición de que la adopción de ciertos libros como canónicos (digamos los cuatro Evangelios) de alguna manera significa que nunca más se puede usar material que quede fuera de estos libros. Pero no está claro de dónde proviene esta suposición, y Hahneman nunca ofrece un argumento para ello. De hecho, la situación histórica del cristianismo primitivo sugiere que deberíamos esperar lo contrario. Sabemos que las tradiciones orales de Jesús continuaron hasta bien entrado el segundo siglo (y más allá) y con frecuencia resultaron beneficiosas y útiles. 5 Del mismo modo, los escritores patrísticos ocasionalmente recurrían a evangelios apócrifos como fuentes útiles para la vida de Jesús. 6 Pero esto no significaba necesariamente que consideraran estas fuentes iguales en autoridad a los libros canónicos. Los escritores patrísticos eran bastante capaces de distinguir entre material que era Escritura y material que, aunque no era Escritura, era si

El hecho de que Hahneman no haga esta distinción es particularmente sorprendente dado que, un párrafo antes, reprende a otros eruditos por confundir "el conocimiento de los cuatro evangelios y el canon del Evangelio cuádruple". 8 En otras palabras, el mero uso no implica un estatus de autoridad. Entonces, ¿cómo es capaz Hahneman

Machine Translated by Google

dar la vuelta y afirmar que el mero uso de material apócrifo muestra que tenía un estatus de autoridad, ¿el tipo de estatus que habría amenazado la existencia de los cuatro canónicos? Este mismo tipo de confusión también parece existir en otros escritores. Por ejemplo, Gamble apela a la conocida historia del Evangelio de Pedro utilizado por la iglesia de Rhossus (que estaba bajo el obispo Serapion) como evidencia de que "la colección de cuatro Evangelios aún no se había vuelto normativa". 9 De manera similar, McDonald se refiere a la misma historia como evidencia de que no había “la noción de un canon cerrado de cuatro evangelios”. 10 Sin embargo, no hay ninguna indicación en la propia descripción del evento de Serapion de que el Evangelio de Pedro fuera considerado Escritura por esa iglesia o leído como Escritura en el contexto de la adoración pública. 11 Por el contrario, ¡difícilmente esperaríamos que un obispo como Serapion hubiera permitido que una congregación usara un evangelio como Escritura que ni siquiera había leído! 12 Además, Serapion afirma expresamente que conoce los libros de las Escrituras “que nos han sido transmitidos” y que el Evangelio de Pedro no es uno de ellos. 13 Por lo tanto, parece haber confusión en estos autores entre el uso de materiales apócrifos como beneficiosos y útiles, y su ace

La habilidad de los escritores patrísticos para distinguir entre libros de las Escrituras y libros meramente útiles es particularmente evidente en los escritos de Clemente de Alejandría y Orígenes. Ambos hombres eran gigantes intelectuales, muy leídos y familiarizados con una gran cantidad de literatura más allá de las Escrituras, que a menudo usaban en sus diversos tratados teológicos. Hengel observa que a Clemente le gustaba "mostrar su conocimiento" citando una variedad de fuentes (canónicas y apócrifas), a menudo mezcladas y, a menudo, sin dar el título o el autor. 14 Clemente cita la Predicación de Pedro, 15 el Evangelio de los Egipcios, 16 el Evangelio de los Hebreos, 17 y otros escritos no canónicos. Al mismo tiempo, sin embargo, afirma expresamente que son cuatro, y sólo cuatro, los Evangelios “tradicionales” que recibe la iglesia: Mateo, Marcos, Lucas y Juan. 18 En un momento, mientras usa un dicho del Evangelio de los egipcios, intencionalmente minimiza su autoridad al señalar que el dicho no aparece en nuestros cuatro canónicos. 19 Hengel nos recuerda:

> La relativa generosidad de Clemente hacia los textos y tradiciones “apócrifos”, que está conectada con el ambiente espiritual único en Alejandría y sus constantes controversias con muchos tipos de interlocutores. . . no debería ocultar el hecho de que para él el origen apostólico y la autoridad especial de los cuatro evangelios ya era incuestionable. 20

Asimismo, Orígenes usa una variedad de escritos no canónicos para el mismo

Machine Translated by Google

razones, incluyendo el *Evangelio de Pedro* 21 y el *Evangelio de los Hebreos.* 22 Orígenes pudo extraer material útil de estos escritos sin respaldarlos como un todo porque se dio cuenta de que tales trabajos a menudo contenían una "mezcla" de contenido auténtico e inauténtico. 23 Al mismo tiempo, sin embargo, Orígenes hace todo lo posible para dejar en claro que recibe cuatro, y solo cuatro, Evangelios como Escritura, 24 y a menudo minimiza la autoridad del *Evangelio de los Hebreos.* 25 En un momento declara que los cuatro Evangelios canónicos "solos son indiscutibles en la Iglesia de Dios debajo del cielo", 26 y en otro lugar dice: "Nosotros no aprobamos otra cosa sino lo que la Iglesia aprueba, es decir, cuatro Evangelios solamente como apropiado para ser recibido." 27

Increíblemente, incluso con estas aclaraciones de Clemente y Orígenes, Hahneman apela a ambos como evidencia de que el Evangelio cuádruple *no* está establecido. Él declara: "Si el principio [del evangelio cuádruple] fuera de larga data, entonces el uso de otros evangelios sería particularmente problemático". 28 Pero, nuevamente, Hahneman nunca explica por qué los dos son mutuamente excluyentes. Clemente y Orígenes claramente no vieron las cosas de esta manera. Por esta razón, son evidencia de lo *contrario* del punto de vista de Hahneman. Muestran que los escritores patrísticos a menudo no veían ninguna contradicción entre afirmar algunos evangelios como exclusivamente canónicos y, al mismo tiempo, beneficiarse de otra tradición de Jesús fuera de estos evangelios. Por lo tanto, debemos ser cautelosos al sacar demasiadas implicaciones de su uso de obras apócrifas.

B. Desacuerdos sobre libros canónicos

Un segundo tipo de argumento utilizado por Hahneman (y otros académicos) es apelar a instancias particulares de disidencia o desacuerdo canónico y usar esas instancias como evidencia de que no existe una unidad más amplia sobre el canon. De hecho, uno tiene la impresión de que se requeriría una cantidad extremadamente alta (si no unánime) de acuerdo sobre un libro antes de que Hahneman considerara su estatus canónico como decidido. Por ejemplo, nuevamente rechaza la existencia del canon del Evangelio cuádruple apelando al teólogo ortodoxo del siglo III Cayo de Roma, quien supuestamente rechazó el Evangelio de Juan como obra de Cerinto. 29 Aparte del hecho de que Charles Hill ha argumentado que no está claro si Gaius realmente rechazó a John, es difícil ver cómo prueba el punto de vista de Hahneman incluso si lo hizo. 30 ¿El amplio reconocimiento de un evangelio cuádruple requiere cero desacuerdo? ¿La existencia de algunas objeciones al Evangelio de Juan anula la evidencia que ya hemos visto en otros capítulos para su amplia aceptación? Con este tipo de estándar, *nunca* podríamos decir que tenemos un canon, incluso en la actualidad. Tendríamos que argumentar que

Machine Translated by Google

no hubo canon en el siglo XVI porque Lutero objetó la epístola de Santiago, y ni siquiera hay canon en el siglo XXI porque la iglesia siria sigue teniendo una lista diferente. Nuevamente, parece que Hahneman ha aplicado un estándar irrazonablemente estricto para el nivel de acuerdo requerido para que un libro cuente como canon.

Esta exageración de los desacuerdos sobre los libros canónicos también ocurre en otras áreas. A lo largo de los primeros testimonios patrísticos sobre el canon, los padres de la iglesia reconocen ocasionalmente que un libro en particular es “disputado” por algunos.[31] Un ejemplo bien conocido son los comentarios de Orígenes sobre 2 y 3 Juan en los que reconoce que "no todos dicen que estos son genuinos". 32 Aunque Hahneman usa este comentario para señalar que aún no se ha logrado un acuerdo universal sobre estas epístolas, pasa por alto por completo las implicaciones de los comentarios de Orígenes en la otra dirección, a saber, que aparentemente la mayoría de los cristianos *las* consideran genuinas, incluido el propio Orígenes. La frase “no todos dicen” indica que Origen simplemente está notando excepciones a una tendencia más ampliamente establecida. Por lo tanto, es engañoso usar este pasaje como evidencia de que las cartas de Juan no se consideraban canónicas. Eso es más de lo que este lenguaje puede soportar. A lo sumo, revela que en ciertos sectores de la iglesia continuaron ocurriendo algunos desacuerdos sobre estos libros (lo cual no es sorprendente).

II. Libros en disputa y libros apócrifos Además de abordar el argumento de la diversidad canónica en términos generales, es importante que también consideremos los libros específicos sobre los cuales los cristianos no estaban de acuerdo. ¿Cuáles son los méritos históricos de estos libros? ¿Qué tan significativos fueron los desacuerdos sobre ellos? Dada la vastedad de la literatura cristiana primitiva, es útil dividir estos escritos en varias categorías. Para hacerlo, nos guiaremos por la estructura que nos proporciona la conocida lista de libros de Eusebio a principios del siglo IV.

33 Eusebio funciona como un testigo clave del estado del canon durante este período y de los muchos tipos diferentes de literatura cristiana que estaban bajo consideración. Aunque la lista de Eusebio puede ser un poco confusa (e incluso inconsistente) en varios puntos, 34 él parece dividir los escritos cristianos en cuatro categorías: 35 (1) Los “libros reconocidos” (ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ) son los libros universalmente recibidos como canónicos e incluyen: los cuatro Evangelios, Hechos, las epístolas de Pablo (incluido Hebreos), 36 1 Juan, 1 Pedro y Apocalipsis. Curiosamente, Eusebio califica la inclusión de Apocalipsis diciendo "si parece deseable", lo que demuestra que él puede haber dudado personalmente mientras reconoce que fue ampliamente recibido por otros. 37 (2) Los “libros en disputa” (ÿjÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ) son aquellos que han sido

Machine Translated by Google

objeto de algún desacuerdo eclesiástico, pero todavía se consideran canónicos porque "no obstante, son conocidos por la mayoría". 38 Estos incluyen, como era de esperar, Santiago, Judas, 2 Pedro y 2 y 3 Juan.

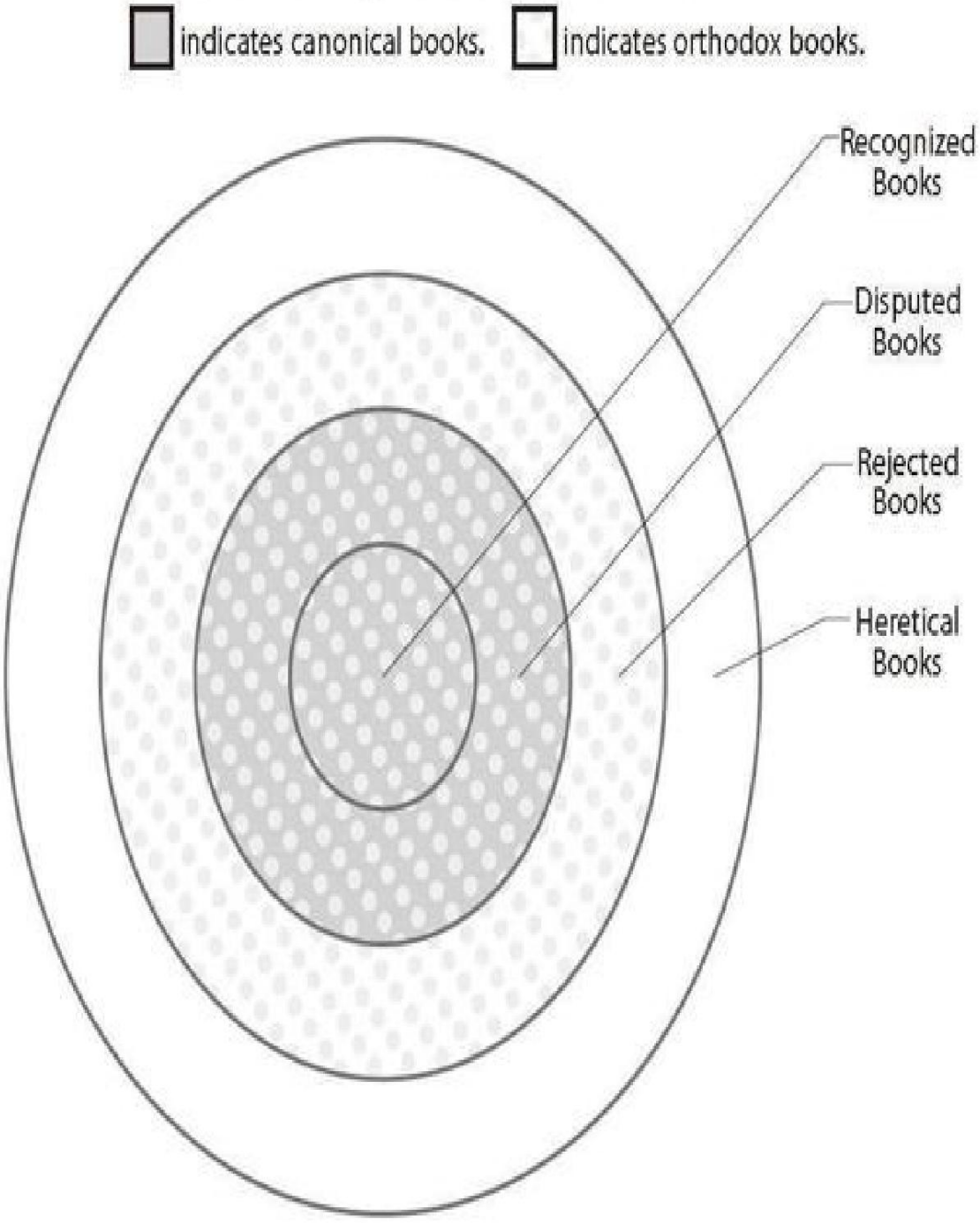
(3) Los “libros rechazados” (ÿÿÿÿ) 39 son libros reconocidos como generalmente “ortodoxos” en su teología (y por lo tanto presumiblemente permitidos para ser usados en las iglesias), pero rechazados en lo que se refiere a su estatus canónico. 40 Estos escritos incluyen los *Hechos de Pablo,* el *Pastor de Hermas,* el *Apocalipsis de Pedro,* la *Epístola de Bernabé,* la *Didaché* y el *Evangelio de los Hebreos.*

(4) Los “libros heréticos” son aquellos que son rotundamente rechazados como “falsificaciones” poco ortodoxas y “totalmente malvados e impíos”. 41 Estos incluyen el *Evangelio de Pedro,* el *Evangelio de Tomás,* el *Evangelio de Matías,* los *Hechos de Andrés* y los *Hechos de Juan.*

En resumen, Eusebio considera los primeros escritos cristianos en cuatro categorías: dos tipos de libros canónicos (reconocidos y disputados) y dos tipos de libros apócrifos (rechazados pero útiles y heréticos). 42 Tales divisiones confirman las discusiones en capítulos anteriores donde argumentamos que había un “núcleo” canónico desde un tiempo muy temprano (similar a los libros reconocidos de Eusebio) y también un conjunto periférico de libros canónicos que la mayoría recibió, aunque algunos dudaron (similar a Los libros en disputa de Eusebio). Es de notar que estas dos primeras categorías de Eusebio conforman exactamente nuestros veintisiete libros del Nuevo Testamento. Además, debe notarse que Eusebio tiene tres categorías de libros “ortodoxos” (reconocidos, disputados y rechazados). La existencia de esta tercera categoría, libros que no eran canónicos pero sí ortodoxos, confirma nuestra discusión anterior sobre cómo los padres de la iglesia podían considerar un libro como útil y beneficioso, pero no canónico. Por lo tanto, en contra de Hahneman, Gamble y otros, un padre de la iglesia podría usar un libro apócrifo sin implicar que los límites del canon eran imprecisos e indefinidos. 43 Estas cuatro categorías se pueden ver visualmente en la figura 2.

Machine Translated by Google

Figure 2. Categories of early Christian literature



Con estos libros en mente, ahora centramos nuestra atención en analizar algunos de ellos con más detalle. Por supuesto, ya hemos abordado la recepción de los libros "reconocidos" en capítulos anteriores, por lo que centraremos nuestra atención principalmente en

Machine Translated by Google

las otras tres categorías.

A. Libros en disputa

1. *Santiago.* Al libro de Santiago se le han asignado varias fechas a lo largo de los años, algunas hasta el siglo II (aunque esta posición se ha abandonado en gran medida). 44 Tradicionalmente, a la epístola se le ha dado una fecha del primer siglo (que va del 40 al 62 d. C.) y se le atribuye a Santiago, el hermano del Señor, quien estuvo íntimamente involucrado con el círculo apostólico y retuvo la autoridad sobre la iglesia de Jerusalén (Hechos 15; 1 Cor. 15:7). 45 Si esto es correcto, entonces hay buenas razones para pensar que habría poseído una enseñanza apostólica confiable. Santiago claramente no disfrutó de la misma popularidad en la iglesia primitiva que los libros centrales del Nuevo Testamento (como las epístolas de Pablo), como lo demuestra la escasez de citas patrísticas explícitas del libro. Sin embargo, su impacto puede verse de manera más indirecta, ya que parece haber influido en otros escritos cristianos primitivos, como *1 Clemente* y el *Pastor de Hermas.* 46 Además, Santiago es citado por Ireneo, 47 Clemente de Alejandría escribió un comentario sobre él que ahora se ha perdido, 48 y fue reconocido como Escritura canónica por Orígenes, quien lo cita con frecuencia y se refiere a él como de “Santiago, el hermano del Señor." 49 Eusebio reconoce que algunos tenían dudas al respecto, pero lo cuenta entre los libros canónicos “conocidos por la mayoría”, 50 y la carta es recibida plenamente por Jerónimo, Agustín y los concilios de Hipona y Cartago. 51 Además, como se señaló anteriormente, poseemos varios manuscritos antiguos de Santiago: P20, P23, P100 son todos del siglo III y sugieren que el libro era conocido y utilizado por los primeros cristianos. Si bien el camino canónico de James no fue tan fácil como el de otros libros, estos factores no dan motivos para dudar de su lugar en el canon.

2. Judas. Aunque algunos eruditos han argumentado que Judas es un seudónimo y se produjo a principios de siglo, 52 otros han presentado buenas razones para que Judas sea probablemente fue escrito por el hermano de Santiago (y Jesús) como afirma el versículo inicial. 53 Bauckham ha hecho un caso convincente para una fecha en los años 50, pero también puede haber sido producido hasta los años 80 (dependiendo de su relación con 2 Pedro). 54 De cualquier manera, tenemos buenas razones para pensar que esta carta proviene de círculos apostólicos y, por lo tanto, contendría enseñanza apostólica. Al igual que el libro de Santiago, muchos autores patrísticos también pasaron por alto a Judas. Por supuesto, como ocurre con muchos de estos libros "discutidos", el pequeño tamaño de la escritura se convierte en un factor significativo por el cual estos libros han recibido menos atención. Jude es particularmente pequeño, ya que contiene solo 602 palabras, lo que hace que la falta de evidencia existente para el libro sea menos sorprendente. También, según Jerónimo, el uso de Judas de

Machine Translated by Google

Enoc puede explicar por qué algunos tenían dudas al respecto. 55 Sin embargo, la recepción de Judas es notablemente positiva: se incluyó en nuestra lista canónica más antigua (el canon de Muratorian), Tertuliano lo reconoció como Escritura apostólica, 56 Clemente de Alejandría lo citó claramente y escribió un comentario sobre él, 57 Orígenes lo recibió como completo. canonical, 58 y Eusebio lo colocó firmemente en las Epístolas católicas canónicas como un libro "utilizado públicamente con el resto en la mayoría de las iglesias". 59

3. *2 Pedro.* Quizás ningún libro haya tenido un viaje más difícil dentro del canon que 2 Pedro. Los eruditos modernos lo consideran ampliamente como seudónimo y, a menudo, data de principios del siglo II. 60 Sin embargo, se ha hecho un caso sustancial a favor de la autoría tradicional del libro, lo que sugeriría una fecha a mediados de los años 60. 61 Esta fecha encuentra confirmación en varias fuentes tempranas que pueden haber conocido y usado 2 Pedro, como *1 Clemente* (c. 96), que tiene varios lugares de superposición (p. ej., 23.3 [2 Pedro 3:4]; 9.2 [2 P 1,17]; 35,5 [2 P 2,2]), 62 y el *Apocalipsis de Pedro* (c. 110), que también parece haber conocido la letra. 63 Bauckham considera que las conexiones con el *Apocalipsis de Pedro* son "muy buenas" y "suficientes para descartar una fecha tardía para 2 Pedro". 64 Además, Justino Mártir hace una llamativa alusión a 2 Pedro 2:1 en su *Diálogo con Trifón,* 65 Ireneo parece citarlo, 66 e Hipólito también parece mostrar conocimiento de ello. 67 Clemente de Alejandría escribió un comentario ahora perdido sobre 2 Pedro, 68 Orígenes lo citó seis veces y claramente lo recibió como Escritura canónica, 69 y Eusebio consideró que era parte de los libros "discutidos" en el canon que, sin embargo, eran conocidos por la mayor parte de la iglesia. 70 A pesar de cierta vacilación inicial hacia 2 Pedro desde algunos sectores de la iglesia, al final fue ampliamente recibido por figuras como Jerónimo, Atanasio, Gregorio de Nacianceno y Agustín. 71 Por lo tanto, incluso con su comienzo lento, es importante recordar que 2 Pedro todavía tiene mucho más apoyo para su inclusión en el canon que el mejor de esos libros que han sido rechazados.

4. *2 y 3 Juan.* La mayoría de los eruditos están de acuerdo en que un solo autor escribió las tres epístolas de Juan, aunque existe un debate sobre quién podría ser ese autor. 72 Dado que Ireneo *(Haer.* 3.16.18) y Clemente de Alejandría *(Strom.* 2.15.66) atribuyen al menos 1 Juan a Juan el hijo de Zebedeo, existe un sólido apoyo externo para la opinión tradicional de que el apóstol es el autor de las tres letras.
Como era de esperar, 2 y 3 Juan se citan con menos frecuencia que 1 Juan, sin duda debido (en parte) a su pequeño tamaño. Sin embargo, estas dos pequeñas letras aún han dejado su huella en el registro histórico. Policarpo parece conocer tanto 1 como 2 Juan, 73 y también hay razones para pensar que Ignacio conocía 2 Juan. 74 A finales del siglo II, nuestra primera lista canónica, el fragmento de Muratorian,

Machine Translated by Google

menciona al menos dos de las epístolas de Juan (y posiblemente las tres). 75 Ireneo recibió al menos la primera y la segunda epístola, 76 y Clemente de Alejandría citó de 2 Juan y escribió comentarios sobre 2 y 3 Juan que ahora se han perdido. 77 Hipólito aceptó al menos 1 y 2 Juan (pero guarda silencio sobre 3 Juan), 78 Cipriano estaba familiarizado con 2 Juan, 79 y Dionisio de Alejandría menciona 2 y 3 Juan con bastante seguridad como Escritura canónica. 80 Aunque Orígenes reconoció que algunos tenían dudas acerca de 2 y 3 Juan, parece que la mayoría en su época consideraba las dos cartas como genuinas, incluido el propio Orígenes. 81 Para cuando llegamos a Eusebio en el siglo IV, como se señaló anteriormente, 2 y 3 Juan han encontrado un hogar firme como parte de las siete "Epístolas católicas". 82 Hill ha argumentado que la recepción de dos epístolas diminutas como 2 y 3 Juan en el siglo III, aunque no se usaron tanto como otros libros, sugiere que probablemente estaban unidas con 1 Juan (y tal vez con otras obras joánicas).) en un momento muy anterior. 83 En otras palabras, nos cuesta mucho pensar que estas dos cartas habrían llegado a las Epístolas católicas si hubieran estado circulando de forma independiente y hubieran llegado tarde a la escena canónica. Su asociación histórica y textual con las otras obras joánicas, aunque no fueron citadas con tanta frecuencia, es la mejor explicación de su conservación y eventual recepción. Este escenario encuentra confirmación en el códice del siglo III de 2 Juan, P.Ant. 12 (0232), que se discutió anteriormente. El fragmento tiene un número de página alto, lo que sugiere que 2 Juan circuló originalmente con las otras cartas joánicas, junto con otros libros.

5. Revelación. Aunque la autoría de Apocalipsis, como la de cualquier libro, continúa siendo debatida, el testimonio de los primeros escritores de la iglesia fue notablemente uniforme de que fue Juan, hijo de Zebedeo. 84 Si bien algunos cristianos primitivos, como Dionisio de Alejandría, argumentaron que otro Juan escribió el libro de Apocalipsis 85 —aparentemente aumentando las dudas entre algunos, incluido Eusebio 86—, los argumentos no demuestran ser lo suficientemente convincentes como para anular la tradición dominante de la iglesia primitiva. . 87 A principios del segundo siglo, sabemos que Papías usó el libro de Apocalipsis porque Andrés de Cesarea se refiere a la exégesis de Papías de Apocalipsis 12:9 88 e incluso indica que Papías "dio testimonio de su confiabilidad" 89, evidencia probable de que Papías atribuyó el libro a Juan el apóstol. Además, Eusebio menciona la creencia de Papías en un reinado milenial de Cristo y argumenta que Papías malinterpretó las cosas "habladas mística y simbólicamente" que provienen de los "relatos apostólicos", que sin duda era una referencia al simbolismo del libro de Apocalipsis. 90 Poco después, Justino Mártir también recibió el libro del Apocalipsis como apostólico, 91 Melito de Sardes escribió un comentario sobre él, 92 Ireneo lo afirmó como p

Machine Translated by Google

apostólica, 93 y fue incluida en el canon Muratoriano. 94 Esta fuerte tendencia continuó ya que el estatus canónico del libro también fue afirmado por Hipólito, 95 Tertuliano, 96 Clemente de Alejandría, 97 y Orígenes. 98 La impresionante atestación temprana de Apocalipsis llevó a BW Bacon a decir: "No hay ningún libro en todo el Nuevo Testamento cuya atestación externa pueda compararse con la de Apocalipsis, en cercanía, claridad, definición y afirmación positiva". 99 Esto se confirma por el número relativamente alto de manuscritos existentes de Apocalipsis de los siglos segundo y tercero: P18, P47, P98, P115 y 0308. Esto demuestra que las dudas sobre Apocalipsis se desarrollaron principalmente en un punto posterior de la historia del canon, principalmente en Oriente, posiblemente provocado por las críticas de Dionisio. Sin embargo, es evidente que la crítica de Dionisio se debió principalmente a su disgusto por la enseñanza quiliástica y no se basó en ningún argumento histórico de la tradición de la iglesia. 100 Aunque esta controversia teológica generó algunas dudas en Oriente durante un período de tiempo, por ejemplo, Gregorio Nacianceno, Cirilo de Jerusalén, Sínodo de Laodicea, el libro de Apocalipsis todavía fue ampliamente afirmado por otros, como la lista del Codex Claromontanus (c . 300), la carta festiva de Atanasio (c. 367), Epifanio (c. 374), el concilio de Cartago (c. 397), Jerónimo (c. 414) y Agustín (c. 426). Con un apoyo tan amplio para Apocalipsis, junto con su atestación y recepción muy tempranas, la confusión en Oriente finalmente se disipó y el libro fue nuevamente reconocido universalmente.

B. Libros rechazados

Por razones de espacio no podemos tratar todos los libros rechazados enumerados por Eusebio. Así, nos centraremos en dos de los más importantes, el *Pastor de Hermas* y la *Epístola de Bernabé.*

1. Pastor de Hermas. De todos los libros fuera del Nuevo Testamento, el Pastor puede haber sido el más conocido por los primeros cristianos. Es una especie de "apocalipsis" que detalla una serie de visiones y revelaciones dadas por un mensajero angelical (a veces vestido como un pastor) a un cristiano del siglo II de Roma llamado Hermas. 101 El libro probablemente fue escrito a mediados del segundo siglo y no tiene pretensión de autoría apostólica o de tradición apostólica. 102 Fue expresamente rechazado por el canon Muratoriano como algo escrito "muy recientemente, en nuestros tiempos" y no durante la época de los apóstoles. Ireneo parece referirse a ella como ÿÿÿÿÿ ("Escritura") en una ocasión, pero no le presta más atención y nunca la vuelve a citar. 103 Esto ha llevado a Grant, Campenhausen y otros a sugerir que Ireneo puede haber usado simplemente ÿÿÿÿÿ

Machine Translated by Google

referirse al Pastor como un “escrito”, pero no podemos estar seguros. 104 Aunque Clemente de Alejandría usa al Pastor con más frecuencia—como lo hace con muchos libros no canónicos—nunca afirma su estatus canónico. 105 Orígenes claramente valora al Pastor, a veces lo cita junto con los libros de las Escrituras (lo que suele hacer con otra literatura no canónica), 106 pero lo deja explícitamente fuera de sus propias listas canónicas. 107 Tertuliano no sólo rechaza rotundamente el libro como falso, sino que incluso indica que “todos los concilios de las Iglesias”—lo han juzgado como apócrifo. 108 Eusebio ni siquiera la considera “discutida”, sino que la considera “espuria” (ÿÿÿÿ), 109 y Atanasio niega su carácter canónico pero afirma su utilidad para la instrucción catequética. Lo más notable es que el libro no aparece en ninguna de las listas canónicas del siglo IV. 110 Aunque el Pastor se incluye al final del Códice Sinaítico (junto con Bernabé), debemos recordar nuestra discusión anterior de que era una práctica común colocar libros en disputa o libros que se consideraban generalmente útiles (aunque no canónicos) al final de tales libros. liza. 111 Al final, hay poco aquí que sugiera que el Pastor debería tener un lugar entre las Escrituras canónicas.

2. Epístola de Bernabé. La Epístola de Bernabé fue un tratado teológico escrito como una carta en el siglo II (c. 130) que resultó ser bastante popular dentro de algunos círculos cristianos primitivos. 112 Gran parte de la epístola se refiere a cómo los judíos han malinterpretado sus propios libros y cómo Cristo cumple las porciones de sacrificio del Antiguo Testamento. Aunque la carta se atribuye a Bernabé, compañero de Pablo, fue escrita por un autor del siglo II cuya identidad se desconoce. Clemente de Alejandría se acerca más a considerar a Bernabé como canónico —Eusebio nos dice que escribió un comentario sobre el libro 113—aunque Clemente nunca lo llama Escritura y en otros lugares está muy dispuesto a criticar la epístola. 114 Aunque en un momento Orígenes se refiere a Bernabé con la frase “escrito está”, 115 deja explícitamente a Bernabé fuera de su lista de libros canónicos, 116 y no escribe ningún comentario u homilía sobre él. El libro está ausente del canon de Muratorian, y Eusebio incluso clasifica la epístola en la categoría de libros "rechazados". 117 Aunque Ireneo y Tertuliano comentan extensamente sobre los libros canónicos, muestran poco interés en Bernabé. 118—También carece de un lugar en la mayoría de nuestras listas canónicas del siglo IV, incluidas las de Claromontano, Cirilo de Jerusalén, Laodicea, Atanasio, Gregorio Nacianceno y los concilios de Hipona y Cartago. 119 Dado que Bernabé carece de las credenciales históricas de las otras cartas del Nuevo Testamento, siendo una producción del siglo II escrita mucho después de la época de los apóstoles, es difícil tomarlo en serio como candidato para un lugar en el canon.

Machine Translated by Google

C. Libros heréticos

Eusebio menciona una serie de libros "heréticos" que no podremos cubrir aquí. Sin embargo, abordaremos brevemente dos de los más conocidos, a saber, el *Evangelio de Tomás* y el *Evangelio de Pedro.*

1. *Evangelio de Tomás.* Sin duda , *Tomás* es el evangelio apócrifo mejor conocido por los lectores modernos, y los trabajos académicos modernos sobre el tema son demasiado numerosos para mencionarlos. 120 Parte del ya conocido conjunto de documentos descubiertos en Nag Hammadi en 1945, *Tomás* contiene 114 dichos de Jesús, muchos de los cuales son bastante crípticos y esotéricos, y otros tienen una afinidad más estrecha con el Jesús canónico. 121 La más infame es su línea final: "Jesús dijo: 'Porque toda mujer que se haga varón entrará en el reino de los cielos'".
Además, *Tomás* carece de la estructura narrativa tan común a los evangelios canónicos, dejando fuera cualquier relato del nacimiento, muerte y resurrección de Jesús.
A pesar de los esfuerzos de los eruditos más radicales, 122 el amplio consenso es que *Tomás* fue escrito a mediados del siglo II por un autor desconocido (ciertamente no el apóstol Tomás). 123 Esto no solo es sustancialmente posterior a nuestros Evangelios canónicos (que son todos del primer siglo), sino que *Tomás* también parece derivar y depender del material canónico. 124 Además, el libro tiene un fuerte sabor gnóstico en todo momento, abogando por un Jesús menos preocupado por mostrar que es divino y más preocupado por enseñarnos a encontrar la chispa divina dentro de nosotros mismos. 125 Como señala John Meier, esta tendencia gnóstica también indica una fecha del siglo II para *Tomás.*

> Dado que una visión gnóstica del mundo de este tipo [en *Tomás]* no se empleó para reinterpretar el cristianismo de una manera tan completa antes del siglo II d. C., no puede haber dudas sobre el *Evangelio de Tomás. . .* siendo un fiel reflejo del Jesús histórico o de las fuentes más antiguas del cristianismo del siglo I. 126

No sorprende, entonces, que *Tomás* nunca se mencione en ninguna de las primeras listas canónicas, no se encuentre en ninguna de nuestras colecciones de manuscritos del Nuevo Testamento, nunca ocupó un lugar destacado en las discusiones canónicas y, a menudo, fue condenado abiertamente por una variedad de padres de la iglesia. 127 Por lo tanto, si *Tomás* representa el cristianismo auténtico y original, entonces ha dejado muy poca evidencia histórica de ese hecho.

2. *Evangelio de Pedro.* El *Evangelio de Pedro* es sin duda uno de los más conocidos

Machine Translated by Google

evangelios apócrifos que poseemos y se conserva principalmente en el "Fragmento de Akhmîm" de los siglos VIII/IX. 128 Aunque disponemos de restos fragmentarios que datan de c. 200 (P.Oxy. 2949), son tan incompletos que ofrecen poco a nuestro texto existente. 129 El *Evangelio de Pedro* es un relato evangélico de estilo narrativo, centrado principalmente en la crucifixión y resurrección de Jesús (pero puede haber contenido más que eso). Su composición data de mediados del siglo II, muy probablemente en Siria. 130 Aunque la relación del *Evangelio de Pedro* con los textos canónicos es un debate en curso, parece que la mayoría de los eruditos reconocen su dependencia del material canónico. 131 Esto se confirma por los adornos obvios de la historia canónica, incluido un Jesús "gigante" que sale de la tumba con la cabeza más allá de los cielos y una cruz que sigue a Jesús fuera de la tumba y comienza a hablar (!). Por lo tanto, hay pocas razones para pensar que este escrito es históricamente auténtico o contiene informes apostólicos genuinos. Además, algunos han visto tendencias gnósticas (específicamente docéticas) en el *Evangelio de Pedro* cuando Jesús cuelga de la cruz sin sentir dolor y grita: "Poder mío, Poder mío, ¿por qué me has desamparado?", la base misma de la oración de Serapión. objeción al escrito. 132 Aunque fue usado en ocasiones por algunos de los padres de la iglesia, 133 nunca se tuvo en cuenta en las discusiones canónicas, nunca hizo una lista canónica, y Eusebio y otros lo condenaron rotundamente como "totalmente malvado e impío". 134

tercero El "Cierre" del Canon Hay pocas dudas de que la mayoría de los eruditos estarían de acuerdo en que el canon fue "cerrado" en algún momento del siglo IV. Sin embargo, a pesar de este acuerdo general, parece haber bastante confusión sobre lo que significa el término cerrado. Como se señaló en capítulos anteriores, muchos en los estudios canónicos modernos (particularmente aquellos en el campo histórico-crítico) tienden a ver el canon únicamente en términos de las acciones de la iglesia del siglo IV. Hahneman es típico en este sentido: "No fue sino hasta el siglo IV que la iglesia pareció definir y restringir esa colección del Nuevo Testamento". 135 Como resultado, el cierre del canon es inevitablemente visto como un asunto humano; es algo que la iglesia hace. Si bien esto es cierto desde una perspectiva, en este enfoque está totalmente ausente cualquier reconocimiento de que los libros canónicos pueden ser el resultado del depósito histórico redentor que Dios dio a través de sus apóstoles. Si el canon se originó con las actividades fundamentales de los apóstoles (como se argumentó en capítulos anteriores), entonces es posible que debamos repensar nuestra visión del cierre del canon. Desde esta perspectiva, el canon no se cerraría en el siglo IV (como se dice tan comúnmente), sino tan pronto como se escribiera el último libro apostólico. 136 Por supuesto, aún quedaría el largo proceso de la iglesia reconociendo los libros como apostólicos, pero ese proceso no es realmente algo que cierre oficialmente el canon.

Machine Translated by Google

tanto como reconoce lo que ya está allí. 137 Como Gamble ha señalado acertadamente, “Este canon nunca fue autorizado ni ordenado por ningún concilio ecuménico (general) de la iglesia antigua”, sino que se basa en “el consenso temprano y en gran medida informal de la iglesia antigua”. 138 En resumen, la iglesia no puede cerrar el canon porque, para empezar, nunca lo inició. Fue heredado de los apóstoles.

Esta perspectiva de un canon cerrado parece ser compartida por los primeros cristianos. 139 Como se señaló anteriormente, el muy popular *Pastor de Hermas* fue rechazado por el fragmento de Muratorian sobre la base de que fue escrito "muy recientemente, en nuestros propios tiempos". 140 En otras palabras, el autor del fragmento refleja la convicción de que los primeros cristianos no estaban dispuestos a aceptar libros escritos en el siglo II o después, sino que se restringían a libros del período histórico redentor, es decir, libros que eran apostólicos. 141 En este sentido, el canon no estaba “abierto”. Ridderbos comenta:

> Cuando se entiende en términos de la historia de la redención, el canon no puede estar abierto; en principio debe estar *cerrado.* Esto se sigue directamente de la naturaleza única y exclusiva del poder que los apóstoles recibieron de Cristo y de la comisión que les dio de ser testigos de lo que habían visto y oído acerca de la salvación que él había traído. El resultado de este poder y comisión es la fundación de la iglesia y la creación del canon, y por lo tanto estos son naturalmente irrepetibles y de carácter exclusivo. 142

Esta comprensión de un canon cerrado es un correctivo esencial para muchos de los estudios canónicos de hoy. Las imágenes del cristianismo primitivo como una competencia literaria abierta entre libros de todo tipo y de todos los lugares —una especie de competencia de escritura primitiva— simplemente no encajan con las convicciones de los primeros creyentes. En su entendimiento, había algo intrínsecamente cerrado en el canon desde el principio, incluso en medio de las discusiones en curso sobre sus límites. Y este hecho revela que mucho antes del siglo IV había una tendencia fundamental hacia la limitación y la restricción, no hacia la invitación y la expansión.

A. Actitudes hacia la limitación del canon

Si tenemos razón en que los cristianos tenían tal categoría teológica para un canon cerrado antes de las declaraciones eclesiásticas del siglo IV, entonces, contrariamente a declaración de Hahneman arriba, deberíamos ver más evidencia, más allá de la Fragmento Muratoriano, que los cristianos buscaron limitar y restringir el canon en

Machine Translated by Google

varias maneras antes de ese momento. De hecho, vemos evidencia de tal tendencia, aunque aquí solo podemos mencionar una muestra.

1. *Dionisio de Corinto* (c. 170). Alrededor de la mitad del siglo segundo, Dionisio, el conocido obispo de Corinto, hace todo lo posible para distinguir sus cartas de las "Escrituras del Señor" para que nadie piense que estaba escribiendo nuevos libros canónicos. 143 Menciona específicamente que solo escribió “cuando los cristianos me preguntaron” e incluso se refiere a sus propias cartas como “inferiores”. 144 Tal distinción deja en claro que, al menos a los ojos de este obispo, las Escrituras eran una entidad cerrada, y ninguna carta nueva sería elegible para agregarse, incluso las escritas por un obispo. Además, la frase “Escrituras del Señor” es notable aquí, lo que sugiere un cuerpo distinguible de escritos acerca del Señor Jesucristo, separado de los libros del Antiguo Testamento. 145 Aunque Dionisio no enumera qué libros incluye en las “Escrituras del Señor”, usa la frase de una manera que asume que sus lectores sabrán fácilmente acerca de los libros a los que se refiere.

2. *Ireneo* (c. 180). Como se señaló en el capítulo 6, Ireneo a fines del siglo II no tenía un canon “abierto”, sin preocupación por trazar límites o fronteras. Al menos en lo que se refiere a los cuatro Evangelios, estaba dispuesto a trazar líneas muy firmes: “No es posible que los evangelios puedan ser más o menos del número que son”. 146 Para Ireneo, el canon evangélico estaba ciertamente cerrado.

3. *Crítico anónimo del montanismo* (c. 196). Eusebio transmite los comentarios de un escritor antimontanista que duda en producir un documento contra los montanistas,

> no por falta de habilidad para refutar la mentira, sino por timidez y escrúpulos, no sea que a algunos les parezca que agrego a los escritos o mandatos de la palabra del nuevo pacto del evangelio que nadie puede añadir ni quitar. . . . 147

El escritor aplica explícitamente el principio de Deuteronomio 4:2 (“ni añadas ni quites”) al canon como un todo, mostrando que no considera apropiado añadir o quitar *libros.* 148 Incluso se refiere al canon cristiano como los escritos “del nuevo pacto”, lo que sugiere que se consideraba paralelo al “antiguo pacto” (2 Corintios 3:6, 14). Es difícil negar que al menos este escritor vio la colección del Nuevo Testamento como "cerrada" de una manera que nadie podía agregarle o quitarle.

Machine Translated by Google

4. *Gayo* (c. 200). Eusebio registra un debate que tuvo lugar a principios del siglo III entre un tal Cayo de Roma y los herejes montanistas. 149 El debate con los montanistas tuvo mucho que ver con el desarrollo del canon, ya que su afirmación de recibir "revelaciones" continuas de Dios implicaba la posibilidad de nuevos libros canónicos. Eusebio menciona que Gayo afirmó una colección de trece cartas de Pablo —el mismo número afirmado por el canon de Muratorian—y que Gayo reprendió a sus oponentes montanistas por su "temeridad y audacia. en la composición de nuevas Escrituras." 150 No solo es digno de mención aquí que Gayo elaboró una lista de cartas paulinas, sino que luego mencionó su oposición a cualquiera que produjera nuevos libros de las Escrituras. Pero si el canon estaba completamente abierto en este momento, ¿por qué Gaius estaría tan molesto por la producción de más libros? Parece que Gayo no tenía un canon abierto en absoluto, pero es otro ejemplo más de cómo los primeros cristianos veían el canon, en principio, como cerrado.

5. *Orígenes* (c. 250). A pesar de las afirmaciones de que las listas canónicas ocurren solo en el siglo IV, Orígenes, a mediados del siglo III, enumera los libros del Nuevo Testamento en una de sus homilías sobre Josué y parece incluir los veintisiete. 151 Tal lista indica que el concepto de canon cerrado prevalecía más de un siglo antes de la famosa Carta Festal de Atanasio. Esto se confirma en otra parte de Orígenes cuando, después de comparar las Escrituras con una red, declara que "antes de nuestro Salvador Jesucristo, esta red no estaba completamente llena; porque la red de la ley y los profetas tenía que ser completada. . . . Y la textura de la red *ha sido completada* [ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ] en los Evangelios, y en las palabras de Cristo por medio de los Apóstoles." 152 Algunos han cuestionado la confiabilidad de esta lista de libros en las homilías sobre Josué porque proviene de una traducción latina de Orígenes hecha por Rufinus, quien ha sido acusado de cambiar sus fuentes. 153 Sin embargo, no está claro que esta lista pueda descartarse tan rápidamente por estos motivos. Si bien es cierto que en la traducción de Rufinus del *De principiis* de Orígenes, elimina las discrepancias percibidas en el texto de Orígenes, 154 RJ Rombs señala 155 y John Rist 156 han demostrado que "la total desconfianza en el texto de Rufinus es excesiva. ." 157 Aunque Rufinus a veces parafrasea o condensa, "nunca violenta deliberadamente el significado de Orígenes" y "permanece en lo principal fiel al sentido de Orígenes". 158 No obstante, Everett Kalin se muestra escéptico respecto a Rufinus debido a que Rufinus cambió la lista de Eusebio de los libros de Orígenes *(Hist. eccl.* 6.25.3–14) cuando la tradujo del griego al latín. 159 Sin embargo, los cambios específicos que cataloga Kalin no son convincentes como argumento en contra de la confiabilidad de Rufinus. Los cambios son precisamente el tipo de

Machine Translated by Google

paráfrasis o reformulaciones que podríamos esperar de Rufinus y no son inconsistentes con lo que sabemos de las posiciones de Orígenes. 160 En cuanto a la lista de libros de

Orígenes en sus homilías sobre Josué, los argumentos de Kalin no son más convincentes. Kalin afirma que Rufinus debe haber alterado esta lista porque se presenta que Orígenes recibió 2 Pedro y 2 y 3 Juan como canónicos. 161 Esto no puede ser cierto, argumenta Kalin, porque en otro lugar Orígenes reconoce que algunos tenían dudas sobre estos libros. 162 Sin embargo, no está claro cómo estos dos hechos son incompatibles. ¿Por qué Orígenes no puede aceptar un libro como genuino y, al mismo tiempo, reconocer que otros tenían dudas al respecto? Kalin parece pensar que si Orígenes admite que algunos tienen dudas sobre un libro, entonces eso debe significar que Orígenes mismo lo rechaza, pero esto simplemente no se sigue. El hecho de que Orígenes no repita las dudas de otros en este pasaje en particular probablemente se deba a que se trata de una homilía. Las personas en el banco no habrían requerido reflexiones críticas sobre cada uno de estos libros.

Más allá de estas objeciones de Kalin, hay razones positivas para aceptar esta lista como genuina: (1) Harnack ha señalado que la posición de los Hechos en la lista no refleja una opinión del siglo IV/V, como sería el caso si Rufinus lo alteró. 163 Además, la posición de Hechos no refleja la propia lista de Rufinus en otros lugares. 164 (2) Metzger reconoce que la lista contiene "oratoria alejandrina característica", lo cual es consistente con que sea originaria de Orígenes. 165 (3) La lista carece de los adornos canónicos que podríamos esperar si Rufinus la estuviera alterando. Por ejemplo, ¿por qué Rufinus no hace que Orígenes nos diga explícitamente que hubo tres epístolas joánicas (particularmente porque Rufinus afirma explícitamente estas tres en otros lugares)? 166 En cambio, Orígenes simplemente se refiere al plural "Epístolas [de Juan]". La vaguedad de esta descripción favorece su autenticidad. (4) Barbara Bruce, en su introducción a las Homilías sobre Josué, apela al trabajo de la estudiosa de Orígenes Annie Jaubert y concluye que la evidencia es "muy recomendable a favor de la fidelidad de Rufino". 167 (5)

En otro lugar, Orígenes afirma los mismos autores canónicos que aparecen en esta lista. En su estilo clásico de alegorización, Orígenes declara: "Isaac, por lo tanto, también cava nuevos pozos, más bien los sirvientes de Isaac los cavan. Los siervos de Isaac son Mateo, Marcos, Lucas, Juan; sus siervos son Pedro, Santiago, Judas; el apóstol Pablo es su siervo. Todos ellos cavan los pozos del Nuevo Testamento". 168 Sin duda, Orígenes se refiere aquí a todos los autores del canon del Nuevo Testamento, lo que encaja bastante bien con el canon de veintisiete libros que tenemos.

Al final, hay pocas razones para desconfiar de la lista de libros del Nuevo Testamento de Orígenes. Independientemente de si Orígenes estaba demasiado confiado en su evaluación de los límites del canon, revela un profundo grado de comodidad con tales límites en una etapa bastante temprana.

Machine Translated by Google

B. El Consenso de la Iglesia

Los ejemplos anteriores son simplemente una muestra de las actitudes anteriores al siglo IV hacia la extensión del canon. Revelan que las primeras etapas del canon no fueron un asunto abierto donde la literatura apócrifa recién producida podría haber encontrado fácilmente un hogar bienvenido, sino que estuvieron marcadas por la preocupación de afirmar solo libros del período apostólico. En este sentido, el canon se cerró cuando se escribió el último libro apostólico. Sin embargo, la iglesia tardó un tiempo en llegar a un consenso sobre todos estos libros. Cuando miramos el canon desde la perspectiva de cuando se logró el consenso, podemos afirmar que no se cerró (en este sentido) hasta el siglo IV.

Se nos recuerda que no hubo una declaración formal y oficial de la iglesia que cerró el canon. Podemos estar de acuerdo con Ehrman en que “el canon del Nuevo Testamento fue ratificado por un amplio consenso en lugar de una proclamación oficial”. 169 Hay numerosos ejemplos de este consenso, sobre todo la Carta Festal de Atanasio en 367, donde afirma los veintisiete libros precisos de nuestro Nuevo Testamento actual. También están de acuerdo Eusebio, 170 Codex Claromontanus, 171 Rufinus, Jerónimo, Agustín, los canónigos africanos y los sínodos de Hipona y Cartago. Aunque no hubo una uniformidad absoluta (lo que sigue siendo cierto hoy), después de este período la iglesia se fusionó en torno a estos veintisiete libros con una unidad notable.

IV. Conclusión

El desarrollo del canon no fue un asunto simple, sino un proceso complejo ya menudo confuso. Aunque había un canon "central" del Nuevo Testamento a fines del siglo segundo, hubo un debate y un desacuerdo continuos sobre los libros restantes durante siglos. Aun así, tal “diversidad canónica” no debe exagerarse. Deberíamos esperar que hubiera algún nivel de desacuerdo a lo largo del proceso de reconocimiento; eso es inevitable si Dios entregó sus libros en el mundo real de la historia. Tales desacuerdos no requieren que declaremos todos los libros inherentemente "iguales", ni nos impiden saber qué libros son de Dios. De hecho, cuando se examinan los méritos individuales de cada libro, rápidamente queda claro que la iglesia primitiva tenía razones (y muy buenas) para rechazar algunos y aceptar otros.

Aunque es importante entender la historia del desarrollo del canon del Nuevo Testamento, con todos sus extensos y complicados detalles históricos, no debe distraernos de apreciar el resultado final. La duración del viaje no debe eclipsar la importancia del destino. cuando todos los

Machine Translated by Google

el polvo se había asentado, la iglesia había alcanzado un impresionante grado de unidad acerca de qué libros reconocía como hablando con la voz de su Maestro. Es notable que tal unidad sea completamente pasada por alto y descartada por algunos modelos del canon como un mero accidente de la historia. Aparentemente, los desacuerdos entre los primeros cristianos son históricamente significativos y deben sopesarse mucho, mientras que la unidad entre los primeros cristianos es históricamente arbitraria y debe ignorarse. ¿Porqué es eso? El hecho de que la iglesia fuera capaz de alcanzar tal unidad en medio de tal diversidad indicaría que había más en juego que solo el fluir fortuito de la historia. De hecho, tal escenario nos da buenas razones para pensar que la iglesia alcanzó la unidad en estos libros precisamente porque Cristo mismo estaba hablando en ellos.

---

1 GM Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Oxford: Clarendon, 1992), 94. 2 Ibid.

3 Para más información sobre este tema, véase H. Koester, "The Extracanonical Sayings of the Lord as Products of the Christian Community," *Semeia* 44 (1988): 57–78; y JH Charlesworth y CA Evans, "Jesús en the Agrapha and Apocryphal Gospels", en *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research,* ed. B. Chilton y CA Evans (Leiden: Brill, 1994), 478–533. 4 Hahneman, *The Muratorian Fragment,* 94. Craig D. Allert, ¿ Una *visión elevada de las Escrituras? The Authority of the Bible and the Formation of the New Testament Canon* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 121, hace el mismo tipo de argumento cuando observa que Ireneo ocasionalmente apela a material apócrifo; igualmente RPC Hanson, *Origen's Doctrine of Tradition* (Londres: SPCK, 1954), 137. 5 Ver discusión en el cap. 5 sobre la tradición oral.

6 Por ejemplo, Clemente de Alejandría y Orígenes a menudo usaban material apócrifo (más sobre esto más adelante). 7 Para una descripción general de esta práctica entre los escritores patrísticos, véase CE Hill, *Who Chose the Gospels? Probando la Gran Conspiración del Evangelio* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 69–92. 8 Hahneman, *El Fragmento Muratoriano,* 94.

9 HY Gamble, *El canon del Nuevo Testamento: su creación y significado* (Filadelfia: Fortaleza, 1985), 34. 10 LM McDonald, *La formación del canon bíblico cristiano* (Peabody, MA: Hendrickson, 1995), 291–92. 11 Eusebio, *Hist. ecl.* 6.12.3–6. 12 Eusebio, *Hist. ecl.* 6.12.4.

13 Eusebio, *Hist. Ecl.* 6.12.3.

14 M. Hengel, *Los cuatro evangelios y el único evangelio de Jesucristo* (Harrisburg, PA: Trinity, 2000), 17. 15 *Strom.* 1,29; 6.5–7. 16 *Strom.* 3.6–13.

17 *Strom.* 2,9; 5.14.

18 Eusebio, *Hist. ecl.* 6.14.5–7. 19 *Strom.* 3.13. 20 Hengel, *Los cuatro evangelios,* 18–19. JA Brooks, "Clement of Alexandria as a Witness to the Development of the New Testament Canon", *SecCent* 9 (1992): 41–55, confirma la preferencia de Clement por literatura canónica al mostrar que "Clement citó libros ahora en el Nuevo Testamento unas dieciséis veces más que los escritos apócrifos y patrísticos" (48). 21 *Com. Mate.* 10.17. 22 *Hom. Jer.* 15,4; *Com. Mate.* 15.4. 23 *Com. Jo.* 13,17 (aquí Orígenes se refiere a la *Predicación de Pedro).* 24 *Hom. Jos.* 7.1. Este pasaje será discutido más adelante. 25 *Hom. Jer.* 15,4; *Com. Mate.* 15.4. 26 Eusebio, *Hist. ecl.* 6.25.3. 27 *Hom. Luc.* 1. 28 Hahneman, *El Fragmento Muratoriano,* 105.

29 Eusebio, *Hist. Ecl.* 2.25.6.

30 CE Hill, *The Johannine Corpus in the Early Church* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 172–204. 31 Por ejemplo, Eusebio, *Hist. ecl.* 3.25.3; 2.23.25; 6.25.8. 32 Eusebio, *Hist. ecl.* 6.25.10.

33 *hist. Ecl.* 3.25.1-7.

Machine Translated by Google

34 Para obtener más información sobre los matices de este pasaje, consulte BM Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon, 1987), 201–7; david r Nienhuis, *Not by Paul Alone: The Formation of the Catholic Epistle Collection and the Christian Canon* (Waco, TX: Baylor University Press, 2007), 63–68; AD Baum, "Der neutestamentliche Kanon bei Eusebius (Historia ecclesiastica 3.25.1–7) im Kontext seiner literaturgeschichtelichen Arbeit," *ETL* 73 (1997): 307–48; GA Robbins, "Eusebius' Lexicon of Canonicity," en *StPatr,* vol. 25, edición. EE. UU. Livingstone (Lovaina: Peeters, 1993), 134–41; y E. Kalin, "The New Testament Canon of Eusebius," en *The Canon Debate,* ed. Lee Martin McDonald y James A. Sanders (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), 386–404. 35

Kalin, "The New Testament Canon of Eusebius", 391, argumenta que los libros "en disputa" y los libros "rechazados" son uno y el mismo, dándonos así solo tres categorías en lugar de cuatro. Esta misma posición es seguida por Allert, *A High View of Bible?,* 132–39. Sobre esta base, Kalin argumenta que Eusebio tenía solo un canon de veintiún libros. Sin embargo, esto es correctamente rechazado por Nienhuis, *Not by Paul Alone,* 63–68; Metzger, *El Canon del Nuevo Testamento,* 201–7; LM McDonald, *El canon bíblico: su origen, transmisión y autoridad* (Peabody, MA: Hendrickson, 2007), 308–9; y FF Bruce, *El Canon de las Escrituras* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1988), 197–205. Incluso BD Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Bible and the Faiths We Never Knew* (Nueva York: Oxford University Press, 2002), 244, reconoce que Eusebio tiene cuatro categorías. 36

Aunque Eusebio no menciona expresamente a Hebreos en este pasaje en particular, lo incluye entre las cartas de Pablo en otros lugares cuando afirma: "Las catorce cartas de Pablo son obvias y claras". *(Hist. ecl.* 3.3.4). 37 *hist. ecl.* 3.25.2; Metzger, *The Canon of the New Testament,* 205. La vacilación de Eusebio con Apocalipsis se evidencia al incluirlo en la lista de libros "rechazados". Esto puede indicar que él cree que otro Juan además del apóstol lo escribió *(Hist. eccl.* 7.25.15). El libro de Apocalipsis será discutido más adelante. 38 *hist. ecl.* 3.25.3.

39 El término griego aquí es ÿÿÿÿ, que puede traducirse como "espuria" (en lo que respecta al estado canónico) o, más exactamente, "ilegítima" o simplemente "no canónica". Ver discusión en Nienhuis, *Not by Paul Alone,* 65. 40

El uso repetido de Eusebio del término *disputado* (ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ) al final de su discusión sobre los libros "rechazados" (ÿÿÿÿ) (3.25.6) ha llevado a Kalin y Allert a argumentar que los dos son simplemente sinónimos. Sin embargo, deben tenerse en cuenta dos consideraciones: (1) Eusebio es bastante flexible con su terminología ya menudo intercambia términos sin sugerir que son sinónimos; por ejemplo, en 3.31.6 usa ÿÿÿÿ para referirse no a los libros rechazados, como lo hace en 3.25.4, sino a los libros heréticos, ficticios. (Kalin, "The New Testament Canon of Eusebius", 396, no profundiza en este cambio de vocabulario, sino que solo señala que Eusebio usa este término "paradójicamente"). (b) Es posible entender ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ y ÿÿÿÿ como parte de una categoría más grande de libros en disputa, dentro de la cual hay dos subcategorías: disputados pero aceptados por la mayoría (y por lo tanto canónicos), y disputados pero rechazados por la mayoría (y por lo tanto no canónicos). Esta es la opinión de Robert M. Grant, *Eusebius as Church Historian* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 1980), 133. Si es así, entonces uno podría entender cómo, en cierto sentido, Eusebius podría agrupar ambas subcategorías bajo el encabezamiento de libros "en disputa". Independientemente, hay pocas razones para pensar que estos términos son idénticos. 41 *hist. ecl.* 3.25.7.

42 Metzger, *The Canon of the New Testament,* 205. 43 Que algunos escritores patrísticos no estén de acuerdo sobre qué libros apócrifos en particular fueron "rechazados" y cuáles eran "heréticos" no viene al caso (p. ej., Clemente de Alejandría y Orígenes usan el *Evangelio de Pedro* aunque Eusebio lo sitúa en el campo de los herejes). Incluso si hubo desacuerdos sobre qué libros caían en estas categorías, el hecho importante es que los primeros padres de la iglesia *tenían* estas categorías.

44 Esta posición la ocupó en gran medida la Escuela de Tübingen y académicos como Harnack y Jülicher; ver discusión en Joseph B. Mayor, *The Epistle of St. James* (Londres: Macmillan, 1892), cxxi–clxxviii. Esta posición ha sido revivida en la actualidad por Nienhuis, *Not by Paul Alone,* 100ff. 45 Se pueden encontrar discusiones útiles sobre la fecha y la autoría en PH Davids, *The Epistle of James,* NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 2–22; James B. Adamson, *La Epístola de Santiago,* NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 18–40. 46

Mayor, *La Epístola de Santiago,* lxix–lxxxiv; Davids, *La Epístola de Santiago,* 7–9; LT Johnson, *The Letter of James,* Anchor Bible Commentary (Nueva York: Doubleday, 1995), 66–80, 124–40. En cuanto a la nota *Pastor Sim.* 8,6; *mando* 12,5; 12.6. Nienhuis desdeña bastante estas conexiones textuales porque afirma que nadie ha ofrecido una explicación convincente de por qué James fue citado con moderación si de hecho se conocía durante este tiempo *(Not by Paul Alone,* 102–6). Pero, ¿por qué uno tiene que saber la *razón por* la que James fue pasado por alto para buscar evidencia histórica de su influencia? Las razones por las que un libro se cita con poca frecuencia pueden ser bastante complejas y no siempre son históricamente accesibles para nosotros. Nienhuis parece no estar dispuesto a considerar que estas conexiones textuales podrían apuntar a James a menos que primero se cumpla este requisito. El libro no debe ser culpable hasta que se demuestre su inocencia. Ciertamente no hay razón por la que Santiago *deba* ser seudónimo simplemente porque no sabemos por qué los primeros cristianos rara vez lo empleaban. 47 *Haer.* 4.16.2. Bruce, *The Canon of Scripture,* 176, llama a esto una "cita bastante clara de Santiago". Asimismo, Metzger incluye a Santiago en los libros que conocía Ireneo *(El Canon del Nuevo Testamento,* 154). En desacuerdo está Nienhuis, *Not by Paul Alone,* 36. 48 Eusebio nos dice que Clemente, en su *Hypotyposeis,* escribió un comentario sobre "todas las Escrituras canónicas, sin pasar por alto los escritos en disputa, me refiero a la epístola de Judas, y el resto Epístolas Católicas" (Hist. *eccl.* 6.14.1). En otra parte, Eusebio incluye muy claramente a Santiago en estos "escritos en disputa" (Hist. *ecl.* 3.25.3) y también claramente enumera a Santiago entre las "epístolas católicas" (Hist. *ecl.* 2.23.25). Véase BF Wescott, *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament* (Londres: Macmillan, 1870), 357–58. Una vez más, Nienhuis no está convencido por esto porque dice que las declaraciones de Eusebio están "redactadas casualmente" (Not *by Paul Alone,* 49). Pero esto difícilmente parece lo suficientemente sustancial como para anular lo que él admite que es el significado de las declaraciones de Eusebio "tomadas al pie de la letra". *(No por Paul Alone,* 49). 49 *Com. ROM.* 4,8; *Com. Jo.* 19.23.152; *Hom. Jos.* 7.1. Orígenes ofrece solo débiles indicios de que otros en su época tenían dudas sobre la carta *(Comm. Jo.* 20.10.66). Para la discusión de si Rufinus alteró el texto de Orígenes, vea la discusión a continuación. 50 *hist. ecl.* 3.25.3. 51 Davids, *The Epistle of James,* 7. 52 JND Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude* (Nueva York: Harper & Row, 1969), 232–34; A. Leaney, *Las cartas de Pedro y Judas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 82; WG Kümmel, *Introducción al Nuevo Testamento* (Nashville: Abingdon, 1973), 428. 53 R. Bauckham, *Jude, 2 Peter* (Waco, TX: Word, 1983), 13–16; D. Guthrie, *Introducción al Nuevo Testamento* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1990), 902–9. 54 Bauckham, *Judas, 2 Pedro,* 13–14. 55 *Vir. enfermo.* 4. 56 *Culto. mujer* 1.3.1–3.

57 *Strom.* 3.2.11; Eusebio, *Hist. ecl.* 6.14.1. 58 *Hom. Jos* 7,1; *Hom. Génesis* 6.115–16. 59 *hist. ecl.* 2.23.25; cf. 3.25.3. 60 Kelly, *Un Comentario sobre las Epístolas de Pedro y de Judas,* 235; JB Mayor, *The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter* (Londres: Macmillan, 1907), cxxiv.; J. Neyrey, *2 Pedro, Judas* (Nueva York: Doubleday, 1993), 119 y ss.; Bauckham, *Jude, 2 Peter,* 157–63 (lo fecha en los años 80). 61

EMB Green, *2 Peter Reconsidered* (Londres: Tyndale, 1960); Guthrie, *Introducción al Nuevo Testamento,* 805–42; BB Warfield, "The Canonicity of 2 Peter", en *Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield,* ed. John E. Meeter, vol. 2 (Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1973), 49–79; Michael J. Gilmour, "Reflexiones sobre la autoría de 2 Pedro", *EvQ* 73 (2001): 291–309; y MJ Kruger, "La autenticidad de 2 Pedro", *JETS* 42 (1999): 645–71. 62 Robert E. Picirilli, "Alusiones a 2 Pedro en los Padres Apostólicos", *JSNT* 33 (1988): 59; HCC Cavallin, "Los falsos maestros de 2 Pedro como pseudoprofetas", 21 de *noviembre* (1979): 268; Krüger, "El Autenticidad de 2 Pedro", 654–55. 63 Mayor, *La Epístola de San Judas y la Segunda Epístola de San Pedro,* cxxx–cxxxiv. 64 Bauckham, *Jude, 2 Peter,* 162. Véase también TV Smith, *Petrine Controversies in Early Christianity* (Tübingen: Mohr, 1985), 53; y JAT Robinson, *Redating the New Testament* (Filadelfia:

Machine Translated by Google

Westminster, 1976), 178. 65

Marcar. 82,1; la rara palabra ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ se encuentra solo en estos dos pasajes hasta la época de Justino; véase Bauckham, *Jude, 2 Peter,* 237.
66 Véase *Haer.* 5.23.2, que es virtualmente idéntico a 2 Ped. 3:8 (y difiere sustancialmente de la LXX de Sal. 90:4). Se puede encontrar una discusión
adicional en Kruger, "The Authenticity of 2 Peter," 653. 67 Hippolytus, *Haer.* 9.7.3 (2 Pedro 2:22). Gamble está de acuerdo en que Hipólito conocía a 2 Pedro *(Canon del Nuevo Testamento,* 51). 68 Nuevamente,
Eusebio nos dice que Clemente, en su *Hypotyposeis,* escribió un comentario incluso sobre los "escritos en disputa" (Hist. *eccl.* 6.14.1), que claramente incluía a 2 Pedro *(Hist. eccl.* 3.25.3).

69
Hom. número 2.676; *Hom. Jos.* 7.1. Orígenes reconoció que otros tenían dudas sobre 2 Pedro (Eusebio, *Hist. eccl.* 6.25.11), pero no parecían afectar su recepción del libro. 70 *hist. ecl.* 3.25.3. 71
Green, *2 Peter Reconsidered,* 6. 72 IH Marshall, *The Epistles of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 31.

73
Compara *Fil.* 7.1 con 2 Juan 7 (Hill, *The Johannine Corpus,* 418–19). 74 Ig. *Ef.*
6.2; 9.1; 11,2 (cf. 2 Juan 4, 10). Para una mayor discusión sobre estos textos,
véase Hill, *The Johannine Corpus,* 441. 75 Se alude al libro de 1 Juan en un punto anterior de la epístola (línea 28), por lo que
la mención posterior de "dos" epístolas de Juan puede referirse a 2 y 3 Juan. Para la opinión de que las tres epístolas de Juan son

incluidos, véase P. Katz, "The Johannine Epistles in the Muratorian Canon", *JTS* 8 (1957): 273–74; Hill, *The Johannine Corpus,* págs. 135–36; y Metzger, *El Canon del Nuevo Testamento,* 197. 76

Haer. 1.16.3; 3.16.8; Se puede hacer referencia a 3 Juan 9 en *Haer.*
4.26.3. 77 *Hypotyposeis* de Clemente , un comentario incluso sobre los
"escritos en disputa", claramente incluía 2 y 3 Juan, según Eusebio *(Hist. eccl.* 3.25.3). 78 Nienhuis, *No por Paul Alone,* 45. 79 *Enviado.* 81. 80 Eusebio, *Hist. ecl.*
7.25.11.

81
Eusebio, *Hist. Ecl.* 6.25.10.
82
Eusebio, *Hist. ecl.* 2.23.25; 3.25.3. 83
Hill, *The Johannine Corpus,* 135–36; y
Metzger, *El Canon del Nuevo Testamento,* 459–60. 84 Dicho testimonio está muy extendido y proviene
de Justino Mártir, Melito de Sardis, el canónigo Muratoriano, Ireneo, Clemente de Alejandría, Tertuliano,
Hipólito, Orígenes y otros. Ver Guthrie, *Nuevo*
Introducción al Testamento, 929–
932. 85 Eusebio, *Hist. ecl.* 7.25.7–
27. Cayo de Roma también rechazó el Apocalipsis (Eusebio, *Hist. eccl.* 3.27.1–2), probablemente debido a la forma en que los montanistas abusaron de él. Pero estos argumentos parecían tener poco efecto en la recepción del Apocalipsis en Occidente. Además, Hill ha planteado dudas sobre si Gayo realmente se opuso a la literatura joánica *(The Johannine Corpus,* 172-204). 86 Eusebio, *Hist. ecl.* 3.25.1–4. 87

Aquellos que han defendido la autoría tradicional de Apocalipsis incluyen a GK Beale, *The Book of Revelation,* NIGNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 34–36; Guthrie, *Introducción al Nuevo Testamento,* 929–32; Robert H. Mounce, *The Book of Revelation,* NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 8–15; SS Smalley, "La revelación de John y la comunidad de John", *BJRL* 69 (1987): 549–71; y VS Poythress, "Johannine Authorship and the Use of Intersentence Conjunctions in the Book of Revelation", *WTJ* 47 (1985): 329–36. Véase también NB Stonehouse, *The Apocalypse in the Ancient Church* (Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1929). 88 *Sobre el Apocalipsis* 34.12.

89
Prefacio a *Sobre el Apocalipsis.*
90 Eusebio, *Hist. ecl.* 3.39.12; Hill,
El corpus juanino, 394–95. 91 *marcar.* 81,15; cf. Eusebio, *Hist. ecl.* 4.18.
92 Eusebio, *Hist. ecl.* 4.26.2.

93
Haer. 4.14.1; 5.26.1.
94 Como se señaló
anteriormente, el libro de Apocalipsis se incluyó en el canon de Muratorian, pero se colocó junto con otros libros "en disputa" al final. Sin embargo, el escritor del fragmento expresa
reservas sobre los otros escritos apocalípticos *(Apocalipsis de Pedro, Pastor de Hermas),* pero no menciona ninguna sobre el libro de Apocalipsis. 95 *Anticro.*
36, 50. 96 *Marc.* 3.14, 24. 97 *Strom.* 6.106–7. 98 *Com. Jo.* 2.2; Eusebio, *Hist. ecl.* 6.25.10. 99 BW Bacon, *The Making of the New Testament* (Folcroft, PA:
Folcroft Library Editions, 1900), 190–91. 100

Gerhard Maier, *The Revelation of John and the Church* (Tübingen: Mohr, 1981), 96-107; y Mounce, *The Book of Revelation,* 13. 101

Para resúmenes del *Pastor,* véase J. Verheyden, "The Shepherd of Hermas", en *The Writings of the Apostolic Fathers,* ed. Paul Foster (Londres: T&T Clark, 2007), 63–71; BD Ehrman, *Los Padres Apostólicos,* 2 vols.
(Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003), 2:162–73; GF Snyder, "El pastor de Hermas", *ABD* 3:148; y Carolyn Osiek, *The Shepherd of Hermas* (Minneapolis: Fortress, 1999). 102 El fragmento de Muratori nos dice que
fue escrito por el hermano de Pío, el obispo de Roma (c. 140–54), pero no podemos estar seguros. Orígenes conecta erróneamente al autor del *Pastor* con el

Hermas mencionado en Rom. 16:14 *(Comm. Rom.* 10.31), y la tradición es repetida por Eusebio *(Hist. eccl.* 3.3.6) y Jerónimo *(Vir. ill.* 10). 103 Ireneo, *Haer.*
4.20.2. Es sin duda este pasaje al que se refiere Eusebio cuando dice que Ireneo recibió al *Pastor* como "Escritura" (Hist. *eccl.5.8.7).* 104 Robert M. Grant,
Ireneo de Lyon (Londres: Routledge, 1997), 38; H. von Campenhausen, La formación de la Biblia cristiana (Londres: A&C Black, 1972), 219n52; Adelin Rousseau et al., eds.,
Irénée de Lyon: Contre les hérésies, Livre 4, vol. 2: Texte et traduction, Sources chrétiennes 100 (París: Cerf, 1965), 248–50. En desacuerdo está MC Steenberg, "Ireneo sobre
las Escrituras, Graphe y el estado de Hermas", *St Vladimir's Theological Quarterly* 53 (2009): 29–66. 105

Por ejemplo, *Strom.* 2.1; 2,9; 2.12; 4,9; 6.15. Aunque el último texto a veces se usa para argumentar que Clemente vio al *Pastor* como canónico, el contexto sugiere lo contrario. En este pasaje, Clemente está discutiendo acerca de cómo se puede velar el significado de las Escrituras, y al estilo típico de Clemente, apela a todas las fuentes a su disposición que apoyan su punto, incluyendo la *Predicación de Pedro* y el *Pastor.* Sabemos que no recibió el primero como canónico (ver arriba), y tenemos pocas razones para pensar que el segundo está en una categoría diferente. Si bien Clemente parece afirmar la inspiración del *Pastor* en un punto *(Strom.* 1.29), debemos recordar que Clemente usó un lenguaje de inspiración bastante amplio, incluso afirmando la "inspiración" de Platón en una ocasión *(Strom.* 1.8). 106

Eg, *Princ.* 2.1.5.
107
Hom. Jos 7,1; *Hom. Gen.* 13. El *Pastor* también está ausente de la lista de Eusebio de los libros de Orígenes *(Hist. eccl.* 6.25.3–14).

Machine Translated by Google

108 *pudín* 10. Véase también JF Jansen, "Tertullian and the New Testament", *SecCent* 2 (1982): 191–207. 109 Eusebio, *Hist. ecl.* 3.25.4.

110 Aunque se menciona en la lista del Codex Claromontanus, el escriba ha colocado un guión al lado de él y *Bernabé* en un esfuerzo por distinguirlos de los libros canónicos. 111 Ver nuevamente W. Horbury, "The Wisdom of Solomon in the Muratorian Fragment," *JTS* 45 (1994): 149–59. 112 Para más información sobre *Bernabé,* véase James Carleton Paget, *The Epistle of Barnabas: Outlook and Background* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994); LW Barnard, "La Epístola de Bernabé y su Entorno contemporáneo", en *ANRW* 11.27.1 (1993): 159–207; y Jay Curry Treat, "Epistle of Barnabas", *ABD* 1:611–14. 113 Eusebio, *Hist. ecl.* 6.14.1; *Strom.* 2.6.31; 2.7.35; 2.20.116; 5.10.63. La alta opinión que Clemente tenía de *Bernabé* sin duda fue impulsada por su aparente creencia de que el autor era el compañero del primer siglo. de Pablo *(Strom.* 2.20.116). 114 *Ped.* 2.10.3; *Strom.* 2.15.67. Ver discusión en J. Lightfoot, *The Apostolic Fathers,* 2 vols. (Londres: Macmillan, 1889), 2:504. 115 *Cels.* 1.63. En *Princ.* 3.2.4 Orígenes cita a *Bernabé* junto con los libros del Nuevo Testamento pero lo enumera al final, después del *Pastor de Hermas.* Así, Carleton Paget considera la evidencia "no concluyente" sobre si Orígenes lo considera Escritura *(La Epístola de Bernabé,* 251). 116 *Hom. Jos.* 7.1 (para una discusión sobre la confiabilidad de esta lista, ver más abajo); *Hom. Gen.* 13. *Bernabé* también está ausente de la lista de Eusebio de los libros de Orígenes *(Hist. eccl.* 6.25.3–14). 117 *Hist. ecl.* 3.25.4. 118 Tertuliano menciona la *Epístola de Bernabé* en *Pud.* 1.20, pero lo subordina claramente a las obras canónicas y menciona solamente que es más conocido en las iglesias que el *Pastor.* 119 Carleton Paget, *La Epístola de Bernabé,* 255–56. De nuevo, aunque *Bernabé* estaba incluido en Claromontano, el escriba colocó un guión al lado del libro para distinguirlo de los libros canónicos. 120 Se puede encontrar un amplio estudio de la literatura académica en Francis T. Fallon y Ron Cameron, "The *Gospel of Thomas:* A *Forschungsbericht* and Analysis," en *ANRW* 2.25.6 (1988): 4195–251. En Nicholas Perrin, *Thomas: The Other Gospel* (Louisville: Westminster John Knox, 2007), se proporciona una descripción general útil de algunas de las obras modernas clave . Véase también la bibliografía en JK Elliott, *The Apocryphal New Testament* (Oxford: Clarendon, 1993), 126–27.

121 Para una introducción general al material de Nag Hammadi, véase Christopher Tuckett, *Nag Hammadi and the Gospel Tradition* (Edimburgo: T&T Clark, 1986). Se conoció una versión fragmentaria de Thomas a través de los descubrimientos anteriores de P.Oxy. 1, P. Oxy. 654 y P. Oxy. 655. Para más información sobre estos papiros, véase Joseph A. Fitzmyer, "The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel Según Thomas," *TS* 20 (1959): 505–60. 122 Stephen J. Patterson, *El Evangelio de Tomás y Jesús* (Sonoma: Polebridge, 1993); E. Pagels, *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas* (Nueva York: Random House, 2003); JD Crossan, *Cuatro Otros Evangelios: Sombras en los Contornos de Canon* (Nueva York: Seabury, 1985). 123 Elliott, *The Apocryphal New Testament,* 124. 124 Por ejemplo, John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus,* vol. 1 (Nueva York: Doubleday, 1991), 123–39; Christopher M. Tuckett, "Thomas and the Synoptics", 30 de *noviembre* (1988): 132–57; Hurtado, *Señor Jesucristo,* 473–74; Klyne R. Snodgrass, "El evangelio de Tomás: un evangelio secundario", *SecCent* 7 (1989–1990): 19–38; y Raymond E. Brown, "El Evangelio de Tomás y St. El Evangelio de Juan", *NTS* 9 (1962–1963): 155–77. Más recientemente, Perrin, *Thomas: The Other Gospel,* ha sugerido que *Thomas* depende del *Diatessaron de Tatian.* 125 *Evangelio de Tomás* 70; Pagels, *Más allá de las creencias,* 30–73. Sobre la naturaleza gnóstica o no gnóstica de este evangelio, ver Robert M. Grant, *The Secret Sayings of Jesus* (Garden City, NY: Doubleday, 1960), 186; AJB Higgins, "Los dichos no gnósticos en el evangelio de Tomás", 4 de *noviembre* (1960): 30–47; William K. Grobel, "¿Qué tan gnóstico es el evangelio de Tomás?", *NTS* 8 (1962): 367–73. Para una teoría de dos versiones de *Tomás,* véase Gilles Quispel, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle* (Leiden: Brill, 1967). 126 Meier, *Marginal Jew,* 127. 127 Por ejemplo, Hippolytus, *Haer.* 5.7.20; Orígenes, *Hom. Luc.* 1; Eusebio, *Hist. ecl.* 3.25.5.6.

128 MG Mara, *Evangelio de Pedro: Introducción, texto crítico, traducción, comentario e índice* (París: Éditions du Cerf, 1973); HB Swete, *El Fragmento Akhmim del Evangelio Apócrifo de St. Peter* (Londres: Macmillan, 1893); Thomas J. Kraus y Tobias Nicklas, *Das Petrusevangelium und die Petrusapokalypse* (Berlín: de Gruyter, 2004); y, más recientemente, Paul Foster, *The Gospel of Peter: Introducción, Critical Edition and Commentary* (Leiden: Brill, 2010). 129 Para una discusión de este fragmento, véase RA Coles, "Apocryphal Gospel (?)", en *The Oxyrhynchus Papyri,* vol. 41, edición. GM Browne *et al.* (Londres: Egypt Exploration Society, 1972), 15–16; y Dieter Lührmann, "P.Oxy. 2949: EvPet 3–5 en einer Handschrift des 2/3 Jahrhunderts", *ZNW* 72 (1981): 216–26. En un estudio más reciente, Lührmann propuso un nuevo fragmento del *Evangelio de Pedro,* "P.Oxy. 4009: Ein neues Fragment des Petrusevangeliums?," *NovT* 35 (1993): 390–410, pero esto ha sido cuestionado por P. Foster, "Are There Any Early Fragments of the So-Called Gospel of Peter?", *NTS* 52 (2006): 1–28.

130 Véase el análisis de Maurer y Schneemelcher en *New Testament Apocrypha,* ed. W. Schneemelcher, trad. R. McL. Wilson, 2 vols. (Louisville: Westminster John Knox, 1991), 1:216–22. 131 David F. Wright, "Evangelios apócrifos: El 'Evangelio desconocido' (Pap. Egerton 2) y el *Evangelio de Pedro",* en *Perspectivas del evangelio: La tradición de Jesús fuera de los evangelios,* ed. David Wenham (Sheffield: JSOT, 1985), 207–32; Raymond E. Brown, "El evangelio de Pedro y la autoridad canónica", *NTS* 33 (1987): 321–43; y L. Vaganay, *L'Évangile de Pierre* (París: Librairie LeCoffre, 1930). Otros han defendido su independencia: Jürgen Denker, *La posición teológico-histórica del Evangelio de Pedro: una contribución a la historia temprana del docetismo* (Berna y Frankfurt: Lang, 1975); y Helmut Koester, *Antiguos evangelios cristianos: su historia y desarrollo* (Londres: SCM, 1990), 216-30. 132 Eusebio, *Hist. etc* 6.12.2. La naturaleza gnóstica del *Evangelio de Pedro* ha sido cuestionada en años recientes: JW McCant, "The Gospel of Peter: Docetism Reconsidered", *NTS* 30 (1984): 258–73; y PM Head, "Sobre la cristología del *evangelio de Pedro", VC* 46 (1992): 209–24. 133 Por ejemplo, Orígenes, *Com. Mate.* 10.17. 134 *Hist. ecl.* 3.25.7. 135 Hahneman, *The Muratorian Fragment,* 129. 136 Karel van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), presenta un argumento muy similar para el cierre del canon del Antiguo Testamento. Van der Toorn observa: "Los primeros escribas helenísticos no cerraron el canon sino que declararon cerrada la era de la revelación" (260). 137 En lugar de decir que el canon está "cerrado", tal vez sería mejor decir que el canon está "establecido". Este término capta con mayor precisión el papel de la iglesia en el proceso. 138 H. Gamble, "Cristianismo: Escritura y Canon", en *The Holy Book in Comparative Perspective,* ed. Frederick M. Denny y Rodney L. Taylor (Columbia: University of South Carolina Press, 1985), 44–45. 139 Esto no quiere decir que los cristianos posteriores nunca *usaron* el término *cerrado* para hablar de que el canon estaba resuelto o decidido. Uno puede usar ese término y, al mismo tiempo, reconocer la verdad teológica que el canon siempre ha estado cerrado en principio desde el principio. 140 Muratorian canon, 74. El significado de esta frase ha sido discutido recientemente por Hahneman, *The Muratorian Fragment,* 34–72. Véase la respuesta de Charles E. Hill, "The Debate over the Muratorian Fragment and the Development of the Canon", *WTJ* 57 (1995): 437–52. 141 Bruce, *The Canon of Writing,* 166. Cabe señalar que Tertuliano también rechaza al *Pastor de Hermas* por motivos muy similares, llamándolo "apócrifo y falso" (Pud. 10).

142 HN Ridderbos, *Redemptive History and the New Testament Bible* (Phillipsburg, NJ: P&R, 1988), 25, énfasis suyo. 143 Eusebio, *Hist. ecl.* 23.4.12. 144 Eusebio, *Hist. ecl.* 23.4.12. Eusebio compara las cartas de Dionisio con otras cartas de correspondencia eclesiológica, como la carta de Dionisio a Sóter y *1 Clemente* (todas las cuales pueden ser distinguido de las "Escrituras del Señor").

Machine Translated by Google

145 Hill, “The Debate over the Muratorian Fragment and the Development of the Canon,” 450. Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Writing* (Nueva York: Oxford University Press, 1993), usa esta referencia a Dionisio para argumentar que los escribas (ya sea herético u ortodoxo) estaban cambiando el texto del Nuevo Testamento, mostrando que Dionisio, al menos, ve las "Escrituras del Señor" como una referencia a los escritos del Nuevo Testamento (26). 146 *Haer.* 3.11.8. 147 *Hist. ecl.* 5.16.3. 148

Para más información sobre Deut. 4:2 fórmula, véase MJ Kruger, "Early Christian Attitudes Towards the Reproduction of Texts", en *The Early Text of the New Testament,* ed. CE Hill y MJ Kruger (Oxford: Oxford University Press, próximamente). 149 *Hist. ecl.* 6.20.3. Para una discusión más detallada sobre Gayo, los montanistas y los escritos de Juan, véase Hill, *The Johannine Corpus,* 172–204. 150 *hist. ecl.* 6.20.3. Gayo es bien conocido por su rechazo del Evangelio de Juan, aunque se han planteado dudas sobre si de hecho lo rechazó (Hill, *The Johannine Corpus,* 172–204). Sin embargo, incluso si Gayo rechazara el Evangelio de Juan, eso no cambiaría el punto que se está tratando aquí. Si Gayo estaba en lo cierto en *la forma* en que limitó el canon no cambia el hecho de que entendió que había *limitaciones* al canon, y en una fecha bastante temprana. 151 *Hom. Jos.* 7.1. Hay un problema de texto crítico con Apocalipsis, ya que algunos manuscritos lo omiten. Si no es original, entonces sería una lista de veintiséis libros, todavía notablemente temprana. 152 *Com. Mate.* 10.12, énfasis mío. 153 Más recientemente ha sido cuestionado por E. Kalin, “Re-examining New Testament Canon History: 1. The Canon of Origen,” *CurTM* 17 (1990): 274–82. Sin embargo, su autenticidad es aceptada por A. von Harnack, *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes,* vol. 1 (Leipzig: Hinrichs, 1918), 12; Otto Bardenhewer, *Geschichte der alterkirchlichen Literatur,* vol. 2 (Freiburg im Bresgau: Herder, 1912), 152–56; y Metzger, *El Canon del Nuevo Testamento,* 138–40. 154 Hanson, *Orígenes Doctrine of Tradition,* 40–47. Hanson critica en gran medida a Rufinus, pero depende de obras más antiguas como Origen, *On First Principles,* trad. GW Butterworth (Gloucester, MA: P. Smith, 1973).

155 Henri Crouzel, “Comparaciones precisas entre fragmentos de Peri Archôn según la traducción de Philocalie y Rufin”, en *Origeniana: Primer Simposio Internacional sobre Estudios Origenistas, Montserrat, 18–21 de septiembre de 1975 (Bari: Università di Bari, 1975), 121* 156 John Rist , “The Greek and Latin Texts of the Discussion on Free Will in De Principiis, Book III,” en *Origeniana, 111.* 157 RJ Rombs, “A Note on the Status of Origen’s *De Principiis* in English,” *VC* 61 (2007) : 23. 158 Ibíd.

159 Kalin, “Reexamen de la historia canónica del Nuevo Testamento”, 280–81. 160 Kalin menciona varios cambios que Rufinus hizo a la lista de Eusebio de los libros de Orígenes: (1) Rufinus usa "canon del Nuevo Testamento" en lugar de "canon eclesiástico". Sin embargo, este cambio capta correctamente el sentido del texto y no violenta el relato original de Eusebio. (2) Rufino aclara que Orígenes aceptó catorce epístolas de Pablo (incluyendo Hebreos), mientras que el texto original de Eusebio no da un número. Sin embargo, este tipo de aclaración es consistente con los tipos de cambios que Rufinus hace en otros lugares y probablemente se deriva de su conocimiento de qué libros aceptó Orígenes. La inclusión de Hebreos en la lista de libros paulinos no es incompatible con las dudas de Orígenes sobre su autoría (Eusebio, *Hist. eccl.* 6.25.14). Orígenes está de acuerdo en que "los pensamientos son del apóstol" y dice: "Porque no sin razón los hombres de la antigüedad lo han transmitido como de Pablo" (6.25.13). Además, Metzger nos recuerda que “en la gran mayoría” de las referencias de Orígenes a Hebreos “se contenta con atribuirlas a Pablo como su autor” (The *Canon of the New Testament,* 138). (3) Kalin argumenta que Rufinus retrata a Orígenes como si no tuviera ninguna duda personal acerca de 2 Pedro y 2 y 3 Juan. Sin embargo, la edición griega original de Eusebio no muestra que Orígenes tenga dudas personales sobre estos libros, sino que solo observa que algunos los cuestionan. Es difícil ver alguna diferencia significativa entre estas dos cuentas. Al final, Kalin no demuestra que Rufinus haya tergiversado las opiniones de Orígenes en este pasaje. 161

Kalin, “Reexaminando la Historia del Canon del Nuevo Testamento,” 281. 162 Por ejemplo, Eusebius, *Hist. ecl.* 6.25.10. 163 Harnack, *Der kirchengeschichtliche,* 12. La única lista que también tiene Hechos posteriores a Apocalipsis es la que se encuentra en el Códice Oriental Claromontanus (siglo VI). La lista en sí probablemente tiene un griego original que data de c. 300, justo después de la época de Orígenes. Dado que Rufinus representa una influencia occidental, vemos nuevamente que el orden de los libros sugiere que Orígenes es la fuente. 164 *Comentario al Credo de los Apóstoles,* 37. 165

Metzger, *El Canon del Nuevo Testamento,* 139. 166 *Comentario sobre el Credo de los Apóstoles,* 37. 167

Barbara J. Bruce, trad., *Origen: Homilies on Joshua* (Washington, DC: Catholic University Press, 2002), 18; véase también Annie Jaubert, *Homélies sur Josué* (París: Éditions du Cerf, 1960), 75–82. 168 *Hom. Gen.* 13.2, en *Orígenes: Homilías sobre Génesis y Éxodo,* trad. Ronald E. Heine (Washington, DC: Prensa de la Universidad Católica, 1982). Por supuesto, estas homilías también fueron traducidas por Rufinus.

Pero Heine ofrece una extensa defensa de Rufinus y concluye: “En general, la sustancia [de la traducción de Rufinus] puede considerarse como representación del pensamiento de Orígenes” (38). El hecho de que la lista de *Homilías sobre Josué* y la lista de *Homilías sobre Génesis* den los autores canónicos en el mismo orden sugiere que ambos provienen de Orígenes; de lo contrario, habría que suponer que Rufino alteró ambas listas precisamente de la misma manera. 169 Ehrman, *Lost Christianities,* 231. 170

Consulte la discusión anterior sobre su canon que consta de libros "aceptados" y "disputados", que suman veintisiete.

171 La ausencia de Filipenses, 1 y 2 Tesalonicenses y Hebreos es probablemente el resultado de un error del escriba; ver discusión en Metzger, *The Canon of the New Testament,* 230.

Machine Translated by Google



El canon es una cuestión teológica.

FLOYD FILSON

A medida que nos acercamos al final de nuestro viaje al mundo del canon, es importante que recordemos el objetivo particular de este volumen. Nuestro propósito aquí, en pocas palabras, ha sido responder a la pregunta de si la creencia cristiana en el canon es intelectualmente aceptable. ¿Es racional que los cristianos crean que tenemos los veintisiete libros correctos en nuestro Nuevo Testamento? Históricamente hablando, ha habido dos tipos de objeciones a esta creencia. Algunos han ofrecido objeciones *de facto ,* argumentando que tal creencia sobre el canon es intelectualmente inaceptable por ser falsa. Los cristianos no deberían creer que estos libros son de Dios, se argumenta, porque simplemente no es cierto; en cambio, son productos de la política de la iglesia, o son falsificaciones, o lo que sea. Como se señaló en la introducción, el objetivo de este volumen no ha sido responder a la pregunta *de facto ;* no hemos tratado de "probar" la verdad del canon al crítico o al escéptico (si eso es posible). En cambio, nuestra preocupación aquí ha sido con el segundo tipo de objeción, las de la variedad *de jure .* La objeción *de jure* contra la creencia cristiana en el canon no es que sea falso, sino que es intelectualmente injustificable (incluso si resulta ser cierto). Dada la tumultuosa historia del canon, los desacuerdos entre los primeros cristianos y el acceso limitado que tenemos a la historia antigua, ¿cómo podría un cristiano saber algo así en primer lugar? En otras palabras, el problema con la creencia cristiana en el canon es algo más que su verdad o falsedad: el problema es que carece de *fundamentos suficientes.* Claro, los cristianos pueden seguir creyendo en el canon si lo desean, pero no tienen ninguna base para hacerlo. Debe tomarse con "fe ciega".

¿Es cierto que los cristianos carecen de una base intelectual suficiente para creer en el canon del Nuevo Testamento? La respuesta de este volumen, por supuesto, ha sido no. Por el contrario, hemos argumentado aquí que los cristianos tienen motivos más que suficientes para creer en la verdad del canon. Repasemos brevemente nuestro argumento.

I. Resumen del modelo de autoautenticación En la primera parte de este volumen, "Determinación del modelo canónico", examinamos una variedad de diferentes intentos de responder la pregunta de cómo sabemos qué libros pertenecen al canon del Nuevo Testamento. Los modelos determinados por la comunidad argumentan que podemos saber qué libros son propiamente canónicos recurriendo a las decisiones de la iglesia misma (o

Machine Translated by Google

individuos dentro de ella). En cierto sentido, el canon está constituido por la respuesta de la comunidad cristiana. Los modelos históricamente determinados eran todo lo contrario. En lugar de apelar a la recepción de los libros del Nuevo Testamento, estos modelos apelan a los orígenes históricos de los libros mismos. Si se considera que estos libros, de acuerdo con los cánones aceptados de investigación histórica, contienen material auténtico o apostólico, entonces se consideran canónicos. Si bien estas dos categorías de modelos canónicos tienen muchos aspectos positivos (el canon está íntimamente conectado con la iglesia y tiene un contenido auténtico), hemos argumentado que estos modelos no brindan una respuesta suficiente a la objeción *de jure .* La razón es que todos estos modelos, a pesar de sus muchas diferencias, comparten una cosa en común: autentifican el canon sobre la base de algo externo a él. Insistir en que el canon debe estar a la altura de algún estándar independiente que hemos erigido es producir inevitablemente un canon de nuestra propia creación.

Para que tengamos conocimiento sobre qué libros pertenecen al canon y, al mismo tiempo, no subordinar el canon a autoridades ajenas, ese conocimiento debe estar determinado por el canon mismo. El canon debe *autenticarse a sí mismo.* Esto, por supuesto, no significa que los veintisiete libros del canon estén listados para nosotros dentro de las portadas de nuestros Nuevos Testamentos. Pero sí significa que el canon guía, controla y determina cómo se autentica.

Nuevamente, debemos recordar la pregunta específica que estamos haciendo. No estamos preguntando cómo una persona llega a creer en el canon (por primera vez). Tampoco estamos tratando de probar la verdad del canon. Estamos preguntando si la religión cristiana puede dar *cuenta* adecuada del conocimiento que dice tener. Pero tal pregunta sólo puede responderse sobre la base de la fe cristiana misma, es decir, sobre la base de la concepción cristiana de Dios, su propósito y plan, la naturaleza del conocimiento humano, etc. ¿Y adónde más acudiríamos para adquirir esta información sino a los mismos libros de las Escrituras en cuestión?

En el capítulo 3 buscamos en las Escrituras para guiar nuestra autenticación del canon y argumentamos que Dios ha creado el ambiente epistémico adecuado en el cual la creencia en el canon puede formarse de manera confiable. El ambiente involucró los siguientes componentes:

- *Exposición providencial.* Confiamos en la providencia de Dios para exponer a la iglesia a los libros que debe recibir como canónicos. ¿Cómo puede la iglesia reconocer libros que no tiene? Así, nuestro modelo, por definición, no

Machine Translated by Google

abordar los libros apostólicos “perdidos”.

- *Atributos de canonicidad.* Las Escrituras indican que hay tres atributos que tienen todos los libros canónicos: (1) cualidades divinas (los libros canónicos llevan las "marcas" de la divinidad), (2) recepción colectiva (los libros canónicos son reconocidos por la iglesia como un todo), y (3) orígenes apostólicos (los libros canónicos son el resultado de la actividad redentora-histórica de los apóstoles).

- *Testimonio interno del Espíritu Santo.* Debido a los efectos noéticos del pecado, el hombre natural no puede reconocer con certeza estos atributos de canonicidad. Por lo tanto, necesitamos el testimonio interno del Espíritu Santo. El testimonio interno no es una revelación privada que nos dice qué libros pertenecen al canon, sino que es el Espíritu que abre nuestros ojos a la verdad de estos atributos y produce la creencia de que estos libros son de Dios.

Lo que es digno de mención acerca de los tres atributos de la canonicidad es que se refuerzan mutuamente: se implican y se involucran mutuamente. Todo libro de origen apostólico es un libro constituido por el Espíritu Santo y por tanto poseerá cualidades divinas. Y si un libro tiene cualidades divinas, entonces su contenido debe derivar de alguien que hable con la autoridad de Dios, es decir, una fuente apostólica. Y cualquier libro con cualidades divinas y orígenes apostólicos, mediante el testimonio interno del Espíritu Santo, se impondrá a la iglesia.
Y cualquier libro recibido por la iglesia corporativa debe tener las cualidades divinas y los orígenes apostólicos que le permitirían a la iglesia reconocer la voz de Cristo en él (nuevamente a través del testimonio del Espíritu Santo). Este modelo tridimensional, entonces, es autosuficiente y autocorrector. Si un atributo es mal interpretado, puede ser corregido por los otros dos.

Sobre la base de este modelo, concluimos que el cristiano tiene base intelectual suficiente para afirmar que estos veintisiete libros, y solo estos veintisiete libros, pertenecen al Nuevo Testamento. Por supuesto, esto no resolvió por completo la cuestión de si nuestra creencia en el canon está justificada (o justificada). En el mejor de los casos, solo demostró que se justifica en *ausencia de “derrotadores”.*
Pero hay derrotas potenciales que se pueden ofrecer contra la creencia cristiana en el canon, particularmente contra la viabilidad de los atributos de la canonicidad.
Por lo tanto, en la segunda mitad del volumen, “Explorando y defendiendo el modelo canónico”, profundizamos más en estos atributos de la canonicidad y abordamos los principales derrotadores que se les imputan. En el capítulo 4, exploramos más a fondo la afirmación cristiana de que los libros del Nuevo Testamento contienen cualidades divinas. Walter Bauer y FC ofrecieron derrotas contra esta afirmación.

Machine Translated by Google

Baur. El primero argumentó que conceptos como “ortodoxia” nunca podrían haber guiado la recepción de libros por parte de la iglesia primitiva porque no había base para la ortodoxia hasta después de que se estableciera el canon. Sin embargo, en refutación de Bauer, argumentamos que la iglesia tenía el Antiguo Testamento, los libros centrales del Nuevo Testamento y la "regla de fe" para guiarla. FC Baur argumentó que los libros del Nuevo Testamento representan teologías divergentes y contradictorias y, por lo tanto, no pueden tener cualidades divinas. Sin embargo, no solo se han abordado suficientemente muchos de estos cargos específicos de inconsistencia (p. ej., Pablo vs. Santiago), sino que no tenemos razón para pensar que los que no tienen el Espíritu están en condiciones de determinar de manera confiable tales cosas (1 Corintios 2). :14).

En el capítulo 5 exploramos el concepto de apostolicidad. Argumentamos que todos los libros canónicos son apostólicos, lo que significa que tienen una tradición apostólica autorizada. Dado que los apóstoles usaron la ayuda de líderes y discípulos clave para transmitir la tradición oralmente, no nos sorprende que usaran tal ayuda para transmitir la tradición en forma escrita. Por lo tanto, un libro no necesitaba ser escrito directamente por un apóstol para ser considerado apostólico. El principal derrotador ofrecido contra la apostolicidad de los libros del Nuevo Testamento es que los eruditos modernos han concluido que muchos de estos libros fueron seudónimos y no fueron escritos por apóstoles ni durante la era apostólica. Una vez más, sin embargo, este vencedor no resultó viable. Por un lado, un número significativo de académicos fuera del consenso crítico han hecho una defensa creíble de la autenticidad de estos libros. Entonces, el “consenso” en sí mismo está en cuestión. Además, el tipo de argumentos estilísticos que normalmente se usan para “probar” el seudónimo son menos que convincentes y están abiertos a todo tipo de interpretaciones en competencia. Pero aún más fundamentalmente, las metodologías de gran parte de la erudición crítica moderna, como han demostrado Plantinga, Alston y otros, se basan en suposiciones de la Ilustración que ya son hostiles al cristianismo histórico. ¿Por qué deberíamos pensar que las metodologías basadas en la Ilustración tienen más probabilidades de producir conclusiones verdaderas que las cristianas? Parece que hay pocas razones para pensar así.

En los capítulos 6–8, examinamos la recepción del canon por parte de la iglesia corporativa. Si bien está claro que la iglesia finalmente logró un notable grado de unanimidad sobre estos veintisiete libros, no siempre fue así en las primeras etapas. El desarrollo del canon fue errático en algunos puntos y hubo períodos de desacuerdo y disidencia sobre una variedad de libros. De hecho, esta disidencia y desacuerdo es la base para el derrotador más comúnmente sugerido del canon del Nuevo Testamento. Si estos libros son realmente de Dios, ¿por qué la iglesia no estuvo de acuerdo con ellos? ¿Por qué tardó tanto en reconocerlos?
Por lo tanto, se argumenta, el consenso final de la iglesia no es un indicador confiable de canonicidad sino simplemente el resultado de que un partido teológico logre

Machine Translated by Google

victoria sobre otro. Si bien este tipo de argumento se ha repetido con tanta frecuencia que casi ha alcanzado el estatus de verdad universal, no demuestra ser un argumento convincente contra nuestro modelo canónico. Ofrecimos dos argumentos en contra.

Primero, este derrotador solo funciona si algún nivel de desacuerdo sobre los libros canónicos sería *inconsistente* con las predicciones del modelo de autoautenticación. Pero este simplemente no es el caso. Nuestro modelo no requiere un acuerdo inmediato y absoluto. De hecho, dados los efectos del pecado y las fuerzas espirituales que atacan a la iglesia, sin mencionar las realidades prácticas de Dios entregando libros canónicos a través de canales históricos normales, deberíamos esperar cierto nivel de desacuerdo y disidencia antes (e incluso después) de que se alcance un consenso final. alcanzado.

En segundo lugar, argumentamos en contra de este derrotador sobre la base de que exagera el nivel de desacuerdo y disidencia. Si bien el camino canónico no siempre fue fácil (como ya hemos señalado), fue mucho menos errático de lo que a menudo se afirma. La evidencia histórica revisada en los capítulos 6–8 tenía la intención de demostrar precisamente este punto. No solo había un canon "central" de libros del Nuevo Testamento que estaba bien establecido desde un tiempo muy temprano, sino que los desacuerdos sobre los libros canónicos periféricos eran menos problemáticos de lo que a menudo se describe.

II. Implicaciones del modelo de autoautenticación Con este breve resumen fresco en nuestras mentes, ahora podemos concluir este volumen considerando algunas implicaciones de este modelo para el campo de los estudios canónicos.

1. *Hay más puntos en común entre los modelos canónicos en competencia de lo que a menudo se cree.* En la primera sección de este libro, aprendimos que la cuestión del canon ha estado en el nexo de las batallas teológicas e históricas durante muchas generaciones. Y, en cierta medida, nos hemos unido a estas batallas al ofrecer nuestra propia evaluación y crítica de los diversos modelos canónicos que existen en la actualidad. Sin embargo, nuestro propósito no ha sido del todo negativo. Si bien el modelo de autenticación automática debe distinguirse claramente de estos otros modelos canónicos, también ha servido para unirlos al combinar sus mayores fortalezas en un solo sistema. Los modelos determinados por la comunidad tienen razón en que la iglesia juega un papel clave que no debe ser disminuido indebidamente (pero no el papel decisivo y único). Los modelos históricamente determinados tienen razón en que los libros canónicos son aquellos que contienen contenido apostólico auténtico (pero no existe tal cosa como una metodología histórica neutral). Los reformadores tienen razón en que los libros canónicos contienen las marcas de la divinidad dentro de ellos (pero eso no significa que

Machine Translated by Google

significa que el papel de la iglesia y los orígenes de estos libros deben ser ignorados). No estamos obligados a elegir solo una de estas tres perspectivas. Cada uno de ellos trae algo importante a la mesa.

Esta es entonces una de las implicaciones clave del modelo de autoautenticación. Nos ayuda a reconocer que el canon es un concepto complejo y multidimensional que no se puede aplanar artificialmente. El canon tiene una dimensión eclesiológica, una dimensión histórica y una dimensión estética/interna. Cuando se absolutiza un solo aspecto del canon a expensas de los demás, surgen inevitablemente las distorsiones. Cuando estos tres aspectos se mantienen en su debido equilibrio bíblico, podemos comenzar a ver los temas controvertidos con mayor claridad. Tomemos, por ejemplo, los interminables debates sobre la "fecha" del canon. Si bien algunos modelos quieren reclamar su derecho a un momento particular en el tiempo, la naturaleza tridimensional del modelo de autoautenticación nos recuerda que es más apropiado pensar en la fecha del canon en "etapas" en lugar de en una sola categoría hermética. . Hay un sentido en el que ya tenemos un canon en el primer siglo (debido a sus orígenes apostólicos). Hay otro sentido en el que tenemos un canon en el segundo (ya que su calidad bíblica fue cada vez más reconocida). Y hay otro sentido en el que la fecha del canon es legítimamente en el siglo IV (cuando se logró un amplio consenso en la iglesia). Si es así, entonces tal vez haya más espacio para un mayor acuerdo entre los campos canónicos en conflicto de lo que normalmente se reconoce.

2. *La cuestión decisiva en los estudios canónicos es la propia ontología del canon.* Incluso con el terreno común mencionado anteriormente, todavía hay lugares reales de desacuerdo entre estos modelos. Si bien el modelo de autenticación automática tiene mucho en común con estos otros modelos, este estudio también se ha esforzado por demostrar lo que lo hace distintivo. Poner el dedo en el meollo del desacuerdo puede ayudar a avanzar en la discusión y generar más reflexión. En esencia, hemos visto que el modelo de autoautenticación se distingue por su *ontología* de canon.
¿Qué es el canon en sí mismo? Para muchos modelos determinados por la comunidad, la respuesta es que no existe una ontología del canon. Dado que el canon es meramente el producto de la comunidad de fe, no es nada en sí mismo. Solo *se convierte en* algo una vez que la comunidad ha actuado. Por eso, estos modelos determinados por la comunidad no tienen más remedio que absolutizar la dimensión eclesiológica del canon. Para algunos de los modelos históricamente determinados, el canon contiene contenido auténtico e incluso inspirado, además de su recepción por parte de la iglesia. Sin embargo, el canon todavía no es el tipo de libro que puede demostrar su propia divinidad. Eso es algo que simplemente no puede hacer. Por lo tanto, estos modelos se ven obligados a absolutizar la dimensión histórica como la única forma en que el canon puede ser

Machine Translated by Google

conocido. Lo que distingue al modelo de autoautenticación es que reconoce no solo que los libros del canon tienen autoridad divina aparte de su recepción por la comunidad de fe, sino también que esta autoridad puede ser conocida *a través de los libros mismos* como el poder del El Espíritu obra dentro de ellos. Por lo tanto, es una visión distintiva sobre qué *tipo* de libros están en el canon lo que hace que el modelo de autoautenticación sea único. Una vez que este componente crítico está en su lugar, ya no estamos obligados a absolutizar un aspecto del canon sobre los demás. Los tres aspectos del canon—cualidades divinas, orígenes apostólicos y recepción corporativa—pueden trabajar en conjunto para proporcionar una base sólida para nuestro conocimiento del canon.

Por supuesto, es poco probable que el compromiso del modelo de autoautenticación con una ontología particular del canon sea bien recibido por el mundo más amplio de la erudición crítica. Sin duda, tal enfoque será criticado como una petición de principio o una teología irrelevante. Sin embargo, a lo largo de este estudio hemos visto que el canon es, en esencia, una cuestión teológica. Sin duda, también hay componentes históricos y eclesiásticos, pero estos también están impulsados por preocupaciones teológicas. La forma en que uno autentica el canon está integralmente conectada con la opinión que uno tiene sobre el tipo de libros que se autentican. Incluso el modelo crítico histórico tiene una teología de canon, a pesar de las afirmaciones de los críticos de ser teológicamente neutrales. Consideran que el canon es una colección de escritos humanos que son simplemente el producto de circunstancias históricas aleatorias. Esto no es algo probado por el modelo histórico-crítico, sino que es más bien el punto de partida de ese modelo. Por lo tanto, una de las implicaciones clave de nuestro estudio es que todos traen una teología canónica a la mesa, ya sea que la reconozcan o no.

3. *Los cristianos tienen motivos intelectuales suficientes para afirmar que saben qué libros pertenecen al Nuevo Testamento.* Quizás la implicación más significativa de este estudio tiene que ver con la aceptabilidad intelectual de la creencia cristiana en el canon. Si bien la objeción *de facto* puede parecer, a primera vista, la más problemática, es la objeción *de jure* la que ha creado la crisis epistemológica más profunda para los cristianos de hoy. La cultura de la posmodernidad en nuestro mundo occidental ya nos da motivos para dudar de la base de prácticamente todas las creencias que tenemos, en particular las religiosas. Cualquier afirmación de *saber* realmente que las creencias religiosas de uno son verdaderas se considera una violación de las reglas de la investigación intelectual. Tales cosas simplemente no se pueden saber, se nos dice, independientemente de si son verdaderas. Como seres humanos no tenemos acceso al conocimiento fuera de nuestras propias realidades construidas por nosotros mismos. En las categorías de Kant podemos conocer el mundo de lo fenoménico, pero no el mundo de lo noun Por lo tanto, afirmar tal conocimiento es ser desinformado o arrogante o ambos. Está

Machine Translated by Google

dentro de este contexto, la objeción *de jure* encuentra tracción. No apunta tanto a si las afirmaciones cristianas sobre el canon son verdaderas, sino a si es incluso racional o razonable hacer tales afirmaciones desde el principio. Y esta estrategia es efectiva. Las afirmaciones religiosas no necesitan ser refutadas si son rechazadas en primer lugar.

Pero si nuestro modelo canónico resulta ser válido, entonces se disuelve el poder de esta objeción. Cualesquiera que sean las otras objeciones que pueda tener el crítico, ya no puede ser ésta. Contrariamente a las afirmaciones de los críticos modernos, los cristianos tienen bases intelectuales suficientes para saber qué libros pertenecen al canon. Por supuesto, esto no debería ser una sorpresa. Durante los últimos dos milenios, la iglesia ha mostrado una unidad notable en torno a estos veintisiete libros, aunque no siempre ha articulado las bases de esa unidad. Aparentemente, los cristianos *tenían* una forma de saber qué libros les había dado Dios. Por lo tanto, la cita de Ernest Best al comienzo de este volumen resulta bastante irónica: "Nadie ha llegado a una solución satisfactoria sobre cómo determinamos qué libros deben estar en el canon". [1] Los cristianos de todas las épocas no estarían de acuerdo. Aunque este volumen ha intentado ofrecer una respuesta detallada a la inquietud de Best, no lo ha hecho aportando algo nuevo. De hecho, lo ha hecho recurriendo a algo muy antiguo. Resulta que la solución al problema del canon no ha faltado, de hecho ha estado ahí todo el tiempo. Jesús mismo lo declaró: “Mis ovejas oyen mi voz, y yo las conozco, y ellas me siguen” (Juan 10:27).

---

1 E. Best, "Escritura, Tradición y el Canon del Nuevo Testamento", BJRL 61 (1979): 282.

Machine Translated by Google

Abbot, Walter M., ed. *Los Documentos del Vaticano II.* Nueva York: America Press, 1966.

Abraham, William J. *Canon y Criterio en teología cristiana: desde el Padres del Feminismo.* Nueva York: Oxford University Press, 2002.

Abraham, William J., Jason E. Vickers y Natalie B. Van Kirk, eds. *Teísmo canónico: una propuesta para la teología y la Iglesia.* Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

Achtemeier, Paul J. *Inspiración y autoridad: naturaleza y función de Escritura cristiana.* Peabody, MA: Hendrickson, 1999.

———. "Omne Verbum Sonat: El Nuevo Testamento y el entorno oral de la antigüedad occidental tardía". *Revista de Literatura Bíblica* 109 (1990): 3–27.

Ackroyd, Peter R. *Continuidad: una contribución al estudio de la tradición religiosa del Antiguo Testamento.* Oxford: Blackwell, 1962.

Adamson, James B. *La Epístola de Santiago.* Nuevo comentario internacional sobre el Nuevo Testamento. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.

Adriaanse, HJ "La canonicidad y el problema del medio áureo". En *Canonization and Decanonization,* editado por Arie van der Kooij y K. van der Toorn, 313–30. Leiden: Brill, 1998.

Agnew, Francisco. "El origen del concepto de apóstol del NT: una revisión de la investigación". *Revista de Literatura Bíblica* 105 (1986): 75–96.

Aichele, Jorge. "Canon, ideología y el surgimiento de una iglesia imperial". En *Canon and Canonicity: The Formation and Use of Bible,* editado por Einar Thomassen, 45–65. Copenhague: Museum Tusculanum Press, 2010.

———. *El control del significado bíblico: el canon como mecanismo semiótico.* Harrisburg, Pensilvania: Trinity, 2001.

Alan, Kurt. "Papiros II del Nuevo Nuevo Testamento". *Estudios del Nuevo Testamento* 9 (1962-1963): 303-16.

———. "El problema del anonimato y el seudónimo en la literatura cristiana de los dos primeros siglos". *Revista de Estudios Teológicos* 12 (1961): 39–49.

———. *El Problema del Canon del Nuevo Testamento.* Londres: Mowbray, 1962.

———. *Repertorio de papiros cristianos griegos, I, papiros bíblicos.* Berlín: de Gruyter, 1976.

Albl, Martin C. *Y las Escrituras no se pueden quebrantar: la forma y la función de las colecciones de testimonios cristianos primitivos.* Leiden: Brill, 1999.

Alejandro, Loveday. "Producción de libros antiguos y circulación de los evangelios". En *Los Evangelios para todos los cristianos: Repensar las audiencias del Evangelio,*

Machine Translated by Google

editado por Richard Bauckham, 71–111. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

———. “Canon y exégesis en las escuelas de medicina de la antigüedad”. En *El canon de las Escrituras en la tradición judía y cristiana,* editado por PS Alexander y K. Jean-Daniel, 115–53. Lausana: Éditions du Zèbre, 2007.

———. "La voz viva: escepticismo hacia la palabra escrita en los textos cristianos primitivos y grecorromanos". En *The Bible in Three Dimensions,* editado por DJA Clines, SE Fowl y SE Porter, 221–47. Sheffield: Académico de Sheffield, 1990.

———. “Memoria y tradición en las escuelas helenísticas”. En *Jesus in Memory: Traditions in Oral and Scribal Perspectives,* editado por W. Kelber y S. Byrskog, 113–53. Waco, Texas: Baylor University Press, 2009.

———. *El Prefacio al Evangelio de Lucas.* Cambridge: Universidad de Cambridge Prensa, 1993.

Allert, Craig D. *¿Una visión elevada de las Escrituras? La autoridad de la Biblia y la formación del canon del Nuevo Testamento.* Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

Alston, William P. *Justificación epistémica: ensayos sobre la teoría del conocimiento.* Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1989.

———. “Crítica histórica de los evangelios sinópticos”. En *“Behind” the Text: History and Biblical Interpretation,* editado por Craig Bartholomew, C. Stephen Evans, Mary Healy y Murray Rae, 151–80. Grand Rapids: Zondervan, 2003.

———. *Actos ilocucionarios y significado de oraciones.* Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 2000.

———. “Conocimiento de Dios”. En *Faith, Reason, and Skepticism,* editado por Marcus Hester, 6–49. Filadelfia: Temple University Press, 1992.

Amphoux, Christian B. "El largo final de Marcos: un epílogo de los cuatro evangelios". En *The Synoptic Gospels: Source Criticism and the New Literary Criticism,* editado por Camille Focant, 548–55. Lovaina: Prensa de la Universidad de Lovaina, 1993.

Amphoux, Christian B. y JK Elliott, eds. *El texto del Nuevo Testamento en cristianismo primitivo.* Lausana: Editions du Zèbre, 2003.

Anderson, Pablo. *El Cuarto Evangelio y la Búsqueda de Jesús: Moderno Fundamentos reconsiderados.* Londres: T&T Clark, 2006.

Manzana, Nicolás. *Canon e Iglesia: La crisis del canon en el protestantismo actual como problema teológico controvertido.* Paderborn: Imprenta Bonifacius, 1964.

Armstrong, John H. *Una vista de Roma: una guía para comprender las creencias y prácticas de los católicos romanos.* Chicago: Moody Press, 1995.

Machine Translated by Google

Ashcraft, Morris. *Rodolfo Bultmann.* Waco, Texas: Word, 1972.

Assmann, Aleida y Jan Assmann, eds. *Canon y censura, arqueología de comunicación literaria II* Múnich: Wilhelm Fink Verlag, 1987.

Aune, David E. "Lucas 1:1–4: *¿Prooimion histórica o científica?"* En *Paul, Luke and the Graeco-Roman World,* editado por Alf Christopherson, Bruce Longenecker, Jýrg Frey y Carten Claussen, 138–48. Sheffield: Académico de Sheffield, 2002.

———. *Apocalipsis 17–22.* Comentario Bíblico de Word. Nashville: Thomas Nelson, 1998.

Austin, John L. *Cómo hacer cosas con palabras.* Oxford: Libros en rústica de Oxford, 1976.

Bacon, Benjamin W. *La creación del Nuevo Testamento.* Folcroft, PA: Ediciones de la biblioteca de Folcroft, 1900.

Bagnall, Roger S. *Libros cristianos primitivos en Egipto.* Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 2009.

Bailey, Kenneth E. "Tradición oral controlada informal y el sinóptico evangelios." *Themelios* 20 (1995): 4–11.

Balás, David L. "Marcion Revisited: A 'Post-Harnack' Perspective". En *Texts and Testaments: Critical Essays on the Bible and the Early Church Fathers,* editado por WE March, 95–107. San Antonio: Trinity University Press, 1980.

Balla, Pedro. *Desafíos a la teología del Nuevo Testamento: un intento de justificar la empresa.* Peabody, MA: Hendrickson, 1998.

———. "Evidencia de un canon cristiano primitivo (segundo y tercer siglo)". En *The Canon Debate,* editado por Lee Martin McDonald y James A. Lijadoras, 372–85. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

Bardenhewer, Otto. *Historia de la literatura de la iglesia primitiva,* vol. *2.* Friburgo de Brisgovia: Herder, 1912.

Barnard, Leslie W. "La epístola de Bernabé y su entorno contemporáneo". En The *Rise and Fall of the Roman World: Roman History and Culture as Reflected in Recent Research,* editado por H. Temporini y W. Haase, 2:159–207. Berlín: de Gruyter, 1993.

———. *Justino Mártir.* Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 1967.

Barr, George K. "Dos estilos en las epístolas del Nuevo Testamento". *literaria y Computación lingüística* 18 (2003): 235–48.

Bar, James. *Más allá del fundamentalismo.* Filadelfia: Westminster, 1984.

———. *La Biblia en el mundo moderno.* Nueva York: Harper & Row, 1973.

———. *Sagrada Escritura: Canon, Autoridad y Crítica.* Filadelfia: Westminster, 1983.

Machine Translated by Google

———. *El alcance y la autoridad de la Biblia.* Filadelfia: Westminster, 1980.

Barrera, Julio C. Trébolle. "Orígenes de un canon tripartito del Antiguo Testamento". En *The Canon Debate,* editado por Lee Martin McDonald y James A. Sanders, 128–45. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

Barrett, Charles K. *Un comentario sobre la Segunda Epístola a los Corintios.* Londres: A&C Black, 1973.

———. *Los signos de un apóstol.* Filadelfia: Fortaleza, 1972.

Bart, Karl. *Dogmática de la Iglesia.* 2ª ed. Traducido por GW Bromiley y TF Torance. Edimburgo: T&T Clark, 1956–1975.

———. *El Espíritu Santo y la vida cristiana.* Londres: Müller, 1938.

———. "Rudolf Bultmann: un intento de entenderlo". en *kerygma and Myth,* editado por Hans-Werner Bartsch, 83–132. Londres: SPCK, 1962.

Bartholomew, Craig, et al., eds., *Canon and Biblical Interpretation.* Carlisle: Paternoster, 2006.

Bartlett, Vernon. "La 'Exposición' de Papías: su fecha y contenido". En *Amicitiae Corolla,* editado por HG Wood, 16–22. Londres: Prensa de la Universidad de Londres, 1933.

Bartón, John. "Enfoques canónicos antiguos y modernos". En *The Biblical Canons,* editado por Jean-Marie Auwers y Henk Jan de Jonge, 199–209. Lovaina: Prensa de la Universidad de Lovaina, 2003.

———. "Marción revisitado". En *The Canon Debate,* editado por Lee Martin McDonald y James A. Sanders, 341–54. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

———. *Oráculos de Dios: Percepciones de la profecía antigua en Israel después del exilio.* Londres: Darton, Longman y Todd, 1985.

———. *Lectura del Antiguo Testamento: método de estudio bíblico.* Londres: Darton, Longman y Todd, 1996.

———. *El Espíritu y la Letra: Estudios en el Canon Bíblico.* Londres: SPC, 1997.

Bauckham, Ricardo. "¿Para quién se escribieron los evangelios?", en *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences,* editado por Richard Bauckham, págs. 9–48. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

———. *Jesús y los testigos oculares: los evangelios como testimonio de testigos presenciales.* Grand Rapids: Eerdmans, 2006.

———. *Judas, 2 Pedro.* Waco, Texas: Word, 1983.

Bauer, Walter. *Ortodoxia y herejía en el cristianismo primitivo.* Editado por Robert Kraft y Gerhard Krodel. Traducido por Paul J. Achtemeier. Filadelfia: Fortaleza, 1971.

Baum, Armin Daniel. "Der neutestamentliche Kanon bei Eusebius (Historia

Machine Translated by Google

ecclesiastica 3.25.1-7) en el contexto de su obra histórico-literaria".
Las *Efemérides Teológicas de Lovaina* 73 (1997): 307–48.

———. *Pseudepigrafía y falsificación literaria en el cristianismo primitivo: con textos fuente seleccionados que incluyen una traducción al alemán.*
Tubinga: Mohr Siebeck, 2001.

Baur, Fernando Cristián. *Pablo, el apóstol de Jesucristo, su vida y Obra, Sus Epístolas y Enseñanzas.* Londres: Williams y Norgate, 1873.

BAVINCK, Herman. *dogmática reformada.* vol. 1, *Prolegómenos.* Editado por Juan Bolt. Traducido por John Vriend. Gran Rapids: Baker, 2003.

Beale, GK *El Libro del Apocalipsis.* Comentario del Nuevo Testamento Griego Internacional. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

Beckwith, RT *El Canon del Antiguo Testamento de la Iglesia del Nuevo Testamento, y sus antecedentes en el judaísmo primitivo.* Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

Behr, John. *Formación de Teología Cristiana.* vol. 1, *Camino a Nicea.* Crestwood, NY: Prensa del Seminario de St Vladimir, 2001.

Bell, H. Idris y TC Skeat, *Fragmentos de un evangelio desconocido y Otros papiros paleocristianos.* Londres: Fideicomisarios del Museo Británico, 1935.

Bellinzoni, Arthur J. *Los dichos de Jesús en los escritos de Justino Mártir.* Leiden: Brill, 1967.

Bender, Kimlyn J. "Escritura y canon en la teología temprana de Karl Barth". En *From Biblical Criticism to Biblical Faith,* editado por William H. Brackney y Craig A. Evans, 164–98. Macon, GA: Mercer University Press, 2007.

Benko, Esteban. “Crítica pagana del cristianismo durante los dos primeros siglos dC” en El *ascenso y la caída del mundo romano: la historia y la cultura romanas reflejadas en estudios recientes,* editado por H. Temporini y W. Haase, 2:1055–118. Berlín: de Gruyter, 1980.

Berding, Kenneth. *Policarpo y Pablo: un análisis de su relación literaria y teológica a la luz del uso de literatura bíblica y extrabíblica por parte de Policarpo.* Leyden: Brill, 2002.

Berkhof, Luis. *Teología Sistemática.* Grand Rapids: Eerdmans, 1941.

Berkouwer, GC *El Concilio Vaticano II y el nuevo catolicismo.* Grand Rapids: Eerdmans, 1965.

———. *Estudios de Dogmática: Sagrada Escritura.* Traducido por Jack Rogers. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

———. “El Testimonio del Espíritu”. En *The Authoritative Word,* editado por Donald K. McKim, 155–81. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

Bernardo, John Henry. *Comentario crítico y exegético del evangelio Según San Juan.* Edimburgo: T&T Clark, 1928.

Mejor, Ernesto. *Un comentario crítico y exegético sobre Efesios.*

Machine Translated by Google

Comentario crítico internacional. Edimburgo: T&T Clark, 1998.

———. “Escritura, Tradición y el Canon del Nuevo Testamento”.
Boletín de la Biblioteca de la Universidad John Rylands de Manchester 61, 1979.

Mejor, Stephen y Douglas Kellner. *El giro posmoderno.* Nueva York: Guilford, 1997.

Brigham, D. Jeffrey. *Uso de Ireneo del Evangelio de Mateo contra las herejías* Lovaina: Peeters, 1998.

Bird, Anthony E. “La autoría de las epístolas pastorales: cuantificación
Estilo literario." *Revisión teológica reformada* 56 (1997): 118–37.

Birdsall, J. Neville. “Un Nuevo Examen de los Fragmentos del Evangelio de San Lucas en el ms. 0171 y un Intento de Reconstrucción con Especial Referencia al Recto.” En *Philologia sacra,* editado por Roger Gryson, 212–27.
Friburgo: Herder, 1993.

Negro, Mateo. “El uso de la terminología retórica en Papías sobre Marcos y Mateo. *Diario para el Estudio del Nuevo Testamento* 37 (1989): 31–41.

Blanchard, Alain, ed. *Los comienzos del códice.* Turnhout: Brepols, 1989.

Blenkinsopp, Joseph. *Profecía y canon: una contribución al estudio de Orígenes judíos.* Notre Dame: Prensa de la Universidad de Notre Dame, 1986.

Bloesch, Donald G. Las *Sagradas Escrituras: Revelación, Inspiración y Interpretación.* Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994.

Blomberg, Craig. *La fiabilidad histórica de los evangelios.* 2ª ed.
Downers Grove, IL: InterVarsity, 2007.

———· “La legitimidad y los límites de la armonización”. En *Hermeneutics, Authority, and Canon,* editado por DA Carson y John D. Woodbridge, 135–74.
Grand Rapids: Zondervan, 1986.

Blowers, Paul M. "La *Regula Fidei* y el carácter narrativo de la fe cristiana primitiva". *Pro ecclesia* 6 (1997): 199–228.

Boa, Kenneth D. y Robert W. Bowman Jr. *La fe tiene sus razones: un enfoque integrador para defender el cristianismo.* Colorado Springs: Nav Press, 2001.

Bock, Darrell L. "Las palabras de Jesús en los evangelios: ¿Live, Jive o Memorex?" En *Jesus Under Fire,* editado por Michael J. Wilkins y JP
Moreland, 74–99. Grand Rapids: Zondervan, 1995.

Bockmuehl, Markus. “¿Por qué no dejar que los actos sean actos? En conversación con C. Kavin Rowe”. *Revista para el Estudio del Nuevo Testamento* 28 (2005): 163–66.

Boettner, Lorena. *Catolicismo romano.* Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1962.

Bonner, Campbell. “Un Nuevo Fragmento del Pastor de Hermas,
Papiro de Michigan 44.” *Harvard Theological Review* 20 (1927): 105–16.

Machine Translated by Google

Bornkamm, Gunther. “El calmamiento de la tormenta en Mateo”. En *Tradition and Interpretation in Matthew,* editado por G. Bornkamm, G. Barth y HJ
Celebrada, 52–57. Filadelfia: Westminster, 1963.

Bouset, Guillermo. *Las citas evangélicas de Justino el mártir en su vale la pena para la crítica del evangelio.* Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1891.

Bovon, François. "La estructura canónica del evangelio y el apóstol". En *The Canon Debate,* editado por Lee Martin McDonald y James A. Sanders, 516–27.
Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

———. El Evangelio y el Apóstol: Cristo inseparable de sus testigos.
Aubonne: Ediciones du Moulin, 1993.

Bowman, Alan K. y Greg Wolf, eds. *Alfabetización y poder en la antigüedad Mundo.* Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 1994.

Bowman, Robert M. *Ortodoxia y herejía.* Gran Rapids: Baker, 1992.

Brakeke, David. "Formación de canon y conflicto social en el Egipto del siglo IV: la trigésima novena carta festiva de Atanasio de Alejandría". *Revisión teológica de Harvard* 87 (1994): 395–419.

Brawley, Robert L. "Coherencia canónica en la lectura de las Escrituras de Israel con una secuela". En *The Biblical Canons,* editado por Jean-Marie Auwers y Henk Jan de Jonge, 627–34.
Lovaina: Prensa de la Universidad de Lovaina, 2003.

Brenneman, James E. *Canons in Conflict: Textos de negociación en profecías verdaderas y falsas.* Nueva York: Oxford University Press, 1997.

Brett, Mark G. "A contrapelo: la teología bíblica del Antiguo y Nuevo Testamento de Brevard Childs: reflexiones teológicas sobre la Biblia cristiana".
Teología moderna 10 (1994): 281–87.

———. “Crítica canónica y teología del Antiguo Testamento”. In *Text in Context: Essays by Members of the Society for Old Testament Study,* editado por ADH Mayes, 63–85. Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford, 2000.

Briggs, Charles A. *Church Unity: Estudios de sus problemas más importantes.*
Nueva York: Scribner, 1909.

———. *Introducción general al estudio de la Sagrada Escritura.* Nueva York: Scribner, 1899.

Bromiley, Geoffrey W. "La autoridad de las Escrituras en Karl Barth". En *Hermeneutics, Authority, and Canon,* editado por DA Carson y John D.
Woodbridge, 271–94. Grand Rapids: Zondervan, 1986.

Brooks, James. “Clemente de Alejandría como testigo del desarrollo del canon del Nuevo Testamento”. *Segundo siglo* 9 (1992): 41–55.

Brown, Harold OJ *Herejías: herejía y ortodoxia en la historia de la Iglesia.* Peabody, MA: Hendrickson, 1988.

Brown, Raymond E. "El evangelio de Pedro y la autoridad canónica". *Nuevo*

Machine Translated by Google

Testament Studies 33 (1987): 321–43.

———. “El Evangelio de Tomás y el Evangelio de San Juan”, *Nuevo Testamento Estudios* 9 (1962–1963): 155–77.

Brown, Schuyler. “El papel de los prólogos en la determinación del propósito de Lucas-Hechos.” En *Perspectives on Luke-Acts,* editado por Charles H. Talbert, 99–111. Edimburgo: T&T Clark, 1978.

Bruce, FF *El Canon de las Escrituras.* Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1988.

———. *La Epístola a los Gálatas: un comentario sobre el texto griego.* Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

———. *La Epístola a los Hebreos.* Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

———. “Algunos pensamientos sobre el comienzo del canon del Nuevo Testamento”. *Boletín de la Biblioteca de la Universidad John Rylands de Manchester* 65 (1983): 42–43.

———. “La tradición y el canon de las Escrituras”. En *El Autoritario Word: Ensayos sobre la naturaleza de las Escrituras,* editado por DK McKim, 59–84. grandioso Rápidos: Eerdmans, 1983.

———. *Tradición: Vieja y Nueva.* Grand Rapids: Zondervan, 1970.

Brueggemann, Walter. *Palabra creativa.* Filadelfia: Fortaleza, 1982.

Bruner, Emil. *El Encuentro Divino-Humano.* Traducido por W. Amandus baños Westport, Connecticut: Greenwood, 1980.

———. *Dogmática.* vol. 1, *La Doctrina Cristiana de Dios.* Traducido por O Wyon. Filadelfia: Westminster, 1950.

———. *Nuestra Fe.* Nueva York: Scribner, 1926.

———. *Revelación y Razón.* Filadelfia: Westminster, 1946.

———. *La verdad como encuentro.* Filadelfia: Westminster, 1943.

Bruns, Gerald L. "Canon y poder en las Escrituras hebreas". *Crítico Investigación* 10 (1984): 462–80.

Buck, Charles H. "La Orden Temprana del Pauline Corpus". *Diario de Literatura bíblica* 68 (1949): 351–57.

Bultmann, Rodolfo. *La historia de la tradición sinóptica.* Oxford: Blackwell, 1968.

———, edición *Kerigma y mito: un debate teológico.* Nueva York: Harper y hermanos, 1961.

———. *Nuevo Testamento y Mitología y Otros Escritos Básicos.* Traducido por Schubert Ogden. Filadelfia: Fortaleza, 1984.

Burton, Ernest De Witt. *La Epístola a los Gálatas.* Edimburgo: Trinidad y Tobago Clark, 1952.

Byrskog, Samuel. *Historia como Historia—Historia como Historia: La Tradición del Evangelio en el contexto de la historia oral antigua.* Leyden: Brill, 2002.

Machine Translated by Google

Calvino, Juan. *Comentarios a las Epístolas de Pablo a los Gálatas y Efesios.* Gran Rapids: Baker, 1993.

———. *Institutos de la Religión Cristiana.* Editado por John T. McNeill. Traducido por Ford Lewis Batallas. 2 vols. Filadelfia: Westminster, 1960.

———. *Tractos y Tratados.* Editado por Thomas F. Torrance. Traducido por Henry Beveridge. Grand Rapids: Eerdmans, 1958.

Campenhausen, Hans von. *La formación de la Biblia cristiana.* Traducido por JA Baker. Londres: A&C Black, 1972. Traducción de *The Making of the Christian Bible.* Tubinga: Mohr, 1968.

Carleton Paget, James. *La epístola de Bernabé: perspectivas y antecedentes.* Tubinga: Mohr Siebeck, 1994.

———. "La *epístola de Bernabé* y los escritos que luego formaron el Nuevo Testamento". En *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers,* editado por Andrew Gregory y Christopher Tuckett, 229–49. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Carlson, Stephen C. *El engaño del evangelio: la invención de la marca secreta de Morton Smith.* Waco, TX: Baylor University Press, 2005.

Carlyle, AJ "1 Clemente". En *The New Testament in the Apostolic Fathers* editado por un Comité de la Sociedad de Teología Histórica de Oxford, 37–62. Oxford: Clarendon, 1905.

Carmignac, Jean. "II Corintios III. 6, 14 y el Comienzo de la Formación del Nuevo Testamento." Estudios del Nuevo Testamento 24 (1976): 5–14.

Carrington, Felipe. *El calendario cristiano primitivo: un estudio en el Elaboración del Evangelio de Marca.* Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 1952.

Carson, DA *La mordaza de Dios: el cristianismo se enfrenta al pluralismo.* Grand Rapids: Zondervan, 1996.

———. *El Evangelio según Juan.* Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

———. *Mateo: Capítulos 13–28.* El comentario bíblico del expositor. Grand Rapids: Zondervan, 1995.

———. "Seudonimato y Pseudoepigrafía". En *The Dictionary of New Testament Background,* editado por Craig A. Evans y Stanley E. Porter, 856–64. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000.

———. "Unidad y diversidad en el Nuevo Testamento: la posibilidad de una teología sistemática". En *Bible and Truth,* editado por DA Carson y John D. Woodbridge, 65–95. Gran Rapids: Baker, 1992.

Carson, DA y Douglas J. Moo. *Una Introducción al Nuevo Testamento.* Grand Rapids: Zondervan, 2005.

Carroll, Kenneth L. "La expansión del corpus paulino". *Diario de Literatura bíblica* 72 (1953): 230–37.

Machine Translated by Google

———. "La influencia de Tatian en el desarrollo del Nuevo Testamento". En *Studies in the History and Text of the New Testament in Honor of Kenneth Willis Clark,* editado por BL Daniels y MJ Suggs, 59–70. Salt Lake City: Prensa de la Universidad de Utah, 1967.

Casey, Mauricio. *De profeta judío a Dios gentil.* Cambridge: Clarke, 1991.

Catchpole, David R. "Paul, James y el decreto apostólico". *Estudios del Nuevo Testamento* 23 (1976–1977): 428–44.

Catecismo de la Iglesia Católica. San Francisco: Ignacio, 1994.

Cavallin, Hans CC "Los falsos maestros de 2 Pedro como pseudoprofetas". *Nuevo Testamento* 21 (1979): 263–70.

Chapa, Juan. "El texto primitivo del evangelio de Juan". En *The Early Text of the New Testament,* editado por Charles E. Hill y Michael J. Kruger. Oxford: Oxford University Press, de próxima publicación.

Chapman, Juan. *Juan el Presbítero y el Cuarto Evangelio.* Oxford: Clarendon, 1911.

Chapman, Stephen B. "El debate del canon: qué es y por qué es importante". Presentado en la Sociedad de Literatura Bíblica, San Diego, 2007.

———. "Cómo comenzó el canon bíblico: modelos de trabajo y preguntas abiertas". En *Homer, the Bible, and Beyond: Literary and Religious Canons in the Ancient World,* editado por Margalit Finkelberg y Guy G. Strousma, 29–51. Leyden: Brill, 2003.

———. *La ley y los profetas: un estudio del canon del Antiguo Testamento Formación.* Tubinga: Mohr Siebeck, 2000.

———. "El canon del Antiguo Testamento y su autoridad para el cristiano Iglesia. " *Ex Audit* 19 (2003): 125–48.

———. "Recuperando la inspiración para la Biblia". En *Canon and Biblical Interpretation,* editado por Craig Bartholomew, Robin Parry y Scott Hahn, 167–206. Carlisle: Paternoster, 2006.

Charlesworth, James A. y Craig A. Evans. "Jesús en los evangelios Agrapha y Apócrifo". En *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research,* editado por B. Chilton y CA Evans, 478–533. Leiden: Brill, 1994.

Charlesworth, Scott. "Indicadores de 'catolicidad' en los primeros manuscritos del Evangelio". En *The Early Text of the New Testament,* editado por Charles E. Hill y Michael J. Kruger. Oxford: Oxford University Press, de próxima publicación.

———. "Público y privado: manuscritos del evangelio de los siglos segundo y tercero". En *Escritura judía y cristiana como artefacto y canon,* editado por Craig A. Evans y H. Daniel Zacharias, 148–75. Londres: T&T Clark, 2009.

Machine Translated by Google

———. “TC Skeat, P64+67 y P4, y el problema de la orientación de las fibras en Reconstrucción Codicológica.” *Estudios del Nuevo Testamento* 53 (2007): 582–604.

Childs, Brevard S. *Teología bíblica en crisis.* Filadelfia: Westminster, 1970.

———. *Teología Bíblica del Antiguo y Nuevo Testamento: Teología Reflexión sobre la Biblia cristiana.* Filadelfia: Fortaleza de Augsburgo, 1993.

———. “Interpretación en la Fe: La Responsabilidad Teológica de los Antiguos Comentario del Testamento”. *Interpretación* 18 (1964): 432–49.

———. *Introducción al Antiguo Testamento como Escritura.* Filadelfia: Fortaleza, 1979.

———. *El Nuevo Testamento como canon: una introducción.* Londres: SCM, 1984.

———. “El único evangelio en cuatro testigos”. En *The Rule of Faith: Bible, Canon, and Creed in a Critical Age,* editado por Ephraim Radner y George Sumner, 51–62. Harrisburg, Pensilvania: Morehouse, 1998.

———. “Sobre la recuperación de la Biblia para la teología cristiana”. En *Reclaiming the Bible for the Church,* editado por CE Braaten y RW Jenson, págs. 1–17. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

———. "Una respuesta." *Horizontes en teología bíblica* 2 (1980): 199–211.

Clements, Ronald E. *Profecía y Tradición.* Atlanta: John Knox, 1975.

Clifford, William K. "La ética de la creencia". En *Clásicos de la Filosofía.* vol. 2, *Modern and Contemporary,* editado por Louis J. Pojman, 1047–51. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Clouser, Roy A. *El mito de la neutralidad religiosa: un ensayo sobre el papel oculto de la creencia religiosa en las teorías.* Notre Dame: Prensa de la Universidad de Notre Dame, 2005.

Clowney, Edmund P. *La Iglesia.* Downers Grove, IL: InterVarsity, 1995.

Coles, Revel A. “Fragmentos de un evangelio apócrifo (?)”. En *The Oxyrhynchus Papyri,* editado por Gerald M. Browne y Arthur S. Hunt, 41:15–16. Londres: Egypt Exploration Society, 1972.

Collins, Adela Y. "Simbolismo numérico en la literatura apocalíptica judía y cristiana primitiva". En The *Rise and Fall of the Roman World: Roman History and Culture as Reflected in Recent Research,* editado por H. Temporini y W. Haase, 2:1221–87. Berlín: de Gruyter, 1984.

Collins, Juan. “¿Es posible una teología bíblica crítica?” En *La Biblia hebrea y sus intérpretes,* editado por W. Propp, 1–17. Lago Winona: Eisenbrauns, 1990.

Comfort, Philip W. "Nuevas reconstrucciones e identificaciones de papiros del Nuevo Testamento". *Nuevo Testamento* 41 (1999): 216

Machine Translated by Google

Comité de la Sociedad de Teología Histórica de Oxford. *El Nuevo Testamento en los Padres Apostólicos.* Oxford: Clarendon, 1905.

Congdón, David. "La palabra como evento: Barth y Bultmann en las Escrituras". En *The Sacred Text,* editado por Michael Bird y Michael Pahl, 241–65. Piscataway, Nueva Jersey: Gorgias, 2010.

Connolly, Richard H. "Nuevos fragmentos de la Didaché". *Diario de Estudios teológicos* 25 (1924): 151–53.

Conzelmann, Hans. “Sobre el análisis de la fórmula confesional en 1 Cor 15:3–5”. *Interpretación* 20 (1966): 15–25.

———. *Teología de San Lucas.* Nueva York: Harper & Row, 1960.

Coote, Robert P. y Mary P. Coote. *Poder, política y la creación de La biblia.* Mineápolis: Fortaleza, 1990.

Paisano, L. William. “Tertuliano y la *Regula Fidei”. Segundo siglo* 2 (1982): 208–27.

Portada, Jan A. “Milagros y teísmo cristiano”. En *Razón de la Esperanza Dentro,* editado por Michael J. Murray, 345–74. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

Craig, William Lane. “Apologética clásica”. En *cinco puntos de vista sobre Apologetics,* editado por SB Cowan, 35–38. Grand Rapids: Zondervan, 2000.

Cranfield, CEB *I y II Pedro y Judas: Introducción y comentario.* Londres: SCM, 1960.

Crossan, John Dominic. *Otros cuatro evangelios: sombras en los contornos de Canon.* Nueva York: Seabury, 1985.

———. *El Jesús histórico: la vida de un campesino judío mediterráneo.* San Francisco: HarperCollins, 1991.

Crouzel, Henry. "Comparaciones precisas entre los fragmentos del Peri Archon según Philokalia y la traducción de Rufinus". En Origeniana: primer coloquio internacional de estudios origenianos, Montserrat, 18 al 21 de septiembre de 1975, 113 a 21. Bari: Università di Bari, 1975.

CULLMAN, Óscar. "La tradición." En *The Early Church,* editado por AJB Higgins, 59–99. Londres: SCM, 1956.

Cunningham, Mary Kathleen. “Karl Barth”. En *Teologías cristianas de las Escrituras,* editado por Justin S. Holcomb, 183–201. Nueva York: Prensa de la Universidad de Nueva York, 2006.

Curri, David. *Fundamentalista nacido, católico nacido de nuevo.* San Francisco: Ignacio, 1996.

Daniels, Jon B. "El evangelio de Egerton: su lugar en el cristianismo primitivo". Doctor diss., Escuela de Graduados de Claremont, 1990.

Dasmann, Ernest. *Reallexikon para la antigüedad y el cristianismo: diccionario temático para la discusión del cristianismo con el mundo antiguo.* Editado por

Machine Translated by Google

Theodor Kluster. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1986.

Davids, Peter H. *La Epístola de Santiago.* Comentario del Nuevo Testamento Griego Internacional. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

Davis, Paul. *¿De quién es la Biblia de todos modos?* Sheffield: Académico de Sheffield, 1995.

Davies, WD y Dale C. Allison. *El evangelio según san Mateo.* Comentario crítico internacional. Edimburgo: T&T Clark, 1997.

Dehandshutter, Boudewijn. “Epístola de Policarpo a los filipenses: un ejemplo temprano de 'recepción'”. En *El Nuevo Testamento en el cristianismo primitivo,* editado por J.-M. Sevrin, 275–91. Lovaina: Lovaina University Press, 1989.

de Jonge, HenkJan. “El canon del Nuevo Testamento”. En *The Biblical Canons,* editado por Jean-Marie Auwers y Henk Jan de Jonge, 309–19. Lovaina: Prensa de la Universidad de Lovaina, 2003.

Dempster, Stephen G. *Dominio y dinastía: una teología bíblica de la Biblia hebrea.* Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003.

———. "Un 'Hecho Extraordinario': Torá y Templo y los Contornos del Canon Hebreo, Parte I". *Boletín Tyndale* 48 (1997): 23–56.

Pensador, Jürgen. *La historia teológica del Evangelio de Pedro: una contribución a la historia temprana del docetismo.* Berna y Frankfurt: Lang, 1975.

Dibelius, Martín. *De la tradición al evangelio.* Cambridge: Clarke, 1971.

Dibelius, Martin y Hans Conzelmann, *Las Epístolas Pastorales.* Filadelfia: Fortaleza, 1972.

David Dickerman, ed. *Karl Barth y el futuro de la teología: un coloquio conmemorativo celebrado en la Yale Divinity School, el 28 de enero de 1969.* New Haven, CT: YDS Association, 1969.

Dodd, CH *Según las Escrituras: La subestructura de la teología del Nuevo Testamento.* Londres: James Nisbet, 1952.

———. *La predicación apostólica y sus desarrollos.* Nueva York: Harper, 1949.

———. “Un nuevo evangelio”. *Boletín de la Biblioteca de la Universidad John Rylands de Manchester* 20 (1936): 56–92.

Dowey Jr., Edward A. *El conocimiento de Dios en la teología de Calvino.* Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

Duff, Jeremy. “P46 y las pastorales: ¿un consenso engañoso?” *Nuevo Testament Studies* 44 (1998): 578–90.

Dulles, Avery. *El oficio de la teología: del símbolo al sistema.* Nueva York: Encrucijada, 1992.

———. "Escritura: Puntos de vista protestantes y católicos recientes". en *el*

Machine Translated by Google

Palabra autorizada: Ensayos sobre la naturaleza de las Escrituras, editado por Donald K. McKim, 239–61. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

Dumbrell, William J. *Pacto y Creación.* Gran Rapids: Baker, 1984.

Dunbar, David G. "El canon bíblico". En *Hermeneutics, Authority, and Canon,* editado por DA Carson y John D. Woodbridge, 295–360. Grand Rapids: Zondervan, 1986.

Duncan, J. Ligon. "La idea del pacto en Melito de Sardis: una introducción y encuesta". *Presbiterio* 28 (2002): 12–33.

Dungan, David L. *Constantine's Bible: Politics and the Making of the New Testamento.* Filadelfia: Fortaleza, 2006.

———. “El canon del Nuevo Testamento en un estudio reciente”. *Interpretación* 29 (1975): 339–51.

Dunkerley, Roderick. "Fragmentos del Evangelio de Oxirrinco". *harvard Revisión teológica* 23 (1930): 30–35.

Dunn, James DG "¿Tiene el canon una función continua?" En *The Canon Debate,* editado por Lee Martin McDonald y James A. Sanders, 558–79. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

———. “Cómo comenzó el Nuevo Testamento”. En *From Biblical Criticism to Biblical Faith,* editado por William H. Brackney y CA Evans, 122–37. Macon, GA: Mercer University Press, 2007.

———. “El incidente de Antioquía (Gálatas 2:11–18)”. *Revista para el Estudio de el Nuevo Testamento* 18 (1983): 3–57.

———. *Jesús recordó.* Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

———. “Pseudoepigrafía”. En *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments,* editado por RP Martin y PH Davids, 977–84. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1997.

———. *Unidad y diversidad en el Nuevo Testamento: una investigación sobre el Carácter del cristianismo primitivo.* Londres: SCM, 1990.

Edwards, Jonathan. *Las obras de Jonathan Edwards.* vol. 2, *Afecciones Religiosas.* Editado por John E. Smith. New Haven, CT: Prensa de la Universidad de Yale, 2009.

Edwards, Sarah Alexander. “P75 bajo la lupa”. *Novum Testamentum* 18 (1976): 190–212.

Ehrman, Bart D. *Los Padres Apostólicos.* 2 vols. Cambridge, MA: Prensa de la Universidad de Harvard, 2003.

———. *Falsificado: escribir en el nombre de Dios: por qué los autores de la Biblia no son quienes pensamos que son.* Nueva York: Harper One, 2011.

———. *Jesús: Profeta apocalíptico del Nuevo Milenio.* Nueva York: Oxford University Press, 1999.

Machine Translated by Google

———. *Cristianismos perdidos: las batallas por las Escrituras y las religiones que nunca conocimos.* Nueva York: Oxford University Press, 2002.

———. *El evangelio perdido de Judas Iscariote: una nueva mirada al traidor y al traicionado.* Nueva York: Oxford University Press, 2006.

———. *Escrituras perdidas: libros que no llegaron al Nuevo Testamento.* Nueva York: Oxford University Press, 2003.

———. *El Nuevo Testamento: una introducción histórica a los primeros escritos cristianos.* Nueva York: Oxford University Press, 1997.

———. *La Corrupción Ortodoxa de las Escrituras.* Nueva York: Oxford Prensa Universitaria, 1993.

Ehrman, Bart D. y MW Holmes. *El Texto del Nuevo Testamento en la Investigación Contemporánea: Ensayos sobre el Status Quaestionis.* Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

Eichrodt, Walter. *Teología del Antiguo Testamento,* vol. 1. Traducido por JA Panadero. Filadelfia: Westminster, 1961.

Elliott, JK *El Nuevo Testamento Apócrifo.* Oxford: Clarendon, 1993.

———. "Manuscritos, el Códice y el Canon". *Revista para el Estudio de el Nuevo Testamento* 63 (1996): 105–22.

Ellis, E. Earle. *La elaboración de los documentos del Nuevo Testamento.* Leyden: Brill, 2002.

———. "Nuevas direcciones en la historia del cristianismo primitivo". En *Ancient History in a Modern University: Early Christianity, Late Antiquity and Beyond,* editado por TW Hillard, RA Kearsley, CEV Nixon y AM Nobbs, 1:71–92. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

———. *Pablo y sus intérpretes recientes.* Grand Rapids: Eerdmans, 1961.

———. “Seudonimato y canonicidad de los documentos del Nuevo Testamento”. En *Worship, Theology and Ministry in the Early Church: Essays in Honor of Ralph P. Martin,* editado por MJ Wilkins y Terence Paige, 212–24. Sheffield: Académico de Sheffield, 1993.

Epp, Eldon Jay. "El códice y la alfabetización en el cristianismo primitivo en Oxyrhynchus: cuestiones planteadas por los *libros y lectores de Harry Y. Gamble en la iglesia primitiva".* En *Critical Review of Books in Religion 1997,* editado por Charles Prebish, 15–37. Atlanta: Academia Estadounidense de Religión y Sociedad de Literatura Bíblica, 1997.

———. “Cuestiones en la interrelación de la crítica textual y el canon del Nuevo Testamento”. En *The Canon Debate,* editado por Lee Martin McDonald y James A. Sanders, 485–515. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

———. "Los papiros del Nuevo Testamento en Oxirrinco en su contexto social e intelectual". En *Sayings of Jesus: Canonical and NonCanonical,* editado

Machine Translated by Google

por William L. Petersen, 47–68. Leiden: Brill, 1997.

———. "Manuscritos en papiro del Nuevo Testamento y transporte de cartas en la época grecorromana". En *El futuro del cristianismo primitivo: Ensayos en honor de Helmut Koester,* editado por Birger A. Pearson, A. Thomas Kraabel, George WE Nickelsburg y Norman R. Petersen, 35–56. Mineápolis: Fortaleza, 1991.

———. "Los papiros del Nuevo Testamento de Oxirrinco: 'No sin honor ¿Excepto en su ciudad natal? *Revista de Literatura Bíblica* 123 (2004): 5–55.

———. "Crítica textual". En *The New Testament and Its Modern Interpreters,* editado por Eldon Jay Epp y George W. MacRae, 75–126. Atlanta: Scholars Press, 1989.

Epp, Eldon J. y Gordon D. Fee. *Estudios en Teoría y Método de Crítica textual del Nuevo Testamento.* Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

Eusebio, *Historia Eclesiástica.* Traducido por Kirsopp Lake. Loeb Biblioteca Clásica. Harvard: Prensa de la Universidad de Harvard, 1926.

Evans, Craig A. "Aspectos del exilio y la restauración en la proclamación de Jesús y los evangelios". In *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions,* editado por James M. Scott, 299–328. Leiden: Brill, 1997.

———. *Fabricando a Jesús: cómo los eruditos modernos distorsionan los evangelios.* Downers Grove, IL: InterVarsity, 2008.

———. "Jesús y el exilio continuo de Israel". En *Jesus and the Restoration of Israel,* editado por CC Newman, 77–100. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1999.

———. "Las Escrituras de Jesús y sus primeros seguidores". En *The Canon Debate,* editado por Lee Martin McDonald y James A. Sanders, 185–95. Peabody, MA: Hendrickson (2002): 185–95.

Evans, C. Stephen. "Canonicidad, apostolicidad y autoridad bíblica: algunas reflexiones kierkegaardianas". En *Canon and Biblical Interpretation,* editado por Craig Bartholomew, Robin Parry y Scott Hahn, 147–66. Carlisle: Paternoster, 2006.

———. *El Cristo Histórico y el Jesús de la Fe: La Encarnación Narrativa como Historia.* Nueva York: Oxford University Press (1996): 218–30.

Fackre, Gabriel. "Revelación." En *Karl Barth y la teología evangélica,* editado por Sung Wook Chung, 1–25. Gran Rapids: Baker, 2006.

Fallon, Francis T. y Ron Cameron. "El *Evangelio de Tomás:* un *informe de investigación* y análisis". En El *ascenso y la caída del mundo romano: la historia y la cultura romanas reflejadas en estudios recientes,* vol. 2, editado por H. Temporini y W. Haase, 4195-251. Berlín: de Gruyter, 1988.

Farkasfalvy, Denis. "Los fragmentos de Papías sobre Marcos y Mateo y su relación con el prólogo de Lucas: un ensayo sobre la prehistoria de la

Machine Translated by Google

Problema sinóptico”. En *The Early Church in Its Context: Essays in Honor of Everett Ferguson,* editado por AJ Malherbe, FW Norris y JW Thompson, 92–106. Leiden: Brill, 1998.

———. "'Profetas y apóstoles': la conjunción de los dos términos antes de Ireneo". En *Texts and Testaments: Critical Essays on the Bible and the Early Church Fathers,* editado por WE March, 109–34. San Antonio: Trinity University Press, 1980.

Farmer, William R. "Gálatas y el desarrollo de la *Regula Fidei* en el segundo siglo ". *Segundo siglo* 4 (1984): 143–70.

———. "Algunas reflexiones críticas sobre Second Peter: una respuesta a un artículo sobre Second Peter de Denis Farkasfalvy". *Segundo siglo* 5 (1985–1986): 31–46.

Farmer, William R. y DM Farkasfalvy. *La Formación del Canon del Nuevo Testamento.* Nueva York: Paulista, 1976.

Fee, Gordon D. *1 y 2 Timoteo, Tito.* Peabody, MA: Hendrickson, 1988.

———. *La Primera Epístola a los Corintios.* nuevo internacional Comentario sobre el Nuevo Testamento. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

———. *Papyrus Bodmer II (p66): sus relaciones textuales y Scribal caracteristicas* Salt Lake City: Prensa de la Universidad de Utah, 1968.

Fensham, F. Charles. "Tendencias comunes en las maldiciones de los tratados del Cercano Oriente y las inscripciones de Kudurru en comparación con las maldiciones de Amós e Isaías". *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 75 (1963): 155–75.

Ferguson, Everett. "La idea del pacto en el segundo siglo". En *Texts and Testaments: Critical Essays on the Bible and the Early Church Fathers,* editado por WE March, 135–62. San Antonio: Trinity University Press, 1980.

———. "Revisión de Geoffrey Mark Hahneman, *El fragmento de Muratorian y el desarrollo del canon". Revista de estudios teológicos* 44 (1993): 691–97.

Filson, Floyd. *Un Señor, Una Fe.* Filadelfia: Westminster, 1943.

Finkelberg, Margalit y Guy G. Strousma, eds. *Homero, la Biblia y Más allá de.* Leyden: Brill, 2003.

Fiorenza, Elisabeth Schüssler. *Pan, no piedra: el desafío de la interpretación bíblica feminista.* Boston: Faro, 1995.

———. *En memoria de ella: una reconstrucción teológica feminista de los orígenes cristianos.* Nueva York: Encrucijada, 1983.

Fishbane, Michael A. "Varia Deuteronómica". *Revista de becas del Antiguo Testamento* 84 (1972): 349–52.

Fitzmyer, Joseph A. "'4Q Testimonia' y el Nuevo Testamento". *Estudios teológicos* 18 (1957): 513–37.

Machine Translated by Google

———. "El Oxyrhynchus Logoi de Jesús y el Evangelio copto según Tomás". *Estudios teológicos* 20 (1959): 505–60.

———. "Los rollos de Qumrán, los ebionitas y su literatura". En *El Trasfondo Semítico del Nuevo Testamento,* 435–80. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

Flesseman-van Leer, E. *Tradición y Escritura en la Iglesia Primitiva.* Assen: Van Gorcum, 1954.

Folkert, Kendall W. "Los 'Cánones' de las 'Escrituras'". En *Repensando las Escrituras: Ensayos desde una Perspectiva Comparativa,* editado por Miriam Levering, 170–79. Albany: Prensa de la Universidad Estatal de Nueva York, 1989.

Foster, Pablo. "¿Hay algunos fragmentos tempranos del llamado Evangelio de Pedro?" *Estudios del Nuevo Testamento* 52 (2006): 1–28.

———. "Las epístolas de Ignacio de Antioquía y los escritos que luego formaron el Nuevo Testamento". En *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers,* editado por Andrew Gregory y CM Tuckett, 159–86. Oxford: Oxford University Press, 2005.

———. *El Evangelio de Pedro: Introducción, Edición Crítica y Comentario.* Leyden: Brill, 2010.

———. "El Texto del Nuevo Testamento en los Padres Apostólicos". En *The Early Text of the New Testament,* editado por Charles E. Hill y Michael J. Kruger. Oxford: Oxford University Press, de próxima publicación.

———. *Los Escritos de los Padres Apostólicos.* Londres: T&T Clark, 2007.

Frame, John M. *La Doctrina del Conocimiento de Dios.* Phillipsburg, Nueva Jersey: P&R, 1987.

———. *La Doctrina de la Palabra de Dios.* Phillipsburg, Nueva Jersey: P&R, 2010.

———. *Perspectivas sobre la Palabra de Dios: Una Introducción a la Cristiandad Ética.* Phillipsburg, Nueva Jersey: P&R, 1990.

———. "El Espíritu y las Escrituras". En *Hermeneutics, Authority, and Canon,* editado por DA Carson y John D. Woodbridge, 217–35. Grand Rapids: Zondervan, 1986.

Francia, RT *Mateo: Evangelista y Maestro.* Grand Rapids: Zondervan, 1989.

Freedman, David Noel. *La unidad de la Biblia hebrea.* Ann Arbor: Prensa de la Universidad de Michigan, 1991.

Funk, Robert W. *Los cinco evangelios: ¿Qué dijo realmente Jesús?* Nueva York: Polebridge, 1993.

———. "El Antiguo y Futuro Nuevo Testamento". En *The Canon Debate,* editado por Lee Martin McDonald y James A. Sanders, 541–57. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

Machine Translated by Google

Gaffin, Richard B. "El Nuevo Testamento como canon". En *Inerrancia y Hermeneutic,* editado por HM Conn, 165–83. Gran Rapids: Baker, 1988.

———. "¿Viejo Amsterdam y la inerrancia?" *Westminster Theological Journal* 44 (1982): 250–89.

———. *Perspectivas sobre Pentecostés.* Phillipsburg, Nueva Jersey: P&R, 1979.

———. *Resurrección y Redención.* Phillipsburg, Nueva Jersey: P&R, 1978.

———. "Un descanso sabático aún espera al pueblo de Dios". En *Pressing Toward the Mark: Ensayos conmemorativos de los cincuenta años de la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa,* editado por Charles G. Dennison y Richard C. Gamble, 33–51. Filadelfia: Comité para el Historiador de la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa, 1986.

Gamble, Harry Y. *Libros y lectores en la iglesia primitiva.* New Haven, CT: Prensa de la Universidad de Yale, 1995.

———. "Cristianismo: Escritura y Canon". En *The Holy Book in Comparative Perspective,* editado por Frederick M. Denny y Rodney L. Taylor, págs. 36–62. Columbia: Prensa de la Universidad de Carolina del Sur, 1985.

———. "Alfabetización, liturgia y la formación del canon del Nuevo Testamento". En *The Earliest Gospels,* editado por Charles Horton, 27–39. Londres: T&T Clark, 2004.

———. *El canon del Nuevo Testamento: su creación y significado.* Filadelfia: Fortaleza, 1985.

———. "El canon del Nuevo Testamento: investigaciones recientes y el status quaestionis". En *The Canon Debate,* editado por Lee Martin McDonald y James A. Sanders, 267–94. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

———. "La redacción de las cartas paulinas y la formación de la Corpus Paulino". *Revista de Literatura Bíblica* 94 (1975): 403–18.

Garrow, Alan JP *El Evangelio de la Dependencia de Mateo en la Didaché.* Londres: T&T Clark, 2004.

Gavrilyuk, Paul L. "Las Escrituras y la *Regula Fidei:* dos componentes entrelazados de la herencia canónica". En *Canonical Theism: A Proposal for Theology and the Church,* editado por William Abraham, Jason E. Vickers y Natalie B. Van Kirk, 27–42. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

Geisler, Norman L., ed. *Inerrancia.* Grand Rapids: Zondervan, 1980.

Geisler, Norman L. y William E. Nix. *De Dios a nosotros: cómo llegamos Nuestra Biblia.* Chicago: Moody Press, 1974.

Gerhardsson, Birger. *Memoria y Manuscrito con Tradición y Transmisión en el cristianismo primitivo.* 2ª ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

———. *La Fiabilidad de la Tradición del Evangelio.* Peabody, MA: Hendrickson, 2001.

Machine Translated by Google

Gevirtz, Stanley. “Maldiciones semíticas occidentales y el problema de los orígenes de ley hebrea". *Antiguo Testamento* 11 (1961): 137-58.

Gibson, David. "El Dios de la promesa: la Escritura cristiana como revelación del pacto". *Themelios* 29 (2004): 27–36.

Gilmour, Michael J. "Reflexiones sobre la autoría de 2 Pedro". *Evangelical Quarterly* 73 (2001): 291–309.

Glover, Ricardo. "Las citas de Didache y los evangelios sinópticos". *Estudios del Nuevo Testamento* 5 (1958): 12–29.

Gnuse, Robert. *La autoridad de la Biblia: teorías de la inspiración, Apocalipsis y el Canon de las Escrituras.* Mawhaw, Nueva Jersey: Paulist, 1985.

Goldingay, John. *Modelos para las Escrituras.* Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

González, Catalina. "La regla de la fe: la fuente de unidad y diversidad de la iglesia primitiva". En *Many Voices, One God: Being Faithful in a Pluralistic World,* editado por Walter Brueggemann y George W. Stroup, 95–106. Louisville: Westminster John Knox, 1988.

Goodspeed, Edgar J. *La Formación del Nuevo Testamento.* chicago: Prensa de la Universidad de Chicago, 1926.

Goswell, Greg. "El orden de los libros en la Biblia hebrea". *Revista de la Sociedad Teológica Evangélica* 51 (2008): 673–88.

Goulder, Michael D. "Ignatius' 'Docetistas'" *Christian Vigil* 53 (1999): 16–30.

———. *Midrash y Leccion en Mateo.* Londres: SPCK, 1974.

Grant, Robert M. *Eusebius como historiador de la iglesia.* Eugene, Oregón: Wipf y Stock, 1980.

———. *La Formación del Nuevo Testamento.* Nueva York: Harper & Row, 1965.

———. *Ireneo de Lyon.* Londres: Routledge, 1997.

———. “La crítica literaria y el canon del Nuevo Testamento”. *Diario para el Estudio del Nuevo Testamento* 16 (1982): 24–44.

———. *Los dichos secretos de Jesús.* Garden City, Nueva York: Doubleday, 1960.

———. “Tatiano y la Biblia”. En *Studia patrística,* vol. 1 (= TU 63), 297– 306. Berlín, 1957.

Verde, E. Michael. *2 Pedro Reconsiderado.* Londres: Tyndale, 1960.

Gregory, Andrew F. "1 Clemente y los escritos que luego formaron el Nuevo Testamento". En *La Recepción del Nuevo Testamento en los Padres Apostólicos,* editado por Andrew F. Gregory y CM Tuckett, 129–57. Oxford: Oxford University Press, 2005.

———. "La recepción de Lucas y Hechos y la unidad de Lucas-Hechos". *Diario para el Estudio del Nuevo Testamento* 29 (2007): 459–72.

Machine Translated by Google

———. *La recepción de Lucas y Hechos en el período anterior a Ireneo.* Tubinga: Mohr Siebeck, 2003.

Gregory Andrew F. y Christopher Tuckett, eds. *La Recepción del Nuevo Testamento en los Padres Apostólicos.* Oxford: Oxford University Press, 2005.

———. *Trayectorias a través del Nuevo Testamento y los Padres Apostólicos.* Oxford: Oxford University Press, 2005.

Grenfell, Bernard P., et al., eds. *Los papiros de Oxirrinco.* 74 vols. hasta la fecha. Londres: Sociedad de Exploración de Egipto, 1898–.

Grenz, Stanley J. y John R. Franke. *Más allá del fundacionalismo: dar forma La teología en un contexto posmoderno.* Louisville: Westminster John Knox, 2001.

Grindheim, Sigurd. “La ley mata pero el evangelio vivifica: el dualismo letra-espíritu en 2 Corintios 3:5–18”. *Revista para el Estudio del Nuevo Testamento* 84 (2001): 97–115.

Grobel, William K. "¿Qué tan gnóstico es el evangelio de Tomás?" *Nuevo Testament Studies* 8 (1962): 367–73.

Grudem, Wayne. "La auto-atestación de las Escrituras y el problema de formular una doctrina de las Escrituras". En *Escritura y Verdad,* editado por DA Carson y JD Woodbridge, 19–59. Gran Rapids: Baker, 1992.

Gundry, Robert H. *Matthew: un comentario sobre su manual para una mezcla Iglesia bajo persecución.* 2ª ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

———. *Lo viejo es mejor: Ensayos del Nuevo Testamento en apoyo de lo tradicional interpretación.* Tubinga: Mohr, 2005.

Güterbock, Hans Gustav. "Relatos de Mursili sobre los tratos de Suppiluliuma con Egipto". *Revue Hittite et asianique* 18 (1960): 59–60.

Guthrie, Donald. *Introducción al Nuevo Testamento.* Downers Grove, IL: InterVarsity, 1990.

———. *Las epístolas pastorales y la mente de Pablo.* Londres: Tyndale, 1956.

Habermas, Gary. “Apologética Evidencial”. En *Cinco puntos de vista sobre la apologética,* editado por Steven B. Cowan, 92–121. Grand Rapids: Zondervan, 2000.

———. “El Testimonio Personal del Espíritu Santo al Creyente y Apologética cristiana”. *Revista de apologética cristiana* 1 (1997): 49–64.

Haelst, Joseph van. *Catálogo de papiros literarios judíos y cristianos.* París: Publicaciones de la Sorbona, 1976.

———. "Los orígenes del códice". En *The Beginnings of the Codex,* editado por Alain Blanchard, 13–36. Turnhout: Brepols, 1989.

Haenchen, Ernst. "Los problemas de Pedro". *Estudios del Nuevo Testamento* 7 (1961): 187-97.

Hafemann, Scott J. "La relación del pacto". En *Temas centrales en*

Machine Translated by Google

Teología bíblica: mapeo de la unidad en la diversidad, editado por Scott Hafemann y Paul House, 20–65. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

———. *Pablo, Moisés y la historia de Israel: el contraste entre la letra y el espíritu y el Argumento de las Escrituras en 2 Corintios 3.* Tübingen: Mohr, 1995.

Hafemann, Scott J. y Paul House, eds. *Temas centrales en la Biblia Teología: Mapeo de la Unidad en la Diversidad.* Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

Hagg, Tomas. "Formación canónica en la cultura literaria griega". En *Canon and Canonicity: The Formation and Use of Bible,* editado por Einar Thomassen, 109–28. Copenhague: Museum Tusculanum Press, 2010.

Hagglund, Bengt. "La importancia de la 'regula fidei' como base para las declaraciones teológicas". *Studia theologica* 12 (1958): 1-44.

Hagner, Donald A. "Los dichos de Jesús en los Padres Apostólicos y Justin Martyr". En *Gospel Perspectives: The Jesus Tradition Outside the Gospels,* editado por David Wenham, 233–68. Sheffield: JSOT, 1985.

———. *El uso del Antiguo y Nuevo Testamento en Clemente de Roma.* Leiden: Brill, 1973.

Hahn, Scott y Kimberly Hahn. *Roma Dulce Hogar.* San Francisco: Ignacio, 1993.

Hahneman, Geoffrey Mark. *El Fragmento Muratoriano y el Desarrollo del Canon.* Oxford: Clarendon, 1992.

———. "El fragmento de Muratorian y los orígenes del canon del Nuevo Testamento". En *The Canon Debate,* editado por Lee Martin McDonald y James A. Lijadoras, 405–15. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

Haines-Eitzen, Kim. *Guardianes de las letras: alfabetización, poder y los transmisores de la literatura cristiana primitiva.* Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford, 2000.

Halverson, John. "Evangelio oral y escrito: una crítica de Werner Kelber". *Estudios del Nuevo Testamento* 40 (1994): 180–95.

Hanson, Anthony Tyrrell. *Las Epístolas Pastorales.* Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

Hanson, RPC *Origen's Doctrine of Tradition.* Londres: SPCK, 1954.

———. *Tradición en la Iglesia Primitiva.* Londres: SCM, 1962.

Harding, Mark. "Cartas discutidas e indiscutibles de Pablo". en *el paulino Canon,* editado por Stanley E. Porter, 129–68. Leyden: Brill, 2004.

Harnack, Adolf von. *El Nuevo Testamento alrededor del año 200.* Freiburg: Mohr, 1889.

———. *El rendimiento histórico-eclesiástico de las obras exegéticas de Orígenes,* vol. 1. Leipzig: Hinrichs, 1918.

———. *Historia del Dogma,* vol. 2. Nueva York: Dover, 1961.

Machine Translated by Google

———. *Marción: El Evangelio del Dios Extranjero.* Leipzig: Hinrichs, 1924.

———. *Origen del Nuevo Testamento y lo más importante Consecuencias de una Nueva Creación.* Londres: Williams & Northgate, 1925.

Harrington, Daniel J. *Jude y 2 Pedro.* Collegeville, MN: Prensa litúrgica, 2003.

———. "La recepción de la *ortodoxia y la herejía* de Walter Bauer en el cristianismo primitivo durante la última década". *Harvard Theological Review* 77 (1980): 289–98.

Harris, James Rendel. *Testimonios.* Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 1916.

Harris, R. Laird. *Inspiración y Canonicidad de la Biblia.* Grand Rapids: Zondervan, 1978.

Harris, William V. *Alfabetización antigua.* Cambridge, MA: Prensa de la Universidad de Harvard, 1989.

Harrison, Percy N. *El Problema de las Epístolas Pastorales.* Londres: Oxford University Press, 1921.

Harrisville, Roy A. "Lo que creo que mi antiguo compañero de escuela está haciendo". En *Theological Exegesis: Essays in Honor of Brevard S. Childs,* editado por Christopher Seitz y Kathryn Greene-McCreight, 7–25. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

Hartog, Paul. "Policarpo, Efesios y 'Escritura'". *Westminster Revista teológica* 70 (2008): 255–75.

———. "La 'Regla de fe' y la exégesis bíblica patrística". *Trinity Journal* 28 (2007): 65–86.

Harvey, AE "'El trabajador es digno de su salario': Fortunas de un Proverbios en la Iglesia Primitiva". *Nuevo Testamento* 24 (1982): 209–21.

Head, Peter M. "¿Son P4, P64 y P67 el manuscrito más antiguo de los cuatro evangelios? Una respuesta a TC Skeat". *Estudios del Nuevo Testamento* 51 (2005): 450– 57.

———. "Sobre la cristología del *Evangelio de Pedro". Vigilia cristiana* 46 (1992): 209–24.

———. "Algunos papiros del NT recientemente publicados de Oxirrinco: una Descripción general y evaluación preliminar". *Boletín Tyndale* 51 (2000): 1–16.

Escuché, Ricardo. "LAS MEMORIAS en Papias, Justin y Ireneo. *Estudios del Nuevo Testamento* 1 (1954): 122–33.

———. "Citas de Papias del Nuevo Testamento". *Estudios del Nuevo Testamento* 1 (1954): 130–34.

Heckel, TK *Del evangelio de Marcos al cuádruple*

Machine Translated by Google

Evangelio. Tubinga: Mohr, 1999.

Heine, Ronald E. *Origen: Homilías sobre Génesis y Éxodo.* Washington DC: Prensa de la Universidad Católica, 1982.

Timón, Pablo. *La Revelación Divina: Las Cuestiones Básicas.* Londres: Marshall Morgan & Scott, 1982.

———. “Fe, evidencia y las Escrituras”. En *Bible and Truth,* editado por DA Carson y John D. Woodbridge, 303–20. Grand Rapids: Zondervan, 1983.

Helmer, Cristina. “Unidad transhistórica del canon del Nuevo Testamento desde las perspectivas filosófica, exegética y teológica sistemática”. ¿ En *una sola escritura o en muchas?,* editado por Christine Helmer y Christof Landmesser, págs. 13–50. Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford, 2004.

Helmer, Christine y Christof Landmesser, eds. *¿Una Escritura o Muchas?* Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford, 2004.

Hendriksen, William. *Efesios.* Gran Rapids: Baker, 1967.

———. *Exposición del Evangelio según Mateo.* Gran Rapids: Baker, 1973.

———. *Más que conquistadores.* Gran Rapids: Baker, 1994.

Hengel, Martín. *Los títulos del evangelio.* Heidelberg: Invierno, 1984.

———. *La cuestión joánica: un intento de solución.* Tubinga: Mohr, 1993.

———. *Los cuatro evangelios y el único evangelio de Jesucristo.* Harrisburg, Pensilvania: Trinity, 2000.

———. *Judaísmo y helenismo: estudios en su encuentro en Palestina Durante el período helenístico temprano.* Filadelfia: Fortaleza, 1974.

———. *Estudios en el Evangelio de Marcos.* Londres: SCM, 1985.

———. “Los Títulos de los Evangelios y el Evangelio de Marcos”. En *Estudios en el Evangelio de Marcos,* 64–84. Londres: SCM, 1985.

Henna, Felipe. "Saliendo con el *Canon de Muratori". Revisión de la Biblia* 100 (1993): 54–75.

Henry, Carl FH "Teología canónica: una evaluación evangélica". Boletín escocés de teología evangélica 8 (1990): 76–108.

———. *Dios, Revelación y Autoridad.* 6 vols. Waco, Texas: Word, 1979.

Herodoto. Traducido por AD Godley. Biblioteca Clásica Loeb. Cambridge, MA: Prensa de la Universidad de Harvard, 1922.

Higgins, AJB "Los dichos no gnósticos en el Evangelio de Tomás". *Nuevo Testamento* 4 (1960): 30-47.

Hilgenfeld, Adolf. *Estudios críticos de los evangelios de Justino, de las homilías de Clementino y de Marción.* Halle: Schwetschke, 1850.

Machine Translated by Google

Hill, Charles E. "El debate sobre el fragmento de Muratorian y el desarrollo del canon". *Westminster Theological Journal* 57 (1995): 437– 52.

———. “Ignacio y el Apostolado”. En *Studia patrística,* vol. 36, editado por MF Wiles y EJ Yarnold, 226–48. Lovaina: Peeters, 2001.

———. "Ignacio, 'El Evangelio' y los Evangelios". En *Trajectories Through the New Testament and the Apostolic Fathers,* editado por Andrew Gregory y Christopher Tuckett, 267–85. Oxford: Oxford University Press, 2005.

———. "'En estas mismas palabras': métodos y estándares de préstamo literario en el segundo siglo". En *The Early Text of the New Testament,* editado por Charles E. Hill y Michael J. Kruger. Oxford: Oxford University Press, de próxima publicación.

———. *El Corpus Juanino en la Iglesia Primitiva.* Oxford: Oxford Prensa Universitaria, 2004.

———. “Justino y los escritos del Nuevo Testamento”. En *Studia patrística,* vol. 30, editado por Elizabeth Livingstone, 42–48. Lovaina: Peeters, 1997.

———. "El Canon del Nuevo Testamento: ¿Deconstructio Ad Absurdum?" *Revista de la Sociedad Teológica Evangélica* 52 (2009): 105–6.

———. “La tesis de Skeat, ¿todavía no está muerta? Sobre la creación de P4, P64 y P67”. Documento presentado en la reunión de 2010 de la Sociedad de Literatura Bíblica, Atlanta, GA.

———. “¿Estaba el Evangelio de Juan entre las Memorias Apostólicas de Justino?” En *Justin Martyr and His Worlds,* editado por Sarah Parvis y Paul Foster, 88–94. Mineápolis: Fortaleza, 2007.

———. "Lo que dijo Papias sobre John (y Luke): un nuevo fragmento de Papias". *Revista de estudios teológicos* 49 (1998): 582–629.

———. *¿Quién eligió los evangelios? Sondeando la Gran Conspiración del Evangelio.* Oxford: Oxford University Press (2010): 226–29.

Hill, Charles E. y Michael J. Kruger, eds. *El texto primitivo del Nuevo Testamento.* Oxford: Oxford University Press, de próxima publicación.

Hillers, Delbert R. *Covenant: La historia de una idea bíblica.* baltimore: Prensa de la Universidad Johns Hopkins, 1969.

Hodge, AA *Un Comentario sobre la Confesión de Fe.* Filadelfia: Junta Presbiteriana de Publicaciones, 1869.

Hodge, C. Wistar. “El testimonio del Espíritu Santo en la Biblia”, *Princeton Revisión teológica* 11 (1913): 41–84.

Hoffman, Thomas A. "Inspiración, normatividad, canonicidad y el carácter sagrado único de la Biblia". *Trimestre Bíblico Católico* 44 (1982): 447–69.

Machine Translated by Google

Hoffmann, R. José. *Marción: Sobre la Restitución del Cristianismo: Un Ensayo sobre el Desarrollo de la Teología Paulinista Radical en el Segundo Siglo.*
Chico, CA: Scholars Press, 1984.

Holmes, Michael William. “La carta de Policarpo *a los filipenses* y los escritos que luego formaron el Nuevo Testamento”. En *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers,* editado por Andrew Gregory y Christopher Tuckett, 187–227. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Horbury, William. "La sabiduría de Salomón en el fragmento de Muratorian". *Revista de estudios teológicos* 45 (1994): 149–59.

Horsley, Richard A., Jonathan A. Draper y John Miles Foley, eds. *Interpretando el Evangelio: Oralidad, Memoria y Marcos.* Minneapolis: Fortaleza, 2006.

Horton, Michael S. *Convenio y Escatología: El Drama Divino.*
Louisville: Westminster John Knox, 2002.

———. *Dios de la promesa: Introducción a la teología del pacto.* Grandes rápidos: Panadero, 2006.

———. *Pueblo y lugar: una eclesiología de pacto.* Louisville: Westminster John Knox, 2008.

Howard, Jorge. *Pablo: Crisis en Galacia.* Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 1979.

Huebner, Hans. *Teología Bíblica del Nuevo Testamento.* Vol. 1, *Prolegómenos.* Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

Hughes, Philip Edgecumbe. *Comentario a la Epístola a los Hebreos.*
Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

Herbert hambriento. "Saliendo con el Papyrus Bodmer II (P66)". *indicador de la Academia de Ciencias de Austria,* 4 (1960): 12-33.

Hunt, Arthur S. *Catálogo de los papiros griegos en John Rylands Biblioteca,* vol. 1. Mánchester: Prensa de la Universidad de Mánchester, 1911.

Hunter, Archibald M. *La Unidad del Nuevo Testamento.* Londres: SCM, 1952.

Hurtado, Larry W. *Los primeros artefactos cristianos: manuscritos y orígenes cristianos.* Grand Rapids: Eerdmans, 2006.

———. "La evidencia más temprana de un material cristiano emergente y una cultura visual: el códice, la nomina sacra y el estaurograma". En *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity: Essays in Honor of Peter Richardson,* editado por Stephen G. Wilson y Michael Desjardins, 271–88.
Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 2000.

———. *Señor Jesucristo: Devoción a Jesús en el cristianismo primitivo.*
Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

Machine Translated by Google

———. "El Nuevo Testamento en el siglo segundo: textos, colecciones y canon". En *Transmission and Reception: New Testament Text-Critical and Exegetical Studies,* editado por JW Childers y DC Parker, págs. 3–27. Piscataway, Nueva Jersey: Gorgias, 2006.

Inge, William Ralph. "Ignacio". En *The New Testament and the Apostolic Fathers,* editado por un Comité de la Sociedad de Teología Histórica de Oxford, 61–83. Oxford: Clarendon, 1905.

Jacobsen, Anders-Christian, ed. *Religión y Normatividad.* vol. 1, *La lucha discursiva sobre los textos religiosos en la Antigüedad.* Aarhus: Prensa de la Universidad de Aarhus, 2009.

Jaffee, Martin S. "¿Cuánta oralidad hay en la 'Torá oral'? Nuevas perspectivas sobre la composición y transmisión de la tradición rabínica temprana". *Estudios hebreos* 10 (1992): 53–72.

———. *Torá en la Boca: Escritura y Tradición Oral en Palestino Judaísmo.* Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford, 2001.

Jansen, John F. "Tertuliano y el Nuevo Testamento". *Segundo siglo* 2 (1982): 191–207.

Jaubert, Ana. *Homilías sobre Josué.* París: Ediciones du Cerf, 1960.

Jefford, CN *Los Dichos de Jesús en la Enseñanza de los Doce Apóstoles.* Leiden: Brill, 1989.

Jensen, Pedro. *La Revelación de Dios.* Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002.

Jenson, Robert W. *Canon y Credo.* Louisville: Westminster John Knox, 2010.

Jewett, Paul K. *Emil Brunner: Introducción al hombre y su Pensamiento.* Chicago: InterVarsity, 1961.

Johnson, Lucas Timoteo. *La Primera y Segunda Cartas a Timoteo.* Nueva York: Doubleday, 2001.

———. *La Carta de Santiago.* Comentario bíblico ancla. Nueva York: Doubleday, 1995.

———. *El verdadero Jesús: la búsqueda equivocada del Jesús histórico y la verdad de los evangelios tradicionales.* San Francisco: HarperCollins, 1996.

Johnson, William A. *Bookrolls and Scribes in Oxyrhynchus: Studies in Cultura del libro y la imprenta.* Toronto: Prensa de la Universidad de Toronto, 2004.

———. "Hacia una Sociología de la Lectura en la Antigüedad Clásica". *Revista estadounidense de filología* 121 (2000): 593–627.

Jones, F. Stanley. *Una antigua fuente judeo-cristiana sobre la historia del cristianismo: reconocimientos pseudo-clementinos 1.27–71.* Atlanta: Scholars Press, 1995.

Machine Translated by Google

Jones, Peter R. "1 Corintios 15: 8: Pablo, el último apóstol". *Boletín Tyndale* 36 (1985): 3–34.

———. “El Apóstol Pablo: Segundo Moisés a la Comunidad del Nuevo Pacto. Un estudio sobre la autoridad apostólica paulina”. En *la Palabra Inerrante de Dios,* editado por JW Montgomery, 219–41. Mineápolis: Betania, 1974.

Jülicher, Adolf. *Una Introducción al Nuevo Testamento.* Londres: Smith & Elder, 1904.

Jungel, Eberhard. *Paulo y Jesús: una investigación para aclarar la cuestión del origen de la cristología.* Tubinga: Mohr Siebeck, 1962.

Kahler, Martin. *El llamado Jesús histórico y el histórico, bíblico Cristo.* Filadelfia: Fortaleza, 1964.

Kaiser, Walter C. *Recuperando la unidad de la Biblia: una historia continua, Plan y Propósito.* Grand Rapids: Zondervan, 2009.

Kalin, Everett R. "Primeras tradiciones sobre el evangelio de Marcos: el estado canónico emerge a medida que crece la historia". *Corrientes en Teología y Misiones* 2 (1975): 332–41.

———. “El Canon del Nuevo Testamento de Eusebio”. En *The Canon Debate,* editado por Lee Martin McDonald y James A. Sanders, 386–404. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

———. “Reexamen de la Historia del Canon del Nuevo Testamento: 1. El Canon de Orígenes.” *Corrientes en Teología y Misiones* 17 (1990): 274–82.

Kannaday, Wayne C. *El discurso apologético y la tradición de los escribas: evidencia de la influencia de los intereses apologéticos en el texto de los evangelios canónicos.* Atlanta: Sociedad de Literatura Bíblica, 2004.

Kasemann, Ernst. “¿Establece el canon del Nuevo Testamento la unidad de ¿Iglesia?" *Evangelische Theologie* 11 (1951): 13–21.

———. “El Canon del Nuevo Testamento y la Unidad de la Iglesia”. En *Ensayos sobre temas del Nuevo Testamento,* 95–107. Londres: SCM, 1964.

———. *El Nuevo Testamento como Canon.* Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.

———. "El problema de una teología del Nuevo Testamento". *Estudios del Nuevo Testamento* 19 (1973): 235–45.

———. “El problema del Jesús histórico”. En *Ensayos sobre temas del Nuevo Testamento,* págs. 15–47. Londres: SCM, 1964.

Katz, Pedro. "Las epístolas de Juan en el canon de Muratorian". *Diario de Estudios teológicos* 8 (1957): 273–74.

Keating, Karl. *Catolicismo y Fundamentalismo.* San Francisco: Ignacio, 1988.

Keener, Craig S. *El Evangelio de Juan.* Peabody, MA: Hendrickson, 2003.

Machine Translated by Google

Kelber, Werner H. *El evangelio oral y escrito: la hermenéutica del habla y la escritura en la tradición sinóptica, Mark, Paul y Q.*
Filadelfia: Fortaleza, 1983.

Kelber, Werner y Samuel Byrskog, eds. *Jesús en Memoria: Tradiciones en Perspectivas orales y de escribas.* Waco, Texas: Baylor University Press, 2009.

Kelhoffer, JA "'Qué tan pronto un libro' revisado: ÿÿÿÿÿÿÿÿÿ como referencia a los materiales del 'Evangelio' en la primera mitad del segundo siglo".
Revista de ciencia y tradición del Nuevo Testamento de la iglesia primitiva 95 (2004): 1–34.

———. *Milagro y Misión: La Autenticación de Misioneros y Su mensaje en el final largo de Marcos.* Tubinga: Mohr Siebeck, 2000.

Kelly, JND *Un comentario sobre las epístolas de Pedro y de Judas.* Nuevo York: Harper & Row, 1969.

———. *Un comentario sobre las epístolas pastorales.* Peabody, MA: Hendrickson, 1960.

———. *Las primeras doctrinas cristianas.* San Francisco: HarperCollins, 1978.

Kelsey, David H. *Los usos de las Escrituras en la teología reciente.* Filadelfia: Fortaleza, 1975.

Kenyon, Frederic G. *Los papiros bíblicos de Chester Beatty: descripciones y textos de doce manuscritos en papiro de la Biblia griega,* vol. 1. Londres: Emery Walker, 1933–1937.

Kilpatrick, George Dunbar. *Los Orígenes del Evangelio según S. Mateo.* Oxford: Clarendon, 1950.

Kim, joven Kyu. "Datación paleográfica de P46 al Primero Posterior Siglo." *Bíblica* 69 (1988): 248-61.

Kinzig, Wolfram. "ÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿ: El título del Nuevo Testamento en los siglos segundo y tercero". *Revista de estudios teológicos* 45 (1994): 519–44.

Kittel, Gerhard y Herhard Friedrich, eds. *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento.* Traducido por Geoffrey W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964–1976.

Klausner, José. *De Jesús a Pablo.* Nueva York: Macmillan, 1943.

Klijn, AFJ *Tradición evangélica judeo-cristiana.* Leiden: Brill, 1992.

Kline, Leslie L. "Dichos armonizados de Jesús en las homilías pseudo-clementinas y Justin Martyr". *Revista de ciencia y tradición del Nuevo Testamento de la iglesia primitiva* 66 (1975): 223–41.

Kline, Meredith. *Prólogo del Reino: Fundamentos de Génesis para un Cosmovisión del Pacto.* Overland Park, KS: Two Age Press, 2000.

———. "Los orígenes del Antiguo Testamento del género evangélico". *Westminster Revista teológica* 38 (1975): 1–27.

Machine Translated by Google

———. *La estructura de la autoridad bíblica.* 2ª ed. Eugene, Oregón: Wipf y Stock, 1997.

———. *Tratado del Gran Rey.* Grand Rapids: Eerdmans, 1963.

Klooster, Fred H. "Testimonio interno del Espíritu Santo". En *Evangelical Dictionary of Theology,* editado por W. Elwell, 564–65. Grand Rapids: panadero, 1984.

Kloppsenborg, John S. "An Analysis of the Pre-Pauline Formula in 1 Cor 15:3b–5". *Trimestral Bíblico Católico* 40 (1978): 351–67.

———. "El Uso de los Sinópticos o Q en *Did.* 1.3b–2.1." En *The Didache and Matthew: Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?,* editado por H. van de Sandt, 105–29. Mineápolis: Fortaleza, 2005.

Caballero, George William. *Las epístolas pastorales: un comentario sobre el texto griego.* Grand Rapids: Eerdmans, 1992.

Knox, Juan. *Marción y el Nuevo Testamento: un ensayo en los primeros Historia del Canon.* Chicago: Prensa de la Universidad de Chicago, 1942.

Koester, Helmut. *Antiguos evangelios cristianos: su historia y Desarrollo.* Londres: SCM, 1990.

———. "Evangelios apócrifos y canónicos". *Harvard Theological Review* 73 (1980): 105–30.

———. "Los dichos extracanónicos del Señor como productos de la comunidad cristiana". *Sows* 44 (1988): 57–78.

———. "Del evangelio del kerygma a los evangelios escritos", *Nueva Testament Studies* 35 (1989): 361–81.

———. *Introducción al Nuevo Testamento.* vol. 2, *Historia y Literatura del cristianismo primitivo.* Filadelfia: Fortaleza, 1982.

———. *Tradición Sinóptica de los Apóstoles.* Berlín: Akademie-Verlag, 1957.

———. "El texto de los evangelios sinópticos en el siglo segundo". En *Gospel Traditions in the Second Century: Origins, Recensions, Text, and Transmission,* editado por WL Petersen, págs. 19–37. Notre Dame: Prensa de la Universidad de Notre Dame, 1989.

———. "¿Evangelios escritos o tradición oral?" *Revista de Literatura Bíblica* 113 (1994): 293–97.

Koehler, Wolf-Dietrich. *La recepción del evangelio de Mateo en el tiempo ante Ireneo.* Tubinga: Mohr, 1987.

Kooiman, Willem Jan. *Lutero y la Biblia.* Filadelfia: Muhlenberg, 1961.

Körtner, Ulrich HJ "Markus el colaborador de Peter". *Revista de ciencia y conocimiento del Nuevo Testamento de la iglesia primitiva* 71 (1980):

Machine Translated by Google

160–73.

Köstenberger, Andreas J. "Diversidad y unidad en el Nuevo Testamento". En *Biblical Theology: Retrospect and Prospect,* editado por Scott Hafemann, 144–58. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002.

———. *Juan.* Comentario exegético de Baker sobre el Nuevo Testamento. Gran Rapids: Baker, 2004.

Köstenberger, Andreas J., L. Scott Kellum y Charles L. Quarles. *La cuna, la cruz y la corona: una introducción al Nuevo Testamento.* Nashville: Académico B&H, 2009.

Köstenberger, Andreas J. y Michael J. Kruger. *La herejía de la ortodoxia: cómo la fascinación de la cultura moderna por la diversidad ha reformado nuestra comprensión del cristianismo primitivo.* Wheaton, Illinois: Crossway, 2010.

Kraus, Thomas J. "El mundo de los libros en miniatura en la antigüedad y la antigüedad tardía: prolegómenos y primeros enfoques metodológicos para la recopilación de datos". *Estudios en el Nuevo Testamento y su entorno* 35 (2010): 79–110.

———. “P.Oxy. V 840—¿Amuleto o códice en miniatura? Notas básicas y complementarias sobre dos términos.” *Diario del cristianismo antiguo* 8 (2004): 485–97.

Kraus Thomas J. y Tobias Nicklas. *El Evangelio de Pedro y el Apocalipsis de Pedro.* Berlín: de Gruyter, 2004. ———. eds. *Manuscritos del Nuevo Testamento: sus textos y su mundo.* Leyden: Brill, 2006.

Kreft, Peter. *cristianismo católico.* San Francisco: Ignacio, 2001.

Krosney, Herbert. *El evangelio perdido: la búsqueda del evangelio de Judas Iscariote.* Hannover, Pensilvania: Sociedad Geográfica Nacional, 2006.

Kruger, Michael J. "La autenticidad de 2 Pedro". *Diario de la Sociedad Teológica Evangélica* 42 (1999): 645–71.

———. "La fecha y el contenido de P. Antinoopolis 12 (0232)". *Estudios del Nuevo Testamento,* próximamente.

———. "Actitudes de los primeros cristianos hacia la reproducción de textos". En *The Early Text of the New Testament,* editado por Charles E. Hill y Michael J. Kruger. Oxford: Oxford University Press, de próxima publicación.

———. *El Evangelio del Salvador: un análisis de P.Oxy. 840 y su lugar en las tradiciones evangélicas del cristianismo primitivo.* Leyden: Brill, 2005.

———. "Manuscritos, escribas y producción de libros dentro del cristianismo primitivo". En *Christian Origins and Classical Culture: Social and Literary Contexts for the New Testament,* editado por Stanley E. Porter y AW Pitts. Leiden: Brill, próximamente.

Machine Translated by Google

———. “P.Oxy. 840: ¿Amuleto o códice en miniatura? *Revista de estudios teológicos* 53 (2002): 81–94.

———. Reseña de Stephen C. Carlson, *The Gospel Hoax: Invention of Secret Mark de Morton Smith. Revista de la Sociedad Teológica Evangélica* 49 (2006): 422–24.

Kruger, Julián. *Oxyrhynchus en el período imperial: estudios en topografía y recepción literaria.* Fráncfort: Peter Lang, 1990.

Kümmel, Werner G. *Introducción al Nuevo Testamento.* Nashville: Abingdon, 1973.

———. *El Nuevo Testamento: la historia de la investigación de su Problemas.* Nashville: Abingdon, 1972.

———. "Necesidad y límite del canon del Nuevo Testamento". *Revista de Teología e Iglesia* 47 (1960): 277–313.

Küng, Hans. *El Concilio en Acción: Reflexiones Teológicas sobre el Concilio Vaticano II.* Traducido por Cecilia Hastings. Nueva York: Sheed and Ward, 1963.

———. *¿Infalible? Una consulta no resuelta.* Edimburgo: Continuum, 1994.

Kurzinger, José. *Papías de Hierápolis y los Nuevos Evangelios voluntad.* Ratisbona: Pustet, 1983.

Kuyper, Abraham. *Enciclopedia de Sagrada Teología: Sus Principios.* Nueva York: Scribner, 1898.

Laato, Timo. “Justificación según Santiago: ¿una comparación con Pablo?” *Trinity Journal* 18 (1997): 47–61.

Ladd, George Eldon, *Rudolf Bultmann.* Downers Grove, IL: InterVarsity, 1964.

———. *Una teología del Nuevo Testamento.* Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

Lago, Kirsopp, trad. *Los Padres Apostólicos.* 2 vols. Londres: William Hienemann, 1919.

Lampe, GWH "Escritura y Tradición en la Iglesia Primitiva". En *Bible and Tradition,* editado por Frederick William Dillistone, 21–52. Londres: Lutterworth, 1955.

Lane, William L. "Pacto: La clave del conflicto de Pablo con Corinto". *Boletín Tyndale* 33 (1982): 3–29.

Lange, Armin. "Colección Oracle y Canon: una comparación entre Judá y Grecia en la época persa". En *Las Escrituras judías y cristianas como artefacto y canon,* editado por Craig A. Evans y H. Daniel Zacharias, págs. 9–47. Londres: T&T Clark, 2009.

Lea, Thomas D. "Seudonimato y el Nuevo Testamento". En *New Testament Criticism and Interpretation,* editado por David Alan Black y

Machine Translated by Google

David S. Dockery, 535–59. Grand Rapids: Zondervan, 1991.

Leaney, ARC *Las Cartas de Pedro y Judas.* Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 1967.

Leipoldt, Johannes. *Historia del Canon del Nuevo Testamento.* Leipzig: librería de Hinrich, 1907.

Lemcio, Eugene E. "Éfeso y el canon del Nuevo Testamento". *boletín de Biblioteca de la Universidad John Rylands de Manchester* 69 (1986): 210–34.

———. "El kerygma unificador del Nuevo Testamento". *Diario para el Estudio del Nuevo Testamento* 33 (1988): 3–17.

———. "El kerygma unificador del Nuevo Testamento, parte 2". *Revista para el Estudio del Nuevo Testamento* 38 (1990): 3–11.

Liebermann, Saul. *Helenismo en la Palestina judía.* 2ª ed. Nueva York: judío Seminario Teológico, 1962.

Lienhard, Joseph T. *La Biblia, la Iglesia y la Autoridad.* colegio, MN: Prensa Litúrgica, 1995.

Liermann, John. *El Moisés del Nuevo Testamento.* Tubinga: Mohr Siebeck, 2004.

Lightfoot, John B. *Los Padres Apostólicos.* 2 vols. Londres: Macmillan, 1889.

———. *Ensayos sobre la obra titulada Religión sobrenatural.* Londres: Macmillan, 1889.

———. *Epístola de San Pablo a los Filipenses.* Peabody, MA: Hendrickson, 1995.

Lindemann, Andreas. *Pablo en el cristianismo primitivo: la imagen del apóstol y la recepción de la teología paulina en la literatura cristiana primitiva hasta Marción.* Tubinga: Mohr Siebeck, 1979.

Linnemann, Eta. "Cuestiones de autenticidad y estadísticas de vocabulario". *Anuario de teología evangélica* 10 (1996): 87–109.

Pelusas, Richard. *El tejido de la teología: un prolegómeno a la teología evangélica.* Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

Lifin, Bryan. "La regla de la fe en Agustín". *Pro ecclesia* 14 (2005): 85–101.

Pequeño, Pablo. *Sepa qué y por qué cree.* Minneapolis: Publicaciones de todo el mundo, 1980.

Llewelyn, SR "El desarrollo del Codex". En *Nuevos documentos que ilustran el cristianismo primitivo.* vol. 7, *A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1982–83,* editado por SR Llewelyn y RA Kearsley, 249–56. North Ryde, NSW: Centro de Investigación Documental de Historia Antigua de la Universidad de Macquarie, 1994.

Lohfink, Norberto. "Sobre la infalibilidad y la unidad de las Escrituras".

Machine Translated by Google

Voces del tiempo 174 (1964): 31–42.

Loisy, Alfredo. *El Evangelio y la Iglesia.* Traducido por Christopher Home. Londres: Isbister, 1903.

Lowe, Malcolm y David Flusser. “Evidencia que corrobora una modificación Teoría sinóptica protomateana”. *Estudios del Nuevo Testamento* 29 (1983): 25–47.

Ludlow, Morwenna. "'Criterios de canonicidad' y la Iglesia primitiva". En *The Unity of Bible and the Diversity of Canon,* editado por John Barton y Michael Wolter, 69–93. Berlín: de Gruyter, 2003.

Lührmann, Dieter. “¿Comunión de compañerismo? Gálatas 2:11ss.” En *la iglesia: Festschrift para Günther Bornkamm,* editado por Dieter Lührmann y Georg Strecker, 271–86. Tubinga: Mohr, 1980.

———. "Gal 2: 9 y las Epístolas Católicas: Comentarios sobre el Canon y la Regula Fidei". *Revista de ciencia y tradición del Nuevo Testamento de la iglesia primitiva* 72 (1981): 65–87.

———. “P.Oxy. 2949: EvPet 3–5 en un manuscrito de 2/3 del siglo”. *Revista de ciencia y tradición del Nuevo Testamento de la iglesia primitiva* 72 (1981): 216–26.

———. “P.Oxy. 4009: ¿Un nuevo fragmento del Evangelio de Pedro?” *Nuevo Testamento* 35 (1993): 390–410.

Luijendijk, Anne-Marie. *Saludos en el Señor: primeros cristianos en el Papiros de Oxirrinco.* Cambridge, MA: Prensa de la Universidad de Harvard, 2008.

Lundhaug, Hugo. "Canon e interpretación: una perspectiva cognitiva". En *Canon and Canonicity: The Formation and Use of Bible,* editado por Einar Thomassen, 67–90. Copenhague: Museum Tusculanum Press, 2010.

Lutero, Martín. “El mal uso de la misa”. En *las Obras de Lutero.* vol. 36, *Word and Sacrament II,* editado por AR Wentz, 127–230. Filadelfia: Fortaleza, 1959.

———. “Prefacios al Nuevo Testamento”. En *las Obras de Lutero.* vol. 35, *Word and Sacrament* I, editado por E. Theodore Bachmann, 357–411. Filadelfia: Fortaleza, 1960.

Maccoby, Hyam. *El creador de mitos: Pablo y la invención del cristianismo.* Londres: Weidenfeld y Nicholson, 1986.

Madrid, Patricio. *“Sola Scriptura:* Un modelo para la anarquía”. En *No solo por las Escrituras: una crítica católica de la doctrina protestante de Sola Scriptura,* editado por Robert A. Sungenis, 1–30. Santa Bárbara: Queenship, 1997. ed. *Sorprendido por la verdad.* San ———, Diego: Basílica, 1994.

Maier, Gerhard. *La Revelación de Juan y la Iglesia.* Tubinga: Mohr (1981): 96-107.

Manson, Thomas Walter. “El Evangelio de San Mateo”. En *Estudios en el*

Machine Translated by Google

Evangelios y Epístolas, editado por Matthew Black, 68–104. Edimburgo: T&T Clark, 1962.

Massaux, Eduardo. *Influencia del Evangelio de San Mateo en la literatura cristiana anterior a San Ireneo.* Lueven: Prensa de la Universidad de Lueven, 1986.

———. "El texto del Sermón del Monte de Mateo usado por San Justino." Ephemerides theologicae lovanienses 28 (1952): 411–48.

Mara, María Grazia. *Evangelio de Pedro: Introducción, texto crítico, traducción, comentario e índice.* París: Ediciones du Cerf, 1973.

Marshall, I. Howard. *Inspiración bíblica.* Londres: Hodder & Stoughton, 1982.

———. *Un comentario crítico y exegético sobre las epístolas pastorales.* Comentario crítico internacional. Edimburgo: T&T Clark, 1999.

———. *Las Epístolas de Juan.* Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

———. *El evangelio de Lucas.* Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

———. *Creo en el Jesús Histórico.* Grand Rapids: Eerdmans, 1977.

———. *Teología del Nuevo Testamento.* Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004.

———. "Ortodoxia y herejía en el cristianismo primitivo". *Themelios* 2 (1976): 5–14.

Martín, Ralph P. *2 Corintios.* Comentario Bíblico de Word. Waco, Texas: Word, 1986.

———. *Jaime.* Comentario Bíblico de Word. Waco, Texas: Word, 1988.

Martín, Víctor y Rudolf Kasser. *Papiro Bodmer XIV – XV.* 2 vols. Ginebra: Bibliotheca Bodmeriana, 1961.

Mártir, Justino. *Disculpa.* Editado por A. Roberts y J. Donaldson. *El ante Padres de Nicea.* 10 vols. 1885. Informe. Peabody, MA: Hendrickson, 1994.

Marxsen, Willi. *Introducción al Nuevo Testamento: una aproximación a sus problemas.* Filadelfia: Westminster, 1968.

———. *El Nuevo Testamento como Libro de la Iglesia.* Filadelfia: Fortaleza, 1972.

Mathison, Keith A. *La forma de Sola Scriptura.* Moscú, ID: Canon, 2001.

Mayeda, Goro. *La Vida de Jesús Fragmento Papiro Egerton 2 y su lugar en la historia de la literatura cristiana primitiva.* Berna: Paul Haupt, 1946.

Alcalde, Joseph B. *La Epístola de Santiago.* Londres: Macmillan, 1892.

———. *La Epístola de San Judas y la Segunda Epístola de San Pedro.* Londres: Macmillan, 1907.

McCallum, Dennis. *Cristianismo: la fe que tiene sentido.* Wheaton, Illinois: Tyndale, 1992.

Machine Translated by Google

McCant, Jerry W. "El evangelio de Pedro: el docetismo reconsiderado". *Nuevo Testament Studies* 30 (1984): 258–73.

McCarthy, Dennis J. *Tratado y convenio.* Roma: Instituto Bíblico, 1981.

McComiskey, Thomas Edward. *Los Pactos de Promesa: Una Teología de los Pactos del Antiguo Testamento.* Gran Rapids: Baker, 1985.

McCormack, Bruce L. "El ser de la Sagrada Escritura está en convertirse: Karl Barth en conversación con el evangelicalismo estadounidense". En *Evangélicos y Escrituras: Tradición, Autoridad y Hermenéutica,* editado por Vincent Bacote, Laura C. Miguelez y Dennis L. Okholm, 55–74. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004.

McCormick, Michael. "El Nacimiento del Codex y la Vida Apostólica Estilo." *Scriptorium* 39 (1985): 150–58.

McCown, Chester Charlton. "Codex and Roll en el Nuevo Testamento". *Harvard Theological Review* 34 (1941): 219–50.

McCue, James. "Ortodoxia y herejía: Walter Bauer y la valentinianos". *Vigilia cristiana* 33 (1979): 118-30.

McDonald, Lee Martín. *El canon bíblico: su origen, transmisión y autoridad.* Peabody, MA: Hendrickson, 2007.

———. *Escrituras olvidadas: la selección y el rechazo de los primeros escritos religiosos.* Louisville: Westminster John Knox, 2009.

———. *La Formación del Canon Bíblico Cristiano.* Peabody, MA: Hendrickson, 1995.

———. "Identificación de las Escrituras y el canon en la iglesia primitiva: la cuestión de los criterios". En *The Canon Debate,* editado por Lee Martin McDonald y James A. Lijadoras, 416–39. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

———. "La integridad del canon bíblico a la luz de su desarrollo histórico". *Boletín de Investigación Bíblica* 6 (1996): 104.

McDonald, Lee Martin y James A. Sanders, eds. *El debate del canon.* Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

Mc Dowell, Josh. *Evidencia que exige un veredicto,* vol. 1. San Bernardino: Aquí está la vida, 1991.

McGrath, Alister. *Herejía: una historia de defensa de la verdad.* Nueva York: HarperCollins, 2009.

McKenzie, John L. "El carácter social de la inspiración". *católico bíblico Trimestral* 24 (1962): 115–24.

McKenzie, Steven L. *Convenio.* San Luis: Cáliz, 2000.

Meade, David. "El apocalipticismo del antiguo Cercano Oriente y los orígenes del canon de las Escrituras del Nuevo Testamento". En *La Biblia como testigo humano: Escuchar la Palabra de Dios a través de tradiciones históricamente disímiles,* editado por

Machine Translated by Google

Randall Heskett y Brian Irwin, 302–21. Londres: T&T Clark, 2010.

———. *Pseudepigrapha y Canon.* Tubinga: Mohr, 1986.

Meier, John P. "La inspiración de las Escrituras: ¿Pero qué cuenta como Escritura?" *Mid-Stream* 38 (1999): 71–78.

———. *Un judío marginal: repensar al Jesús histórico,* vol. 1. Nuevo York: Doubleday, 1991.

Mendenhall, George E. "Formas de pacto en la tradición israelita". *Arqueólogo bíblico* 17 (1954): 50–76.

———. *Ley y Pacto en Israel y el Antiguo Cercano Oriente.* Pittsburgh: El Coloquio Bíblico, 1955.

Meredith, Antonio. "Porfirio y Juliano contra los cristianos". En El *ascenso y la caída del mundo romano: la historia y la cultura romanas reflejadas en estudios recientes,* vol. 2, editado por H. Temporini y W. Haase, 1119-49. Berlín: de Gruyter, 1980.

Metzger, Bruce M. *El canon del Nuevo Testamento: su origen, desarrollo y significado.* Oxford: Clarendon, 1987.

———. *Introducción a los apócrifos.* Nueva York: Universidad de Oxford Prensa, 1977.

———. "Falsificaciones literarias y pseudoepígrafas canónicas". *Diario de Literatura bíblica* 91 (1972): 3–24.

———. “Evidencia patrística y la crítica textual del Nuevo Testamento”. En *New Testament Studies: Philological, Versional, and Patristic,* 167–88. Leiden: Brill, 1980.

Metzger, Bruce M. y Bart D. Ehrman. *El Texto del Nuevo Testamento: Su Transmisión, Corrupción y Restauración.* 4ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Milavec, Aarón. "Tradición sinóptica en la Didaché revisada". *Revista de estudios cristianos primitivos* 11 (2003): 443–80.

Millard, Alan. *Leer y escribir en tiempos de Jesús.* Nueva York: Nueva Prensa de la Universidad de York, 2000.

Mimouni, Simón Claude. *Judeocristianismo temprano: ensayos históricos.* París: Ediciones du Cerf, 1998.

Minear, Paul Sevier. *Los cristianos y la Nueva Creación: Motivos del Génesis en el Nuevo Testamento.* Louisville: Westminster John Knox, 1994.

Montgomery, John Warwick. “Lecciones de Lutero sobre la inerrancia de las Sagradas Escrituras”. In *God's Inerrant Word,* editado por John Warwick Montgomery, 63–94. Minneapolis: Bethany, 1974.

———. *Historia y cristianismo.* Downers Grove, IL: InterVarsity, 1965.

———. *La forma del pasado: una respuesta cristiana al secular*

Machine Translated by Google

Filosofías de la Historia. Mineápolis: Betania, 1975.

Moo, Douglas J. *La carta de James.* Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

Morris, León. *La Primera Epístola de Pablo a los Corintios.* Comentarios Tyndale del Nuevo Testamento. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

———. *El Evangelio según Juan.* Nuevo comentario internacional sobre el Nuevo Testamento. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

———. *El Evangelio según Mateo.* Pilar Nuevo Testamento Comentario. Grand Rapids: Eerdmans, 1992.

———. *El Evangelio según San Lucas.* Comentarios Tyndale del Nuevo Testamento. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

Morrison, John D. "Barth, barthianos y evangélicos: reevaluación de la cuestión de la relación entre las Sagradas Escrituras y la Palabra de Dios". *Trinity Journal* 25 (2004): 187–213.

Moule, CFD "El problema de las epístolas pastorales: una reevaluación". *Boletín de la Biblioteca de la Universidad John Rylands de Manchester* 47 (1965): 430–52.

Mounce, Robert H. *El Libro de Apocalipsis.* nuevo internacional Comentario sobre el Nuevo Testamento. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

Mounce, William D. *Epístolas Pastorales.* Comentario Bíblico de Word. Nashville: Thomas Nelson, 2000.

Muller, Richard A. *Dogmática posterior a la reforma.* vol. 2, *Sagrada Escritura.* Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

Murray, Juan. "La atestación de las Escrituras". En *The Infalible Word,* editado por NB Stonehouse y Paul Woolley, 1–54. Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1946.

———. "Calvino y la autoridad de las Escrituras". En *Escritos completos de John Murray.* vol. 4, *Estudios de Teología,* 176–90. Edimburgo: Bandera de la Verdad, 1982.

Murray, Roberto. "¿Cómo determinó la iglesia el canon de las Escrituras?" *Diario Heythrop* 11 (1970): 115–26.

Netland, Harold A. "Apologética, cosmovisiones y el problema de los criterios neutrales". En *The Gospel and Contemporary Perspectives,* editado por Douglas Moo, 138–52. Grand Rapids: Kregel, 1997.

Neyrey, Jerome H. *2 Peter, Judas.* Nueva York: Doubleday, 1993.

Nicole, Roger. "El canon del Nuevo Testamento". *Diario de la Sociedad Teológica Evangélica* 40 (1997): 199–206.

———. "La reducción neoortodoxa". En *Challenges to Inerrancy: A Theological Response,* editado por Gordon Lewis y Bruce Demarest, 121–44. Chicago: Moody, 1984.

Machine Translated by Google

Nielsen, Charles Merritt. “Policarpo, Pablo y las Escrituras”. *anglicano Revisión teológica* 47 (1965): 199–216.

Nienhuis, David R. *Not by Paul Alone: La formación de la colección de epístolas católicas y el canon cristiano.* Waco, Texas: Baylor University Press, 2007.

Nisen, John. “Escritura y comunidad en diálogo”. En *The Biblical Canons,* editado por Jean-Marie Auwers y Henk Jan de Jonge, 651–58. Lovaina: Prensa de la Universidad de Lovaina, 2003.

Noble, Paul R. *El enfoque canónico: una reconstrucción crítica de la hermenéutica de Brevard S. Childs.* Leiden: Brill, 1995.

Noland, John. *El Evangelio de Mateo: un comentario sobre el texto griego.* Comentario del Nuevo Testamento Griego Internacional. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

Oates, John F., Alan E. Samuel y C. Bradford Welles. *Papiros de Yale en la Biblioteca Beinecke de Manuscritos y Libros Raros.* New Haven, CT: Sociedad Estadounidense de Papirólogos, 1967.

Oberlinner, Lorenz. *Comentario sobre Primera de Timoteo.* Friburgo de Brisgovia: Herder, 1994.

Ogden, Schubert. “La autoridad de las Escrituras para la teología”. *Interpretación* 30 (1976): 252.

Ohlig, Karl-Heinz. *El fundamento teológico del Nuevo Testamento Canónigos en la iglesia vieja.* Dusseldorf: Patmos, 1972.

O'Keefe, John J. y RR Reno. *Visión santificada: una introducción a la interpretación cristiana primitiva de la Biblia.* Baltimore: Prensa de la Universidad Johns Hopkins, 2005.

Opole, Herbert. CANWN. Sobre la historia del significado de la palabra y sus equivalentes latinos (regula-norma). Leipzig: Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, 1937.

Orígenes, *Sobre los primeros principios.* Traducido por G. W Butterworth. Gloucester, MA: P. Smith, 1973.

———. *Homilías sobre Josué.* Traducido por Barbara J. Bruce. Washington, DC: Prensa de la Universidad Católica, 2002.

Osborn, Eric Francis. *Justino Mártir.* Tubinga: Mohr Siebeck, 1973.

———. "La razón y la regla de la fe en el siglo II d.C.". En *La creación de la ortodoxia,* editado por Rowan Williams, 40–61. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 1989.

Osiek, Carolyn. *El Pastor de Hermas.* Mineápolis: Fortaleza, 1999.

Outler, Albert C. "Origen y la *Regula Fidei". Segundo siglo* 4 (1984): 133–41.

Machine Translated by Google

Overbeck, Franz. *Sobre el cristianismo de la teología.* Traducido por John Elbert Wilson. San José, CA: Pickwick, 2002.

Owen, Juan. “El original divino: autoridad, luz que se evidencia a sí misma y poder de las Escrituras”. En *Las obras de John Owen.* vol. 16, *La Iglesia y la Biblia,* editado por William H. Goold, 297–421. Repr. Edimburgo: Bandera de la Verdad, 1988.

Pack, Roger A. *Los textos literarios griegos y latinos del Egipto grecorromano.* 2ª ed. Ann Arbor: Prensa de la Universidad de Michigan, 1967.

Packer, JI *Fundamentalismo y la Palabra de Dios.* Grand Rapids: Eerdmans, 1992.

———. *Dios ha hablado: Apocalipsis y la Biblia.* Grand Rapids: panadero, 1993.

Pagels, Elaine. *Más allá de la creencia: el evangelio secreto de Tomás.* Nueva York: Random House, 2003.

Parker, David. *Manuscritos del Nuevo Testamento y sus textos.* Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 2008.

Parsons, Mikeal C. "Crítica canónica". En *New Testament Criticism and Interpretation,* editado por David Alan Black y David S. Dockery, 255–94. Grand Rapids: Zondervan, 1991.

Parsons, Patricia J., Alan K. Bowman, RA Coles, Nikolaos Gonis, eds. *Oxirrinco: una ciudad y sus textos.* Londres: Sociedad de Exploración de Egipto, 2007.

Parvis, Sara y Paul Foster, eds. *Justin mártir y sus mundos.* Mineápolis: Fortaleza, 2007.

Patterson, Stephen J. *El Evangelio de Tomás y Jesús.* Sonoma, CA: Polebridge, 1993.

Peckham, John C. "El canon y la autoridad bíblica: una comparación crítica de dos modelos de canonicidad". *Trinity Journal* 28 (2007): 229–49.

Pelikan, Jaroslav y Valerie R. Hotchkiss, eds. *Credos y Confesiones de Fe en la Tradición Cristiana.* 4 vols. New Haven, CT: Prensa de la Universidad de Yale, 2003.

Penner, Myron B. *El cristianismo y el giro posmoderno: seis puntos de vista.* Grand Rapids: Brazos, 2005.

Perkins, Feme. "El gnosticismo y la Biblia cristiana". En *The Canon Debate,* editado por Lee Martin McDonald y James A. Sanders, 355–71. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

Perrin, Nicolás. *Tomás: El otro evangelio.* Louisville: Westminster John Knox, 2007.

Petersen, William L. "El Génesis del Evangelio". En *New Testament Textual Criticism and Exegesis, Festschrift J. Delobel,* editado por Adelbert

Machine Translated by Google

Denaux, 33–65. Lovaina: Prensa de la Universidad de

———, Lovaina, 2002. ed. *Las tradiciones evangélicas del siglo segundo: orígenes, recensiones, texto y transmisión.* South Bend, IN: Notre Dame University Press, 1989.

———. "Evidencia textual de la dependencia de Tatian sobre Justin MEMORIAS." *Estudios del Nuevo Testamento* 36 (1990): 512–34.

———. "Tradiciones textuales examinadas: lo que el texto de los padres apostólicos nos dice sobre el texto del Nuevo Testamento en el siglo segundo". En *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers,* editado por Andrew Gregory y Christopher Tuckett, 29–46. Oxford: Oxford University Press, 2005.

———. "¿A qué texto puede llegar finalmente la crítica textual del Nuevo Testamento?" En *New Testament Textual Criticism, Exegesis, and Early Church History: A Discussion of Methods,* editado por Barbara Aland y Joël Delobel, 136–52. Kampen: Kok Pharos, 1994.

Picirilli, Robert E. "Alusiones a 2 Pedro en los Padres Apostólicos". *Diario para el Estudio del Nuevo Testamento* 33 (1988): 59.

Pieper, Francisco. *dogmática cristiana.* 4 vols. San Luis: Concordia, 1950–1957.

Pinnock, Clark H. *Exponga su caso.* Chicago: Moody, 1971.

Piper, Ronald A. "El uno, el cuatro y los muchos". En *The Writer Gospel,* editado por Markus Bockmuehl y Donald A. Hagner, 254–73.
Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 2005.

Plantinga, Alvin. "Dos (o más) tipos de becas bíblicas". En *"Behind" the Text: History and Biblical Interpretation,* editado por Craig Bartholomew, C. Stephen Evans, Mary Healy y Murray Rae, págs. 19–57. Grand Rapids: Zondervan, 2003.

———. *Warrant: El debate actual.* Nueva York: Oxford University Press, 1993.

———. *Garantía y función adecuada.* Nueva York: Oxford University Press, 1993.

———. *Creencia cristiana garantizada.* Nueva York: Oxford University Press, 2000.

Porter, Calvin L. "Papyrus Bodmer XV (P75) y el texto del Codex Vaticanus". *Revista de literatura bíblica* 81 (1962): 363–76.

Porter, Stanley E. *Los criterios de autenticidad en la investigación histórica de Jesús.* Sheffield: Académico de Sheffield, 2000.

———. "La autoría paulina y las epístolas pastorales: implicaciones para el canon". *Boletín de Investigación Bíblica* 5 (1995): 105–23.

Machine Translated by Google

———. “¿Cuándo y cómo se compiló el canon paulino? Una evaluación de las teorías”. En *The Pauline Canon,* editado por Stanley E. Porter, 95–127. Leyden: Brill, 2004.

Powell, Mark E. "El teísmo canónico y el desafío de la certeza epistémica". En *Canonical Theism: A Proposal for Theology and the Church,* editado por William J. Abraham, Jason E. Vickers y Natalie B. Van Kirk, 195–209. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

Poythress, Vern S. "La autoría de Johannine y el uso de conjunciones entre oraciones en el libro de Apocalipsis". *Westminster Theological Journal* 47 (1985): 329–36.

———. *La Sombra de Cristo en la Ley de Moisés.* Phillipsburg, Nueva Jersey: P&R, 1991.

Prior, Miguel. *Pablo el escritor de cartas y la segunda carta a Timoteo.* Sheffield: JSOT, 1989.

Prován, Iain. "Cánones a la izquierda de él: Brevard Childs, sus críticos y el futuro de la teología del Antiguo Testamento". *Revista escocesa de teología* 50 (1997): 23.

———. “Ideologías literarias y críticas: reflexiones sobre escritos recientes sobre la Historia de Israel.” *Revista de Literatura Bíblica* 114 (1995): 585–606.

Pryor, John W. "Justin Mártir y el Cuarto Evangelio". *Segundo siglo* 9 (1992): 153–67.

Quinn, Jerome D. “P46—¿El canon paulino?” *Trimestre Bíblico Católico* 36 (1974): 379–85.

Quispel, Gilles. *Macario, el Evangelio de Tomás y el Canto de la Perla.* Leiden: Brill, 1967.

Rahner, Karl. *Fundamentos de la fe cristiana: una introducción a la idea del cristianismo.* Nueva York: Encrucijada, 1997.

———. *Inspiración en la Biblia.* Nueva York: Herder & Herder, 1961.

Räisänen, Heikki. *Más allá de la teología del Nuevo Testamento: una historia y un programa.* Londres: SCM, 1990.

Ramm, Bernardo. *El Testimonio del Espíritu.* Grand Rapids: Eerdmans, 1959.

Reiche, Bo. *Las epístolas de Santiago, Pedro y Judas.* Nueva York: Doubleday, 1964.

Rentorff, Rolf. *Teología del Antiguo Testamento: un borrador canónico.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999.

Revell, Ernest John. "La evidencia más antigua del sistema de acento hebreo". *Boletín de la Biblioteca de la Universidad John Rylands de Manchester* 54 (1971): 214–22

Reymond, Encuentro dialéctico de Robert L. *Brunner.* Filadelfia:

Machine Translated by Google

Presbiteriana y Reformada, 1967.

———. *Una nueva teología sistemática de la fe cristiana.* Nashville: Tomás Nelson, 1998.

Richards, E. Randolph. "El códice y la colección temprana de las cartas de Pablo". *Boletín de Investigación Bíblica* 8 (1998): 151–66.

———. *Paul y la escritura de cartas del primer siglo: secretarias, composición y colección.* Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004.

Ricour, Paul. “El Texto 'Sagrado' y la Comunidad”. En *The Critical Study of Sacred Texts,* editado por WD O'Flaherty, 271–76. Berkeley: Unión Teológica de Graduados, 1979.

Ridderbos, Herman N. *Bultmann.* Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1960.

———. “El canon del Nuevo Testamento”. En *Revelation and the Bible: Contemporary Evangelical Thought,* editado por CFH Henry, 189–201. Gran Rapids: Baker, 1958.

———. El evangelio de Juan. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

———. *Pablo: un bosquejo de su teología.* Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

———. *La historia redentora y las Escrituras del Nuevo Testamento.* Phillipsburg, Nueva Jersey: P&R, 1988.

Riekert, Stephanus JPK “La investigación crítica y el canon cristiano único que comprende dos testamentos.” *Neotestamentica* 14 (1981): 21–41.

Risto, Juan. "Los textos griegos y latinos de la discusión sobre el libre albedrío en De Principiis, Libro III". En Origeniana: premier colloque international des études origéniennes, Montserrat, 18–21 de septiembre de 1975, 97–111. Bari: Universidad de Bari, 1975.

Robbins, Gregory Allen. "Léxico de canonicidad de Eusebio". en *estudio patrística,* vol. 25, editado por EA Livingstone, 134–41. Lovaina: Peeters, 1993.

Robbins, Vernon K. "Las afirmaciones de los prólogos y la retórica grecorromana: los prefacios de Lucas y Hechos a la luz de las estrategias retóricas grecorromanas". En *Jesus and the Heritage of Israel,* editado por DP Moessner, 63–83. Harrisburg, PA: Trinity, 1999.

Roberts, Colin H. "Un papiro temprano del primer evangelio". *harvard Revisión teológica* 46 (1953): 233–37.

———. *Manuscrito, Sociedad y Creencia en el Egipto cristiano primitivo.* Londres: Oxford University Press, 1979.

———. "P Yale 1 y el libro cristiano primitivo". En *Essays in Honor of C. Bradford Welles (American Studies in Papyrology, 1),* editado por AE Samuel, 25–58. New Haven, CT: Sociedad Estadounidense de Papriólogos, 1966.

———. "Dos papiros bíblicos en la Biblioteca John Rylands, Manchester".

Machine Translated by Google

Boletín de la Biblioteca de la Universidad John Rylands de Manchester 20 (1936): 219– 44.

———. "Un fragmento inédito del cuarto evangelio en la biblioteca John Rylands". *Boletín de la Biblioteca de la Universidad John Rylands de Manchester* 20 (1936): 45–55.

Roberts, Colin H., John WB Barns y Henrik Zilliacus. *los Papiros de Antinoópolis.* Londres: Sociedad de Exploración de Egipto, 1950.

Roberts, Colin H. y TC Skeat. *El nacimiento del códice.* Londres: Oxford University Press, 1987.

Roberts, JH y Andreas B. Du Toit. *Guía del Nuevo Testamento.* vol. 1, *Preámbulo del Estudio del Nuevo Testamento: El Canon del Nuevo Testamento.* Pretoria: NG Kerkboekhandel Transvaal, 1979.

Robertson, O. Palmer. *El Cristo de las Alianzas.* Phillipsburg, Nueva Jersey: P&R, 1980.

———. *Pactos: el camino de Dios con su pueblo.* Filadelfia: Gran Comisión, 1987.

Robinson, James M. *Los secretos de Judas: la historia de los incomprendidos Discípulo y Su Evangelio Perdido.* San Francisco: Harper San Francisco, 2006.

Robinson, James M. y Helmut Koester. *Trayectorias a través del cristianismo primitivo.* Filadelfia: Fortaleza, 1971.

Robinson, John AT *Redatando el Nuevo Testamento.* Filadelfia: Westminster, 1976.

Robinson, Thomas Arthur. *La tesis de Bauer examinada: la geografía de Herejía en la Iglesia Cristiana Primitiva.* Lewiston, Nueva York: Mellen, 1989.

———. “La fórmula de cantidad 'C' de Grayston y Herdan y la autoría de las Epístolas Pastorales.” *Estudios del Nuevo Testamento* 30 (1984): 282–88.

Rogers, Pedro. “El texto del Nuevo Testamento y sus testigos antes del 200 d. C.: Observaciones sobre P90 (P.Oxy. 3523)”. En *El texto del Nuevo Testamento en el cristianismo primitivo: Actas del Coloquio de Lille, julio de 2000,* 83–91. Lausana: Editions du Zèbre, 2003.

Rötzel, Calvin. "La forma de juicio en las cartas de Pablo". *Diario de Literatura bíblica* 88 (1969): 305–12.

Rombs, Ronnie J. "Una nota sobre el estado del *De Principiis* de Orígenes en inglés". *Vigilia cristiana* 61 (2007): 23

Rousseau, Adelin, Bertrand Hemmerdinger, Louis Doutreleau y Charles Mercier, eds. Ireneo de Lyon: Contra las Herejías, Libro 4, vol. 2. Texto y traducción. Christian Sources 100. París: Cerf, 1965.

Rowe, C. Kavin. "Historia, Hermenéutica y la Unidad de Lucas-Hechos". *Revista para el Estudio del Nuevo Testamento* 28 (2005): 131–57.

Machine Translated by Google

Rowland, Christopher, ed. *El compañero de Cambridge a la teología de la liberación.* Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 2007.

Rowley, Harold Henry. *La Unidad de la Biblia.* Londres: Carey Kingsgate Press, 1953.

Runia, Klaas. *La Doctrina de las Sagradas Escrituras de Karl Barth.* Grand Rapids: Eerdmans, 1962.

Sailhamer, John H. *Introducción a la teología del Antiguo Testamento: un enfoque canónico.* Grand Rapids: Zondervan, 1995.

Sanders, Parroquia de Ed. *Pablo y el judaísmo palestino.* Minneapolis: Fortaleza, 1977.

Sanders, Henry A. "Los comienzos del libro moderno". *Revista trimestral de la Universidad de Michigan* 44 (1938): 95–111.

———. *Un códice en papiro del siglo III de las epístolas de Pablo.* Ana Cenador: Prensa de la Universidad de Michigan, 1935.

———. "Un papiro del siglo III de Mateo y Hechos". En *Quantulacumque: Studies Presented to Kirsopp Lake,* editado por Robert P. Casey, Silva Lake y Agnes K. Lake, 151–61. Londres: Christophers, 1937.

Sanders, James A. "Adaptable para la vida: la naturaleza y función de Canon". En *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God,* editado por Frank Moore Cross, Werner E. Lemke y Patrick D. Miller Jr., 531–60. Nueva York: Doubleday, 1976.

———. *Canon y comunidad: una guía para la crítica canónica.* Filadelfia: Fortaleza, 1984.

———. “Canon: Biblia hebrea”. En *Anchor Bible Dictionary,* vol. 1, editado por David N. Freedman, 837–52. Nueva York: Doubleday, 1992.

———. “Contexto canónico y crítica canónica”. *Horizontes en la Biblia Teología* 2 (1980): 173–97.

———. *Del relato sagrado al texto sagrado.* Filadelfia: Fortaleza, 1987.

———. "La cuestión del cierre en el proceso canónico". En *The Canon Debate,* editado por Lee Martin McDonald y James A. Sanders, 252–63. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

———. *Torá y Canon.* Filadelfia: Fortaleza, 1972.

Sarna, Nahúm. "Biblia." En *Enciclopedia Judaica,* vol. 3, editado por Fred Skolnik. Detroit: Macmillan Reference y Keter, 2006. 832.

Schildgen, Brenda Deen. *Poder y prejuicio: la recepción del evangelio de Marcos.* Detroit: Prensa de la Universidad Estatal de Wayne, 1999.

Schleiermacher, Friedrich. *La fe cristiana.* Edimburgo: T&T Clark, 1928.

Schlink, Edmundo. *Dogmática ecuménica básica.* Göttingen:

Machine Translated by Google

Vandenhoeck y Ruprecht, 1983.

Schneemelcher, Wilhelm, ed. *Apócrifos del Nuevo Testamento.* Traducido por R. McL. Wilson. 2 vols. Louisville: Westminster John Knox, 1991.

Schneider, Bernardino. “El Significado de la Antítesis de San Pablo 'La Carta y el Espíritu'”. *Catholic Biblical Quarterly* 15 (1953): 163–207.

Schnell, Udo. *La historia y la teología de los escritos del Nuevo Testamento.* Mineápolis: Fortaleza, 1998.

Schoedel, William R. *Ignacio de Antioquía.* Filadelfia: Fortaleza, 1985.

Schoeps, Hans Joachim. “Cristianismo Ebionita.” *Revista de estudios teológicos* 4 (1953): 219–24.

———. *Cristianismo judío: disputas entre facciones en la iglesia primitiva.* Filadelfia: Fortaleza, 1969.

Schrage, Wolfgang. "La cuestión del medio y el canon en el canon del Nuevo Testamento en una discusión reciente". En *justificación: Festschrift para Ernst Käsemann en su 70 cumpleaños,* editado por Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann y Peter Stuhlmacher, 415–42. Tubinga: Mohr Siebeck, 1976.

Schreiner, Thomas. *Teología del Nuevo Testamento: magnificando a Dios en Cristo.* Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

Schweitzer, Alberto. *La búsqueda del Jesús histórico.* Nueva York: Macmillan, 1968.

Schwöbel, Christoph. “La Criatura de la Palabra: Recuperando la Eclesiología de los Reformadores”. En *On Being the Church: Essays on the Christian Community,* editado por Colin E. Gunton y Daniel W. Hardys, 110–55. Edimburgo: T&T Clark, 1989.

Searle, John R. *Actos de habla: un ensayo sobre la filosofía del lenguaje.* Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 1970.

Seitz, Cristóbal. "El enfoque canónico y la interpretación teológica". En *Canon and Biblical Interpretation,* editado por Craig Bartholomew, Robin Parry y Scott Hahn, 58–110. Carlisle: Paternoster, 2006.

———. *La Buena Comunión de los Profetas: El Logro de Asociación en Formación Canónica.* Grand Rapids: Baker Academic, 2009.

Semler, Johan Salomón. *Tratado de Libre Indagación del Canon.* 4 vols. Sala, 1771-1775. Rep. Gütersloh: Mohn, 1967.

Seters, John Van. *La Biblia Editada: La Curiosa Historia del “Editor” en la Crítica Bíblica.* Lago Winona, IN: Eisenbrauns, 2006.

Shea, Marcos. *¿Por qué autoridad?* Huntington, IN: Our Sunday Visitor, 1996.

Sheler, Jeffrey. “Despejando el canon sagrado: una controversia controvertida Examen de la Biblia.” *US News & World Report* 15, no. 18 (1993): 75.

Machine Translated by Google

Sheppard, Gerald T. "Canon". En *Encyclopedia of Religion,* vol. 3, editado por Lindsay Jones, 62–69. Detroit: Thomson Gale, 1987.

———. "Crítica canónica: la propuesta de Brevard Childs y una evaluación de la hermenéutica evangélica". *Studia Biblica et Theologica* 4 (1974): 3–17.

———. “Canonización: escuchar la voz del mismo Dios a través de tradiciones históricamente diferentes”. *Ex auditu* 1 (1985): 112.

———. “Canonización: escuchar la voz del mismo Dios a través de Tradiciones Históricamente Disímiles.” *Interpretación* 34 (1982): 21–33.

Skarsaune, Oskar. “Justin y su Biblia”. En *Justin Martyr y sus mundos,* editado por Sara Parvis y Paul Foster, 66–67. Mineápolis: Fortaleza, 2007.

Skeat, TC "Un análisis codicológico del papiro de Chester Beatty Códice de los Evangelios y Hechos (P45).” *Hermathena* 155 (1993): 27–43.

———. "Producción de libros cristianos primitivos". En *The Cambridge History of the Bible,* editado por GWH Lampe, 54–79. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 1969.

———. "'Especialmente los pergaminos': una nota sobre 2 Timoteo iv.13". *Revista de estudios teológicos* 30 (1979): 173–77.

———. "Ireneo y el canon de los cuatro evangelios". *Nuevo Testamento* 34 (1992): 198.

———. “La longitud del rollo de papiro estándar y la ventaja de costo del Códice.” *Revista de papirología y epigrafía* 45 (1982): 169–75.

———. “¿Los manuscritos más antiguos de los cuatro evangelios?” *Nuevo Testamento Estudios* 43 (1997): 1–34.

———. "El origen del códice cristiano". *Revista de papirología y Epígrafe* 102 (1994): 263-68.

Skilton, John H. “La transmisión de las Escrituras”. En *The Infalible Word,* editado por NB Stonehouse y Paul Woolley, 137–87. Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1946.

Smalley, Stephen S. "La revelación de John y la comunidad de John". *Boletín de la Biblioteca de la Universidad John Rylands de Manchester* 69 (1987): 549–71.

Smith, D. Moody. "Juan, los sinópticos y el enfoque canónico de la exégesis". En *Tradición e Interpretación en el Nuevo Testamento,* editado por Gerald F. Hawthorne y Otto Betz, 166–80. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

———. “¿Cuándo se convirtieron los evangelios en Escritura?” *Diario de Biblia Literatura* 119 (2000): 8–9.

Smith, Jonathan Z. "Cánones, catálogos y clásicos". En *Canonization and Decanonization,* editado por Arie van der Kooij y Karel van der Toorn, 295–311. Leiden: Brill, 1998.

Machine Translated by Google

Smith, Morton. *Clemente de Alejandría y un Evangelio secreto de Marcos.* Cambridge: Prensa de la Universidad de Harvard, 1973.

Smith, Terence V. *Petrine Controversias en el cristianismo primitivo.* Tubinga: Mohr, 1985.

Smith, Wilfred Cantwell. *¿Qué es la Escritura? Un enfoque comparativo.* Londres: SPCK, 1993.

Snodgrass, Klyne R. "El evangelio de Tomás: un evangelio secundario". *Segundo siglo* 7 (1989–1990): 19–38.

———. "La providencia no es suficiente". *Cristianismo Hoy* 32 (1988): 33–34.

Snyder, Graydon F. "El pastor de Hermas". En *Diccionario Bíblico Anchor,* vol. 3, editado por David N. Freedman, 148. Nueva York: Doubleday, 1992.

Soter, Alejandro. *El Texto y el Canon del Nuevo Testamento.* Londres: Duckworth, 1954.

Spiq, Ceslas. *San Pablo: Las Epístolas Pastorales.* 4ª ed. París: Gabalda, 1969.

Spina, Frank W. "Crítica canónica: Childs Versus Sanders". En *Interpreting God's Word for Today,* editado por Wayne McCown y James Earl Massey, 165–94. Anderson, IN: Warner, 1982.

Spivey Robert A. y D. Moody Smith. *Anatomía del Nuevo Testamento.* Nueva York: Macmillan, 1989.

Sproul, RC "El testimonio interno del Espíritu Santo". en *la inerrancia,* editado por Norman Geisler, 337–54. Grand Rapids: Zondervan, 1980.

———. *Ahora que es una buena pregunta!* Wheaton, Illinois: Tyndale, 1996.

Sproul, RC, John H. Gerstner y Arthur W. Lindsley. *Apologética clásica.* Grand Rapids: Zondervan, 1984.

Stanley, Christopher D. *Paul y el lenguaje de las Escrituras: técnica de citación en las epístolas paulinas y la literatura contemporánea.* Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 1992.

Stanton, Graham N. "El evangelio cuádruple". *Estudios del Nuevo Testamento* 43 (1997): 321–22.

———. *Jesús y el Evangelio.* Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 2004.

———. "Jesús Tradiciones y Evangelios en Justino Mártir e Ireneo". En *The Biblical Canons,* editado por Jean-Marie Auwers y Henk Jan de Jonge, 353–70. Leuven: Leuven University Press, 2003.

Steck, OH "El canon del Antiguo Testamento hebreo". En *Reason and Faith,* editado por Jan Rohls, 231-52. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

Steenberg, Matthew Craig. "Ireneo sobre las Escrituras, Graphe y el Estado de Hermas. *St Vladimir's Theological Quarterly* 53 (2009): 29–66.

Machine Translated by Google

Steinmann, Andrew E. *Los oráculos de Dios: el canon del Antiguo Testamento.* S t. Louis: Concordia Academic Press, 1999.

Stonehouse, Ned B. *El Apocalipsis en la Iglesia Antigua.* Va: Oosterbaan & Le Cointre, 1929.

———. "La Autoridad del Nuevo Testamento". En *The Infalible Word,* editado por Ned B. Stonehouse y Paul Woolley, 88–136. Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1946.

Stott, John RW *Las cartas de Juan.* Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

Strack, Hermann L. y Gunter Stemberger. *Introducción al Talmud y Midrash.* Edimburgo: T&T Clark, 1991.

Strauss, David F. *La doctrina cristiana de la fe en su desarrollo histórico y en la lucha con la ciencia moderna.* 2 vols. Tubinga: Osiander, 1840.

Strimple, Robert B. *La búsqueda moderna del verdadero Jesús.* Phillipsburg, Nueva Jersey: P&R, 1995.

Stuhlhofer, Franz. *El uso de la Biblia de Jesús a Euseb: un estudio estadístico de la historia canónica.* Wuppertal: Brockhaus, 1988.

Stuhlmacher, Peter. *Teología Bíblica del Nuevo Testamento.* 2 vols. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, 1999.

———. "Teología bíblica del Nuevo Testamento: un bosquejo". En *Una Biblia—Dos Testamentos. Posiciones sobre teología bíblica,* editado por Christoph Dohmen y Thomas Söding, 275–89. Paterborn: Schöningh, 1995.

Sundberg, Albert C. "Canon Muratori: una lista del siglo cuarto". *harvard Revisión teológica* 66 (1973): 1–41.

———. "La creación del canon del Nuevo Testamento". En *El Intérprete Comentario de un volumen sobre la Biblia,* 1216–24. Nashville: Abingdon, 1971.

———. "El 'Antiguo Testamento': un canon cristiano". *Trimestral Bíblico Católico* 30 (1968): 143–55.

———. "Hacia una historia revisada del canon del Nuevo Testamento". *Studia evangelica* 4 (1968): 452–61.

Sungenis, Robert A., ed. *No solo por las Escrituras: una crítica católica de la Doctrina protestante de la Sola Scriptura.* Santa Bárbara: Reinado, 1997.

Sweeney, Marvin. "Tanak versos del Antiguo Testamento: sobre la base de una teología judía de la Biblia". En *Problems in Biblical Theology: Essays in Honor of Rolf Knierim,* editado por Henry TC Sun, Keith L.
Eades, James M. Robinson y Garth I. Moller, 353–72. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

Dulce, Henry Barclay. *El Fragmento Akhmîm del Evangelio Apócrifo de San Pedro.* Londres: Macmillan, 1893.

Machine Translated by Google

Swinburne, Richard. *Revelación: de la metáfora a la analogía.* Oxford: Oxford University Press, 2002.

Talmon, Shemaryahu. "La cristalización del 'Canon de las Escrituras hebreas' a la luz de los rollos bíblicos de Qumrán". En *The Bible as Book: The Hebrew Bible and the Judaean Desert Discoveries,* editado por Edward D. Herbert y Emanuel Tov, págs. 5–20. Londres: Biblioteca Británica, 2002.

———. "Tradición oral y transmisión escrita, o la palabra escuchada y vista en el judaísmo del período del Segundo Templo". En *Jesus and the Oral Gospel Tradition,* editado por Henry Wansbrough, 121–58. Sheffield: Académico de Sheffield, 1991.

Tanner, Norman P., ed. *Decretos de los Concilios Ecuménicos.* 2 vols. Washington, DC: Prensa de la Universidad de Georgetown, 1990.

Tavard, George H. *Sagrada Escritura o Santa Iglesia.* Nueva York: Harper, 1959.

Taylor, Carlos. “The Oxyrhynchus and Other Agrapha”, *Journal of Estudios teológicos* 7 (1906): 546–62.

Taylor, Vicente. *Formación de la Tradición Evangélica.* Londres: Macmillan, 1933.

Teicher, Jacob L. "Los Rollos del Mar Muerto: documentos de la secta judía cristiana de los ebionitas". *Revista de estudios judíos* 2 (1950–1951): 67–99.

Thiede, Carston Peter. “Papiro Magdalena Griego 17 (Gregory-Aland P64): Una reevaluación. *Revista de papirología y epigrafía* 105 (1995): 13–20.

Thielman, Frank. “El canon del Nuevo Testamento: su base para la autoridad”. *Westminster Theological Journal* 45 (1983): 400–410.

Thiselton, Anthony C. "Canon, comunidad y construcción teológica". En *Canon and Biblical Interpretation,* editado por Craig Bartholomew, Robin Parry y Scott Hahn, 1–30. Carlisle: Paternoster, 2006.

Thompson, John A. *Los antiguos tratados del Cercano Oriente y el Antiguo Testamento.* Grand Rapids: Tyndale, 1964.

Thompson, Mark D. "Testigo de la Palabra: sobre la doctrina de las Escrituras de Barth". En *Engaging with Barth: Contemporary Evangelical Critiques,* editado por David Gibson y Daniel Strange, 168–97. Nottingham: Apolos/IVP, 2008.

Thornton, Claus-Jürgen. *El testigo del testigo: Lucas como historiador de los viajes de Pablo.* Tubinga: Mohr Siebeck, 1991.

Tucídides. Traducido por Charles Foster Smith. Biblioteca Clásica Loeb. Cambridge, MA: Prensa de la Universidad de Harvard, 1980.

Torrance, Thomas F. "El depósito de la fe". *Revista escocesa de teología* 36 (1983): 1–28.

———. *Dios y la Racionalidad.* Nueva York: Oxford University Press, 2000.

Machine Translated by Google

———. *Karl Barth: una introducción a su teología temprana, 1910–1931.* Edimburgo: T&T Clark, 2000.

Tov, Emanuel. *Crítica Textual de la Biblia Hebrea.* Mineápolis: Fortaleza, 1992.

Trato, Jay Curry. “Epístola de Bernabé”. En *Anchor Bible Dictionary,* vol. 1, editado por David N. Freedman, 611–14. Nueva York: Doubleday, 1992.

Trebilco, Paul R. *Los primeros cristianos en Éfeso desde Pablo hasta Ignacio.* Tubinga: Mohr Siebeck, 2004.

Leal, Kurt. “Nuevo Nuevo Testamento Fragmentos de los berlineses colección de papiros.” *Archivos para Papyrus Research* 18 (1966): 25–28.

Tristezas, Allison. *El concepto de testimonio del Nuevo Testamento.* Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 1977.

Trobisch, David. *El surgimiento de la colección de cartas de Pablo: Estudios sobre los inicios del periodismo cristiano.* Novum testamentum et orbis antiquus. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

———. *La Primera Edición del Nuevo Testamento.* Oxford: Oxford Prensa Universitaria, 2000.

———. *Colección de cartas de Pablo: Rastreando los orígenes.* Mineápolis: Fortaleza, 1994.

Troeltsch, Ernst. “Método histórico y dogmático en teología”. En *Religion in History,* 11–32. Mineápolis: Fortaleza, 1991.

Tucket, Christopher. *Nag Hammadi y la Tradición del Evangelio.* Edimburgo: T&T Clark, 1986.

———. "Tomás y los sinópticos". *Nuevo Testamento* 30 (1988) 132–57.

Turner, Cuthbert H. "Uso de Marcan: notas críticas y exegéticas sobre el segundo evangelio V. Los movimientos de Jesús y sus discípulos y la multitud". *Revista de estudios teológicos* 26 (1925): 225–40.

Turner, Eric Gardner. *Manuscritos griegos del mundo antiguo.* Londres: Instituto de Estudios Clásicos, 1987.

———. *Papiros griegos: una introducción.* Oxford: Clarendon, 1968.

———. “Anverso y reverso”. *Revista de arqueología egipcia* 40 (1954): 102–6.

———. “Romano Oxirrinco”. *Revista de arqueología egipcia* 38 (1952): 78–93.

———. “Escribas y eruditos”. En *Oxirrinco: una ciudad y sus textos.* Patricia J. Parsons, Alan K. Bowman, RA Coles, Nikolaos Gonis, 258–59. Londres: Sociedad de Exploración de Egipto, 2007.

———. *La tipología del códice temprano.* Filadelfia: Universidad de

Machine Translated by Google

Prensa de Pensilvania, 1977.

Turner, Henry EW *El patrón de la verdad cristiana: un estudio de las relaciones entre la ortodoxia y la herejía en la iglesia primitiva.* Londres: Mowbray, 1954.

Turretín, Francisco. *Institutos de Teología Elenctica.* Traducido por George Musgrave Giger. Editado por James T. Dennison Jr. 3 vols. Phillipsburg, Nueva Jersey: P&R, 1992–1997.

Ulrico, Eugenio. "La noción y definición de canon". En *The Canon Debate,* editado por Lee Martin McDonald y James A. Sanders, 21–35.
Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

———. “Qumran y el Canon del Antiguo Testamento”. En *The Biblical Canons,* editado por Jean-Marie Auwers y Henk Jan de Jonge, 57–80. Lovaina: Prensa de la Universidad de Lovaina, 2003.

Vaganay, León. *El evangelio de Pedro.* París: Librairie LeCoffre, 1930.

Vanhoozer, Kevin J. *El drama de la doctrina: una lingüística canónica Aproximación a la teología cristiana.* Louisville: Westminster John Knox, 2005.

———. *Primera Teología: Dios, Escritura y Hermenéutica.* Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002.

———. “¿Una Persona del Libro? Barth sobre la autoridad bíblica y la interpretación”. En *Karl Barth and Evangelical Theology,* editado por Sung Wook Chung, 26–59. Grand Rapids: Baker, 2006. van Peer, Willie. “Formación del canon: ¿ideología o cualidad estética?”
Revista británica de estética 36 (1996): 97–108.

Van Til, Cornelio. *Karl Barth y el evangelicalismo.* Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1964.

———. *El nuevo modernismo: una evaluación de la teología de Barth y Brunner.* Filadelfia: presbiteriana y reformada, 1947. por Unnik, Willem C. *Vigiliae christianae* 3 (1949): 1–36. ———. "ÿ ÿÿÿÿÿ ÿÿÿÿÿÿÿ - Un problema en la historia temprana del canon".

En *Studia patrística,* vol. 4 (= TU 79), 212–27. Berlín, 1961.

Vansina, Jan M. *La tradición oral como historia.* Madison: Prensa de la Universidad de Wisconsin, 1985.

Verheyden, Jozef. "Evaluación de citas del Evangelio en Justin Martyr". En *New Testament Textual Criticism and Exegesis, Festschrift J. Delobel,* editado por Adelbert Denaux, 361–78. Lovaina: Peeters, 2002.

———. "El Canon Muratori: un asunto de disputa". En *The Biblical Canons,* editado por Jean-Marie Auwers y Henk Jan de Jonge, 487–556.
Lovaina: Prensa de la Universidad de Lovaina, 2003.

Machine Translated by Google

———. “El pastor de Hermas”. En *The Writings of the Apostolic Fathers,* editado por Paul Foster, 63–71. Londres: T&T Clark, 2007.

Vía, Dan Otto. “La epístola de la paja correcta reconsiderada: un estudio en Ética bíblica y hermenéutica”. *Revista de religión* 49 (1969): 253–67.

Vielhauer, Philipp y Georg Strecker. “Evangelios judeocristianos”. En *el Nuevo Testamento Apócrifo,* vol. 1, editado por Wilhelm Schneemelcher, traducido por R. McL. Wilson, 134–78. Louisville: Westminster John Knox, 1991.

Vogels, Walter. "La estructura simétrica de la Biblia cristiana". En *The Biblical Canons,* editado por Jean-Marie Auwers y Henk Jan de Jonge, 295–304. Lovaina: Prensa de la Universidad de Lovaina, 2003.

Vokes, Frederick E. "La Didaché y el Canon del Nuevo Testamento". *Estudie el Evangelio* 3 (1964): 427–36.

Vos, Geerhardus. *Teología Bíblica.* Edimburgo: Bandera de la Verdad, 1975.

Watchel, Klaus. “P64/67: Fragmentos del Evangelio de Mateo del 1. ¿Siglo?" *Revista de papirología y epigrafía* 107 (1995): 73–80.

Wainwright, Geoffrey. “El Nuevo Testamento como Canon”. *Revista escocesa de teología* 28 (1975): 564.

Wall, Robert W. "Contexto canónico y conversaciones canónicas". In *Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology,* editado por Joel Green, 165–82. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

———. "El Concilio de Jerusalén (Hechos 15: 1–21) en contexto canónico". En *From Biblical Criticism to Biblical Faith,* editado por William H. Brackney y Craig A. Evans, 93–101. Macon, GA: Mercer University Press, 2007.

Wall, Robert W. y Eugene E. Lemcio. *Nuevo Testamento como Canon.* Sheffield: Académico de Sheffield, 1992.

Walton, John H. *Literatura israelita antigua en su contexto cultural.* Grand Rapids: Zondervan, 1989.

Wansbrough, Henry, ed. *Jesús y la Tradición del Evangelio Oral.* Edimburgo: T&T Clark, 2004.

Warfield, Benjamín Breckinridge. *Calvino y Agustín.* Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1956.

———. “La Canonicidad de 2 Pedro.” En *Escritos breves seleccionados de Benjamin B. Warfield,* vol. 2, editado por John E. Meeter, 49–79. Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1973.

———. “La formación del canon del Nuevo Testamento”. En *La inspiración y autoridad de la Biblia,* 411–16. Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1948.

———. *La Inspiración y Autoridad de la Biblia.* Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1948.

Machine Translated by Google

Wasserman, Tommy. *La Epístola de Judas: Su Texto y Transmisión.* Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 2006.

Watson, Francisco. “Biblia, teología y universidad: una respuesta a Felipe Davies”. *Revista para el Estudio del Antiguo Testamento* 71 (1996): 3–16.

———. *Texto y verdad: redefiniendo la teología bíblica.* Grandes rápidos: Eerdmans, 1997.

———. *Texto, Iglesia y Mundo: Interpretación Bíblica en Perspectiva Teológica.* Edimburgo: T&T Clark, 1994.

Vatios, Rikki. *El nuevo éxodo de Isaías en Marcos.* Grand Rapids: Baker Academic, 2001.

Webb, Robert L. "La empresa histórica y la investigación histórica de Jesús". En *Key Events in the Life of the Historical Jesus,* editado por Darrell L. Bock y Robert L. Webb, 9–93. Tubinga: Mohr Siebeck, 2009.

Webber, Max. *La sociología de la religión.* Boston: Faro, 1993.

Webster, John B. "Canon y criterio: algunas reflexiones sobre una propuesta reciente". *Revista escocesa de teología* 54 (2001): 67–83.

———. “¿'Un gran y meritorio acto de la Iglesia'? La ubicación dogmática del canon”. En *La Unidad de las Escrituras y la Diversidad del Canon,* editado por John Barton y Michael Wolter, 95-126. Berlín: De Gruyter, 2003.

———. *Sagrada Escritura: un bosquejo dogmático.* Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 2003.

———. "El poder autoorganizador del evangelio de Cristo: episcopado y formación comunitaria". En *Palabra e Iglesia,* 191–210. Edimburgo: T&T Clark, 2001.

Wedderburn, Alexander JM *Paul y Jesús: Ensayos completos.* Sheffield: JSOT, 1989.

Weingarten, Gen. "Perlas antes del desayuno". *El Correo de Washington.* 8 de abril de 2007.

Weiss, Juan. *Pablo y Jesús.* Berlín: Verlag von Reuther & Reichard, 1909.

Wenham, David. *Pablo: ¿seguidor de Jesús o fundador del cristianismo?* Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

———. “Unidad y diversidad en el Nuevo Testamento”. Apéndice de George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament,* 684–719. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

Wenham, John W. *Cristo y la Biblia.* Downers Grove, IL: InterVarsity, 1972.

———. *Nueva fecha de Mateo, Marcos y Lucas: un nuevo asalto al problema sinóptico.* Downers Grove, IL: InterVarsity, 1992.

Machine Translated by Google

Wescott, Brooke F. *Un estudio general de la historia del canon del Nuevo Testamento.* Londres: Macmillan, 1870.

White, John L. "Fórmulas introductorias en el cuerpo de la carta paulina". *Revista de Literatura Bíblica* 90 (1971): 91–97.

Whittaker, John. "El valor de la tradición indirecta en el establecimiento de los textos filosóficos griegos o el arte de la cita errónea". En *Editing Greek and Latin Texts: Papers Given at the Twenty-Third Annual Conference on Editorial Problems, University of Toronto 6–7 de noviembre de 1987,* editado por John Grant, 63–95. Nueva York: AMS, 1989.

Wilckens, Ulrich. *Los Discursos Misioneros de los Hechos de los Apóstoles.* 3ra ed. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1974.

Wilder, Terry L. *Seudonimato, el Nuevo Testamento y el engaño: una investigación sobre la intención y la recepción.* Lanham, MD: University Press of America, 2004.

Wiles, Maurice F. "Origen como erudito bíblico". En *The Cambridge History of the Bible: From the Beginnings to Jerome,* editado por Peter R. Ackroyd y Christopher F. Evans, 454–89. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 1993.

Wilken, Robert L. *Los cristianos como los vieron los romanos.* New Haven, CT: Prensa de la Universidad de Yale, 1984.

———. "Crítica pagana del cristianismo: religiones griegas y fe cristiana". En *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition: In Honorem Robert M. Grant,* editado por William R. Schoedel y Robert L. Wilken, 117–34. París: Ediciones Beauchesne, 1979.

Williams, Daniel H. *Evangélicos y tradición: la influencia formativa de la iglesia primitiva.* Gran Rapids: Baker, 2005.

———. *Recibir la Biblia en la fe: exégesis histórica y teológica.* Washington, DC: Prensa de la Universidad Católica de América, 2004.

———. *Recuperando la Tradición y Renovando el Evangelicalismo: Un Manual para los Protestantes Sospechosos.* Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

Williams, Rowan, ed. *La creación de la ortodoxia: ensayos en honor de Henry Chadwick.* Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 1989.

Witherington, Ben. *El Código del Evangelio: Afirmaciones novedosas sobre Jesús, María Magdalena y Da Vinci.* Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004.

Wolterstorff, Nicolás. *Discurso divino: reflexiones filosóficas sobre el Afirmar que Dios Habla.* Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 1995.

———. "Tradición, conocimiento y restricción". *Actas y direcciones de la Asociación Filosófica Estadounidense* 66 (1992): 43–57.

Woodbridge, John D. *Autoridad bíblica: una crítica de la propuesta de Rogers/ McKim.* Grand Rapids: Zondervan, 1982.

Machine Translated by Google

Madera, R. Glenn. "El papel de la 'Septuaginta' en la formación de los cánones bíblicos". En *Exploring the Origins of the Bible: Canon Formation in Historical, Literary, and Theological Perspective,* editado por Craig A. Evans y Emanuel Tov, 129–46. Gran Rapids: Baker, 2008.

Wrede, Guillermo. *El Origen del Nuevo Testamento.* Traducido por James S. Colina. Nueva York: Harper, 1909.

Wright, David F. “Evangelios apócrifos: El 'Evangelio desconocido' (Pap. Egerton 2) y el *Evangelio de Pedro”.* En *Gospel Perspectives: The Jesus Tradition Outside the Gospels,* editado por David Wenham, 207–32. Sheffield: JSOT, 1985.

———. "Ebionitas". En *Dictionary of the Later New Testament and Its Development,* editado por Ralph P. Martin y Peter H. Davids, págs. 313–17. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1997.

Wright, NT *Jesús y la Victoria de Dios.* Mineápolis: Fortaleza, 1996.

———. *La última palabra: más allá de las guerras bíblicas hacia una nueva comprensión de la Autoridad de las Escrituras.* San Francisco: Harper San Francisco, 2005.

———. *El Nuevo Testamento y el Pueblo de Dios.* Mineápolis: Fortaleza, 1992.

Yarbrough, Robert W. "La fecha de Papias: una reevaluación". *Revista de la Sociedad Teológica Evangélica* 26 (1983): 181–91.

Young, Edward J. *Tu palabra es verdad.* Repr. Edimburgo: Bandera de la Verdad, 1991.

Diente, Teodoro. *La importancia permanente del canon del Nuevo Testamento para la iglesia* Leipzig: Deichert, 1890.

———. *Historia del Canon del Nuevo Testamento.* Erlangen: Deichert, 1888-1892.

Zumstein, Juan. "El nacimiento de la noción de escritura en la literatura joánica". En The Biblical Canons, editado por Jean-Marie Auwers y Henk Jan de Jonge, 371–94. Lovaina: Prensa de la Universidad de Lovaina, 2003.

Machine Translated by Google

This study of the New Testament canon and its authority looks deeper than the traditional surveys of councils and creeds, mining the biblical text itself for direction in understanding what the original authors and audiences believed the canon to be. *Canon Revisited* distinguishes itself by placing a substantial focus on the *theology of canon* as the context within which the historical evidence is evaluated and assessed. In effect, this work successfully unites both the theology and the historical development of the canon, ultimately serving as a practical defense for the authority of the New Testament books.

"Rarely does academic specialization in canon studies converge with thorough commitment to biblical authority. Careful, accessible, and wise in his explorations, Michael Kruger has given us a gift that will keep on giving for generations to come."

MICHAEL S. HORTON, *J. Gresham Machen Professor of Systematic Theology and Apologetics, Westminster Seminary California*

"A well-written, carefully documented, and helpful examination of the many historical approaches that have been written to explain when and how the books of the New Testament were canonized. Kruger also moves beyond the historical to the theological, concluding that the concepts of a self-authenticating canon and its corporate reception by the church are ultimately how we know that these twenty-seven books belong in the New Testament."

ARTHUR G. PATZIA, *Senior Professor of New Testament, Fuller Theological Seminary, author,* The Making of the New Testament

"Of all the recent books and articles on the canon of Scripture, this is the one I recommend most. It deals with the critical literature thoroughly and effectively while presenting a cogent alternative grounded in the teaching of Scripture itself. This is the definitive work on the subject for our time."

JOHN M. FRAME, *J. D. Trimble Chair of Systematic Theology and Philosophy, Reformed Theological Seminary, Orlando*



MICHAEL J. KRUGER (PhD, University of Edinburgh) is professor of New Testament and academic dean at Reformed Theological Seminary (Charlotte, NC), is the author of *The Gospel of the Savior*, and the coauthor of *Gospel Fragments* and *The Heresy of Orthodoxy*. His research on Christian origins has made him a trusted authority on the development of the New Testament canon.

BIBLICAL STUDIES / NEW TESTAMENT

CROSSWAY
www.crossway.org

Machine Translated by Google

Tabla de contenido

Prefacio
abreviaturas
Introducción
P ARTE 1 D ETERMINACIÓN DEL M ODELO C ANÓNICO
1 El libro de la Iglesia: el canon determinado por la comunidad
2 Rastreando los Orígenes: El Canon Determinado Históricamente
3 Mis ovejas escuchan mi voz: Canon como autoautenticación
P ARTE 2 EXPLORACIÓN Y DEFENSA DEL M ODELO C ANÓNICO
4 Las Cualidades Divinas del Canon
5 Los orígenes apostólicos del canon
6 La recepción corporativa del canon: el surgimiento de un núcleo canónico
7 La Recepción Corporativa del Canon: Manuscritos y Libro Cristiano
Producción
8 La Recepción Corporativa del Canon: Libros de Problemas y
Límites
Conclusión
Bibliografía

Machine Translated by Google

Tabla de contenido

Prefacio
abreviaturas
Introducción
P ARTE 1 D ETERMINACIÓN DEL M ODELO C ANÓNICO
1 El libro de la Iglesia: el canon determinado por la comunidad
2 Rastreando los Orígenes: El Canon Determinado Históricamente
3 Mis ovejas escuchan mi voz: Canon como autoautenticación
P ARTE 2 EXPLORACIÓN Y DEFENSA DEL M ODELO C ANÓNICO
4 Las Cualidades Divinas del Canon
5 Los orígenes apostólicos del canon
6 La recepción corporativa del canon: el surgimiento de un núcleo canónico
7 La Recepción Corporativa del Canon: Manuscritos y Libro Cristiano
Producción
8 La Recepción Corporativa del Canon: Libros de Problemas y
Límites
Conclusión
Bibliografía