

ANNALES
THEOLOGICI

Comitato di redazione

VICENTE BOSCH (Direttore),
MARCO VANZINI, ARTURO BELLOCQ,
FERNANDO LÓPEZ ARIAS, CATALINA VIAL DE AMESTI

Consiglio scientifico

GRAZIANO BORGONOVO, ENRICO DAL COVOLO, PIERPAOLO DONATI,
JOHANNES GROHE, ERMENEGILDO MANICARDI, PAUL O'CALLAGHAN,
ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO, PIA DE SOLENNI

Segretaria di redazione

CLAUDINE BALLERINI

Direttore responsabile

MARCO VANZINI

*

Le collaborazioni, le richieste di scambi con altre riviste
e i libri in saggio per recensione vanno inviati al seguente
indirizzo: Redazione di «Annales theologici»,
Via dei Farnesi 83, I 00186 Roma, annales@pusc.it

*

Imprimatur: Vicariato di Roma, 16 dicembre 2021.

Iscritta al Registro della Stampa del Tribunale di Roma
con decreto n. 91 del 22 maggio 2018.

ISSN 0394-8226

*

La Rivista è indicizzata in ATLA Religion Database® e tutti i contributi sono raccolti in ATLASerials® (ATLAS®). ATLA Religion Database e ATLASerials sono prodotti della American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, E-mail: atla@atla.com, www: <http://www.atla.com>. Indici e abstracts sono anche disponibili in Religious and Theological Abstracts (www.rtabstracts.org).

Grafica di copertina: LILIANA M. AGOSTINELLI

FACOLTÀ DI TEOLOGIA
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ
DELLA SANTA CROCE

ANNALES THEOLOGICI

VOLUME 35 · ANNO 2021 · FASCICOLO II

Rivista semestrale

Amministrazione e abbonamenti
IF Press srl – Piazza Vinci, 41 – 00139 Roma – Italy
Tel./Fax (+39) 06 64492897

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o online sono consultabili
presso il sito Internet della casa editrice *www.if-press.com*

Modalità di pagamento

- con bonifico bancario sul c.c.b. 000400204986 intestato a IF Press presso UniCredit Banca di Roma S.p.A. – Roma Tuscolana E codice IBAN: IT20W0200805321000400204986 codice BIC SWIFT: UNCRITM1E38,
- richiedendo fattura via e-mail: office@if-press.com
- con pagamento con carta di credito o conto PayPal

Proprietà riservata – All rights reserved
Copyright © 2017 by IF Press srl
IF Press srl – Roma, Italia
info@if-press.com – www.if-press.com

Stampato in Italia – Printed in Italy

CANONICO E APOCRIFO: IL SENSO DI UNA DISTINZIONE

SOMMARIO

JUAN CARLOS OSSANDÓN WIDOW, *Presentazione* 287

STATUS QUAESTIONIS

JUAN CARLOS OSSANDÓN WIDOW, *Ortodoxia y herejía en los orígenes del cristianismo: explicar el canon bíblico en el siglo XXI* 291

STUDI

VICENTE BALAGUER, *La memoria de Jesús: tradición y canon* 329

MAURIZIO GIROLAMI, *Ireneo e il canone biblico: Costruire la semantica della verità* 371

NOTE

IGNACIO CARBAJOSA, *¿Tiene sentido que el Antiguo Testamento siga formando parte del Canon católico? Tres tentaciones contemporáneas: eliminarlo, expurgarlo, marginarlo* 411

JUAN CHAPA, *The Earliest Christian Manuscripts and their Contribution to the History of the Canon* 429

JAMES MWAURA NJUNGE, *The Gospel of Thomas: The “fifth Gospel” or a writing that excludes itself from the canon?* 447

Recensioni 465

Libri ricevuti 513

Sommario del volume 35 (2021) 515

CANONICO E APOCRIFO: IL SENSO DI UNA DISTINZIONE

Dal 13 al 16 settembre 2021 si è svolto a Roma un corso di aggiornamento organizzato dalla Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, che ospitava l'evento, e dalla Facoltà di Teologia della Universidad de Navarra (Pamplona, Spagna).

Canonico e apocrifo: il senso di una distinzione: il titolo del corso – che dà nome anche a questo volume – ne voleva sintetizzare sia il tema che l'orientamento. Si è cercato, infatti, di affrontare l'argomento del canone biblico con lo scopo di chiarirne il senso, di riflettere cioè sulle sue fondamenta storiche e concettuali.

La scoperta (o riscoperta in alcuni casi), nel XIX e nel XX secolo, di alcuni libri apocrifi in Etiopia, in Egitto (Genizah del Cairo, Ossirinco, Nag Hammadi) e in Palestina (Qumran e altre località nei pressi del Mar Morto) ha dato nuovo impulso alla riflessione sulla validità del canone biblico. Perché alcuni libri sono ritenuti canonici e altri apocrifi? Perché, ad esempio, non sono stati accettati il Vangelo di Tommaso o quello di Pietro? Chi ha definito il canone e come? Con quale autorità? I diversi libri sono stati riconosciuti da tutti o esistevano diverse comunità, ognuna con la propria collezione di Scritture? È il canone attuale la conseguenza di un processo ecclesiale di discernimento, il frutto di un'imposizione o il semplice risultato del caso?

Oltre al ritrovamento di manoscritti perduti, anche la cultura e la sensibilità postmoderne spingono a mettere in dubbio la legittimità della distinzione fra canonico e apocrifo. All'uniformità si preferiscono generalmente la pluralità e la diversità, considerate più autentiche e attendibili. Molti studiosi sostengono la necessità di recuperare la memoria dei diversi cristianesimi originari e delle loro Scritture. A descrivere queste posizioni e a rintracciare le loro origini nella storia della ricerca si dedica il primo articolo del volume, a mio carico, che funge anche da *status quaestionis*. Ad esporre le caratteristiche del concetto stesso di canone e il suo rapporto con la memoria – individuale, ma soprattutto culturale – di Gesù si dedica il contributo di Vicente Balaguer. L'articolo di Ignacio Carbajosa, offre una riflessione sui tentativi contemporanei di eliminare o ignorare l'Antico Testamento, come avevano proposto Marcione nell'antichità e Harnack agli inizi del ventesimo secolo.

Due articoli si concentrano su aspetti specifici del processo storico della formazione del canone biblico cristiano: Juan Chapa propone una sintesi aggiornata

su che cosa possiamo ricavare (e che cosa no) dai manoscritti antichi riguardo alla differenza fra i libri canonici e quelli apocrifi; James Mwaura Njunge prende in esame le pretese di canonicità di uno dei libri apocrifi più interessanti, il Vangelo copto di Tommaso.

Nel suo studio, Maurizio Girolami offre una guida per addentrarsi in una delle prime prese di posizione consapevoli sul canone come tale, quella di Ireneo di Lione in rapporto ai quattro vangeli.

Durante il corso di aggiornamento, le relazioni sono state integrate da tre panel sull'insegnamento delle materie bibliche nei seminari e nelle facoltà ecclesiastiche. Per la loro natura pratica, gli interventi di questi panel non verranno pubblicati. Nel presente volume di *Annales Theologici* si raccolgono unicamente le conferenze.

JUAN CARLOS OSSANDÓN WIDOW

STATUS QUAESTIONIS

ORTODOXIA Y HEREJÍA EN LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO: EXPLICAR EL CANON BÍBLICO EN EL SIGLO XXI

JUAN CARLOS OSSANDÓN WIDOW*

SUMARIO: I. *Introducción*. 1. El canon bíblico en el siglo XXI. 2. Dos modelos sobre el origen de la ortodoxia y del canon. II. *Precedentes de Walter Bauer*. 1. De la ortodoxia luterana a la Ilustración: J. S. Semler. 2. F. C. Baur y la oposición dialéctica. III. *El modelo de Walter Bauer*. 1. De Baur a Bauer. 2. Walter Bauer (1877-1960). 3. El libro *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. 4. El modelo de Bauer después de Bauer. IV. *Elementos para una respuesta*. 1. La búsqueda de una “esencia del cristianismo” y sus presupuestos. 2. Las raíces judías del movimiento de Jesús. 3. La comunión entre los distintos grupos. V. *Conclusión*.

I. INTRODUCCIÓN

El subtítulo de estas páginas expresa su finalidad: explicar el canon bíblico en el siglo XXI. No se pretende defender una lista determinada de libros frente a quienes proponen una distinta, como en las pasadas controversias entre católicos y protestantes. Mi propósito consiste en *explicar* cómo se formó el canon, en el sentido de volverlo comprensible como fenómeno histórico. Se trata de una tarea fundamental para quien pretenda dar un paso más y busque defender el hecho de que hoy en la Iglesia se considere como normativa para la fe cristiana una colección fija de libros.

1. *El canon bíblico en el siglo XXI*

El proceso de formación del canon bíblico cristiano es un campo de estudio amplísimo, imposible de abarcar de manera completa o sistemática en un solo artículo. La dificultad de orientarse en este campo no depende solo de su extensión, sino también de la multiplicación de métodos y de puntos de vista que ha tenido lugar en los últimos decenios. Hoy no basta tener en cuenta la historia, la filología y la

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

teología. Se deben incluir también otras disciplinas como la sociología o los estudios culturales o de género. A esta pluridisciplinariedad se debe añadir el creciente interés por fenómenos que se vinculan con Jesús de Nazaret y que en el pasado fueron catalogados como “marginales”: las diversas formas de “gnosticismo”, el esoterismo, las prácticas mágicas y adivinatorias, el uso de amuletos, los rituales exorcistas, etcétera.¹

Estas transformaciones han llevado, entre otras cosas, a cuestionar la validez o la utilidad de muchas de las etiquetas que se empleaban habitualmente para describir los inicios del “movimiento de Jesús”. Por ejemplo, hablar de “religión cristiana” ha sido criticado por unívoco, como si existiera un único cristianismo y no varios, y por anacrónico, pues aplicaría a la antigüedad una noción propia de épocas posteriores. Más radicalmente, hablar de “cristianismo” resulta problemático para algunos, porque se incurriría en el esencialismo de suponer que se da realmente algo en sí, independiente de nuestras construcciones, a partir de lo cual se puede predicar el adjetivo “cristiano” con mayor o menor propiedad de diversos sujetos. Un revisionismo análogo se propone, con buenos argumentos, respecto de otros términos, como “judaismo”, “ortodoxia” o “Iglesia”.²

Sin duda, estos planteamientos estimulan la reflexión y evitan el peligro de la pereza intelectual. Por otro lado, se debe ser pragmático: detenerse a definir cada uno de los términos que se emplean en un discurso resultaría exasperante, hasta el punto que sería más sencillo renunciar al lenguaje verbal. Basta saber que conviene avanzar con cautela, como quien atraviesa un campo minado, pero sin dejarse inmovilizar por las precauciones metodológicas y epistemológicas.

Más adelante volveré brevemente a la problematicidad de la búsqueda moderna de una “esencia del cristianismo”, un tema que se vincula con estas consideraciones conceptuales. Lo que me interesa dejar establecido ahora es que, por los motivos apenas señalados, no resulta posible elaborar un *status quaestionis* sobre la formación del canon si con él se pretende reflejar de forma equilibrada las distintas áreas involucradas. En este artículo daré una clara preferencia a una de estas áreas, la historia de la investigación sobre el canon. Es una vía indispensable para descubrir el origen de muchas afirmaciones que hoy se suelen dar por descontadas.

En efecto, si se trata de explicar el canon bíblico «en el siglo XXI» no es solamente porque esta sea la centuria en la que vivimos, sino porque me gustaría

¹ Cfr. J. SCHRÖTER, *The Use of “Canonical” and “Non-canonical” Texts in Early Christianity and its Influence on the Authorization of Christian Writings*, en T. NICKLAS, J. SCHRÖTER (eds.), *Authoritative Writings in Early Judaism and Early Christianity: Their Origin, Collection, and Meaning*, Mohr Siebeck, Tübingen 2020, 129-164.

² Por ejemplo, cfr. D. BOYARIN, *Judaism: The Genealogy of a Modern Notion*, Rutgers University Press, New Brunswick 2019; D.G. HORRELL, *Judaean Ethnicity and Christ-Following Voluntarism? A Reply to Steve Mason and Philip Esler*, «New Testament Studies» 65 (2019) 1-20.

ser capaz de tomar en serio las objeciones que la sensibilidad actual plantea a la noción misma de canon, como colección fija y definitiva, y, más en general, a la legitimidad de cualquier autoridad. Y tomar en serio la cultura actual requiere remontarse hacia atrás en el tiempo, para intentar reconstruir la genealogía de nuestros prejuicios.

De las objeciones a la autoridad del canon hablaré en la conclusión. Ahora presento, como punto de partida y también como un esquemático *status quaestionis*, las dos maneras principales en las que se relata el origen del canon en la investigación actual.

2. Dos modelos sobre el origen de la ortodoxia y del canon

Cualquier esquema o modelo empleado para comprender un fenómeno histórico amplio es necesariamente simplificador. Es importante tenerlo en cuenta desde el inicio, para salir al paso de la crítica –tan verdadera como banal– de que la realidad es más compleja de lo que da a entender un modelo. Su justificación depende más de su valor heurístico que de su exactitud o de su demostrabilidad. A un esquema le perdonamos que no tenga en cuenta todos los detalles, que no respete todos los matices y que no demuestre todos sus presupuestos en la medida en que nos permita reunir una gran cantidad de información en un conjunto coherente y plausible. Un modelo se justifica en la medida en que proporciona elementos útiles para dibujar las grandes líneas de la historia.

Dentro de la enorme masa de publicaciones dedicadas al Jesús histórico, a la literatura cristiana antigua y a los orígenes del canon, es posible identificar algunas líneas comunes. Concretamente, suelen distinguirse dos modelos empleados por los historiadores para comprender el nacimiento del cristianismo y de su canon de Escrituras sagradas.³

En primer lugar, se encuentra el modelo tradicional. Según él, en los decenios que siguieron a la muerte de Jesús se mantuvo la unidad entre sus discípulos; en cambio, tras la desaparición de los apóstoles, surgieron las herejías y se produjo una diversidad de creencias, de grupos y de Escrituras sagradas. Todos los herejes primero fueron creyentes y después, por envidia u otros motivos inmorales, comenzaron a proparar herejías.

Expresada en estos términos, se trata de una idealización o incluso de una caricatura, que nunca ha sido empleada *tout court* por la historiografía, pues

³ Tomo como punto de partida L.W. HURTADO, *Interactive Diversity: A Proposed Model of Christian Origins*, «Journal of Theological Studies» 64 (2013) 445-462. Hurtado no se detiene a presentar una definición de “modelo”. S.C. MIMOUNI, *Étude critique: la question de l'hérésie ou de l'orthodoxie et de l'hétérodoxie*, «Apocrypha» 20 (2009) 265-279, habla de “paradigma”, pero tampoco lo define.

no coincide con los escritos cristianos más antiguos, que testimonian fuertes divisiones en tiempos de la predicación apostólica. Basta recordar 1Co 1,10-12.

Sin embargo, la suposición de que las herejías son “tardías”, “posteriores” o “secundarias” respecto de una unidad primigenia en la comunidad cristiana y que esta unidad se remonta a Jesús y a sus primeros discípulos sí ha sido –al menos desde los Hechos de los Apóstoles– el punto de partida de la historiografía cristiana o «confesional», como prefiere llamarla Mimouni.⁴

Como ejemplos del modelo tradicional, Bauer cita textos de Hegesipo, autor del siglo II (*apud* Eusebio, HE 3,32.8), de Orígenes y de Tertuliano.⁵ Hurtado añade algunos pasajes del *Adversus Haereses* de Ireneo.⁶ Otras referencias fundamentales son sin duda los Hechos de los Apóstoles y la *Historia Ecclesiastica* de Eusebio de Cesarea.⁷

El segundo modelo carece de nombre, pero se suele asociar al historiador y lexicógrafo alemán Walter Bauer. En síntesis, el modelo de Bauer supone una irreducible diversidad original entre los cristianos y una unidad posterior, impuesta por un solo grupo mediante la fuerza. Ya en tiempos de los apóstoles coexistían diversos grupos de seguidores de Jesús; uno de ellos consiguió prevalecer sobre los demás y no solo los eliminó, sino que contó la historia de manera que pareciera que los otros nunca habían existido o no habían sido más que “herejías”, en el sentido de desviaciones o corrupciones del mensaje original de Jesús. La corriente triunfadora se atribuyó a sí misma los títulos de ortodoxa y universal (“católica”) y a su colección de Escrituras la categoría de canónica. Entre los autores actuales que han desarrollado el modelo de Bauer, el más conocido es el americano Bart D. Ehrman.⁸ Resulta instructivo citar el *abstract* de su libro *Lost Christianities*:

The early Christian Church was a chaos of contending beliefs. [...] In *Lost Christianities*, Bart D. Ehrman offers a fascinating look at these early forms of Christianity and shows how they came to be suppressed, reformed, or forgotten. All of these groups insisted that they upheld the teachings of Jesus and his apostles, and they all possessed writings that bore out their claims, books reputedly produced by Jesus’s own followers. Modern archaeological work has recovered a number of key texts,

⁴ Cfr. *ibidem*, 267.

⁵ Cfr. W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Mohr Siebeck, Tübingen 1934, 3.

⁶ Cfr. HURTADO, *Interactive Diversity*, 445.

⁷ Cfr. B. D. EHRMAN, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford University Press, Oxford 2003, 164-167. Para un *status quaestionis* sobre Eusebio, su principal obra, y su valoración en los últimos decenios, cfr. J. CORKE-WEBSTER, *Eusebius and Empire: Constructing Church and Rome in the Ecclesiastical History*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, 1-9.

⁸ Cfr. EHRMAN, *Lost Christianities*, 172-180, donde reconoce esta deuda.

and as Ehrman shows, these spectacular discoveries reveal religious diversity that says much about the ways in which history gets written by the winners. [...] Ehrman examines in depth the battles that raged between "proto-orthodox Christians—those who eventually compiled the canonical books of the New Testament and standardized Christian belief—and the groups they denounced as heretics and ultimately overcame. Scrupulously researched and lucidly written, *Lost Christianities* is an eye-opening account of politics, power, and the clash of ideas among Christians in the decades before one group came to see its views prevail.

Más adelante, veremos que muchas de las afirmaciones de Bauer han sido criticadas y abandonadas. Sin embargo, el texto citado muestra que el esqueleto de su propuesta se ha mantenido prácticamente intacto. Y todo indica que seguirá siendo así en los próximos decenios. Por eso le dedicaremos una especial atención, examinando cómo se llegó a él y cómo se formula en la actualidad.

II. PRECEDENTES DE WALTER BAUER

Aunque original en algunos aspectos, el modelo propuesto por Bauer para describir los orígenes del cristianismo no es completamente nuevo. Sin poder ni querer evitar la arbitrariedad en la selección de los "predecesores" de un autor,⁹ he identificado dos especialmente relevantes, ambos alemanes: uno del siglo XVIII, Johann Salomo Semler —a quien Bauer quizá nunca leyó, pero que inició la crítica del canon bíblico, en polémica con la ortodoxia luterana— y uno del XIX, Ferdinand Christian Baur, que influye directamente en Bauer, aunque Bauer nunca lo cite.¹⁰

1. De la ortodoxia luterana a la Ilustración: J. S. Semler

La obra de J. S. Semler (1725-1791) tiene un interés especial para el historiador de la teología cristiana y de la exégesis bíblica, porque Semler se encuentra en un momento de transición entre la aproximación confesional a la Biblia y la crítica racionalista.¹¹

⁹ «El hecho es que cada escritor crea sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro», J.L. BORGES, *Otras inquisiciones*, Sur, Buenos Aires 1952, «Kafka y sus precursores».

¹⁰ Cfr. T.A. ROBINSON, *The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy in the Early Christian Church*, Mellen Biblical Press, Lewiston 1988, 15-18; R.A. HARRISVILLE, W. SUNDBERG, *The Bible in Modern Culture: Baruch Spinoza to Brevard Childs*, Eerdmans, Grand Rapids² 2002, 116.

¹¹ No son pocas las publicaciones recientes sobre este autor: R. BORDOLI, *L'illuminismo di Dio: alle origini della mentalità liberale: religione, teologia, filosofia e storia in Johann Salomo Semler (1725-1791): contributo per lo studio delle fonti teologiche, cartesiane e spinoziane dell'Aufklärung*, Olschki, Firenze 2004; A. GERDMAR, *Roots of Theological Anti-Semitism: German Biblical Interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann*, Brill, Leiden

En muchas historias del canon bíblico, se señala que Semler fue el primer estudioso que puso en duda la autoridad del canon cristiano.¹² Tal afirmación es correcta, pero requiere de una adecuada contextualización para que se perciba bien su alcance. A veces se presenta a Semler como el primero que sostuvo que el canon era fruto de un proceso histórico.¹³ Dicho así, se podría pensar que antes no se conocía la larga historia de la formación del canon, lo que sin duda no es cierto. Es verdad que en la teología protestante se acentuaba el origen sobrenatural de la Biblia, pero la insistencia en su inspiración divina no implicaba ignorar o negar su dimensión histórica, sino más bien entenderla de manera distinta.¹⁴ Si Semler merece un lugar de relieve en la historia de la investigación sobre la formación del canon, es por haber privado al canon bíblico de su valor normativo *precisamente por ser el resultado de una elaboración histórica*.

Para comprender la relevancia de las afirmaciones de Semler acerca del canon bíblico resulta decisivo situarlo en su contexto intelectual, configurado por tres categorías principales: “Ilustración”, “ortodoxia”, y “pietismo”. El intento ilustrado por modernizar la fe según la razón es bien conocido y por tanto no requiere una presentación.¹⁵ Basta decir que Semler pertenece a la Ilustración moderada,

2009 (traducido al italiano: *Bibbia e antisemitismo teologico: l'esegesi biblica tedesca e gli ebrei da Herder e Semler a Kittel e Bultmann*, Paideia, Brescia 2020); M. SCHRÖTER, *Aufklärung durch Historisierung: Johann Salomo Semlers Hermeneutik des Christentums*, de Gruyter, Berlin 2012.

¹² Cfr. B.M. METZGER, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Clarendon, Oxford 1987, 16-17; A. ZIEGENAUS, *Kanon: von der Väterzeit bis zur Gegenwart*, Herder, Freiburg im Breisgau 1990, 239; A.M. ARTOLA, J.M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella 1995, 127-128; L.M. McDONALD, *The Formation of the Biblical Canon: I: The Old Testament: Its Authority and Canonicity*, Bloomsbury, London 2017, 25.

¹³ Semler «strongly insisted that the biblical canon had a history. It did not drop fully formed from heaven [...]», S.B. CHAPMAN, *Modernity's Canonical Crisis: Historiography and Theology in Collision*, en M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation III/1: The Nineteenth Century: A Century of Modernism and Historicism*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, 651-687, 656.

¹⁴ Como observaba Howorth en referencia a los reformadores: «No one could seriously contend that the Bible as it stood had fallen from heaven as a complete whole», H.H. HOWORTH, *The Canon of the Bible among the Later Reformers*, «Journal of Theological Studies» 10 (1909) 183-232, 184.

¹⁵ Sobre la Ilustración, cfr. J.M. TÉTAZ, *Des Lumières au néo-protestantisme. La transformation de la théologie protestante à l'époque moderne*, en P.-O. LÉCHOT (ed.), *Introduction à l'histoire de la théologie*, Labor et Fides, Genève 2018, 365-448, 375-382, y los dos capítulos dedicados a ella en S. J. BROWN, T. TACKETT (eds.), *The Cambridge History of Christianity: Volume 7, Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660-1815*, Cambridge University Press, Cambridge 2006; M.C. JACOB, *The Enlightenment Critique of Christianity*, 265-282; y H. ROSENBLATT, *The Christian Enlightenment*, 283-301.

claramente distante de la vertiente radical.¹⁶ En cambio, conviene describir la ortodoxia protestante y el pietismo. Ambos movimientos viven un momento de rehabilitación en el mundo académico, tras siglos en que fueron desdeñados como de poca sustancia intelectual.¹⁷

a) La ortodoxia protestante

Se conoce como “ortodoxia protestante” el modo de hacer teología propio del periodo de la “post-Reforma” tanto luterana como reformada o calvinista. En el caso de la ortodoxia luterana, suele ponerse su inicio en 1580, año del *Libro de la Concordia*, una antología de confesiones de fe. Lutero había fallecido en 1546; Melanchthon, en 1560. Se trata de un momento en que se percibe la necesidad de volver explícitos los principales artículos de fe para asegurar un mínimo doctrinal comúnmente aceptado, que pueda garantizar la “concordia” entre los luteranos y su continuidad en el futuro, tras la desaparición de la primera generación. Estamos ante una «ortodoxia como formación de consenso».¹⁸

Menos claro resulta el momento en que la ortodoxia luterana se puede considerar concluida. Su vitalidad comienza a declinar a fines del siglo XVII y a mediados del siglo XVIII ha perdido su carácter mayoritario o predominante. Pero se mantendrá vigente al menos como punto de referencia todavía en el siglo XIX.

La búsqueda de consenso que la hizo nacer explica que la ortodoxia protestante se caracterice fundamentalmente por el intento de llegar a una presentación sistemática de la fe cristiana que resulte aceptable a todos. Para ello, no se rechaza *a priori* el empleo de la filosofía en la teología. Se emplea una argumentación semejante en cuanto al método a la de la escolástica medieval. Los teólogos de este periodo toman como punto de partida los textos que gozan de autoridad reconocida: en continuidad con los reformadores, se insiste en que el texto de mayor autoridad es la Sagrada Escritura. Por otra parte, se apela poco a los reformadores: ellos «no son tratados como un foco especial de revelación que haya inaugurado una nueva época, sino que son citados como se cita a cualquier otro autor de

¹⁶ Cfr. M. SVENSSON, *Reforma protestante y tradición intelectual cristiana*, Clie, Barcelona 2016, 11-12.

¹⁷ Sobre el cambio de apreciación de la ortodoxia protestante, cfr. J.A. STEIGER, *The Development of the Reformation Legacy: Hermeneutics and Interpretation of the Sacred Scripture in the Age of Orthodoxy*, en M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation, II: From the Renaissance to the Enlightenment*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, 691-757; SVENSSON, *Reforma protestante*, 67-90. Para la bibliografía sobre la rehabilitación del pietismo, cfr. n. 28 en p. 300.

¹⁸ Tomo la expresión de una monografía dedicada a este período: K.G. APPOLD, *Orthodoxie als Konsensbildung: Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710*, Mohr Siebeck, 2004.

la tradición intelectual cristiana».¹⁹ Se trata de una teología que tiene muchos elementos de continuidad con los autores anteriores a la Reforma, principalmente Agustín, pero también otros, como Tomás de Aquino.²⁰ Se escriben tratados en latín sobre muchos temas. Por todo esto, no sorprende que a la ortodoxia protestante se la conozca también como “escolástica protestante”.

Nos interesan especialmente las tesis de la ortodoxia luterana acerca de la autoridad del canon bíblico, pues son ellas el objeto de los ataques de Semler y, más tarde, de los de la crítica de los siglos XIX y XX, Bauer incluido. ¿Qué afirman los ortodoxos luteranos sobre la naturaleza de la Biblia? En primer lugar, se repite que ella es la autoridad máxima (*norma non normata*) en materia de fe y el principio de la reflexión teológica. Dios, que se reveló directamente a los profetas y a los apóstoles, ahora lo hace a través de la Sagrada Escritura, que es el *Verbum Dei scriptum*.²¹

La autoridad suprema de la Biblia implica que ella es el fundamento de la Iglesia. Continuando la polémica con los “papistas”, la ortodoxia protestante sostiene que la Iglesia no puede estar de ninguna manera sobre la Escritura, cuya autoridad proviene directamente de Dios. Para que la doctrina, fácilmente deformada por la tradición oral, se preservara fielmente, Dios entregó a la Iglesia un texto escrito como norma suprema de fe.²²

Es habitual encontrar en los autores ortodoxos luteranos la afirmación de que la Biblia goza de tres atributos que la distinguen de otras obras literarias. La primera es la *auctoritas*, que acabamos de mencionar. La autoridad divina y única de la Biblia la vuelve canon en sentido activo: es la única regla de fe. Los otros dos atributos son la *perspicuitas* o *claritas* y la *perfectio* o *sufficiencia*. La *claritas* se relaciona con la interpretación y la podemos dejar de lado, mientras que la *perfectio* nos interesa más, porque se relaciona con el canon. Que la Biblia sea perfecta e íntegra implica, entre otras cosas, que el canon como lista está completo: no le falta ni le sobra nada. Es interesante notar que, en el siglo XVIII, la confrontación con las objeciones deístas e ilustradas llevó a los ortodoxos luteranos a pasar de una *perfectio ad salutem* a insistir más bien en una *perfectio* como inerrancia histórica y científica.²³

¹⁹ SVENSSON, *Reforma protestante*, 75.

²⁰ Cfr. M. SVENSSON, D. VANDRUNEN (eds.), *Aquinas Among the Protestants*, Wiley Blackwell, Oxford 2017.

²¹ Cfr. STEIGER, *Development*, 703-704, con referencias a varios autores.

²² Los reformadores del siglo XVI «combatively took the view that God’s authority as author of the Bible cannot be established by a merely human authority, such as they deemed the institutional church to possess», G.R. EVANS, *Authority*, en E. CAMERON (ed.), *The New Cambridge History of the Bible 3: From 1450 to 1750*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, 387-417, 388.

²³ Cfr. STEIGER, *Development*, 715-722.

Sería anacrónico comprender estas afirmaciones de la ortodoxia protestante sobre la autoridad o la perfección de la Sagrada Escritura a la luz de sus derivados posteriores de tipo fundamentalista. Por ejemplo, al hablar de la inspiración divina, la escolástica luterana defiende la inspiración verbal, pero se cuida mucho de presentarla como si fuera una actividad milagrosa del Espíritu que elimina los aspectos humanos y literarios de los libros bíblicos. Por el contrario, en estos autores se encuentran matizaciones que buscan evitar esta simplificación.²⁴ Lo mismo cabe decir sobre la identificación entre la Sagrada Escritura y la Palabra de Dios: se la afirma, pero a la vez se establecen algunas distinciones.²⁵

En este contexto, no es ninguna casualidad que se plantee con fuerza el problema del origen histórico del canon bíblico y el de la justificación de su autoridad. Ya uno de los primeros y más influyentes representantes de la ortodoxia luterana, Martin Chemnitz (1522-1586), se preguntaba si la Iglesia actual tiene potestad para canonizar aquellos libros de los que en la antigüedad se dudaba. Responde negativamente, en polémica con el Concilio de Trento, que había definido el canon pocos decenios antes. Chemnitz sostiene que el canon bíblico no puede ser fruto de una decisión magisterial post-apostólica, como creen los católicos. A la vez, se da cuenta de que la determinación de los libros que forman parte del canon no puede depender de un criterio subjetivo, como propuso Calvino.²⁶ Ante esta alternativa, Chemnitz se ve obligado a sostener que el canon que tenemos hoy debe ser el mismo del tiempo de los apóstoles: «Todo este asunto (como dijimos) depende de los testimonios ciertos de la Iglesia del tiempo de los Apóstoles: los cuales fueron aceptados por la Iglesia que le siguió a continuación, que los conservó como historias ciertas y dignas de fe».²⁷

²⁴ Cfr. *ibidem*, 705-706; EVANS, *Authority*, 397-398; K.G. APPOLD, *The Importance of the Bible for Early Lutheran Theology*, en E. CAMERON (ed.), *The New Cambridge History of the Bible 3: From 1450 to 1750*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, 439-461, 452.

²⁵ Cfr. STEIGER, *Development*, 710-715.

²⁶ «According to Calvin, the authority of the Scriptures is not derived from the Church but vice versa. The Scriptures were given by God through the inspiration of the Holy Spirit; they are self-authenticating; and the same Spirit who spoke through the writers speaks to the faithful reader, confirming their divine origin», J. H. HAYES, *Historical Criticism of the Old Testament Canon*, en M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation, II: From the Renaissance to the Enlightenment*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, 985-1005, 990.

²⁷ Traducción mía. Cito el texto original de forma más amplia: «An ea scripta, de quibus antiquissima Ecclesia, propter quorundam contradictionem dubitatum fuit, ideo quod testificationes primitivae Ecclesiae de his non consentirent, an, inquam, praesens Ecclesia possit illa scripta facere Canonica, Catholica, et paria illis, quae primi ordinis sunt? Pontificii non tantum disputant se hoc posse, sed de facto illam auctoritatem usurpant: In universum tollentes primitivae et antiquissimae Ecclesiae necessariam distinctionem, inter libros Canonicos et Apocryphos, seu Ecclesiasticos. Sed manifestissimum est ex iis, quae diximus: Ecclesiam nullo modo habere illam auctoritatem, eadem enim ratione posset etiam vel Canonicos libros rejicere, vel adulterinos canonisare. Tota enim haec

Esta reconstrucción histórica se mantendrá prácticamente inalterada hasta Semler.

b) El pietismo

Esbozada así la ortodoxia luterana y sus tesis acerca de la Biblia y del canon, con las que discutirá Semler, nos falta todavía describir brevemente el “pietismo”. Se designa así un movimiento surgido a fines del siglo XVII en Alemania, que pretendía llevar la Reforma a su plenitud, corrigiendo lo que los pietistas consideraban desviaciones. Ellos favorecían la oración, las obras de caridad, las misiones y la lectura y meditación de la Sagrada Escritura –en privado o en grupos, los *collegia pietatis*–. Todo esto se realizaba en abierto contraste con el luteranismo oficial de los pastores y de las facultades de teología. Estas últimas eran acusadas de haber intelectualizado excesivamente la fe y alejado la Biblia del pueblo.²⁸

En el ducado de Sajonia-Saalfeld, donde nace y se cria Semler, el movimiento pietista gozaba de la protección del duque Christian Ernst (1683-1745).²⁹ Muchísimo más importante históricamente es la fuerte influencia que ejerció el pietismo en el Reino de Prusia durante la primera mitad del siglo XVIII, gracias a dos de sus principales representantes: Phillip Jakob Spener (1635-1705), que había encontrado en Berlín el lugar adecuado para llevar a cabo su programa de reno-

res (sicut diximus) pendet ex certis testificationibus ejus Ecclesiae, quae tempore Apostolorum fuit: quas acceptas proxime sequens Ecclesia, certis et fide dignis historiis conservavit», M. CHEMNITZ, *Examen Concilii Tridentini*, Preuss, Berlin 1861 [1578], 54. Para una exposición de la teología de la Escritura de Chemnitz, cfr. B.T. OFTESTAD, *Further Development of Reformation Hermeneutics*, en M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation, II: From the Renaissance to the Enlightenment*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, 602-616, 612-616.

²⁸ Sobre el pietismo y su recuperación como fenómeno histórico, cfr. H. LEHMANN, *Continental Protestant Europe*, en S.J. BROWN, T. TACKETT (eds.), *The Cambridge History of Christianity: Volume 7, Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660-1815*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, 33-53, 33-41; C.S. DIXON, *Protestants: A History from Wittenberg to Pennsylvania 1517-1740*, Wiley-Blackwell, Oxford 2010, 184-197; APPOLD, *Importance of the Bible*, 459-461; J.I. SARANYANA, *Historia de la teología cristiana (750- 2000)*, Eunsa, Pamplona 2020, 313-315. Sobre su aportación a la interpretación bíblica, cfr. J. WALLMANN, *Scriptural Understanding and Interpretation in Pietism*, en M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation, II: From the Renaissance to the Enlightenment*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, 902-925.

²⁹ Para lo que sigue, es útil consultar un mapa histórico, por ejemplo «Confessional map of Europe c. 1700» y «Central Europe in 1660» en BROWN, TACKETT (eds.), *CHC* 7, 2 y 34.

vacación religiosa, y su activo y carismático discípulo August Hermann Francke (1663-1727), profesor en la Universidad de Halle.³⁰

Según Rollmann, el rechazo de Semler hacia el pietismo luterano es un factor determinante en la orientación de su pensamiento teológico.³¹ Por otra parte, Semler coincide con el pietismo en otorgar gran importancia al sujeto, a la experiencia individual y autónoma (no institucional) como fuente de las propias convicciones.³² Además, los une el adversario común, la ortodoxia luterana.

c) Semler y el canon bíblico

Semler nace en 1725 en Saalfeld, en la actual región de Turingia. Hijo de un pastor luterano, fue educado en un ambiente familiar y social fuertemente marcado por el pietismo, hacia el que nunca se sintió atraído.³³ Entre 1743 y 1750, estudió lenguas clásicas, historia, filosofía y teología en la Universidad de Halle. Halle se encuentra muy cerca de Saalfeld, pero pertenecía a otra unidad política, el reino de Prusia. Y en Prusia los vientos habían cambiado completamente de dirección en 1740, con la llegada al poder de Federico el Grande. En contraste con su padre, el nuevo rey favoreció decididamente la difusión de las ideas de la Ilustración.³⁴

El profesor más importante en la formación de Semler fue Siegmund Jacob Baumgarten (1706-1757), a través de quien Semler recibe la influencia del deísmo inglés. Baumgarten –hermano del filósofo Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762)– representa una posición intermedia entre la ortodoxia luterana y el pensamiento ilustrado, con una tensión no resuelta entre fe y razón.³⁵

³⁰ «[...] some historians argue that the rise of Prussia and the very special Prussian values can only be understood if one takes into account the influence of Pietism», LEHMANN, *Continental Protestant Europe*, 38.

³¹ H. ROLLMANN, *Semler, Johann Salomo*, en D. K. MCKIM (ed.), *Dictionary of Major Biblical Interpreters*, Inter-Varsity Press, Downers Grove 2007, 910-914.

³² «Semler, like so many other Germans in the eighteenth century (Christian Thomasius, Johan David Michaelis, Gotthold Ephraim Lessing, and Immanuel Kant), had deep roots in Pietism, which like rationalism strongly emphasized subjectivity and the authority of the individual», HAYES, *Historical Criticism*, 1000. Cfr. también B. PASCHKE, *The Contribution of Johann Salomo Semler to the Historical Criticism of the New Testament*, «Concordia Theological Quarterly» 80 (2016) 113-132, 120.

³³ Cfr. G. HORNIG, *Johann Salomo Semler: Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen*, Max Niemeyer, Tübingen 1996, 2-4.

³⁴ Cfr. LEHMANN, *Continental Protestant Europe*, 40-41.

³⁵ Cfr. W. BAIRD, *History of New Testament Research*, Fortress, Minneapolis 1992-2013, 1:117-118. STEIGER, *Development*, 754, describe la teología de Baumgarten como una «amalgamation of Orthodoxy with methodologies and philosophical propositions imbued with the ideas of the early Enlightenment». Sobre la formación de Semler, cfr. HORNIG, *Semler*, 1-85.

Al final de sus estudios en Halle, Semler presenta un trabajo de crítica textual, en el que aparece una idea que permanecerá intacta a lo largo de su evolución intelectual: para comprender el significado de un texto bíblico, se debe estudiar cada libro separadamente, en su singularidad lingüística y cultural, utilizando los mismos principios interpretativos que se aplican a los textos profanos. Se trata de un principio hermenéutico que Semler recoge de otros autores –sobre todo deístas ingleses influidos por Baruc Spinoza³⁶– y que verá un gran desarrollo en los siglos XIX y XX. Tras haber estudiado cada libro, sostiene también Semler, el teólogo debe realizar una síntesis global y atemporal de su mensaje.

En 1751, Semler contrae matrimonio y se traslada cerca de Nuremberg para dar clases en la Universidad de Altdorf. Pero su estancia en Baviera fue brevísima. Al año siguiente, Baumgarten lo invita a postular a una cátedra en la facultad de teología de su *alma mater*, la Universidad de Halle. Tras superar la resistencia del partido pietista, que se opuso explícitamente a su nombramiento, Semler obtuvo la cátedra y enseñó en Halle desde 1753 hasta el final de su carrera académica. A lo largo de ella, escribió más de doscientos libros, en alemán y en latín, sobre temas muy diversos.³⁷

Semler afronta el tema del origen y de la autoridad del canon bíblico en una de sus obras más conocidas, el *Tratado de investigación libre del canon* (*Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*, 4 volúmenes, Halle: Hemmerde 1771–1775).³⁸ El adjetivo “libre” quiere decir independiente de los dogmas y de cualquier autoridad distinta de la razón.³⁹

El interés de Semler por el canon bíblico surgió a raíz de una polémica acerca del autor y de la canonicidad del Apocalipsis.⁴⁰ Pero su estudio va mucho más allá de esta cuestión. Tras algunas aclaraciones terminológicas, Semler defiende

³⁶ Cfr. HAYES, *Historical Criticism*, 998.

³⁷ Sobre la obra de Semler, cfr. H.G. REVENTLOW, *Epochen der Bibelauslegung*, Beck, München 1990–2001, 4:175–189; y HAYES, *Historical Criticism*, 997 (lista abreviada de publicaciones, incluyendo comentarios bíblicos y traducciones).

³⁸ En 1776, Semler publicó una segunda edición del primer volumen, con varios añadidos que tienen en cuenta la recepción de sus propuestas. Los volúmenes 1 (en sus dos ediciones), 3 y 4 de la *Abhandlung* pueden leerse fácilmente en internet; en cambio, no he podido encontrar el segundo. Además, contamos con una edición del primer volumen: J.S. SEMLER, H. SCHEIBLE (ed.), *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*, Mohn, Gütersloh 1967. Scheible añade entre paréntesis los añadidos de la segunda edición y transcribe el texto usando caracteres latinos, de manera que se pasa de las 430 páginas originales a 94. Para evitar confusiones en las citas del primer volumen, indicaré el número del capítulo (precedido del signo §) y no el de la página. Lamentablemente, Scheible no especifica en el título que su edición contiene solo el volumen 1 de la *Abhandlung* (lo dice en la introducción). También es llamativo que no haya incluido el *Vorrede zur zweiten Auflage* de Semler.

³⁹ Cfr. *ibidem*, § 11.

⁴⁰ El primer volumen lleva como subtítulo *Nebst Antwort auf die tübingsche Vertheidigung der Apocalypsis*. Sobre esta polémica y las que siguieron tras la publicación de cada uno de los

dos tesis distintas, pero estrechamente vinculadas entre sí: el canon no es una colección fijada desde la época apostólica; y la Escritura no es inseparable de la Palabra de Dios y por tanto perennemente válida e inmutable, como sostenía «la concepción común» (*die gemeine Vorstellung*), es decir, la ortodoxia luterana.⁴¹

Veamos la primera tesis. Históricamente –sostiene Semler– no hay motivos para afirmar que desde el principio todas las comunidades cristianas poseyeran una misma colección de Escrituras normativas.⁴² El canon como lista de libros no es apostólico, sino que se formó tardíamente, entre fines del siglo IV y comienzos del V, como fruto de un proceso en el que intervinieron motivos contingentes, y por tanto sujeto a error. Como buen ilustrado, Semler considera que lo histórico, por ser contingente y particular, no puede tener valor salvífico ni interés especulativo, porque la verdad es universal y la salvación no viene de la historia.⁴³

Si el canon es fruto de decisiones humanas, no puede ser divino ni gozar de valor normativo para los cristianos de todas las épocas. Por tanto, la delimitación del canon no coincide con la inspiración divina, que no se puede determinar históricamente:

En relación a los libros que se dice que provienen de Dios, todo testimonio de las llamadas Iglesias judía y cristiana es completamente insuficiente para un investigador de la verdad, para su propia convicción. Él oye una triple o cuádruple narración de una misma cosa. [...] El testimonio de la llamada Iglesia, entonces, como todo testimonio histórico, solo puede afirmar o negar algo sobre un acontecimiento externo; pero la cuestión de si uno o más libros tienen un origen divino o han sido inspirados por Dios a un autor no concierne a un acontecimiento externo; por lo tanto tampoco hay un testimonio externo o histórico de ello.⁴⁴

La distancia, que llega a la incompatibilidad, entre la verdad universal y la realidad histórica aflora de manera nítida en la segunda tesis de Semler: la distinción entre la Biblia y la Palabra de Dios, en polémica contra la ortodoxia luterana, que como vimos las identificaba. Afirma Semler:

volúmenes, cfr. BORDOLI, *L'illumismo di Dio*, 111-118. El tercer volumen (1773) también tiene un subtítulo: *Nebst Antwort auf eines ungenannten Naturalisten Sendschreiben*.

⁴¹ Cfr. HORNIG, *Semler*, 239-242. Para una síntesis del primer volumen de la *Abhandlung*, cfr. PASCHKE, *Contribution of Semler*.

⁴² «Nach diesen ganz klaren Umständen ist es gewiß, daß die gemeine Vorstellung von der steten Einförmigkeit und Gleichheit des Canons oder des Verzeichnisses der öffentlichen heiligen Schriften der Christen ohne Grund und historische Richtigkeit sei», SEMLER, SCHEIBLE (ed.), *Abhandlung*, §4 (destacados en el original).

⁴³ Cfr. REVENTLOW, *Epochen*, 4:182-185.

⁴⁴ SEMLER, SCHEIBLE (ed.), *Abhandlung*, §6. Esta traducción y las siguientes son mías; he quitado los destacados del original y los paréntesis con los que Scheible indica los añadidos de la segunda edición.

La Sagrada Escritura y la Palabra de Dios deben distinguirse netamente, porque conocemos la diferencia; si no se ha visto antes, esto no es una prohibición que nos lo vete absolutamente. A la Sagrada Escritura, como este término histórico y relativo surgió entre los judíos, pertenecen Rut, Ester, Esdras, el Cantar de los Cantares, etc., pero a la Palabra de Dios, que hace a todos los hombres en todas las épocas sabios para la bienaventuranza, a la instrucción divina para los hombres, no pertenecían todos estos libros llamados sagrados.⁴⁵

Para Semler, la Escritura expresa la Palabra de Dios, universal y siempre verdadera, en categorías históricas y contingentes. Una consecuencia, más bien anecdótica, de esta concepción del canon y de la inspiración es el rechazo de dos libros del Nuevo Testamento –Filemón y Apocalipsis– y de varios del Antiguo. De este, Semler propone que se componga un extracto para uso de los catequistas, concentrándose en los libros sapienciales y en los Salmos, mientras Josué, Jueces, Samuel, Reyes, Crónicas, Esdras, Rut y Ester deberían dejarse fuera.⁴⁶

Las decisiones de la Iglesia de época apostólica, propuesta por Chemnitz, cede su lugar, como instancia autorizada para determinar cuáles son los libros inspirados, al juicio del cristiano individual, no porque esté asistido por el mismo Espíritu que inspiró los libros, como en Calvino, sino a través del ejercicio libre de la razón, independiente de una comunidad y de un dogma. Semler afirma que al defender este criterio se encuentra en mayor sintonía con el protestantismo que los autores con los que polemiza:

No creo que sea necesario explicar esto más a fondo; los protestantes siempre lo afirman contra todos aquellos que quieren que la divinidad de tales escritos y doctrinas, es decir, su origen divino e inspiración, dependa meramente de la llamada Iglesia; aunque no es raro que los maestros protestantes también vuelvan a contar mucho con el testimonio de los Padres de la Iglesia, por ejemplo con respecto al Apocalipsis.⁴⁷

Semler no rechaza completamente la autoridad del canon de las Escrituras, pero la reinterpreta de manera sustancial, diciendo que vale para la iglesia pública, con sus ceremonias y sus ritos, pero que no se puede imponer a «un investigador de la verdad», al creyente individual y libre, entre los que se cuenta ciertamente él mismo.⁴⁸ El “canon” en el sentido de lista de libros puede seguir siendo la

⁴⁵ *Ibidem*, §15. Con referencias a Semler y a Eichhorn, J. SHEEHAN, *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture*, Princeton University Press, Princeton 2007, 88-92, considera que la separación conceptual entre la Sagrada Escritura y la Palabra de Dios jugó un papel decisivo para que en el siglo XVIII la Biblia pasara del ámbito de la teología al de la cultura.

⁴⁶ Acerca de la visión de Semler del Antiguo Testamento y de los judíos, cfr. GERDMAR, *Roots*, 39-49.

⁴⁷ SEMLER, SCHEIBLE (ed.), *Abhandlung*, §6.

⁴⁸ Cfr. HORNIG, *Semler*, 50-52, que remite a *Abhandlung*, IV, 305.

colección de la Iglesia pública institucional, pero no puede ser “canon” en el sentido de regla para cada creyente, para la “religión privada” (que acaba siendo fundamentalmente una moral).

En síntesis, Semler destronó el canon del sitial divino e indiscutible que ocupaba en la ortodoxia protestante. Su innovación no se encuentra simplemente en haber retrasado la fecha de la fijación del canon –del siglo I al V–. El punto decisivo consiste en saber si puede haber una acción o revelación de Dios en la historia y cómo reconocerla. La autoridad, para Semler, acaba residiendo en la razón autónoma, única que puede dar certeza al individuo para juzgar acerca de la verdad y para orientar su vida. Y esta razón no encuentra nada en la historia, porque esta es particular y contingente, mientras que la verdad es por definición universal y necesaria.

Podemos concluir mencionando otro punto donde Semler fue un pionero: la afirmación de la existencia de diversos partidos en la época apostólica. En el volumen 1 de la *Abhandlung*, Semler habla de dos grupos opuestos, uno petriño judío y uno paulino helenístico. También entre los judíos de la época de Jesús, Semler ve una distinción clara y rotunda entre palestineses y alejandrinos.⁴⁹ La mención de estos partidos nos conduce al segundo autor que consideramos como un antecedente del modelo de Bauer.

2. F. C. Baur y la oposición dialéctica

Al repasar la historia de la investigación sobre los orígenes del cristianismo y de sus Escrituras sagradas, no puede faltar el nombre de Ferdinand Christian Baur (1792-1860).⁵⁰

Como Semler, también Baur es hijo de un pastor luterano. Nace al sur de Alemania, en Schmidlen, cerca de Stuttgart, dentro del ducado de Württemberg (hoy parte del estado federal Baden-Württemberg).⁵¹ Se trata de un territorio

⁴⁹ Cfr. SEMLER, SCHEIBLE (ed.), *Abhandlung*, §10. Sobre este punto, cfr. PASCHKE, *Contribution of Semler*, 128-130.

⁵⁰ Para lo que sigue, he consultado H. HARRIS, *The Tübingen School: A Historical and Theological Investigation of the School of F. C. Baur*, Apollos, Leicester ²1990; R. C. MORGAN, *Baur, F.C. (1792-1860)*, en T.A. HART (ed.), *The Dictionary of Historical Theology*, Paternoster Press, Carlisle 2000, 58-59; REVENTLOW, *Epochen*, 4:269-275; HARRISVILLE, SUNDBERG, *Bible in Modern Culture*, 104-122; y M. BAUSPIESS, C. LANDMESSER, D. LINCICUM (eds.), *Ferdinand Christian Baur and the History of Early Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2017.

⁵¹ Pueden verse dos mapas en HARRIS, *Tübingen School*, xxx-xxxi.

poblado mayoritariamente por luteranos, pero donde se convive con una minoría católica, lo que no ocurría en la Prusia de Semler.⁵²

Mientras enseña en el seminario di Blaubeuren, Baur publica su primer libro, *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums* (Stuttgart, 2 volúmenes, 1824-1825), en el que predomina el influjo de la filosofía de la religión de Schleiermacher.⁵³ Gracias en parte a la fama que le trajo esta obra, en 1826 Baur fue llamado a la Facultad protestante de Teología de la Universidad de Tubinga, donde había estudiado filosofía y teología, para ser profesor de teología. Allí permanecerá hasta su muerte.⁵⁴

Más todavía que por Schleiermacher, Baur fue fuertemente influido por el idealismo de Schelling y sobre todo de Hegel, que comparten con él el hecho de ser suabos y ex estudiantes de la Universidad de Tubinga. De hecho, una de las características más conocidas de la obra de Baur sobre los orígenes del cristianismo es el empleo de la dialéctica hegeliana como instrumento heurístico, también en sus últimos años, cuando tomó distancia de las tesis especulativas hegelianas.⁵⁵

Su conocimiento de la filosofía le evita caer, al menos en parte, en la ingenuidad de la posición: Baur reconoce que el modo de comprender la historia no puede ser totalmente independiente de los prejuicios del historiador (un punto que lo distingue de Semler). A la vez, Baur quiere ser un historiador riguroso. Pretende estudiar el pasado sin atarse a dogmas confesionales y emplear la dialéctica para interpretar las fuentes sin forzarlas, sin imponerles un esquema *a priori*.⁵⁶

La contribución más célebre de Baur a la historia del cristianismo es también la que más nos interesa, en cuanto precedente del modelo de Bauer: el nacimiento de la Iglesia como síntesis de dos partidos opuestos, el de Pedro y el de Pablo. Como vimos, la idea había sido esbozada por Semler, pero en Baur adquiere un

⁵² En 1817, en la Universidad de Tubinga (que se encuentra en Württemberg), fue fundada una facultad católica de teología. En los años 30, Baur tendrá una polémica con Johann Adam Möhler, profesor de esta nueva facultad.

⁵³ Sobre la influencia de Schleiermacher en el joven Baur, cfr. *ibidem*, 146-154.

⁵⁴ Para la biografía de Baur, cfr. *ibidem*, 11-54; S.J. HAFEMANN, *Baur, Ferdinand C(hristian) (1792-1860)*, en D.K. MCKIM (ed.), *Dictionary of Major Biblical Interpreters*, Inter-Varsity Press, Downers Grove 2007, 177-181.

⁵⁵ Según HARRIS, *Tübingen School*, 158, el abandono del hegelianismo como sistema filosófico por parte de Baur se produjo en la década de 1840. Sobre el peso de Hegel en la exégesis bíblica, cfr. M. HERRERO, *Variaciones hegelianas de la crítica bíblica ilustrada: el espíritu frente a la letra*, «Scripta Theologica» 50 (2018) 275-302.

⁵⁶ Según Hodgson, aquí se encuentra la principal diferencia de Baur con respecto a Hegel: cfr. P.C. HODGSON, *Idealist/Hegelian Readings of the Bible*, en J. RICHES (ed.), *The New Cambridge History of the Bible 4: From 1750 to the Present*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, 197-207, 203-205.

desarrollo que supera con mucho a sus predecesores y que ejercerá un fuerte influjo en la investigación posterior.⁵⁷

En un resumen de su investigación sobre el Nuevo Testamento, el mismo Baur identifica el punto de partida de su reconstrucción en su interpretación de 1-2Co.⁵⁸ En efecto, ya en un ensayo publicado en 1831, Baur había propuesto la existencia de dos partidos en la comunidad cristiana de Corinto, uno petrino –los de Cefas más los de Cristo– y otro paulino, formado por los de Pablo y los de Apolo (cfr. 1Co 1,12).

En sucesivas publicaciones, Baur fue sondeando la validez de esta hipótesis en las cartas a los Romanos y a los Gálatas, luego en otros escritos paulinos, y finalmente en los Hechos de los Apóstoles. (Para Baur, solo Rm, Ga y 1-2Co son auténticamente paulinas). El libro de los Hechos fue escrito a mediados del siglo II con la finalidad de reconciliar a los dos partidos. Todo esto se encuentra recogido en *Paulus, der Apostel Jesu Christi* (Stuttgart, 1845).

En un segundo momento, movido en parte por la publicación de la *Vida de Jesús para el pueblo alemán* de su discípulo David Strauss en 1835, Baur se interesa por los evangelios. Descarta completamente el de Juan como fuente histórica sobre la vida y la predicación de Jesús. Entre los sinópticos, da la preferencia a Mateo, que considera el más antiguo de los tres y por tanto el más útil para reconstruir el mensaje original de Jesús. Baur valora especialmente el sermón de la montaña (Mt 5-7) y las parábolas. Jesús de Nazaret era un maestro judío de moral que acentuaba el valor de la interioridad y que se consideraba hijo de Dios.

Al final de su vida, y en parte póstumamente, se publica la *Geschichte der christlichen Kirche* (5 volúmenes: 1853, 1859, 1861, 1862 y 1863). Al inicio del primer volumen, Baur define la tarea del historiador como descubrir lo universal que subyace a lo particular. Esta declaración es importante, pues señala la superación, gracias al idealismo, del planteamiento racionalista que veíamos en Semler, según el cual lo particular no puede contener nada universal. No es que haya desaparecido el interés ilustrado por la verdad universal, sino que ahora se considera posible encontrarla en la historia. En el caso del cristianismo, sigue diciendo Baur, se trata de descubrir su esencia y la esencia del periodo en el que nace. El instrumento es la crítica de textos, que debe ser libre de todo vínculo dogmático, apoyarse

⁵⁷ «The prevailing opinion that from the outset the Christian community was beset by conflicts over theology and practice – a view developed more by Walter Bauer (1904-60) than anyone else in the twentieth century [...] – that opinion had Ferdinand Christian Baur for its father», HARRISVILLE, SUNDBERG, *Bible in Modern Culture*, 115-116.

⁵⁸ Lo afirma en F.C. BAUR, *Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, Fues's Verlag/R. Reisland, Leipzig ²1877 (1ª edición, póstuma: 1862), 416-421. He leído el texto en inglés en F.C. BAUR, P.C. HODGSON (ed.), *Lectures on New Testament Theology*, Oxford University Press, Oxford 2016, 4-8.

en lo que dicen las fuentes y a la vez no perder de vista lo universal que se está buscando. Para conseguirlo, al examinar cada texto, el historiador debe identificar su *Tendenz*, la tendencia o perspectiva de su autor.⁵⁹

El cristianismo nace como realidad nacional, pero lleva dentro de sí una tendencia a la universalidad, que explica su desarrollo posterior. Este punto es importante. La aproximación de Baur a la figura histórica de Jesús está guiada por el intento de reconstruir la unidad previa a los dos partidos de la comunidad de Corinto. Y Baur concluye que ya en Jesús se encuentra la contradicción que da origen al petrinismo y al paulinismo, pues Jesús afirma y niega a Moisés al mismo tiempo. Llevar a su plenitud la ley y los profetas (Mt 5,17) implica aceptar su autoridad, pero también superarla y por tanto negarla. Los helenistas, primero con Esteban y luego con Pablo, sacarán todas las consecuencias de esta superación.⁶⁰

Tras la muerte de Jesús, reina una cierta armonía entre los apóstoles de Jerusalén y Pablo. La situación cambia con el incidente de Antioquía (cf. Ga 2,11-14), que supone una ruptura definitiva entre Pedro y Pablo. Desde entonces y hasta las primeras décadas del siglo II, se suceden los ataques a Pablo y a su autoridad por parte del partido de Pedro. Por ejemplo, el apóstol Juan se traslada a Éfeso para contrastar a Pablo. Y el Apocalipsis es obra de un autor que condena a todos los paganos sin distinción y lanza feroces críticas contra los cristianos paulinos.

Más tarde, Baur ve señales de una síntesis entre Pedro y Pablo, como los Hechos de los Apóstoles y 2Pedro, carta escrita con la finalidad de canonizar, en nombre de Pedro, las epístolas de Pablo⁶¹. A esta tercera etapa pertenecen también Marcos, las Pastorales y Juan. El canon del Nuevo Testamento no es un conjunto armónico, sino un contenedor que yuxtapone dos posiciones antagónicas y la síntesis entre ambas:

These results had to be of particular importance for the history of the canon. Despite the resistance they encountered, I believe I am right to assert that by means of these results the old, baseless concept of the canon as a self-contained unity has been destroyed forever.⁶²

Si nos preguntamos dónde se encuentra la autoridad que define el canon bíblico, que Chemnitz ponía en la Iglesia apostólica y Semler en la razón autónoma

⁵⁹ Cfr. HARRISVILLE, SUNDBERG, *Bible in Modern Culture*, 105-106. Baur volvió explícita su manera de concebir la crítica histórica en diversas obras. Un resumen puede verse en G. SCHOLTZ, *The Phenomenon of 'Historicism' as a Backcloth of Biblical Scholarship*, en M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation III/1: The Nineteenth Century: A Century of Modernism and Historicism*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, 64-89, 83-85.

⁶⁰ Cfr. REVENTLOW, *Epochen*, 4:274-279; HARRISVILLE, SUNDBERG, *Bible in Modern Culture*, 108-109.

⁶¹ Cfr. *ibidem*, 110-115.

⁶² BAUR, *Kirchengeschichte*, citado y traducido al inglés en BAUR, HODGSON (ed.), *Lectures*, 6.

individual, es evidente que Baur se halla mucho más cerca de Semler que de Chemnitz. En realidad, no he encontrado ningún texto donde Baur se plantee explícitamente la cuestión del origen histórico del canon y de su legitimidad actual: la colección de Escrituras aparece en el siglo II como consecuencia más o menos necesaria del proceso dialéctico.

Respecto de Semler, Baur añade una mayor sofisticación filosófica, una conciencia más clara de los propios presupuestos, una visión distinta, menos despectiva y más intelectual, del devenir histórico y una competencia histórica y filológica más desarrollada para estudiar las fuentes.

Por último, cabe señalar que no aparece en Baur un interés por la literatura apócrifa como fuente para reconstruir los orígenes del cristianismo. Esta ausencia se explica en parte porque Baur desconocía muchos de estos textos. Quizá también seguía pesando el prestigio del canon bíblico en la cultura protestante. En el caso de Bauer, la situación cambia significativamente.

III. EL MODELO DE WALTER BAUER

1. *De Baur a Bauer*

Si se reconstruye la cadena que une a Baur y Bauer, uno de los principales eslabones es sin duda Adolf von Harnack (1851-1930). Harnack rechaza la aplicación de la dialéctica para la comprensión de la historia, pero hereda de F. C. Baur –entre otras muchas cosas– el intento por determinar una universal esencia del cristianismo.⁶³

Walter Bauer fue alumno de Harnack y lo cita más de cien veces en *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. Si tras Semler y Baur hubiera que indicar un tercer autor como predecesor del modelo de Bauer, sin duda este tendría que ser Harnack.⁶⁴

Otro influjo fundamental en Bauer es el de la *religionsgeschichtliche Schule*. Aunque se le llame “escuela”, se trata más bien de un grupo de intelectuales vinculados a la Georg-August-Universität de Göttingen (en la provincia de Hannover, que desde 1866 formaba parte de Prusia). Entre ellos se cuentan Hermann Gunkel, Johannes Weiss, Wilhelm Bousset, Ernst Troeltsch, William Wrede, Wilhelm

⁶³ «Although Harnack rejected the Hegelian dialectic so clearly adopted by Baur, its principle is still operative in his theology», D. GEESE, *The Similarity of the Two Masters: Ferdinand Christian Baur and Adolf von Harnack*, en M. BAUSPIESS, C. LANDMESSER, D. LINCICUM (eds.), *Ferdinand Christian Baur and the History of Early Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2017, 355-371, 370. Sobre la esencia del cristianismo según Harnack, cfr. SARANYANA, *Historia de la teología*, 467-474.

⁶⁴ Evidentemente, influencia no es sinónimo de identidad. Cfr. W. SCHNEEMELCHER, *Walter Bauer als Kirchenhistoriker*, «New Testament Studies» 9 (1962) 11-22, 12-13. Sobre Harnack y el canon bíblico, véase el artículo de I. Carbajosa en este volumen.

Heitmüller, Paul Wernle, Albert Eichhorn y –fuera de la facultad de teología– los filólogos clásicos Richard Eitzenstein y Albrecht Dieterich. Su tesis fundamental se puede formular así: no se debe estudiar simplemente la teología del antiguo Israel o del cristianismo primitivo, sino su religión, es decir, no hay que limitarse a las doctrinas de la élite, sino incluir la vida y las creencias del pueblo, especialmente el culto. Para conseguirlo, los medios son la historia y la comparación entre las religiones. Los uno también una actitud ambivalente hacia la teología: la conocen bien y con sus estudios quieren renovarla, pero para eso hace falta hacer historia seria, “científica”, y por tanto separada de la fe.⁶⁵

En Bauer se pueden identificar dos puntos que provienen de la *religionsgeschichtliche Schule* o al menos que lo acercan a ella: la necesidad de no limitarse al contexto helenístico del Nuevo Testamento, sino de incluir también el oriental; y la discontinuidad entre Jesús y algunas de las formas más antiguas del cristianismo (y la diversidad teológica entre ellas).⁶⁶

2. Walter Bauer (1877-1960)

Walter Felix Bauer nació el 8 de agosto de 1877 en Königsberg, la ciudad de Kant, entonces parte de Prusia Oriental, hoy Kaliningrado, Rusia. Siendo niño, su familia se trasladó a Marburg, en la provincia de Hesse-Nassau, parte de Hesse anexionada por Prusia en 1866. Su padre era profesor ordinario de mineralogía en la Universidad de Marburg. Entre los que frecuentaban la casa de los Bauer se encontraba Julius Wellhausen, que enseñó en esta universidad entre 1885 y 1892.⁶⁷

Fundada en 1527, la Philipps-Universität Marburg es conocida como la primera universidad protestante del mundo. A partir de 1866, año en que pasó a formar parte de Prusia, la Universidad de Marburg fue objeto de una fuerte inversión de recursos, de manera que a fines del siglo XIX y comienzos del XX alcanzó un alto nivel de desarrollo en diversas áreas.⁶⁸ Es en estos años de esplendor

⁶⁵ Cfr. W.A. MEEKS, *The History of Religions School*, en J. RICHES (ed.), *The New Cambridge History of the Bible 4: From 1750 to the Present*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, 127-138.

⁶⁶ Cfr. G. STRECKER, *Walter Bauer: Exeget, Philologe und Historiker: Zum 100. Geburtstag am 8. 8. 1977*, «Novum Testamentum» 20 (1978) 75-80, 77; M. DESJARDINS, *Bauer and Beyond: On Recent Scholarly Discussions of Αἰεσις in the Early Christian Era*, «Second Century» 8 (1991) 65-82, 67-68.

⁶⁷ Para estos datos, cfr. M.E. BORING, *Bauer, Walter*, en D.K. MCKIM (ed.), *Dictionary of Major Biblical Interpreters*, Inter-Varsity Press, Downers Grove 2007, 172-177; F. W. GINGRICH, *Walter Bauer 1877-1960*, «New Testament Studies» 9 (1962) 1-2; J.R. FLORA, *That Dictionary Man, Walter Bauer*, «Ashland Theological Bulletin» 6 (1973) 3-11; STRECKER, *Bauer*.

⁶⁸ «1866 wurde die Marburger Universität preußisch. Und damit setzte ein Aufschwung in jeder Hinsicht ein [...]. Bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs verdoppelte sich die Zahl der Lehrstühle

cuando Bauer estudia allí. Entre sus profesores se puede destacar a Adolf Jülicher y al ya mencionado J. Weiss. Bauer estudió también en Berlín, donde enseñaba Harnack, y en Estrasburgo (entonces Alemania, hoy Francia), donde recibió clases de Theodor Nöldeke, experto en siríaco, y de Heinrich Julius Holtzmann, estudioso del Nuevo Testamento.

En 1902, Bauer defiende en Marburg su tesis doctoral sobre el uso de *τέλειος* en Pablo: *Mündige und Unmündige bei dem Apostel Paulus*. Su carrera docente comienza en 1903 también en Marburg, donde presenta una tesis de habilitación titulada *Der Apostolos der Syrer*. En esta monografía, estudia el reconocimiento de las cartas del Nuevo Testamento en la iglesia siria del siglo IV y concluye que no tenían un canon fijo: en Siria, la distinción entre herejía y ortodoxia llegará más tarde –una afirmación a la que Bauer volverá–.

En 1909, Bauer publica *Das Leben Jesu in Zeitalter der Neutestamentlichen Apokryphen*. Sus 568 páginas recogen cuanto se relata y afirma sobre Jesús en textos de los siglos II y III distintos de los cuatro evangelios canónicos. No se trata de una mera recopilación, pues se defiende una tesis que será fundamental para el “modelo” de Bauer: no se puede hablar de un Jesús único e unívoco que haya servido de punto de partida común para las diversas formas de cristianismo antiguo y que permita distinguir a unas como ortodoxas y a otras como heréticas.⁶⁹

Mientras F. C. Baur veía en Jesús un germen de contradicción que daría origen a dos partidos, Bauer no llega hasta Jesús, pues ve una diversidad insalvable ya en su primera recepción. Sin embargo, en una publicación posterior (*Jesus der Galiläer*, 1927), Bauer modifica ligeramente esta visión, acercándose a Baur, pues sostiene que Jesús no fue un judío ortodoxo, sino un galileo sincretista, cuya enseñanza era ambigua y llevaba en sí la posibilidad de diversas interpretaciones, como de hecho ocurrió entre sus primeros discípulos.

En 1908, Bauer publica una revisión del comentario de Holtzmann al evangelio de Juan. Cuatro años más tarde, aparece su propio comentario en la serie *Handbuch zum Neuen Testament*, donde sostiene que el cuarto evangelio –cuyo autor no es Juan, el hijo de Zebedeo– nació en Siria de una rama de orientación sincretista y gnóstica y por eso encontró resistencias para ser aceptado como canónico. Esta afirmación reaparece en *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*.

Tras un breve periodo en Breslau (hoy Polonia), Bauer comenzó en 1916 a dar clases en la Universidad de Göttingen. Aquí piden a Bauer revisar y actualizar el léxico de Erwin Preuschen, *Griechisch-deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur* (1910). Esta

und verfünffachte sich die Zahl der Studenten. Preußen steckte sehr viel Geld in die Universität und erreichte, dass um 1900 in Marburg in allen Fakultäten renommierte Professoren lehrten» (www.uni-marburg.de/de/universitaet/profil/geschichte).

⁶⁹ Cfr. BORING, *Bauer*, 173.

revisión, publicada en 1928, sería el primer paso de una empresa faraónica, que consumió la mayor parte de la carrera académica de Bauer y que culminó con la publicación de su obra más importante, el famoso *Griechisch-Deutsche Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, con diversas ediciones en alemán e inglés.⁷⁰

3. *El libro Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*

En 1934, a los 57 años, Walter Bauer publica *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, fruto maduro de sus estudios sobre la literatura cristiana antigua. En el prólogo, Bauer explica la finalidad de su libro acudiendo a la imagen de un proceso judicial. El historiador actúa como un juez, que debe escuchar a ambas partes, no solo a una. Si una de las dos se expresa con mayor dificultad que la otra, tendrá que esforzarse más por comprenderla.⁷¹

En el caso del cristianismo primitivo, este legítimo deseo de imparcialidad lleva a Bauer a adoptar una “hermenéutica de la sospecha” respecto de lo que dice una de las dos partes. O, para decirlo con sus propias palabras, su intención consiste en contrarrestar la visión tradicional o eclesial de los orígenes del cristianismo, según la cual mientras vivían los apóstoles todos confesaban la misma fe y solo tras su muerte aparecieron los herejes.

La tesis central del libro afirma que, históricamente, no se puede mostrar que la ortodoxia tenga una prioridad temporal respecto de la herejía. No es claro que primero se haya difundido la versión ortodoxa del evangelio y después se hayan propagado otras interpretaciones del mensaje de Jesús. No es evidente que las herejías sean derivaciones, desviaciones respecto de una doctrina pura original. Positivamente, Bauer propone que en los tres primeros siglos coexistían varias corrientes y que una de ellas consiguió imponerse a las demás. A partir de su posición privilegiada, este partido reivindicó para sí el carácter de único “ortodoxo” y reescribió la historia a su modo para demostrarlo. A continuación, ofrezco un veloz resumen de los contenidos centrales del libro, que no ha sido traducido al castellano.⁷²

⁷⁰ Sobre Bauer como lexicógrafo, cfr. BAIRD, *History*, 2:415-417.

⁷¹ Cfr. BAUER, *Rechtgläubigkeit*, xxii.

⁷² Síntesis en inglés pueden verse en R.J. DECKER, *The Bauer Thesis: An Overview*, en P.A. HARTOG (ed.), *Orthodoxy and Heresy in Early Christian Contexts: Reconsidering the Bauer Thesis*, James Clarke & Co, Cambridge 2015, 6-33, 11-17; y en C. MARKSCHIES, *Christian Theology and its Institutions in the Early Roman Empire: Prolegomena to a History of Early Christian Theology*, Baylor University Press, Waco 2015, 303-319. Un resumen escrito por el mismo Bauer puede verse en *Forschungen und Fortschritte* 10 (1934) 99-101, reimpresso en W. BAUER, G. STRECKER (ed.), *Aufsätze und kleine Schriften*, Mohr Siebeck, Tübingen 1967, 229-233.

Walter Bauer comienza estudiando la comunidad cristiana de Edesa, en Siria, que ya había analizado en su tesis de habilitación. Tenemos algunos indicios de que en esta ciudad los primeros cristianos fueron marcionitas, llegados a mediados del siglo II. Más tarde arribaron otros grupos, entre ellos los “ortodoxos”, que solo en el siglo V habrían conseguido expulsar a los seguidores de Marción, a los de Mani y a los de Bardesanes.

A continuación, Bauer examina la situación en Egipto. Este capítulo es un buen ejemplo de su modo de argumentar, en cuanto demuestra un conocimiento directo de las fuentes, pero abusa del argumento *ex silentio*. Si Eusebio de Cesarea no sabe nada de la llegada del cristianismo a Alejandría, debe ser porque los ortodoxos no tenían nada digno de contar al respecto. Pero en el siglo II circulaban en Egipto dos evangelios que no entrarían al canon, uno “según los hebreos” y otro “según los egipcios”. Bauer piensa que revelan la existencia de dos grupos, uno de judeocristianos y otro de gnósticos. Otro indicio de la antigua presencia de los no ortodoxos en Egipto aparece en Eusebio, cuando cuenta que el joven Orígenes fue acogido, cuando mataron a su padre, por una mujer en cuya casa vivía un hereje importante, llamado Pablo. Eusebio también refiere que muchos herejes acudían a escuchar a Orígenes. Bauer deduce que no había una clara distinción entre herejes y ortodoxos en Alejandría en los primeros años del siglo III. La iglesia organizada aparece con Demetrio, obispo de Alejandría del 189 al 231. Él expulsó a Orígenes. Según Bauer, la ordenación presbiteral de Orígenes fue solamente una excusa: en realidad, el obispo se sentía ya fuerte y quería consolidar su posición. Probablemente contaba con el apoyo de la comunidad cristiana de Roma (esta es la primera vez que aparece Roma en el libro).

El tercer capítulo está dedicado a Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna, representantes de la ortodoxia en Siria y Asia Menor. Si el primero insiste tanto en la autoridad del obispo, que está por encima de todos, tiene que ser porque su grupo es minoritario y su única manera de conseguir el control es mediante el establecimiento de una «dictadura».⁷³ La misma estrategia se puede atribuir a Policarpo. Su carta a los de Filadelfia no está dirigida al obispo de esa ciudad, sino a los presbíteros: Bauer sospecha que el obispo no adhería al grupo de Policarpo. La conclusión es que, en el siglo II, los ortodoxos eran minoría en Antioquía y en muchas ciudades de Asia Menor.

A continuación, Bauer se concentra en Asia Menor antes de Ignacio. Este es el capítulo más “bíblico”, pues considera Apocalipsis, Hechos, 1 Pedro, Judas, las Pastorales y las tres cartas de Juan. Bauer propone algunas hipótesis sugerentes. Por ejemplo, se pregunta por qué las siete cartas de Ap 2 se dirigen precisamente a esas comunidades y no a otras más importantes de la misma zona, como Hierápolis

⁷³ «Diktatur» es el término que emplea BAUER, *Rechtgläubigkeit*, 66.

o Colosas. Tal vez el autor del Apocalipsis, como Ignacio, escribe solo a los que podrían hacerle caso. También se podría interpretar así la ausencia de algunas regiones de Asia Menor (Cilicia, Panfília y Licia) en el saludo inicial de 1Pedro.

La destrucción de Jerusalén el año 70 llevó a muchos judíos a salir de Palestina. Entre ellos, Bauer coloca a Juan, el autor del Apocalipsis, que se dirigió a Éfeso, y al diácono Felipe, que arribó a Hierápolis. El peso de estos personajes explica, según Bauer, por qué en Asia Menor occidental se olvidó a Pablo –en 1-2 Timoteo se da a entender que Pablo ha perdido la batalla en Éfeso– y se habló más del Jesús terreno y de sus doce apóstoles, para recuperar después a Pablo a través de sus escritos canonizados. Estos judeocristianos renuncian a exigir la observancia de la circuncisión y de otros preceptos de la ley, de manera que se pueden unir con la gran Iglesia para enfrentarse al enemigo común a ambos, los gnósticos.

Los capítulos 5 y 6 están dedicados al papel que desempeñó la comunidad cristiana de Roma, la capital del Imperio, en estas batallas. Bauer comienza con 1Clemente, la larga carta de Clemente a la comunidad de Corinto. Bauer cree que tras tanta verbosidad se esconden objetivos que no se declaran. Roma –a lo largo del libro Bauer habla de «Roma» como un sujeto histórico continuo– suele actuar aprovechando pequeños problemas locales para ampliar su ámbito de influencia.⁷⁴

Partiendo de los grupos mencionados en 1Co, Bauer hipotiza que, en la época en que se escribe la 1Clem, los judeocristianos radicales («los de Cristo») han desaparecido, «los de Cefas» y «los de Pablo» se han unido y son los «viejos» de 1Clem, mientras que los «jóvenes» corresponden a los «fuertes» de 1Co, que comen carne inmolada a los ídolos, defienden una libertad sin límites y niegan la resurrección. Parecen los mismos gnósticos a los que se opone el Apocalipsis. En la comunidad cristiana de Roma, no hay señales de influjo gnóstico en el siglo I. Por tanto, la reacción de la 1Clem se puede explicar por el miedo de Roma a quedarse aislada ante el avance de los gnósticos en otros lugares. Bauer afirma que 1Clem tuvo éxito probablemente por los dones en dinero que la acompañaban. Si Ignacio de Antioquía llama a Roma «la que preside en la caridad» (*Rom.*, prólogo), es porque recibió de ella ayuda económica. Con dinero se podían liberar esclavos o presos, que pasaban a formar parte del propio grupo. Estas prácticas, reconoce Bauer, eran comunes a ortodoxos y heréticos. Marción donó una gran cantidad de dinero a la iglesia al llegar a Roma. Bauer cree que, al final del siglo II, Roma se encontraba en una situación estable que le permitía ampliar su poder.

⁷⁴ Aquí aparece la voluntad de poder como factor histórico: «Roma, al menos en tiempos posteriores, se muestra dominada e impulsada a actuar más por un fuerte deseo de poder que por un sentimiento fraternal de amor y un sentido desinteresado del deber», *Ibidem*, 101 (traducción mía). Volveré a este punto en la conclusión.

La segunda mitad del libro, que deja de lado el esquema geográfico, la podemos resumir de manera aun más sucinta que la primera. En primer lugar, Bauer examina la retórica anti-herética de los ortodoxos e intenta sacarle partido a favor de su hipótesis. Cuánto más insistentemente se afirma la debilidad de una herejía o su carácter minoritario, más razonable resulta suponer lo contrario. Luego, Bauer analiza el modo en que los distintos grupos apelan, como instancias normativas, al Antiguo Testamento –qué papel juega en las disputas internas entre los cristianos, antes de que Ireneo, Clemente y Tertuliano dejaran claro que la Iglesia dispone de dos testamentos–, a Jesús –reconocido por todos como autoridad suprema, pero siguiendo distintos evangelios– y a los apóstoles, especialmente a Pablo.

En el décimo y último capítulo, Bauer resume sus afirmaciones sobre el predominio de Roma a fines del siglo II. Roma acaba imponiéndose en Occidente no solo por su poder y por su dinero, sino también por su practicidad, por su organización, y porque su forma de vivir el cristianismo era sobria y adecuada a las masas.

En este mismo capítulo, Bauer se detiene a precisar el lugar de Pablo en el cuadro de disputas que ha dibujado. En sus epístolas se encuentran muchos puntos ambiguos, que podían servir tanto a los ortodoxos como a los herejes (marcionitas y gnósticos). Unos podían apoyarse en Pablo para rechazar en bloque el Antiguo Testamento; otros, para aceptarlo. Unos podían usar a Pablo a favor del docetismo y otros, para lo contrario. Algunos podían espiritualizar su idea de la resurrección. Bauer ve una tolerancia doctrinal de Pablo, que aceptaba otras formas de pensar distintas de la suya. Expulsa a algunos por conductas inmorales, no por sus ideas.⁷⁵

4. *El modelo de Bauer después de Bauer*

En los años sucesivos a la publicación de *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Bauer abandona este campo para concentrarse exclusivamente en la lexicografía. En 1945, problemas a la vista lo obligan a retirarse de la actividad docente. Fallece en Göttingen el 17 de noviembre de 1960.

Bauer se lamentó alguna vez del poco eco que encontró su monografía sobre ortodoxia y herejía en el mundo académico.⁷⁶ En realidad, sí tuvo repercusiones, pero únicamente en Europa. Poco tiempo después de la muerte de Bauer, la situación da un giro inesperado.

Es oportuno recordar que en 1948 se había descubierto la biblioteca de Nag Hammadi (Egipto). La publicación de estos manuscritos en los años sucesivos

⁷⁵ Como nota BORING, *Bauer*, 175, es curioso que Bauer no haya incluido aquí su visión de Jesús como un galileo sincrético.

⁷⁶ Cfr. E. FASCHER, *Walter Bauer als Kommentator*, «Novum Testamentum» 9 (1962) 23-38, 32.

incrementó el interés por aquellas formas de la fe cristiana que no coincidían con la de la Gran Iglesia y contribuyó a dar plausibilidad al modelo de Bauer. En 1964, se publica una segunda edición del libro, que añade un anexo con las principales recensiones. A partir de esta edición, se traduce el libro al inglés en Estados Unidos y alcanza una gran difusión.⁷⁷ Autores importantes como James Robinson, Helmut Koester y James Dunn adoptaron y desarrollaron las ideas de Bauer.⁷⁸

Por otra parte, no han faltado las críticas. Se repite que Bauer omitió el estudio de algunas zonas geográficas, que abusó del argumento *ex silentio*, que su visión de Pablo resulta poco convincente, y un largo etcétera.⁷⁹ Además, el binomio ortodoxia-heresía ha sido sustituido casi completamente por el de unidad-diversidad: de hecho, una de las críticas más agudas que se han dirigido a Bauer es que su reconstrucción de alguna manera queda atrapada por los mismos conceptos que quiere combatir.⁸⁰

Sin embargo, las críticas y modificaciones no han hecho más que mostrar la vigencia del planteamiento general de Bauer, aunque no haya sobrevivido buena parte de su contenido específico. En tiempos recientes se ha traducido su libro al francés⁸¹ y se han publicado libros de carácter divulgativo que se inspiran explícitamente en Bauer y que han tenido gran difusión. Al nombre de Bart

⁷⁷ W. BAUER, R.A. KRAFT, G. KRODEL (eds.), *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Fortress, Philadelphia 1971.

⁷⁸ Cfr. D.J. HARRINGTON, *The Reception of Walter Bauer's Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity during the Last Decade*, «Harvard Theological Review» 73 (1980) 289-298; DESJARDINS, *Bauer and Beyond*; H. KOESTER, *Epilogue: Current Issues in New Testament Scholarship*, en B.A. PEARSON (ed.), *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, Fortress, Minneapolis 1991, 467-476; A. LE BOULLUEC, *Orthodoxie et hérésie aux premiers siècles dans l'historiographie récente*, en S. ELM, É. REBILLARD, A. ROMANO (eds.), *Orthodoxie, christianisme, histoire*, École Française de Rome, Roma 2000, 303-319.

⁷⁹ Una reseña de respuestas a Bauer puede verse en DECKER, *Bauer Thesis*, 17-32; y en MARKSCHIES, *Christian Theology*, 319-331; a sus listas se puede añadir M. SIMONETTI, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1994, 11-45; y A. SÁEZ, *Consideraciones sobre el fundamento teológico de la relación entre institución y carisma a partir de la concepción paulina de "evangelio"*, «Revista española de teología» 77 (2017) 55-80.

⁸⁰ Cfr. V. BURRUS, *History, Theology, Orthodoxy, Polydoxy*, «Modern Theology» 30 (2014) 7-16, 7.

⁸¹ W. BAUER, *Orthodoxie et hérésie aux débuts du Christianisme; traduction par Philippe Vuagnat; révisée et complétée par Christina et Simon C. Mimouni; préface d'Alain LeBoulluec*, Cerf, Paris 2009.

Ehrman⁸², ya mencionado, se pueden añadir otros como Gerd Lüdemann o Antonio Piñero.⁸³

IV. ELEMENTOS PARA UNA RESPUESTA

Los tiempos no parecen maduros para que un nuevo modelo sustituya al de Bauer. Tal tarea queda fuera del alcance de estas páginas. En cambio, quisiera reflexionar brevemente sobre un punto importante para comprender los 250 años de investigación sobre la historia de la formación del canon desde Semler hasta hoy: los presupuestos implícitos de la búsqueda de una esencia del cristianismo.

Luego propondré –de manera esquemática– dos elementos importantes para comprender cómo nace el canon bíblico cristiano y que no se encuentran en el modelo de Bauer: las raíces judías del movimiento de Jesús; y el reconocimiento o no reconocimiento entre las diversas comunidades cristianas como criterio para distinguirlas.

1. *La búsqueda de una “esencia del cristianismo” y sus presupuestos*

Como hemos visto, el intento por definir la identidad del cristianismo, más allá de sus diversas conformaciones particulares, es común a la Ilustración de Semler y a la exégesis alemana liberal de Baur y Harnack. Bauer, en cambio, no se plantea el tema explícitamente. Sin embargo, diversos autores han notado que algunas afirmaciones de su obra permiten entrever que sí tiene una noción ideal del cristianismo de los orígenes, emparentada con una interpretación protestante liberal de Pablo.⁸⁴

De alguna manera, la pregunta acerca de qué es el cristianismo implica partir de una representación de lo que este es o de lo que debería ser. Se trata de un prejuicio

⁸² Además de EHRMAN, *Lost Christianities*, cfr. IDEM, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, Oxford University Press, Oxford 1993. Sobre el recorrido intelectual de Ehrman, vale la pena leer C.A. EVANS, *Fabricating Jesus: How Modern Scholars Distort the Gospels*, Inter-Varsity Press, Nottingham 2007, 19-33.

⁸³ Cfr. A. PIÑERO, *Los cristianismos derrotados: ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?*, Edaf, Madrid 2007. Dos libros recientes se dedican a criticar el modelo de Bauer y su reformulación por parte de Ehrman: A.J. KÖSTENBERGER, M.J. KRUGER, *The Heresy of Orthodoxy: How Contemporary Culture's Fascination with Diversity Has Reshaped Our Understanding of Early Christianity*, Crossway, Wheaton 2010; P.A. HARTOG (ed.), *Orthodoxy and Heresy in Early Christian Contexts: Reconsidering the Bauer Thesis*, James Clarke & Co, Cambridge 2015.

⁸⁴ Cfr. R. WILLIAMS, *Does It Make Sense to Speak of Pre-Nicene Orthodoxy?*, en R. WILLIAMS (ed.), *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, 1-23, 3-5; A. LE BOULLUEC, *Preface*, en BAUER, *Orthodoxie*, 12-13; MARKSCHIES, *Christian Theology*, 316-319.

que condiciona tanto más las reconstrucciones del historiador cuanto menos conciencia se tiene de él. Tal representación se encuentra presente tanto en quienes afirman como en quienes niegan la unidad inicial del fenómeno cristiano. Ehrman introduce *Lost Christianities* planteando la gran diversidad del cristianismo actual y afirmando que la situación en la antigüedad era tanto o más variada que la de hoy, de manera que cabe dudar si es lícito hablar de un solo cristianismo.⁸⁵ Esta afirmación no puede evitar representarse de alguna forma lo que debería ser este “cristianismo”. Como tal idea no encuentra un reflejo en la realidad, se la niega.

No quiero simplemente denunciar este “prejuicio”, quizá inevitable, sino subrayar un aspecto problemático. Es frecuente que la búsqueda (o la negación) moderna de una “esencia” del cristianismo la imagine como una realidad intelectual, como un conjunto más o menos sistemático de proposiciones. Pero resulta discutible que el movimiento de Jesús, con todas sus manifestaciones históricas, se pueda reducir a una doctrina o a una idea. El hecho cristiano, por llamarlo del modo más neutro posible, no se deja encerrar en un sistema intelectual. Criticando a Bauer, Turner afirmaba que la doctrina no está sola ni es lo primero, que antes de la *lex credendi* se establece la *lex orandi*: la práctica bautismal, la celebración de la Pascua, la oración en común. La experiencia de los cristianos, anterior a la elaboración doctrinal y a las definiciones dogmáticas de la ortodoxia, se encuentra en la base del sentido común cristiano, que permite rechazar algunas interpretaciones de la fe.⁸⁶

En una dirección semejante, pero de manera más sutil, se mueve Burrus cuando señala que, en el origen del movimiento de Jesús, se encuentra el discipulado, que no es primariamente el asentimiento a un credo, sino la adhesión a una persona, el amor incondicional al maestro, que lleva a recordarlo y revivirlo continuamente. El discipulado no es separable de una dimensión doctrinal, pero no puede ser reducido a ella.⁸⁷ El lector probablemente recordará a este propósito la conocida afirmación de Benedicto XVI: «No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona».⁸⁸ Los intentos de definir la esencia del cristianismo o de negarla suelen omitir esta dimensión que podemos calificar como “personal” (para evitar términos como “ética” o “espiritual”, que podrían dar lugar a otras reducciones), que por su propia naturaleza se resiste a las definiciones.

Quizá esta crítica no afecta directamente a Bauer, pero valía la pena mencionarla porque la búsqueda moderna de una esencia del cristianismo sigue implí-

⁸⁵ Cfr. EHRMAN, *Lost Christianities*, 1.

⁸⁶ H.E.W. TURNER, *The Pattern of Christian Truth: A Study in the Relations Between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, Mowbray, London 1954, 27-28.

⁸⁷ Cfr. BURRUS, *History, Theology*, 13-15.

⁸⁸ BENEDICTO XVI, Carta enc. *Deus caritas est* (25 diciembre 2005), 1: AAS 98 (2006), 217-218.

citamente presente en los debates historiográficos contemporáneos, sin que se hable de ella.

2. *Las raíces judías del movimiento de Jesús*

Hemos aludido más de una vez al vínculo de los diversos grupos cristianos con Jesús. Sin una mínima unidad inicial, no se consiguen explicar los desarrollos posteriores de cualquier proceso histórico o al menos esta tarea resulta muchísimo más difícil.⁸⁹

Si se acepta que el cristianismo es una realidad histórica que se remonta de alguna manera a Jesús de Nazaret –no todos estarán dispuestos a admitir este presupuesto, pero no es posible detenerse ahora a justificarlo–, la evolución que tome la investigación sobre el Jesús histórico podría resultar determinante en el desarrollo de la historiografía del primer cristianismo. En los últimos 50 años, se ha realizado un gran esfuerzo intelectual por establecer criterios que permitan reconstruir metódicamente qué hizo y qué dijo Jesús, entre los que destaca el de plausibilidad. En este contexto, que Jesús era judío y que como tal debe ser entendido es objeto de un consenso unánime. Más concretamente, resulta simplemente impensable suponer que Jesús de Nazaret haya rechazado al Dios de Israel. Por tanto, sin salir de la historia, la aceptación o rechazo de la tradición judía por parte de un grupo cristiano se debería poder emplear como criterio de continuidad con Jesús y por tanto como criterio de discernimiento entre una innovación y una enseñanza tradicional.

Es evidente que este criterio no resulta suficiente para fundamentar una unidad originaria del movimiento de Jesús, pues hay muchos otros factores de diversidad. Además existen varios grados intermedios entre aceptar o rechazar totalmente la tradición judía. Pero debería servir al menos como contrapeso a la visión de los tres primeros siglos como un campo de batalla entre diversos cristianismos, en que parece darse por descontado que el historiador no puede emitir ningún juicio cualitativo. Tomar en serio la diversidad debería llevar a reconocer que no todas las interpretaciones de Jesús podían aspirar a tener las mismas pretensiones de antigüedad y de autenticidad, sin por eso renunciar a la objetividad del historiador. No es razonable poner

⁸⁹ Cfr. B. HOLMBERG, *Understanding the First Hundred Years of Christian Identity*, en B. HOLMBERG (ed.), *Exploring Early Christian Identity*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 1-32; E. NORELLI, *Una pluralità limitata. Il rovesciamento di paradigma nel II secolo come base della formazione del canone neotestamentario*, en A. AUTIERO, M. PERRONI (eds.), *La Bibbia nella storia d'Europa: dalle divisioni all'incontro*, EDB, Bologna 2012, 47-91, 47-59.

al mismo nivel las interpretaciones según las cuales Jesús habría rechazado las Escrituras de Israel (por ejemplo, Marción) con aquellas donde les reconoce autoridad.⁹⁰

Por otra parte, siempre en relación con la investigación del Jesús histórico, los estudiosos se han concentrado más en dibujar un Jesús coherente con el contexto judío del siglo I que en presentar una figura que explique los diversos desarrollos posteriores que se vinculan con su nombre. Se ha tendido a separar excesivamente el estudio del Jesús histórico y el del primer cristianismo. Si en los próximos decenios esta tendencia se equilibrara, añadiendo un mayor interés por poner a Jesús en relación con la tradición posterior, las consecuencias serían importantes para los dos campos.⁹¹

3. *La comunión entre los distintos grupos*

El segundo elemento que puede ofrecer luces para comprender los orígenes del cristianismo y de su canon de Escrituras es el de la comunión o conectividad entre algunas comunidades cristianas, también cuando se saben y se reconocen distintas.⁹²

Considerar a la proto-ortodoxia (es decir, la corriente o grupo que acabó imponiéndose) como una interpretación del evangelio que se considera la única válida, la única que sigue fielmente a Jesús, excluyendo a todas las demás, no resulta adecuado históricamente. Más acorde con las fuentes es pensar la ortodoxia como una alianza entre grupos que mantienen tensiones y diferencias, pero que reconocen elementos en común (de manera semejante a la “ortodoxia como formación de consenso” de la escolástica protestante). Es decir, se trata de un pacto o una alianza que resulta posible por factores intrínsecos y que por tanto permite hablar de una “comunión”, de un darse la mano entre comunidades que se reconocen mutuamente como legítimas seguidoras de Jesús. No es una alianza fundada solo en una conveniencia estratégica, en una momentánea y cínica confluencia de intereses contra un enemigo común. No es una alianza que se pueda explicar únicamente a partir de la voluntad de poder. Enumero rápidamente algunos ejemplos.

⁹⁰ En este sentido, no parece casualidad que Semler y Harnack muestren poco aprecio por el Antiguo Testamento y que Baur y Bauer le presten escasísima atención. Pero se trata de un tema que se escapa de nuestro objeto de estudio.

⁹¹ Cfr. G. JOSSA, *La riscoperta del Gesù ebreo. I limiti delle precedenti ricerche e le aporie di quella attuale*, «Ricerche storico bibliche» 29 (2017) 11-24.

⁹² Cfr. WILLIAMS, *Pre-Nicene Orthodoxy?*, 11-15; HURTADO, *Interactive Diversity*, 454-462. Desde una perspectiva distinta, D. BRAKKE, *Scriptural Practices in Early Christianity: Towards a New History of the New Testament Canon*, en J. ULRICH, A.-C. JACOBSEN, D. BRAKKE (eds.), *Invention, Rewriting, Usurpation: Discursive Fights over Religious Traditions in Antiquity*, Lang, Frankfurt am Main 2012, 263-280, 276-278, reconoce el papel que desempeñan, en la formación del canon, aquellos grupos que, guiados por obispos y presbíteros, celebran el culto, persiguen la edificación y *buscan la asociación con grupos similares*.

Ya hemos visto cómo F. C. Baur notaba que Lc-Hch presenta a Pablo en armonía con Pedro y los demás apóstoles y que el autor de 2Pedro reconoce las cartas de Pablo como Escrituras. Y si tomamos el evangelio según san Juan, vemos que la comunidad del discípulo amado reconoce que la autoridad de otro discípulo, Pedro, deriva del mismo Jesús (cfr. Jn 6,68; 20,4-6; y sobre todo 21,15-19).

A mitad del siglo II, Justino se declara dispuesto a considerar como «hermanos» a los judeocristianos con tal de que no impongan sus costumbres a otros grupos (*Diálogo con Trifón* n.47).⁹³

No se trata solo de una síntesis (Baur) o de un pacto anti-gnóstico (Bauer) de carácter tardío, propio del siglo II, pues algunas fuentes más tempranas ofrecen un testimonio semejante. Por ejemplo, Pablo escribe cartas no solo a sus comunidades, sino también a una que él no ha fundado, la de Roma. El mismo Pablo estimula a sus comunidades a contribuir a la colecta en favor de los pobres de Jerusalén, colecta que no es una simple obra de beneficencia, sino que implica el deseo de manifestar la comunión con la iglesia madre.⁹⁴

Históricamente, es posible y útil distinguir entre los grupos que se excluyen de la comunión con los demás y los grupos que la buscan (y toda una gama de casos intermedios). A partir de aquí se puede dar un paso más, poniendo en relación esta comunión entre grupos con la “apostolicidad”. En los primeros siglos, todos los que se llaman “cristianos” buscan legitimarse mediante el nombre de un discípulo directo de Jesús. Y si todos apelan a los apóstoles, parece entonces que este recurso es mera retórica y que no sirve para establecer diferencias entre los distintos grupos.

Sin embargo, no es difícil distinguir dos modos de recurrir a los apóstoles. Algunos reconocen a un solo apóstol, en contraste con los demás. Según los datos que tenemos, Marción apelaba exclusivamente a Pablo, pues sostenía que los Doce no comprendieron quién era Jesús.⁹⁵ Y basta leer el n. 13 del Evangelio de Tomás para descubrir que su autor considera válido el testimonio de Tomás en contraste con el de Mateo o el de Pedro, que no saben de verdad quién es Jesús ni son dignos de recibir sus revelaciones secretas. En consecuencia, quien acepte este evangelio como normativo para su fe en Jesús tendrá serias dificultades para dar crédito a otros evangelios.⁹⁶ En cambio, a Papías de Hierápolis le interesa saber lo que han dicho Andrés, Pedro, Felipe, Tomás, Santiago, Juan o Mateo o

⁹³ Tomo el ejemplo de R.L. WILKEN, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque : IIe-IIIe siècles* by Alain Le Boulluec, «Journal of Theological Studies» 39 (1988) 236-238.

⁹⁴ Cfr. WILLIAMS, *Pre-Nicene Orthodoxy?*, 11.

⁹⁵ Las fuentes que hablan de Marción y un resumen de su teología pueden verse en EHRMAN, *Lost Christianities*, 103-109.

⁹⁶ Cfr. J.C. OSSANDÓN WIDOW, *Introduzione generale alla sacra Scrittura*, Edusc, Roma 2021, 148-152. Sobre el Evangelio de Tomás, remito al artículo de J. Mwaura en este mismo volumen.

«cualquier otro discípulo del Señor» (*apud* Eusebio, HE 3,39,4). Papías se expresa así en relación con su preferencia por la «voz viva» frente a la de los libros, pero es un hecho que su recurso a la apostolicidad es múltiple.

La diferencia entre ambos modos de “apostolicidad” no parece un prejuicio teológico, sino que se encuentra en las fuentes. ¿No se puede emplear esta distinción como modo de establecer diferencias cualitativas entre los distintos cristianismos del siglo II? ¿Es igualmente verosímil que un solo apóstol haya entendido a Jesús contra todos los demás, a que lo hayan comprendido varios y hayan confrontado entre sí sus respectivas visiones?

V. CONCLUSIÓN

A pesar de las numerosas críticas o correcciones que ha recibido, el modelo de Bauer se mantiene vivo y vale la pena preguntarse por qué. Al inicio decíamos que a un modelo se le perdona que simplifique la historia en la medida en que proporcione un marco de comprensión coherente y aceptable. Ahora podemos añadir que la percepción de su coherencia y sobre todo de su aceptabilidad no depende solo del rigor filológico e histórico con que se analizan las fuentes, sino también de su adecuación a los presupuestos culturales del momento. La potencialidad persuasiva de un modelo es proporcional a su capacidad explicativa, que a su vez depende en parte de su adecuación a la mentalidad y cultura del público, de su adecuación a lo que la gente está dispuesta a admitir.

Aunque el término más empleado para hablar de los primeros siglos del cristianismo sea “diversidad”, creo que el presupuesto fundamental del modelo de Bauer y de sus seguidores no se encuentra aquí. Me parece que este modelo se caracteriza más bien por privilegiar la lucha por el poder como factor histórico determinante. Y precisamente en este punto se esconde la raíz de su éxito. Intentaré explicarlo brevemente, partiendo de las objeciones que se levantan actualmente para aceptar como legítimo o razonable un canon de Escrituras.

Hoy se mira con suspicacia la unidad o la uniformidad, pero mucho más el poder y sus justificaciones. Esta actitud no es una moda superficial, sino que tiene un fundamento metafísico de tipo irracionalista: la convicción de que el sustrato último de la realidad es la voluntad de poder. Aunque se disfraza de muchas maneras, o se cubra con muchas capas, la vida humana no sería más que pura voluntad de poder. Todo se reduce al poder y además se da por descontado que el ejercicio del poder es siempre arbitrario e ilegítimo. En consecuencia, cualquier forma de verticalidad es rechazada como abusiva. Ejemplos son la crisis de la figura del padre o fenómenos mediáticos como la *woke culture* o la *cancel culture*.

Cualquier elaboración intelectual que se emplee para justificar la prevalencia o el dominio de una persona sobre otras no es más que una careta de la volun-

tad de poder. Se excluye por tanto la posibilidad de una *auctoritas* –entendida como el saber socialmente reconocido, la “fuerza de las ideas”– que pueda legitimar un poder coercitivo, una *potestas*. Al no conseguir fundar el poder en el saber, la civilización occidental padece «un exceso de poderío con un déficit de legitimidad».⁹⁷

No está de más reconocer que los análisis sociales o culturales que desenmascaran la voluntad de poder suponen en muchos casos una contribución positiva para comprender el mundo. Es verdad que el deseo de dominar constituye una dimensión fundamental de la vida humana. La tendencia a interpretar la sociedad en términos de lucha por el poder es resultado de la desconfianza hacia los sistemas intelectuales y políticos propios de la modernidad, una desconfianza justificada en muchos casos.

Sin embargo, es evidente que se corre el peligro del reduccionismo. Existen ámbitos humanos importantes que no se dejan describir adecuadamente cuando solo se consideran desde el punto de vista del poder. La historia del arte o la de la música, por ejemplo, están llenas de intrigas palaciegas, de rivalidades, de envidias y de traiciones, pero reducirlas a estos aspectos sería un acto de ceguera intelectual. La vida de las personas en general –y el hecho cristiano en particular– es más rica y compleja que el deseo de poder y no se deja explicar satisfactoriamente solo por él.

Desarrollar estas tesis nos llevaría demasiado lejos. Sí me parece conveniente advertir que, al hablar de ortodoxia o de canon bíblico, no se está tratando de problemas meramente históricos, filológicos, sociológicos o teológicos. El pensamiento filosófico sobre el hombre, la cultura y la sociedad –Marx, Nietzsche, Foucault, Derrida– ha tenido y sigue teniendo un peso importante, no siempre reconocido en toda su magnitud, en la configuración de los presupuestos que guían el ejercicio de la historiografía contemporánea.⁹⁸

La aplicación de estos presupuestos a nuestro tema es fácil de adivinar. Cualquier discurso que se presente como ortodoxo y normativo –un credo– o cualquier lista de libros fija y definitiva para una comunidad –un canon– no puede ser más que el fruto de una decisión fundada en una voluntad de dominio. Se descarta que sea resultado de un proceso determinado por factores intrínsecos, por “la naturaleza misma de las cosas”. Se sospecha de la unidad, interpretada como fruto de la voluntad de poder, y se toma como punto de partida más creíble

⁹⁷ L. GALVÁN, *El problema de la autoridad en la cultura (profecía, interpretación, ficción)*, «IMAGO. Revista de Emblemática y Cultura Visual» 11 (2020), 67-83, aquí 68.

⁹⁸ Cfr. HOLMBERG, *Understanding*, 14-15 y 29; A. K. PETERSEN, *50 Years of Modelling Second Temple Judaism: Whence and Wither?*, «Journal for the Study of Judaism» 50 (2019) 604-629, aquí 609-610.

una diversidad de grupos en contraste. Y Bauer, más que otros autores, ofrece una explicación que corresponde a estas expectativas.⁹⁹

Me gustaría acabar notando una paradoja. El modelo contemporáneo tiende a privilegiar la lucha por el poder como factor histórico determinante. Y este presupuesto tiene una consecuencia de peso, pocas veces observada. Si se identifica el motor de la historia con la búsqueda del poder, otros aspectos pasan a segundo plano. Por eso, se da por descontado, con frecuencia de manera implícita, que no es posible ni lícito al historiador establecer una distinción cualitativa entre los diversos grupos en pugna, quizá porque todos se definen por su aspiración a prevalecer sobre los demás. Se proclama a grandes voces la diversidad del primer cristianismo, pero paradójicamente no se la toma totalmente en serio.

ABSTRACT

El título alude a *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (1934) de Walter Bauer, un libro de enorme influencia en el estudio de los orígenes del canon bíblico cristiano. Tras exponer cómo se llegó a esta visión, deteniéndose en dos de sus principales antecedentes —la reacción de J. S. Semler contra la ortodoxia luterana y la explicación dialéctica del cristianismo de F. C. Baur— el artículo describe la propuesta de Bauer y sus repercusiones y desarrollos, que desembocan en la comprensión de la ortodoxia y del canon como resultados de un ejercicio arbitrario del poder. Finalmente, se proponen dos elementos ausentes en este modelo: las raíces judías del movimiento de Jesús y la comunión entre los distintos grupos, y se reflexiona sobre las causas de la difusión actual de este tipo de explicación.

The title alludes to *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (1934) by Walter Bauer, a book of an enormous influence on the study of the origins of the Christian biblical canon. After looking at two of its main antecedents—namely J. S. Semler's reaction against Lutheran orthodoxy and F. C. Baur's dialectical explanation of Christianity—the article describes Bauer's proposal and its reper-

⁹⁹ J. GRONDIN, *Canonicité et philosophie herméneutique*, «Théologiques» 1 (1993) 9-23, interpreta la resistencia a la autoridad de un canon como consecuencia de la reivindicación moderna de la razón autónoma, no en cuanto se denuncie esta autoridad como una máscara de la voluntad de poder. Creo que ambos análisis son complementarios. La consideración de la voluntad de poder como realidad fundamental puede interpretarse como un desarrollo de la afirmación de la razón inmanente individual, que prefiere negarse a sí misma antes que aceptar una medida externa a ella. El nihilismo de Nietzsche no supera el planteamiento moderno, sino que lo lleva hasta sus últimas consecuencias.

cussions and developments, which have led to the understanding of orthodoxy and the canon as the result of an arbitrary exercise of power. Finally, two missing elements in this model are proposed: the Jewish roots of the Jesus movement and the communion among the different groups. The article concludes with a reflection on the causes of the current diffusion of this type of explanation.

STUDI

LA MEMORIA DE JESÚS: TRADICIÓN Y CANON

VICENTE BALAGUER*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Las raíces de la cuestión y la propuesta estándar*. 1. Raíces de la cuestión. 2. La explicación estándar y el proceso canónico. 3. Una orientación actual digna de atención. III. *La memoria colectiva y el canon*. 1. Memoria colectiva y memoria social. 2. Memoria comunicativa y memoria cultural. 3. Los textos: canon y archivo. 4. La conmemoración. 5. Utilidad en la cuestión del canon. IV. *El universo semántico en torno al término canon*. 1. Usos grecolatinos de la palabra canon. 2. Usos cristianos. V. *Unas notas sobre los primeros testigos del canon*. 1. La memoria apostólica de Jesús. 2. Los padres apostólicos. 3. La crisis a mediados del siglo II: Justino, los herejes, los textos. 4. Entre los siglos II-III, la emergencia del canon. 5. La segunda mitad del siglo IV: Atanasio, los concilios provinciales, Agustín y Jerónimo. 6. Los concilios ecuménicos: Trento y Vaticano II. VI. *Conclusiones*.

I. INTRODUCCIÓN

A bordar hoy en día la cuestión del canon de la Biblia cristiana supone sumergirse en un océano de Bibliografía –sobre los libros sagrados y sobre la historia de la antigüedad cristiana– donde se entrecruzan una maraña de teorías, hipótesis y conjeturas, que normalmente dejan en segundo plano, o dan por supuestas, cuestiones relevantes¹: ¿qué es el canon bíblico?, ¿qué comporta para la vida de la Iglesia, para la exégesis o para la teología?, ¿cuál es exactamente la relación de los libros entre sí y de la colección entera con otras instancias de la vida de la Iglesia?

* Universidad de Navarra, Pamplona.

¹ De todas formas, para iniciar un estudio serio, el investigador tiene libros para orientarse. E.L. GALLAGHER, J.D. MEADE, *The Biblical Canon Lists from Early Christianity: Texts and Analysis*, Oxford University Press, Oxford 2019, proporcionan los textos de los “testigos antiguos del canon”, con un análisis donde se resumen las hipótesis modernas sobre cada texto. Una amplia bibliografía final se acompaña de unos valiosos índices de citas de textos y autores. También es muy valioso como orientación inicial el volumen L.M. MCDONALD, J.A. SANDERS (eds.), *The Canon Debate*, Hendrickson, Peabody 2002, que reúne colaboraciones de autores relevantes en casi todas las cuestiones del canon cuyas tesis resumen en su colaboración.

En realidad, como observan buenos conocedores del tema,² la cuestión del canon tal como se trata en la literatura académica es deudora de la polémica que estalla a finales del siglo XIX en el protestantismo entre la teología liberal de corte histórico, y la teología ortodoxa de corte dogmático. Pero la vida de la Iglesia, en cuanto memoria de Jesús según la proclamación apostólica, existe cotidianamente en un conjunto de realidades –la conmemoración, la liturgia, la predicación, etc., pero también los calvarios, viacrucis, belenes, tradiciones, etc.– que sobrepasan la cuestión académica del canon. Además, si se atiende a la perspectiva de las religiones comparadas, el cristianismo no podría calificarse como una religión de libro, sino como una “religión de tradición”; aunque nació con un libro en la cuna, es, como mucho, una religión de *paperback*, de libro en rústica.³

Con todo, la cuestión del canon no es baladí. En todas las culturas y comunidades, el canon es uno de los elementos que configuran la identidad. También en la Iglesia:

Al discernir el canon de las Escrituras, la Iglesia discernía su propia identidad, de modo que las Escrituras son, a partir de ese momento, un espejo en el que la Iglesia puede redescubrir constantemente su identidad, y verificar, siglo tras siglo, el modo cómo ella responde sin cesar al evangelio, del que se dispone a ser el medio de transmisión.⁴

Así las cosas, para abordar la cuestión del canon de una manera relevante, primero intentaré resumir la explicación estándar que, como se ha dicho, depende mucho de la polémica protestante de principios del siglo XX. Después examinaré algunos lugares que pueden orientar en la cuestión sobre el canon y la identidad de la Iglesia.

II. LAS RAÍCES DE LA CUESTIÓN Y LA PROPUESTA ESTÁNDAR

1. Raíces de la cuestión

La discusión sobre el canon presente en la literatura académica tiene sus raíces en el “Tratado sobre el libre examen del canon”, de Johann Salomo Semler, considerado

² T. NICKLAS, *New Testament Canon and Ancient Christian Landscapes of Memory*, «Early Christianity» 7 (2016) 5-23.

³ Cfr. G. STROUMSA, *Early Christianity. A religion of the book?* in M. FINKELBERG, G. STROUMSA (eds.), *Homer, the Bible and Beyond*, Brill, Leiden-Boston 2003, 153-173.

⁴ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, LEV 1993. Cito por C. GRANADOS, L. SÁNCHEZ-NAVARRO (a cura di), *Enquiridion Bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura*, BAC, Madrid 2010, n. 1449 (en adelante EB, con el número correspondiente).

el iniciador de la “crisis del principio de la Escritura”.⁵ Anteriormente, la teología y la piedad protestantes tradicionales partían de las fórmulas de la Concordia. Las comunidades concebían “los escritos proféticos y apostólicos del Antiguo y Nuevo Testamento como única regla y criterio para la Iglesia”; la autoridad eclesiástica no representaba más que el “reconocimiento de la autoridad material” de la palabra bíblica. Para Semler, en cambio, el estudio histórico apuntaba a una pluralidad de cánones en la Iglesia primitiva, donde solo el acuerdo consensuado entre los obispos condujo al canon cristiano occidental.⁶

Esta visión historicista del canon como obra de las circunstancias de la Iglesia cristalizó un siglo más tarde en las tesis que Adolf von Harnack fue exponiendo en muchas de sus obras. El canon fue una decisión contingente y drástica de la Iglesia de finales del siglo II que, ante las herejías, aceptó unos libros y excluyó otros. En realidad, el canon es uno de los elementos de la triada –junto a la regla de la fe y los ministerios– que los apologistas esgrimieron a lo largo del siglo II frente a los herejes y que desembocó en lo que desde Harnack se denominó “proto-catolicismo”. El primero en proponer la noción de canon –incluir y excluir libros– fue Marción cuando limitó los escritos canónicos a diez cartas de Pablo y al evangelio de Lucas, expurgado de elementos judíos. La Iglesia proto-católica, la gran Iglesia, reaccionó proponiendo un canon más amplio, que incluía también el Antiguo Testamento. En este contexto hay que entender la conocida afirmación de Harnack: la decisión de incluir los libros judíos en el canon estaba justificada en el siglo II, no pudo ser evitada por los padres de la Reforma, pero mantenerla en el siglo XX era un anacronismo que solo indicaba la parálisis de la Iglesia.

El protestantismo clásico de la *sola Scriptura* respondía con el enfoque formulado por la Reforma en la polémica anticatólica: los libros, y con ellos el canon, se impusieron por sí mismos, por su capacidad cualitativa para constituirse como sagrados. Theodor Zahn intentó mostrar esta tesis en largos volúmenes con una erudición abrumadora: al canon de los libros del Antiguo Testamento, que se consideraba ya palabra del Dios, se le añadieron los que conformaron el Nuevo.

⁵ J.S. SEMLER, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canons* (4 vols.), Hemmerde, Halle 1771-1775. Cfr. Ch. MARKSCHIES, *Époques de la recherche sur le canon du Nouveau Testament en Allemagne: quelques remarques provisoires*, in G. ARANGIONI et al. (eds.), *Le canon du Nouveau Testament*, Labor et fides, Genève 2005, 11-33. Sobre Semler, véase también el artículo de J. C. Ossandón Widow en este mismo volumen.

⁶ La cuestión aludía también a la inspiración, pues para Lutero inspiración y canon se correspondían [A.C. SUNDBERG, *The Bible Canon and the Christian Doctrine of Inspiration*, «Interpretation: A Journal of Bible and Theology», 29/4 (1975) 352-371], mientras que para Semler algunos libros –Rut, Ester, el Cantar, el Apocalipsis– eran Escritura sagrada pero no Palabra de Dios.

La historia del canon no era más que la historia del reconocimiento por parte de la Iglesia de unos libros que ya se le habían dado.⁷

2. *La explicación estándar y el proceso canónico*

Una posición intermedia, que después han seguido muchos investigadores, apareció tras los descubrimientos de los manuscritos del Mar Muerto en 1947. La formuló Albert C. Sundberg, primero para el Antiguo Testamento y después para el Nuevo.⁸ Sundberg afirmaba que, si por canon se entendía una lista de libros fijada, final y cerrada, tal construcción no aparecía en escritos cristianos hasta el siglo IV. Por eso proponía distinguir entre Escritura y Canon. Denominaba Escritura a los libros tenidos por autoritativos, y coleccionados, pero no definitivamente sancionados; en Israel y después en la Iglesia existían libros considerados Escritura que no llegaron a ser Canon. Por ejemplo, en el siglo I, existía el canon de la Torá y de los Profetas, pero no un canon cerrado del resto de los libros: de hecho, el canon griego y el posterior rabínico eran distintos y ninguno de ellos coincidía exactamente con el que tenían las colecciones de Escrituras en el siglo I en Palestina, a tenor de los manuscritos del Mar Muerto. El proceso por el que pasan los libros desde su composición hasta su inclusión en el canon –que se descubre en la forma de ser coleccionados, de fijar el texto evitando variantes, etc.– se denomina proceso canónico.

La perspectiva del proceso canónico es compartida, normalmente con matices significativos, por una gran parte de los investigadores actuales, pero las posiciones de fondo siguen siendo las de la polémica protestante a comienzos del siglo XX. Muchos autores están más cerca de las tesis de Harnack y la teología liberal, que de Zahn y la teología dogmática.⁹ Para otros autores, más cercanos a la ortodoxia

⁷ Puesto que los datos históricos de ese proceso eran idénticos para unos y otros, la polémica, que era en realidad de carácter dogmático, versaba a veces sobre otras cuestiones; por ejemplo, si para el carácter canónico se exigía la mención expresa de su título o bastaba que fuera citado de manera autoritativa en los escritos cristianos, etc. Con más detalle, B.M. METZGER, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Clarendon, Oxford 1987, 24ss. Para Harnack, sobre todo, A. VON HARNACK, *Marcion*, Darmstadt 1924 [reimpresión 1985]; para Th. VON ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Georg Olms, Hildesheim 1975 [orig., 1888, 1889, 1890].

⁸ A.C. SUNDBERG, *The Old Testament of the Early Church*, Harvard U.P., Cambridge 1964; A.C. SUNDBERG, *Towards a Revised History of the New Testament Canon*, «Studia Evangelica» 4 (1968) 452-461.

⁹ H.Y. GAMBLE, *The New Testament Canon: Recent Research and the Status Questionis*, in MCDONALD, SANDERS, *The Canon Debate*, 267-294. Los autores más significativos –Campenhausen, Barton, Ulrich, McDonald, el mismo Gamble– están reseñados en el artículo de Gamble. En esta perspectiva historicista del canon hay que incluir también a W. BAUER, *Orthodoxie et hérésie aux*

protestante, la distinción entre Escritura y Canon propone una definición “extrínseca” de canon, con una oposición excesivamente rígida entre las dos categorías. En realidad, lo importante es la “función” de un libro en la Iglesia; no el hecho de ser considerado parte de una lista cerrada: el canon como función precede al canon como forma. Por ello, una posición que parte de la dogmática –a unos libros que son autoritativos y coleccionados se le añaden otros hasta que se cierra– les sigue pareciendo coherente.¹⁰

Los estudiosos católicos, quizás por influencia de la noción de inspiración emanada en el Vaticano I, estaban más cerca de las tesis de la ortodoxia protestante, aunque señalando el papel de la Tradición en la delimitación de la extensión del canon.¹¹ En la actualidad, quizás están más cerca de las posiciones históricas, aunque subrayando también el valor de la Tradición que es la que ofrece el canon exacto de los libros sagrados.

3. *Una orientación actual digna de atención*

En los últimos años, la investigación ha renovado el interés por elucidar “qué idea” está en la base del proceso de canonización, qué “función y papel” desempeñaron los libros que, desde luego a partir del siglo IV, conformaron el paisaje de la memoria cristiana: se trata en definitiva de estudiar el proceso de canonización en el marco de la definición y delimitación de la “identidad” que se da en todos los grupos: desde la familia hasta un grupo social o religioso.¹²

Un repaso somero a la Bibliografía que trata de la cuestión apunta, en un primer momento, a buscar la respuesta en tres lugares. Probablemente no sean

débuts du christianisme, Éditions du Cerf, Paris 2009 [orig. 1934], quien proponía que antes de la definición de “ortodoxia”, por parte de un grupo cristiano a finales del siglo II, lo mayoritario en el cristianismo era lo que después se denominó heterodoxia. La parcialidad de esa visión ha sido contestada prácticamente por todos los estudios posteriores sobre el canon.

¹⁰ E. FERGUSON, *Factors Leading to the Selection and Closure of the New Testament Canon*, in McDONALD, SANDERS, *The Canon Debate*, 295-320. Entre otros, se alinean en esta posición autores vinculados a la crítica canónica: B.S. Childs, J.A. Sanders, G.T. Sheppard, S. Chapnam, W.R. Farmer, D.M. Farkasfalvi.

¹¹ En tratados –M.-J. LAGRANGE, *Introduction à l'étude du Nouveau Testament. Première partie: Histoire ancienne du Canon du nouveau Testament*, Gabalda, Paris 1933– y en los manuales: G.M. PERRELLA, J. PRADO, *Introducción general a la Sagrada Escritura*, Perpetuo Socorro, Madrid 1954; V. MANNUCCI, *La Biblia como palabra de Dios*, Desclée, Bilbao 1985.

¹² Comenzando por H. VON CAMPENHAUSEN, *The Formation of the Christian Bible*, Fortress Press, Philadelphia 1972, cfr. MARKSCHIES, *Époques de la recherche*, 33; MARKSCHIES, *The Canon of the New Testament in Antiquity. Some New Horizons for Future Research*, in FINKELBERG, STROUMSA, *Homer, the Bible and Beyond*, 175-194; T. NICKLAS, *New Testament Canon and Ancient Christian «Landscapes of Memory»*, 22. Lo mismo en el documento de la PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia (EB 1449-1451)*.

los únicos, pero sí son pertinentes. En primer lugar, las intuiciones de quienes trabajan con la noción de “memoria colectiva” de un grupo social. Como afirma Ricoeur, «llegar a ser canon y llegar a ser Iglesia van unidos. Son las necesidades y los condicionantes de la Iglesia los que motivan en el fondo el proceso de canonización».¹³ En segundo lugar, pueden encontrarse luces en el estudio de los términos relacionados con la idea de canon y su aplicación a los libros o a la colección de libros cristianos que lo conforman, porque, en realidad, «el canon cristiano es el resultado de un proceso que absorbió diversos momentos históricos, articulando diversas nociones de canon».¹⁴ Este estudio ya dirige la atención hacia un tercer lugar donde estudiar el canon en la identidad cristiana que presenta la Tradición. El canon de los libros sagrados es uno de los elementos característicos de la universalidad, de la catolicidad de la Iglesia, que ya en los primeros siglos muestra una diversidad histórica y geográfica, configurada en una unidad, al menos ideal, en torno a la doctrina y la teología, el culto y los ritos, y la organización y el gobierno.¹⁵ Un breve recorrido por los testigos del canon en los primeros siglos ofrece también luces a la cuestión planteada.

III. LA MEMORIA COLECTIVA Y EL CANON

La memoria, en su dimensión historiográfica y social, ha sido tratada en bastantes lugares.¹⁶ En las últimas cuatro décadas, la “memoria colectiva” se ha logrado

¹³ P. RICOEUR, *Le canon biblique, entre le texte et la communauté*, in J.-C. ESLIN, C. CORNU (eds.), *La Bible. 2000 ans de lectures*, Hachette Littératures, Paris 2003, 102. En un sentido semejante, Gonzalo Aranda: «El canon, como conjunto y como conjunto cerrado, se determina en la misma manera que se determina la Iglesia. La Iglesia se reconoce en unos escritos de la Tradición y no en otros». G. ARANDA, *Apócrifos, evangelios*, in F.F. RAMOS (ed.), *Diccionario de Jesús de Nazaret*, Monte Carmelo, Burgos 2001, 83-100.

¹⁴ E. THOMASSEN, *Some Notes on the Development of Christian Ideas about a Canon*, in E. THOMASSEN (ed.), *Canon and Canonicity*, Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen 2009, 9. La propuesta de Thomassen tiene grandes semejanzas –y alguna diferencia también– con la idea del desarrollo homogéneo del dogma de J.H. Newman. Algo semejante en T. BOKE-DAL, *The formation and significance of the Christian biblical canon: a study in text, ritual and interpretation*, Bloomsbury, London 2014.

¹⁵ Cfr. M.-F. BASLEZ, *Comment les chrétiens sont devenus catholiques*, Tallandier, Paris 2019. Para el momento decisivo del canon, en la segunda mitad del siglo II, D. BRAKKE, *Self-differentiation among Christian groups: the Gnostics and their opponents*, in F.M. YOUNG, M.M. MITCHELL (eds.), *The Cambridge History of Christianity; v. 1. Origins to Constantine*, Cambridge U.P., Cambridge 2006, 245-260.

¹⁶ Como obras de referencia, pueden servir F.A. YATES, *The Art of Memory*, University of Chicago Press, Chicago 1966; M. CARRUTHERS, *The Book of Memory*, Cambridge U.P., Cambridge 1990; J. COLEMAN, *Ancient and Medieval Memories: Studies in the Reconstruction of the Past*, Cambridge U.P., Cambridge 1992.

constituir en una disciplina prometedora en el campo de las humanidades. Desde las intuiciones de Maurice Halbwachs a comienzos del siglo XX, algunos autores han propuesto áreas de investigación en torno al cristianismo de los orígenes, sobre todo, en torno a las sistematizaciones del egiptólogo alemán Jan Assmann y el sociólogo norteamericano Barry Schwartz.¹⁷

1. *Memoria colectiva y memoria social*

Maurice Halbwachs investigó la memoria personal desde la sociología de Durkheim y desde las nociones sobre la memoria de Bergson. Puso de manifiesto que cada memoria individual se inscribe en relación con cosas, lugares, tiempos, etc. En su investigación elucidó una serie de “marcos sociales de la memoria”. Estos marcos pueden ser de carácter general –relativos al espacio, el tiempo y el lenguaje– o particular, según el grupo social: así la familia suele organizar sus recuerdos en torno a criterios genealógicos, los grupos religiosos en torno a los dogmas que los distinguen de otros grupos, etc. Algunos de sus escritos más representativos fueron publicados tras su muerte prematura –en un campo de concentración al final de la Segunda Guerra Mundial– en un volumen póstumo: *La memoria colectiva*.¹⁸

La memoria, dice Halbwachs, no es otra cosa que la preservación del pasado en el presente de quien recuerda. Ahora bien, en la memoria, el pasado se ordena, modela y configura según las categorías del presente. No se puede hacer memoria más que “desde” las ideas, categorías o palabras, del entorno social propio. En realidad, hacer memoria es una especie de negociación del presente con el pasado: se quiere preservar lo pasado, pero no puede hacerse más que desde el presente. Un grupo se caracteriza también por preservar una memoria común; es más, esa memoria es una parte importante de su identidad, como la biografía –o la autobiografía– lo es de la persona. Lo que podemos denominar memoria colectiva de un grupo no coincide con la memoria personal de ninguno de los miembros del grupo, ni tampoco con la suma de todas las memorias personales; más bien, es como una corriente de pensamiento continuo, no artificial, que mantiene del pasado lo que está vivo en la conciencia del grupo. Halbwachs se esforzó también por distinguir la memoria colectiva de la Historia. La Historia, por una necesidad de esquematización, se esfuerza por trazar líneas de separación entre el presente y el pasado. Además, los grupos particulares diseñan memorias colectivas diversas,

¹⁷ Los dos autores, además de proponer una teoría general sobre la memoria colectiva, han abordado el análisis de textos bíblicos. Una buena presentación: Ch. KEITH, *Social Memory Theory and Gospels Research: The First Decade (Part One)*, «Early Christianity» 6 (2015) 354–376.

¹⁸ Obras de referencia: M. HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, Paris 1925; *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte*, PUF, Paris 1941 y *La mémoire collective*, PUF, Paris 1950.

mientras que la Historia pretende ser como una memoria universal del género humano, o de parte del género humano, en forma de estados, normalmente. La Historia es, si se quiere, una especie de “memoria fría” que está por encima de las memorias colectivas que serían “memoria caliente”, viva.

2. *Memoria comunicativa y memoria cultural*

Estas dos características de la memoria colectiva –organizar el pasado desde el presente y diferenciar taxativamente entre memoria e Historia– han sido matizadas en los estudios recientes sobre la memoria colectiva. Jan Assmann, con su mujer Aleida Assmann y con otros autores,¹⁹ desarrolló las tesis de Halbwachs, completándolo con propuestas semejantes. Así, las precisiones del historiador del arte Aby Warburg, que distingue entre “memoria social” y “memoria cultural”, ya que ésta última introduce el matiz de la estabilidad. También, en lo que refiere a lo social y lo cultural, lo oral y lo escrito, se sirvió de los logros del antropólogo belga Jan Vansina.²⁰

Assmann propone distinguir entre “memoria comunicativa” y “memoria cultural”. La primera es la propia de una comunidad social concreta cuando preserva un pasado común en la vida cotidiana. Es informal, no institucionalizada, no cultivada por especialistas. Tiene un carácter oral, aunque puede incluir escritos pertenecientes a los géneros literarios cotidianos. Normalmente, después de 40 años –una generación– de un acontecimiento relevante para la memoria del grupo, aparecen ya escritos que ayudan a preservar lo que antes era memoria viva. Así lo verifica Assmann respecto de la memoria de la *shoah* y la activación de la historia oral hacia 1985, en los textos bíblicos, en textos de civilizaciones antiguas, y en las posiciones reflejadas en teóricos de la cultura.

Sin embargo, alrededor de 100 años después, al cabo de tres o cuatro generaciones del acontecimiento relevante o fundador, la comunidad se organiza en torno a un conjunto de artefactos que denomina “memoria cultural”. Vansina hacía notar en sus estudios sobre culturas orales que al cabo de tres generaciones la memoria comunicativa cristalizaba en forma de memoria cultural a través de danzas, de ritos, narraciones fijas. Lo que llama la atención es que estos artefactos y procedimientos de la memoria cultural no conmemoran el pasado inmediato, sino el pasado absoluto, lo ocurrido *illo tempore*. Esta “memoria cultural”, a diferencia de la memoria comunicativa, ya es formal, está especializada y estructurada,

¹⁹ Muchos de ellos colaboran en A. NUNNING, A. ERLI, S. YOUNG (eds.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2008.

²⁰ Cfr. ASSMANN, *Communicative and Cultural Memory*, in NUNNING, *Cultural Memory Studies* 109-118.

es elitista en su desarrollo y formulación. Se formaliza en textos, pero también en símbolos, en imágenes, etc., que pueden incluso trascender el ámbito de una comunidad, y que determinan en gran parte el léxico, el pensamiento, los horizontes de la comunidad. Mediante los artefactos de la “memoria cultural” se conecta el “origen” con el presente. Por eso, es tan importante en la descripción de la identidad de la comunidad.

Memoria comunicativa y memoria cultural no están separadas, aunque son distintas: Assmann sostiene que toda cultura –sobre la base de normas (reglas) e historias (recuerdos, *Erinnerungen*) compartidas– conecta a cada uno de sus sujetos individuales con la experiencia de un mundo significativo comúnmente habitado. Sólo gracias a esta experiencia los individuos son capaces de enmarcar su identidad personal a través de los símbolos orientadores de identidad de su mundo social, símbolos que se encarnan en las formas objetivadas de una tradición cultural comúnmente compartida. En el término «conectividad» confluyen los dos tipos de memoria decisivos para esta teoría: la *kommunikatives Gedächtnis*, activa en el plano de la simultaneidad, que conecta el presente y el pasado más reciente (*Verknüpfung*); y la *kulturelles Gedächtnis*, como un gran almacén repleto de «figuras de la memoria» tradicionales (*Erinnerungsfiguren*), ofrece diversas posibilidades de vincular el presente con un pasado antiguo (*Anknüpfung*).²¹

3. Los textos: canon y archivo

La memoria cultural está tematizada en ritos, imágenes, símbolos, lenguas, etc. Singularmente importantes son los textos como sistema simbólico superior de representación. Aleida Assmann²² atiende especialmente al carácter y el lugar de los textos en el proceso de la memoria de un grupo social. La memoria preserva del olvido, pero es limitada; en realidad, recordar es la excepción. Las instituciones preservan el pasado de muchas maneras, pero, sobre todo, a través de los textos. Con el paso del tiempo, por la limitación de la memoria, los textos de una comunidad que se preservan del olvido se dividen en dos tipos. Los que forman el “canon” son los que preservan el pasado como presente, es la memoria “caliente”; otros textos se conservan en forma de “archivos”, preservan el pasado como pasado. Los archivos son memoria “fría”, algo a lo que se puede acudir en un momento determinado, pero que no rige el presente de la comunidad.

²¹ D. HARTH, *The Invention of Cultural Memory*, in NUNNING, *Cultural Memory Studies*, 86.

²² A. ASSMANN, *Canon and Archive*, in NUNNING, *Cultural Memory Studies*, 98-107.

4. *La conmemoración*

Una comunidad auténtica es la que cuenta y recuenta sus recuerdos constitutivos. De ahí que las “prácticas conmemorativas” sean fundamentales. La conmemoración de un acontecimiento organiza de algún modo el sentido del pasado y lo “fija” simbólicamente. La “memoria social”, recuerda B. Schwartz, que se rehace continuamente en una sociedad, mantiene una identidad, mediante la configuración del pasado expresada en la conmemoración. De esta forma, las actividades conmemorativas acaban por tener una gran fuerza reguladora: en cada práctica conmemorativa, el pasado conmemorado da cohesión al sentido del presente, ofreciendo elementos cognitivos e interpretativos para las experiencias del presente.²³ Las “figuras simbólicas”, un mártir, por ejemplo, objetivan arquetipos con una axiología de valores, para la sociedad.

Parece evidente que en una sociedad determinada, la conmemoración, en cuanto se conforma con elementos de la memoria cultural –ritos, textos, símbolos–, tiene también una función exhortativa. A esos constitutivos de la memoria cultural Assmann llega a denominarlos artefactos “mitomotrices”: elementos que, en medio de las circunstancias cambiantes, articulan la sociedad en sí misma.²⁴

5. *Utilidad en la cuestión del canon*

Estas notas ponen de manifiesto algunas coincidencias entre la memoria y el canon –por ejemplo, la cuestión de las generaciones que median entre el acontecimiento fundador, la primera memoria escrita y la constitución de un canon– que pueden resultar interesantes al estudiar el canon de las Escrituras y la identidad cristiana.²⁵ Otros aspectos, relativos a la conformación de la memoria de Jesús con el canon cristiano, en relación con los escritos apócrifos o la autoridad, han alcanzado ya buenos resultados.²⁶

²³ B. SCHWARTZ, *Rethinking the concept of collective memory*, in A.L. TOTA, T. HAGEN (eds.), *Routledge International Handbook of Memory Studies*, Routledge, London-New York 2016, 9-21. La conmemoración, recuerda Schwartz, se refiere a personas o acontecimientos, e incluye escritos, iconos, monumentos, santuarios, prácticas, etc. Es un sistema de símbolos condensados que simplifica el acontecimiento. Con su repetición asegura la estabilidad.

²⁴ J. ASSMANN, *Historia y mito en el mundo antiguo: los orígenes culturales de Egipto, Israel y Grecia*, Gredos, Madrid 2011, 75-82 (“Mitomotricidad”) y 262-271 (“Intento de recapitulación”).

²⁵ E. NORELLI, *La notion de «mémoire», nous aide-t-elle à mieux comprendre la formation du canon du Nouveau Testament?*, in PH.S. ALEXANDER, J.-N. KAESTLI (eds.), *Le canon des Écritures dans les traditions juive et chrétienne*, Zèbre, Lausanne 2007, 169-206.

²⁶ Pienso, sobre todo en J. SCHRÖTER, *Jesus and the Canon: The Early Jesus Traditions in the Context of the Origins of the New Testament Canon*, in R.A. HORSLEY, J.A. DRAPER, J.M. FOLEY (eds.), *Performing the Gospel: orality, memory, and Mark: essays dedicated to Werner Kelber*,

Quedan otros aspectos en esta disciplina dignos de ser estudiados en relación con el canon cristiano. Por ejemplo, culturalmente, el libro sagrado está dirigido a la recitación, pero no a la interpretación, como es el caso del canon. En el caso del cristianismo, sin embargo, enseguida coinciden: en la liturgia el libro se recita y es objeto de exhortación. En todo caso, las notas apuntadas a propósito de la memoria colectiva y el canon pueden servir de marco para los otros lugares que se examinan ahora.

IV. EL UNIVERSO SEMÁNTICO EN TORNO AL TÉRMINO CANON

La palabra “canon” se asocia inmediatamente a tres significados: regla o modelo, colección de reglas o modelos, norma o prescripción. Su uso en relación con los libros sagrados no es anterior al siglo IV, pero los sentidos modernos del término dependen del cristiano. Sin embargo, la noción de canon, como regla, es anterior, pues está asociada a la de autoridad entendida como un saber socialmente reconocido.²⁷ En este sentido, sí es posible hablar de libros autorizados, tanto en el cristianismo primitivo como en el judaísmo anterior.

Estudiar la relación entre el término canon, los libros sagrados y la autoridad en la antigüedad cristiana tiene que dar forzosamente una orientación sobre el sentido y la función del canon cristiano.

1. Usos grecolatinos de la palabra canon

La palabra griega *kanôn* proviene de la raíz semítica *qnh* que significa caña o vara (recta). Como barra recta aparece en el siglo VIII a.C. (*Iliada* 13,405-407; 23,761), aunque tres siglos después (Eurípides, *Troades* 6) asume ya un sentido traslaticio: vara de “medir” usada por carpinteros o albañiles.²⁸ Este sentido traslaticio se vuelve común y el *kanôn* designa la regla, el instrumento para medir. Se usa para la edificación, la arquitectura, el conocimiento, la belleza, la vida moral, la fe, etc.

Fortress, Minneapolis [MN] 2006, 104-226; J. SCHRÖTER, *From Jesus to the New Testament: Early Christian Theology and the Origin of the New Testament*, Mohr Siebeck-Baylor University, Tübingen-Waco Texas 2013, especialmente, 305-313 y 329-349.

²⁷ La *auctoritas* es un «concepto genuinamente romano. Deriva del término *auctor*, procedente a su vez del verbo *augere*, que significa aumentar, auxiliar, confirmar, ampliar, completar, apoyar, consolidar, dar plenitud a algo [...] Distinta de la *auctoritas* es la *potestas*, de *potis*, cuya raíz indoeuropea significa la idea de poder constituido. Álvaro D’Ors ha definido la autoridad como el “saber socialmente reconocido”, en contraposición a la potestad o “poder socialmente reconocido”», R. DOMINGO, *Auctoritas*, in J. OTADUY et al. (eds.), *Diccionario general de Derecho Canónico I*, Eunsa-Aranzadi, Pamplona 2013, 553-556.

²⁸ Cfr. J. TORRES, *Literatura Griega: las bases del canon*, «Minerva» 25 (2012) 21-48.

De modo general, los significados figurados que adquiere la palabra se pueden clasificar en dos grupos: los que se refieren a una “regla abstracta” y los que apuntan a una “regla concretada”.²⁹ En los ámbitos donde se aplica puede tener un significado más técnico.

Como regla abstracta, el primer significado es “pauta o criterio” (I). Nace del tratado sobre el canon, hoy perdido, de Policleto, a finales del s. V a.C., y puede ser descrito como «un sistema métrico que permite inferir las medidas de un todo a partir de las de sus partes y las medidas de las partes más pequeñas a partir de las del todo». ³⁰ Referido primero a la belleza, se aplica también al conocimiento fiable, a lo que permite distinguir lo verdadero de lo falso o lo recto de lo torcido (Eurípides, *Hécuba* 602). De este primer significado abstracto deriva Assmann el segundo, donde canon significa más bien “norma o principio” (II), que fija normas que liberan de la arbitrariedad: así se denominan canon las reglas gramaticales en la época imperial, el Decálogo en textos de Filón (*Leg.* 3,233), las prescripciones eclesiásticas, o los principios rectores de la ética: por ejemplo, el *kanón tes mesótetos* = *regula mediocritatis*, de Panecio o Aristóteles. Aquí, la “acribia” que regía el sentido de pauta o criterio se sustituye un tanto por la idea de “límite” que no debe traspasarse.³¹

Kanôn se utiliza también con referencia a una regla “concretada”. Algo ya existente, una persona o una obra, se entiende como regla o “modelo” (III). La aplicación del concepto de canon a un hombre como “medida” o modelo de

²⁹ Sigo aquí los principios de ASSMANN, *Historia y mito en el mundo antiguo*, 97-106. Perrella (PERRELLA, PRADO, *Introducción general a la Sagrada Escritura*, nn. 103-105) se refiere a la misma realidad con los términos de significado “formal” (abstracto) y significado “material” (concreto) del término *kanôn*. H. OPPEL, *KANON: Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner Lateinischen Entsprechungen (Regula, Norma)*, Philologus Supplement Bd. 30, 4, Leipzig, 1937, entiende que dos significados principales asociados a la “regla” –rectitud y medida– se aplican a tres ámbitos: la acribia o precisión, la representación o el modelo a imitar, y los límites o fronteras. Cfr. los usos en W. BAUER, *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, Chicago-London: University of Chicago Press, 1979. Cfr., también, BOKEDAL, *The formation and significance of the Christian biblical canon*, 37ss.

³⁰ ASSMANN, *Historia y mito en el mundo antiguo*, 100. El tratado de Policleto trataba sobre la representación de la figura humana. Plinio el viejo (*Hist. nat.* 34,8,55) relata que la estatua de un lancero, Doríforo, modelada por Policleto era considerada el canon, siendo tan casi perfecta que se reconocía como la norma para las proporciones de un cuerpo humano bello, o sano: de hecho, conservamos fragmentos de Policleto en un tratado de Galeno: GALENO, *Del uso de las partes*, Madrid: Gredos, 2010. J. POLLITT, *The Canon of Polykleitos and Other Canons*, in: W. MOON (ed.), *Polykleitos, the Doryphoros, and Tradition*, University of Wisconsin Press, Madison 1995, 19-25.

³¹ «Al referirnos a obras bien acabadas, nuestra costumbre es decir que resulta imposible quitar nada ni añadir nada, queriendo así significar que el exceso y el defecto destruyen la perfección, en tanto que el [término] medio (*mesités*) la preserva», *Ethica Nicom.* 2,5, 1106b 9-10.

la acción correcta aparece en la ética de Aristóteles cuando dice que el hombre bueno es canon y medida (*kanôn kai metron*, *Ethica Nicom.* 3,6) de la verdad o de la acción, y en Epicteto (*Diss.* 1,28) cuando también señala como canon al hombre con una vida íntegra. La noción se aplica pronto a modelos estéticos: Lisias es el canon del dialecto ático más puro para el discurso forense y Tucídides el canon de la historiografía. Del ejemplo concreto se pasa de modo inmediato a la idea de conjunto: canon puede adquirir el sentido de “índice”, “lista” (IV), o paradigma. Hay dos modelos para esta idea de canon. En primer lugar (IVa), los elencos de los gramáticos alejandrinos que enumeraban los “autores” que debían imitarse en los diversos géneros: populares o elevados, poetas o historiadores, dramaturgos, etc. Conocemos esas listas –que los mismos gramáticos no denominaban *kanôn*– por los fragmentos que han sobrevivido o por autores como Quintiliano (*Institutio* 10,1,46-131), que sí les da el nombre de *index*. Los autores que se enumeran no siempre coinciden, aunque Homero, por ejemplo, está siempre presente.³² El otro sentido concretado de la noción de canon (IVb) se refiere a los *kanones khronikoi* mencionados por Plutarco (*Solón* 27). En el siglo II d. C. el matemático Claudio Tolomeo llamó *prócherói kanónes* a sus “tablas” manuales de cronología. Entre ellas estaba el “canon real”, una relación de nombres de reyes a partir de Nabonasar, rey de Babilonia, que servía para situar cronológicamente acontecimientos, épocas o personas. Los cánones de la *Epistula ad Carpianum* de Eusebio de Cesarea, pertenecen a este sentido de tabla.³³

Regula y canon. El paralelo latino de *kanôn*, al menos en su sentido estándar, es *regula*: la regla (recta) que sirve para medir, también lo que es recto, correcto. Así lo muestran la traducción de Ireneo por parte de Rufino o el uso de la palabra en Tertuliano. La palabra *regula* también tenía en Roma un sentido técnico: el Derecho romano clásico, a diferencia del secular moderno, no partía de las leyes sino de las *responsa* de los juristas prudentes. A partir de estas respuestas, se formulaban *regulae*, máximas que tenían un carácter meramente explicativo, no normativo, del Derecho.³⁴

También las “disposiciones eclesiásticas” de los sínodos y los concilios se denominaban cánones. Es más, esta denominación pasó al Derecho de la Iglesia, ya que

³² Estudio clásico de este fenómeno: R.M. GRANT, *Literary Criticism and the New Testament Canon*, in S.E. PORTER, C.A. EVANS (eds.), *New Testament Interpretation and Methods: A Sheffield Reader*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997, 82-101. La aplicación del término canon a estas listas es muy posterior, del siglo XVIII (R. PFEIFFER, *History of Classical Scholarship: from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Clarendon Press, Oxford 1968, 207). Trento tampoco usa el término canon, sino *index*.

³³ Sobre este aspecto, cfr. J. CHAPA, *Producción de libros cristianos primitivos y canon*, in J. CHAPA, *La transmisión textual del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 202, 153-179.

³⁴ Cfr. A. D'ORS, *Derecho privado romano*, Eunsa, Pamplona 2008, & 12,31, y 49, para las *regulae*; & 8, para la *auctoritas*.

a partir del siglo V d.C., el emperador Justiniano se reservó la exclusividad de las leyes: *canon* y *regula* se entendieron como sinónimos para designar las disposiciones en la Iglesia que acabaron compendiándose en el Código de Derecho Canónico, pero este sentido disciplinar es completamente distinto del que se utiliza referido a la fe o a la doctrina.

2. Usos cristianos

Los usos cristianos de la palabra comienzan en Pablo: una vez en Ga 6,16 y tres en 2Co 10,13-16. En ambas ocasiones parece reflejar un significado estándar. Lo mismo puede decirse de las tres menciones de la *Carta de Clemente* (1 *Clem.* 1,3; 7,2; 41,1) referidas, respectivamente, al canon de la obediencia –de las mujeres, en sus casas–, al «conocido y reverente canon de nuestra tradición», y al canon del ministerio que no se debe sobrepasar.³⁵

En el apéndice al *Martirio de Policarpo* (23,1), Gayo afirma que Ireneo, discípulo de Policarpo, «fue capaz de refutar cualquier herejía y mantener el canon eclesiástico y católico, tal como lo había recibido del santo» (cfr. *Haer.* 3,3,4).³⁶ Esta expresión, “canon eclesiástico” –que también recoge Eusebio, mencionando que Orígenes mantuvo el «canon eclesiástico de los cuatro evangelios» (*HE* 6,25,3)³⁷ – será ya un término técnico en Clemente de Alejandría. Algo semejante ocurre con el uso de Dionisio de Corinto que, según cuenta Eusebio (*HE* 4,23,4), en la Carta a los de Nicomedia, combate a Marción al compararlo con la «regla de la verdad».

a) El canon de la fe / verdad

Entre los siglos II-III, hay una expresión, *regula fidei*, *regula veritatis* (*kanôn tês písteôs / tês alêtheías*), canon eclesiástico, que se repite con frecuencia, designa el mismo contenido, y tiene la misma función: dirimir lo que pertenece a la fe cristiana.³⁸

³⁵ CLEMENTE, *Carta a los corintios - Homilía anónima (Secunda Clementis)*, J.J. AYÁN (ed.), Ciudad Nueva, Madrid 1994.

³⁶ IRENEO, *Contra los herejes: exposición y refutación de la falsa gnosis*, C.I. GONZÁLEZ (ed.), Conferencia del Episcopado Mexicano, México 2000.

³⁷ EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica* (a cura di A. Velasco-Delgado), BAC, Madrid 2008.

³⁸ Ireneo la denomina regla de la fe en la *Epideixis*, la *Demostración de la fe apostólica* (*D* 3; 6) y regla de la verdad en *Contra las Herejías* (*Haer.* 1,9,4; 1,22,1; 2,27,1; 3,2,1; 3,11,1; 3,12,6; 3,15,2; 3,35,4). Tertuliano se refiere a ella en *De virginibus velandis* 1, *Adversus Paxeam* 3, y particularmente en *De praescriptione haereticorum*. Clemente de Alejandría conoce las fórmulas regla de la fe y de la verdad (*Strom.* 4,15,88; 6,15,31), aunque la denominación más habitual es canon eclesiástico (*Strom.* 1,1,15; 6,18,165; etc.) y según Eusebio de Cesarea (*HE* 6,13,13) escribió una obra que tituló *Canon*

Los escritores –Ireneo y Tertuliano, Clemente de Alejandría y Orígenes, sobre todo– la invocan cuando la fe cristiana entra en contacto con sistemas filosóficos eminentes, como el platonismo medio: la regla de la fe mide una doctrina y dirime cuándo va más allá de los límites que permite la fe recibida. Las formas concretas de la regla son fluidas y varían según los autores y las circunstancias, pero el contenido suele incluir la confesión trinitaria recibida en el Bautismo, o en la catequesis del Bautismo. Este contenido se despliega más o menos en su dimensión salvífica: Dios, creador; el Señor salvador y el Espíritu santificador, alcanzando a veces la observancia de algunos usos de la Iglesia.

Lo mismo que el Bautismo, la regla de fe se entiende como recibida desde los Apóstoles, que transmitieron también la Escritura. Por eso no es extraño que su formulación comparta expresiones de la Escritura, especialmente, fórmulas de fe (1Co 8,4-6; Mt 28,19; etc.).³⁹ En realidad, el vínculo entre la regla de la fe y las Escrituras no es únicamente el origen apostólico de ambas, sino que la regla sirve como criterio para la interpretación de la Escritura, y la regla de la fe se expone también mediante textos de la Escritura.⁴⁰

Esta concurrencia entre el canon de la fe y las Escrituras se manifiesta en otros detalles. Uno de los más significativos es el uso en ambos casos de la “fórmula del canon” –ni añadir, ni quitar nada– que Assmann detecta en todas las culturas escritas en formas diversas: la fórmula del copista, la del mensajero, la del testigo, etc. La fórmula no se refiere necesariamente a la reproducción exacta de unas palabras, sino al sentido. Con todo, como afirma Assmann, la fórmula conlleva un principio de sacralización. El texto, o su contenido, queda separado de lo cotidiano, para servir de regla.⁴¹

Van Unnik⁴² estudió exhaustivamente el uso cristiano de la fórmula haciendo notar que, referido a los libros de la Escritura, no depende de la tradición bíblica –ejemplos de la expresión pueden verse en Dt 4,2; 13,1 y Ap 22,18-19– sino de la

eclesiástico o *Contra los judaizantes*. Con bastante detalle, H. OHME, *Kanon Ekklesiastikos: Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1998. Un sumario con lo fundamental, V. GROSSI, *Regula fidei*, in A. Di BERARDINO (ed.), *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, Sígueme, Salamanca 1992, 1880-1881.

³⁹ Cfr. T. BOKEDAL, *The Rule of Faith: Tracing Its Origins*, «Journal of Theological Interpretation» 7.2 (2013) 233-255. Para san Juan, G. ARANDA, *La formulación de la fe en San Juan*, «Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia» 1 (1979) 3-79. Para la relación con el símbolo de la fe, J. PELIKAN, *Credo: Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, Yale U.P., New Haven 2003.

⁴⁰ Sobre esta función en los autores mencionados, cfr. R. TREVIANO, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2001, 145-175.

⁴¹ ASSMANN, *Historia y mito en el mundo antiguo*, 97ss.

⁴² W. C. VAN UNNIK, *De la règle «mete prostheilan mete aphelein» dans l'histoire du canon*, «Vigiliae Christianae» 3 (1949) 1-36. Van Unnik llamaba la atención sobre un texto de un autor

tradición helenista que se refleja, por ejemplo, en la *Carta de Aristeas*, en Filón (*Vida de Moisés* 2,34) o en Flavio Josefo (*Contra Apión* 1,8,42), y que su uso en la tradición cristiana de los dos primeros siglos se refiere primeramente a la doctrina, sea transmitida oralmente o sea escrito.⁴³ Con todo, la mayor frecuencia se da respecto de los textos de la Escritura o del canon, especialmente en el contexto heresiológico.⁴⁴

Son muy significativos, por ejemplo, los tres lugares donde aparece en Ireneo. En *Haer.* 4,33,8, parece referirse a las “Escrituras en su totalidad”; en la *Epideixis* –«La pureza del alma está en conservar intacta la fe en Dios, sin agregar ni quitar nada de ella» (*D* 2)– alude claramente a la doctrina;⁴⁵ y en *Haer.* 5,30,1, donde, de modo tangencial –se refiere al número de la Bestia del Apocalipsis–, habla del castigo ejemplar que recibirán quienes añadan o quiten algo de la Escritura. La fórmula tiene una relación directa no tanto con la Escritura como con la integridad de lo transmitido. Después, el uso de la fórmula se extiende desde la doctrina y la Escritura a ámbitos diversos; sobre todo, al Símbolo de la fe, especialmente, desde Nicea, el año 325. La Escritura y el Símbolo parecen ser como los herederos de la regla de la fe.⁴⁶

b) El canon de la Escritura

La palabra *kanôn* referida a los libros sagrados no aparece hasta el siglo IV. Tampoco el sustantivo se predica de los libros singulares de la Escritura, sino de la lista o colección. Los usos más antiguos que se conocen son: los *Prólogos monarquianos*,

anónimo anterior a Ireneo que, en la controversia montanista, parecía sugerir la existencia de un canon cerrado del Nuevo Testamento; lo recoge Eusebio: “pareciera a algunos en cierto modo que yo agrego o sobreañado algo nuevo a la doctrina del Nuevo Testamento, a la que no puede añadir ni quitar nada quien haya elegido vivir conforme a este mismo Evangelio” (*HE* 4,16,3). En un artículo posterior, Van Unnik precisaba que la fórmula del canon se refería probablemente a la doctrina, no una colección cerrada de libros: W. C. VAN UNNIK, «*He kainê diathekê*» –*a Problem in the Early History of the Canon*, «*Studia Patristica*» 4 (1961) 212-227.

⁴³ Por ejemplo, en la *Didajé* (4,13), en la *Carta de Bernabé* (11,19b) y en otros textos apócrifos. Cfr. B. MEUNIER, *Ni ajouter ni retrancher: une qualification du texte inspiré*, «*Revue d'études augustiniennes et patristiques*» 63 (2017) 314.

⁴⁴ Muy frecuente, en Tertuliano, muy significativa en Ireneo: A. LE BOULLUEC, *La Notion d'hérésie dans la littérature grecque. IIe-IIIe siècles*, I-II, *Études Augustiniennes*, Paris 1985, 250-254.

⁴⁵ IRENEO, *Demostración de la predicación apostólica*, E. ROMERO POSE (ed.), Ciudad Nueva, Madrid 1992.

⁴⁶ MEUNIER, *Ni ajouter ni retrancher*, 17-22. Significativo es Tomás de Aquino quien afirma: *Sacra enim Scriptura est regula fidei, cui nec addere nec subtrahere licet* (*Summa Theologiae* II-II, q. 1 a. 9, entre otros lugares); pero también el símbolo, *ad hoc traditur, ut sit regula fidei* (*ibidem*). En cambio, el Símbolo Atanasiano es únicamente *quasi regula fidei*, ya que no fue compuesto como símbolo, para ser públicamente confesado por todos, *sed magis per modum cuiusdam doctrinae, ut ex ipso modo loquendi apparet* (*ibidem*, II-II, q. 1 a. 10).

que antes del Evangelio de Juan anota que el canon comienza en el Génesis y termina en el Apocalipsis;⁴⁷ Orígenes, quien, según la traducción de Rufino que conservamos, asevera que *La Asunción de Moisés* «no pertenece al canon» (*in canone non habetur*; *In Ios. Hom 2,1*); y Atanasio que en la *Carta sobre los decretos del Símbolo de Nicea* afirma que *Pastor de Hermas* «no está en el canon» (*mê on ek tou kanónos*, *Decr.* 18). Una variante de canon en sentido de índice es *katalogos*, la expresión más frecuente en Eusebio (*HE 3,24,2; 3,25,5; 3,38,2; 4,25,14,26,12*).⁴⁸ Desde comienzos del siglo V –Rufino, Agustín, Jerónimo, etc.– la palabra ya está latinizada (*canon, -is*), y, por tanto, con un sentido técnico designa siempre la colección de los libros de la Escritura cristiana.

De los libros singulares lo que se predica normalmente es el adjetivo: canónico, canonizado. La forma griega (*kanonikós, kanonidzómēnos*) se encuentra, probablemente, en Orígenes, en la *Carta Festal 39* de Atanasio, en el Sínodo de Laodicea, y en el Pseudo-Atanasio, ya en el siglo V. Expresiones sinónimas referidas a la cualidad de los libros son *ekklēsiadzómēnos* (Cirilo de Jerusalén, *Catech.* 15,13), *endiathēkos, endiathētos* (Orígenes, *De orat.* 14; Eusebio, *HE 3,3,1; 5,8,1; Chron.* 84).

Este repaso a los términos relacionados con la idea de canon muestra que el canon cristiano de los libros sagrados designa la lista, la colección de los libros de la Escritura, pero no cada uno de los libros. Las Escrituras son canon porque al venir de los Apóstoles, como –o con– el canon de la fe, o de la doctrina, lo expresan en su conjunto. El canon parece más bien la forma que toma la Escritura en la Tradición viva de la Iglesia. Resulta más difícil concebir el carácter normativo de unos escritos –las Escrituras de Israel– a los que se le añadieran uno por uno, según las circunstancias históricas de composición y aceptación, los escritos apostólicos. Pero esta afirmación necesita de alguna confirmación de la historia del canon, o de los testigos del canon.

V. UNAS NOTAS SOBRE LOS PRIMEROS TESTIGOS DEL CANON

En los apartados anteriores se ha visto que, para describir la noción y la función del canon cristiano de la Escritura, hay que remitir más a los conceptos que acompañan al término que al término mismo. Uno de los más importantes es el de “autoridad”, en cuanto saber socialmente reconocido.⁴⁹ *La auctoritas* es una palabra con la que hay que contar cuando el cristianismo primitivo entre

⁴⁷ Este texto, influido por doctrinas monarquianas, se suele situar a comienzos del siglo III. Aquí y en lo que sigue, cfr. PERRELLA, PRADO, *Introducción a la Sagrada Escritura*, n. 105.

⁴⁸ Cfr. A. VELASCO-DELGADO, *Introducción*, in EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*, 7*-82*.

⁴⁹ RICOEUR, *Le canon biblique*, 112-116; Ch. MUNIER, *Autoridad en la Iglesia*, in BERARDINO, *Diccionario patristico*, 275-279.

en contacto con Roma, pero el concepto es obviamente anterior y está presente en el medio judío y cristiano: autoridad tienen la Ley, las Escrituras, Jesús, los Apóstoles, los maestros.

Otra nota no debe olvidarse al tratar de los “testigos” del canon. Evidentemente, los textos de Justino, Ireneo, Atanasio, Agustín, etc., no indican más que el testimonio particular de cada uno de ellos. Sus textos son, en palabras de Dilthey, meras «expresiones de experiencia vivida» (*Erlebnisausdrücke*). Sin embargo, es cierto también que verbalizan una tradición y, además, por su autoridad, entran en la historia de los efectos que se deriva después.⁵⁰

1. *La memoria apostólica de Jesús*

En la comunidad apostólica, los cristianos «perseveraban asiduamente en la doctrina de los Apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones» (Hch 2,42). La fracción del pan se refiere sin duda a la Eucaristía, que era memoria de Jesús, tal como lo señalaban sus mismas palabras: «haced esto en memoria mía» (1Co 11,24). La doctrina de los Apóstoles incluía evidentemente una referencia a las Escrituras de Israel, ya que los Apóstoles proclamaban a Jesús «según las Escrituras» (1Co 15,3-4), que preanunciaban el «Evangelio de Dios, que Él de antemano prometió por sus Profetas en las Santas Escrituras» (Rm 1,1-2), de modo que «todas las cosas que ya están escritas fueron escritas para nuestra enseñanza, con el fin de que mantengamos la esperanza mediante la paciencia y la consolación de las Escrituras» (Rm 15,4). Además, proporcionan «la sabiduría que conduce» a la salvación por medio de la fe en Cristo Jesús y son eficaces «para enseñar, para argumentar, para corregir y para educar en la justicia» (2Tm 3,14-16).

Ciertamente, las Escrituras de Israel tenían un carácter institucional. Los conjuntos de Ley y Profetas, desde sus mismas conclusiones editoriales (Dt 34,10-12; Mal 3,22-24) suponen una serie de relaciones intertextuales entre sus textos y una cierta des-encarnación de los libros desde su lugar original, es decir, unas cualidades propias de un carácter canónico;⁵¹ es claro también que algunos libros, como Salmos, Proverbios, etc., eran también expresión de la Ley de Dios a Israel (cfr. Jn 10,34). Pero, ¿cuál era su valor autoritativo? El Nuevo Testamento, muestra que, especialmente entre los fariseos, competían con la transmisión oral de la Ley que más tarde, desde comienzos del siglo III, se transcribió en la Misná y el Talmud. Las Escrituras, en cambio, independientemente de la tradición oral, tenían un valor autoritativo para Jesús, que entendió su misión y su vida, como “cumplimiento” del designio de Dios testimoniado en las Escrituras (Lc 24,27; entre

⁵⁰ GALLAGHER, MEADE, *The Biblical Canon Lists*, 38s.

⁵¹ S. B. CHAPMAN, *How the biblical canon began: Working models and open questions*, in FINKELBERG, STROUMSA, *Homer, the Bible and Beyond*, 29-51.

muchos lugares). Pero evidentemente, desde la vida terrena de Jesús, las Escrituras de Israel, tienen una nueva significación. Es más, si atendemos –teológicamente, demostrarlo positivamente es más trabajoso– a la proclamación del Reino por parte de Jesús dirigida a Israel, podríamos concluir, con Erik Peterson, que las Escrituras de Israel pertenecen al misterio de Jesucristo. En la Iglesia de judíos y gentiles que nace en Pentecostés, las Escrituras pertenecen directamente al misterio de Cristo; indirectamente, al de la Iglesia. Por eso también, para la primera comunidad cristiana las Escrituras pueden llegar a formar un canon cerrado en la Iglesia, el Antiguo Testamento, porque con Jesucristo se ha cumplido y acabado esa revelación.⁵²

Pero en la Iglesia apostólica lo normativo era la “doctrina de los Apóstoles”. Predicaban a Jesucristo y lo hacían oralmente. Con las Escrituras explicaban el misterio de Cristo, pero transmitían también la memoria del Señor, sus palabras, sus acciones, y lo que hicieron con él.⁵³ La memoria de Jesús no es ocasional: pervive en la predicación de la comunidad. Un ejemplo entre muchos: el dicho sobre el ladrón en la noche (1Ts 5,2), que san Pablo debió de conocer desde la comunidad apostólica, tiene su correspondencia con 2Pe 3,10; Ap 3,3; 16:15; Lc 12,39; Mt 24,43 y el *Evangelio de Tomás* (EvTh 21,5-7).⁵⁴

Los Apóstoles predicaban, pero también escribían. San Pablo entendía que proclamaba la palabra de Dios y que sus oyentes la recibían como tal (1Ts 2,13). Pero su palabra escrita tenía un valor cuando menos análogo, por ejemplo, al exhortar a mantener cuanto ha enseñado «tanto de palabra como por carta» (2Ts 2,15). Es evidente, por el mismo estilo de sus cartas, que no intenta proponerlas como Escritura sagrada, y que fenomenológicamente cada carta es como un acto de proclamación como lo era la palabra oral. Sin embargo, Romanos, por ejemplo, quizás tuviera un horizonte más amplio: parece como una presentación pública,

⁵² E. PETERSON, *La Iglesia*, in *Tratados teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966, 193-201 (notas en 305-307). Escrito originalmente en 1928, antes de su conversión al catolicismo, es contemporáneo y complementario al *Epistolario con Adolf Harnack con un epílogo*, in *ibidem*, 143-158 (notas, 290s). Para Peterson, el estudio histórico de Harnack mostraba que la validez del Antiguo Testamento es meramente relativa y «no permite la idolatría absoluta de la letra (*Grammatolatrie*) en relación con la Biblia en su conjunto. El biblicismo recibe su sano correctivo en la autoridad de la enseñanza apostólica, que organiza y delimita la autoridad de la “Escritura”» (*ibidem*, 145); de ahí que viera reflejado en el estudio de Harnack el principio católico y no el de los padres de la Reforma.

⁵³ Las referencias a la memoria en los textos cristianos primitivos son muy numerosas. En los evangelios, se refieren al recordar por parte de los Apóstoles, en las cartas del Nuevo Testamento al recuerdo del Señor y de las exhortaciones anteriores, en los textos post-apostólicos –Clemente, Papias y Justino, sobre todo– a la memoria de Jesús por parte de los discípulos. En bastantes ocasiones, la frase de Jesús o el acontecimiento rememorado no se encuentra en los evangelios que llegaron a ser canónicos. Puede ser una señal de la confianza en la transmisión oral hasta finales del siglo II. Un estudio más detallado, NORELLI, *La notion de «mémoire»*, 172-180.

⁵⁴ Una enumeración amplia, pero no exhaustiva, en SCHRÖTER, *Jesus and the Canon*, 108-110.

sumaria y, en cierto modo, permanente del Evangelio que predicaba, de modo que fuera accesible para las comunidades que había formado o incluso para que sus detractores pudieran conocer de primera mano el Evangelio que predicaba.⁵⁵ La forma detectada por la exégesis en algunas cartas como Corintios o Filipenses –composición desde otras cartas más breves– abre el camino a lo que testimonia 2P 3,16: los escritos del Apóstol se coleccionaron y se parangonaban con las Escrituras. Algo semejante se puede aplicar al resto de cartas del Nuevo Testamento.

Los evangelios, en el caso de Lucas unido con Hechos, reproducen y reorganizan la predicación de la memoria de Jesús en la comunidad primitiva. Es claro que no son una mera recopilación de hechos y dichos de Jesús: cada uno propone una imagen de Jesús, cada uno de ellos es una memoria de Jesús en circunstancias determinadas. Las noticias de la tradición de la Iglesia afirman que su composición no fue temprana, sino que tuvo lugar al final de la época apostólica. Con la desaparición de los Apóstoles, cada evangelio se consideró como la expresión escrita de la tradición de cuatro: Mateo, Pedro, Pablo y Juan.⁵⁶

Apocalipsis parece un caso especial. Se presenta (Ap 1,1-3) como una profecía que es “testimonio por escrito” de la palabra de Dios y del testimonio de Jesucristo, que está destinado a ser “leído” en la asamblea. También la *martyria* ocupa un lugar importante espacio en los escritos de Juan, en las cartas pastorales y, en general, en los últimos textos del Nuevo Testamento. Para Peterson, con la desaparición de los Apóstoles, aparece la “transformación del apostolado”: se pasa de los testigos al testimonio.⁵⁷

2. Los padres apostólicos

Para examinar la situación de lo canónico en la iglesia subapostólica, hay que acudir primero al criterio de autoridad. La primera autoridad son las palabras del Señor⁵⁸. Así lo señala san Pablo a propósito de una enseñanza de Jesús en

⁵⁵ En estos párrafos sigo a E. PETERSON, *Die Geschichte der Entstehung des neutestamentlichen Kanons*, in B. NICHTWEISS (a cura di), *Erik Peterson. Ausgewählte Schriften*, 3: *Johannesevangelium und Kanonstudien*, Echter, Würzburg 2003, 303-332.

⁵⁶ Tradicionalmente, se ha situado la composición de los cuatro evangelios en el último tercio del siglo I. La falta de manuscritos completos de los dos primeros siglos, y las escasas referencias a los evangelistas suscitan una y otra vez hipótesis nuevas, retrasando su composición última a mediados del siglo II. Aunque esta hipótesis parece improbable, no se puede descartar una actividad editorial desde mediados del siglo II, sin llegar desde luego hasta la extensión que proponen Trobisch (D. TROBISCH, *The first edition of the New Testament*, Oxford U.P., Oxford-New York 2000) y algún otro.

⁵⁷ PETERSON, *Die Geschichte*, 323-325.

⁵⁸ Cfr. L.M. McDONALD, *Wherein Lies Authority? A Discussion of Books, Texts and Translations?* in C.A. EVANS, E. TOV (eds.), *Exploring the Origins of the Bible. Canon Formation in Historical, Literary, and Theological Perspective*, Baker, Grand Rapids 2008, 303-240.

conflicto con la tradición judía del momento: «A los casados, les mando, no yo sino el Señor [...] A los demás les digo yo, no el Señor» (1Cor 7,10-12; expresiones semejantes: 1Ts 4,16; 1Cor 9,14; 1Cor 11,23).

La generación subapostólica no pertenece a los testigos del Verbo encarnado, sino que recibe el testimonio de los testigos (1Jn 1,1-3). Sin embargo, prolonga el testimonio de los testigos. H. Schlier lo señaló con agudeza: de la misma manera que los Apóstoles prolongan la palabra de Jesús – «quien a vosotros os oye, a mí me oye» (Lc 10,16)– la palabra apostólica se prolonga en “la palabra entregada” a sus colaboradores. Así san Pablo a Timoteo: «lo que me has escuchado, garantizado por muchos testigos, confíalo a hombres fieles que, a su vez, sean capaces de enseñar a otros» (2Tm 2,2). En realidad, en las cartas pastorales, lo mismo que en las de Pedro o Juan, se reproduce el mismo fenómeno:

Timoteo aparece como buen ministro de Jesucristo cuando “alimenta su espíritu con las enseñanzas de la fe y la buena doctrina de la cual tan fiel discípulo” se ha mostrado (2Tm 2,7). Este proceso de desarrollo de la palabra divina se realiza en la predicación de los sucesores de los Apóstoles bajo la inspiración del Espíritu, el cual se da de una manera latente juntamente con el ministerio (1Tm 4,14; 2Tm 1,6s.14) dentro de una vida de imitación concreta de Jesucristo y del apóstol (1Tm 1,18ss: 4,14ss; 2Tm 3,10).⁵⁹

La palabra creadora del Apóstol (1Co 4,17; 16,10; 1Ts 3,2) se prolonga en la del discípulo cuando está modelada por lo entregado por el Apóstol: el depósito, oral y escrito. Un recuerdo de Ireneo en su *Carta a Florino* lo ilustra a propósito de Policarpo:

Describía sus relaciones con Juan y con los demás que habían visto al Señor y cómo recordaba las palabras de unos y otros; y qué era lo que había escuchado de ellos acerca del Señor, de sus milagros y su enseñanza; y cómo Policarpo, después de haberlo recibido de estos testigos oculares de la vida del Verbo, todo lo relataba en consonancia con las Escrituras (*HE* V,20,6).

La palabra de la Iglesia es la palabra apostólica que está en consonancia con las Escrituras. Tanto las ideas como el ejemplo invitan a la misma pregunta: ¿dónde reside mayor autoridad, en la palabra apostólica o en las Escrituras? No hay en los padres apostólicos una respuesta expresa: el centro de la enseñanza es lo apostólico, pero está en consonancia con las Escrituras. Por eso, es frecuente que más que remitir a las Escrituras remitan a los Profetas de quienes proceden:

⁵⁹ H. SCHLIER, *Palabra II. Sagrada Escritura (palabra de Dios)*, in H. FRIES (ed.), *Conceptos fundamentales de Teología III, Cristiandad*, Madrid 1966, 295-321; aquí, 320; también H. SCHLIER, *Elementi fondamentali di una teologia neotestamentaria della parola di Dio*, in H. SCHLIER, *La fine del tempo*, Paideia, Brescia 1974, 19-28.

Así, sirvámosle con temor y toda reverencia como Él nos mandó, e hicieron los Apóstoles que nos trasmitieron el Evangelio, y los Profetas que anunciaron de antemano la venida del Señor (*Pol. Phil.* 6,2).⁶⁰

Expresiones semejantes aparecen en Clemente (*1 Clem.* 42,1; 44,1), pero, sobre todo, en Ignacio de Antioquía: «Amamos a los Profetas porque nos señalaron el Evangelio en su predicación y ponían su esperanza en Él y en su venida» (*Ign. Phil.* 5,2; cfr., 9,1-2; *Sm.* 5,1;), quien, no obstante, no deja de señalar que lo central es el Evangelio: «Es conveniente atender a los Profetas; pero más señaladamente al Evangelio donde se nos muestra la pasión y se cumple la resurrección» (*Ign. Sm.* 7,2). De manera singular, aunque en contexto polémico con algunos gnósticos judíos, está el conocido texto de su *Carta a los Filipenses*:

Os exhorto a que no hagáis nada con espíritu sectario sino con espíritu de discípulos de Cristo. Pues oí a algunos que decían: «Si no lo encuentro en los archivos [las Escrituras], no doy fe al Evangelio». Y al decirles yo: «Está escrito», me respondían: «Ese es el problema». Ahora bien, mis archivos son Jesucristo: los archivos inviolables son su cruz y su muerte y resurrección, así como la fe que nos viene por Él, por las cuales quiero yo, gracias a vuestra oración, ser justificado (*Ign. Phil.* 8,2).

No sabemos exactamente qué textos de la Escritura y qué textos apostólicos conocían cada uno de estos Padres apostólicos: desde luego tienen acceso a algunas cartas de Pablo, que citan o parafrasean, pero no remiten a los evangelios expresamente.⁶¹ Clemente, por ejemplo, conoce bien Romanos y Corintios, pero en un conocido paso exhortativo de su carta (*1 Clem.* 13,1-3), se refiere textualmente a Is 66,2, denominándolo Escritura santa, aunque el texto es un empedrado de frases que corresponden indistintamente a expresiones del Antiguo y del Nuevo Testamento: Jr 9,22; 2Co 10,17; 1Sm 2,18; 1Co 1,31; Lc 6,31. 36-38; Mt 5,7;6,14; 7,1-2.12; Rm 11,22.

El otro testigo significativo del periodo es Papías, obispo de Hierápolis de Frigia en la primera mitad del s. II, compañero de Policarpo y oyente de los “discípulos de los Apóstoles”. De su única obra, *Interpretación de los oráculos del Señor* (ca. 140) nos han llegado algunos ecos –Ireneo, Clemente de Alejandría, Jerónimo, etc.– y unos fragmentos que copia Eusebio (*HE* 3,39). Las referencias más importantes para la cuestión de las Escrituras y el canon se refieren a sus fuentes orales, «yo procuraba discernir las palabras de los presbíteros: qué dijo

⁶⁰ J.J. AYÁN-CALVO (ed.), *Cartas, Ignacio de Antioquía. Carta, Policarpo de Esmirna. Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio*, Ciudad Nueva, Madrid 1991.

⁶¹ Quizás conocen solo fragmentariamente los evangelios, o quizás reproducen enseñanzas orales. Un elenco, que va más allá de Mateo, en E. MASSAUX, *The Influence of the Gospel of Saint Matthew on Christian Literature before Irenaeus*, Mercer U.P., Macon 1992.

Andrés, o Pedro, o Felipe, o Tomás, o Santiago, o Juan, o Mateo o cualquier otro de los discípulos del Señor [...] porque yo pensaba que no me aprovecharía tanto lo que sacara de los libros como lo que proviene de una voz viva» (HE 3,39,4). Pero conoce al menos dos evangelios: Marcos –«el Presbítero decía esto: Marcos, intérprete que fue de Pedro, puso cuidadosamente por escrito, aunque no con orden, cuanto recordaba de lo que el Señor había dicho y hecho» (HE 3,39,15)– y Mateo (HE 3,39,16), aunque menciona también el Apocalipsis, 1 Pedro y 1 Juan. En la historia del canon, Papías es importante en cuanto privilegia el testimonio, y la cadena de testigos de los Apóstoles, frente a los textos por sí mismos, pero el valor de los textos apostólicos es idéntico al oral, cuando están asegurados por testigos.⁶²

3. *La crisis a mediados del siglo II: Justino, los herejes, los textos*

La segunda mitad del siglo II fue bastante decisiva en la historia del cristianismo especialmente alrededor de Roma. En el año 135, tras la segunda revuelta judía contra Roma, el judaísmo se quedó sin Templo, sin tierra, y con un prestigio bastante endeble. La peste que asoló el imperio el tercer cuarto del siglo disminuyó casi en un tercio la totalidad de la población. Por estos motivos al menos, las comunidades cristianas crecieron mucho en número y prestigio.⁶³ Además, el cristianismo se encuentra en diálogo por primera vez con un “pensamiento fuerte” –algunos gnosticismos, el platonismo medio– que ofrece una visión consistente del mundo, del hombre y del comportamiento ético. Bastantes cristianos del momento, los padres apologistas, son intelectuales de gran talla: Justino, Ireneo, Orígenes, Clemente, etc. También pertenecían a este grupo algunos intelectuales cristianos que, al proponer la fe cristiana con ayuda del pensamiento de la gnosis,

⁶² Tratan estos temas de manera exhaustiva la introducción y las notas de E. NORELLI, *Papia di Gierapoli. Esposizione degli oracoli del Signore. Frammenti*, San Paolo, 2005. Para su valor en el proceso canónico, in E. NORELLI, *Una pluralità limitata. Il rovesciamento di paradigma nel II secolo come base della formazione del canone neotestamentario*, in A. AUTIERO, M. PERRONE (eds.), *La Bibbia nella storia d'Europa. Dalle divisioni all'incontro*, EDB, Bologna 2012, 47-91. No hay una preocupación canónica, sino una preocupación por la cadena de testigos. Cfr. R. BAUCKHAM, *Jesus and the eyewitnesses: the Gospels as eyewitness testimony*, Eerdmans, Grand Rapids (Mich.) 2006, 12-38.

⁶³ De hecho, los casi cinco millones de judíos practicantes del siglo II se redujeron a poco más de uno en el siglo V. Gran parte de los más de tres millones restantes pasaron a ser cristianos. Los autores discuten bastantes temas a propósito del cambio que se inicia a mediados del siglo II, pero sin duda es un momento importante para la identidad cristiana. Cfr., por ejemplo, R. STARK, *La expansión del cristianismo*, Trotta, Madrid 2009, 61-67. Sin compartir todas las tesis de Stark, el panorama que ofrecen otros autores no difiere en lo sustancial, cfr. D. ÁLVAREZ, *El auge del cristianismo en el imperio romano*, «Estudio Agustiniiano» 43 (2008) 87-126.

fueron más deudores de la gnosis que de la fe cristiana, y calificados como herejes: Valentín, Ptolomeo, Taciano, Basíldes, etc.

Cada uno de los temas que se suscitan en este contexto –vinculados sobre todo a la cuestión de qué determina la ortodoxia vs. heterodoxia o herejía, de un autor, un libro, una doctrina– ha sido tratado en los últimos treinta años en decenas de monografías y centenares de artículos académicos. Sin embargo, lo que normalmente tienen en común los movimientos es un intento de modernización de la fe cristiana, que lleva aneja con frecuencia una depreciación de los elementos judíos en el cristianismo. La mayoría de escritos donde esas tendencias se manifiestan habitualmente se autodenominan evangelios o presentan analogías con ellos.⁶⁴ Los movimientos influyentes, aquellos que combaten los apologistas cristianos –Justino, Ireneo, Hipólito, Orígenes, Clemente, Tertuliano, Epifanio, etc.–, son Marción y diversos grupos gnósticos donde se manifiesta la influencia de Valentín.⁶⁵

Marción, un rico armador judeocristiano originario de Ponto, llegó a Roma hacia el 136. Hizo una generosa donación a la iglesia y quizás era un cristiano prominente. Posiblemente influido por las consecuencias de la segunda revuelta judía contra Roma, propuso la fe cristiana de modo moderno, desarraigándola del judaísmo, afirmando con ello que el cristianismo no tenía nada que ver con el reciente judaísmo violento. Proponía, por ello, una doctrina cristiana que incluía diez cartas de san Pablo y un relato evangélico casi idéntico al de san Lucas, aunque expurgado de los capítulos de la infancia de Jesús y otros pasajes decididamente judíos. En el año 140 fue expulsado de la iglesia de Roma, aunque todavía influyó en algunas comunidades cristianas.⁶⁶

Gnosis y gnosticismo han sido términos discutidos. En la actualidad, existe cierto consenso en entender la “gnosis” como «una forma peculiar de conocimiento que tiene por objeto los misterios divinos y es patrimonio de un grupo de

⁶⁴ Una sumaria presentación, clasificación y descripción en ARANDA, *Apócrifos*, 83-100.

⁶⁵ Sintéticamente, B.A. PEARSON, *Basilides, the Gnostic*; I. DUNDERBERG, *The School of Valentinians*; H. RÄISÄNEN, *Marcion*, in A. MARJANEN, P. LUOMANEN (eds.), *A companion to second-century Christian “heretics”*, Brill, Leiden-Boston 2008, 1-31, 69-99, 100-124, respectivamente.

⁶⁶ Cfr. J.M. LIEU, *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*, Cambridge U.P., Cambridge 2015. Sintéticamente, H. GAMBLE, *Marcion and the “canon”*, in YOUNG, MITCHELL, *The Cambridge History of Christianity*; v. 1. *Origins to Constantine*, 195-213. Desde una perspectiva histórica, más que desde la tradición cristiana, M. VINZENT, «*Christianity*»: *a response to Roman-Jewish conflict*, in K. BERTHELOT (a cura di), *Reconsidering Roman power: Roman, Greek, Jewish and Christian perceptions and reactions* [en ligne], Publications de l'École française de Rome, Roma 2020. Ya desde Aristóteles se ha señalado que no se pueden entender un autor o un texto sin una cierta “simpatía” por ellos; quizás por eso los estudios modernos presentan una visión de Marción o de los autores gnósticos que probablemente no compartirían los heresiólogos: Ireneo, Tertuliano, Justino, etc.

elegidos; en esta acepción, la gnosis aparece en corrientes religiosas y filosóficas diversas, diseminadas en el tiempo y en el espacio». ⁶⁷ La “gnosis del gnosticismo”, como movimiento que florece en el siglo II, es «una forma de conocimiento que tiene por objeto la verdadera realidad espiritual del hombre». Dada a conocer por un revelador-salvador y garantizada por una tradición esotérica, esta gnosis es capaz por sí misma de salvar a quien la posee. Por lo general la *didaskalia* –la instrucción gnóstica– se basa en un relato mítico que pretende responder a las preguntas que se hace todo gnóstico: «qué somos, en qué nos hemos convertido, dónde estamos, dónde hemos ido a caer, adónde tendemos, qué es la purificación, la generación, la regeneración» (*Excerpta ex Theodoto* 78,2). ⁶⁸

San Justino (ca. 100-165) fue un filósofo cercano al platonismo medio, una corriente que subrayaba elementos estoicos en la antropología y la ética de Platón. Entendió su conversión al cristianismo no solo como la aceptación de una religión sino de la filosofía verdadera (*Dial.* 1-8). ⁶⁹ En este rasgo, como en algunos otros, se parece a los gnósticos del siglo II. Se atribuye a Justino haber sido el primero en usar peyorativamente los términos “hereje, herejía” que desde entonces no designan ya un grupo, una escuela, una opinión, sino la resolución de algunos cristianos que se han apartado voluntariamente del Verbo de Dios, dejándose llevar de Satanás y demonios perversos. ⁷⁰ Justino se refiere expresamente a Marción en varias ocasiones (*1 Apol.* 26.5-8; 58.1) y san Ireneo (*Haer.* 4,6,2) conoce una obra suya, *Contra Marción*, hoy perdida. Junto con los marcionistas menciona a otros herejes: los valentinianos, los seguidores de Basílides y los saturnmilianos (*Dial.* 35,6).

Sus obras principales –las dos *Apologías* (ca. 150) y el *Diálogo con Trifón* (ca. 160)– tienen a la vista al lector cristiano que puede descubrir en ellas razones para su fe. El contenido de la fe cristiana se expone desde el Logos, que nos habla a través de los Profetas «llenos del Espíritu» (*Dial.* 7.1) y por medio de

⁶⁷ G. FIROLAMO, *Gnosis-Gnosticismo*, in BERARDINO, *Diccionario patristico*, 952-956; aquí, 952. Otras buenas exposiciones en sumario: G. ARANDA, *Gnosis*, in X. PIKAZA, N. SILANES (eds.), *Diccionario Teológico «El Dios cristiano»*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, 573-579; P. HADOT, *Gnostiques, 1. Le gnosticisme*, in *Encyclopædia Universalis, 10*, Editions Encyclopædia Universalis, Paris 1995, 534-539; D. BRAKE, *Self-differentiation among Christian groups: the Gnostics and their opponents*, in YOUNG, MITCHELL, *The Cambridge History of Christianity; v. 1: Origins to Constantine*, 245-259.

⁶⁸ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Extractos de Teódoto; Élogos proféticas; ¿Qué rico se salva?; Fragmentos*, M. MERINO (ed.), Ciudad Nueva, Madrid 2010.

⁶⁹ D. RUIZ-BUENO (ed.), *Padres apologistas griegos (siglo II)*, BAC, Madrid, 1954. F. GARCÍA-BAZÁN, *Justino de Roma, el primer filósofo católico*, «Teología y Vida» 52 (2011) 11-34.

⁷⁰ Cfr. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie*, 36-91; E. THOMASSEN, *What is Heresy and What Did it Matter?*, in J. ULRICH, A.-Ch. JACOBSEN, D. BRAKKE (eds.), *Invention, Rewriting, Usurpation. Discursive Fights over Religious Traditions in Antiquity*, Peter Lang, Frankfurt in Main 2014, 191-201.

Jesucristo, «nuestro Maestro, Hijo y Apóstol de Dios Padre, Soberano de todo» (1Apol. 12,9). Con ello propone la fe desde sus fuentes:

Ciertamente, no somos ateos, puesto que damos culto al Creador de este universo [...] En segundo lugar, tenemos a aquel que hemos aprendido que es el Hijo del verdadero Dios, que ha sido nuestro maestro en todo esto, y que para eso nació y fue crucificado bajo Poncio Pilato, que fue procurador de Judea en tiempos del César Tiberio. Y, en tercer lugar, el Espíritu profético que honramos junto con el Logos (1Apol. 13.1-3).

Dios, a través del Logos: «nos ha hablado nuevamente por la boca de los Apóstoles de Cristo, tras haberlo anunciado por los Profetas» (Dial. 120,6). Como en los padres apostólicos, el acento no está en los escritos sino en las personas. Justino denomina a Moisés, el primero de los Profetas (1Apol. 32,1; cfr. Dial. 97,1); de hecho, solo utiliza la palabra “Escrituras” en el *Diálogo*. La fuente para proponer la enseñanza del Logos, Jesucristo, son los evangelios: cita, sobre todo, textos que coinciden con Mateo y Lucas, aunque conoce y cita otras instancias de la Tradición.⁷¹ Justino se refiere habitualmente a ellos con el nombre de “Memorias de los Apóstoles”, o “memorias” (1Apol. 66,3, 67,3; Dial. 100,4; 101,3; 102,5; 103,6.8; 104,1; 105,1.5-6; 106,1.3.4; 107.1); se conocen también como “evangelios” –«Los Apóstoles, en las Memorias por ellos escritas, que se llaman evangelios, nos transmitieron que [...]» (1Apol. 66,3)– y «fueron compuestas por los Apóstoles o por quienes les siguieron (*parakolouthesantôn*)» (Dial. 103,8).⁷²

Por todo ello, es difícil pensar en la existencia de un canon, que incluye y excluye, en Justino. Sí se puede hablar, en cambio, de unos textos estables, fuentes de la

⁷¹ No recoge los nombres de los evangelistas, aunque sí afirma que Juan, uno de los Apóstoles del Señor, recibió una revelación (Dial. 81,4). Junto a los Evangelios menciona ocasionalmente las *Acta Pilati* (1Apol. 35,9; 48,3). Por otra parte, recoge como verdaderas tradiciones que coinciden con algunas fuentes apócrifas: la “gruta” donde nació Jesús en Belén (Dial. 78,5; *Protoevangelio de Santiago* 18-21), el fuego sobre las aguas del Jordán en el Bautismo de Jesús (Dial. 88,3; como el Evangelio de los Ebionitas, según Epifanio, o los oráculos sibilinos: puede verse el estudio en el clásico J. DANÉLOU, *Teología del judeocristianismo*, Madrid, Cristiandad 2004, 285-287), un dicho de Jesús (Dial. 47, 4) no conocido por los textos canónicos pero sí en el *Quis dives salvetur*, etc. A veces, algunas expresiones recuerdan textos neotestamentarios distintos a los evangelios: 1Apol. 10,1 (cfr. Hch 17,25), 1Apol. 12,9 (cfr. Hb 3,1). En Dial. 106,3, habla de las “memorias de él [Pedro]” refiriéndose al cambio de nombre de Pedro, Santiago y Juan (Mc 3,16), presente también en el *Evangelio de Pedro*, del que parece que hay una reminiscencia en 1Apol. 35,6, al mencionar entre las burlas de los soldados a Jesús, el “júzganos” de *EvPetr* 3,6-7.

⁷² Justino utiliza la palabra “evangelio”, en singular, dos veces: una (Dial. 100,1), para introducir unas palabras de Jesús, y otra (Dial. 10,2) en boca de Trifón en tono irónico: «Conozco vuestros mandamientos, contenidos en lo que llamáis Evangelio, tan maravillosos y grandes que me lleva a pensar que nadie es capaz de cumplirlos». Para muchos, Justino se refiere a los cuatro evangelios canónicos que conocemos (G.N. STANTON, *Jesus and Gospel*, Cambridge U.P., Cambridge 2009, 100s); otros autores piensan que quizás manejaba una compilación de dichos y hechos del Señor.

doctrina del Logos, que incluyen los escritos de los Profetas y las memorias de los Apóstoles. Son los mismos textos, sin duda conocidos por los cristianos a los que destinaba sus obras, que constituían una parte importante de la conmemoración y exhortación de la memoria cristiana:

El día que se llama día del sol tiene lugar la reunión en un mismo sitio de todos los que habitan en la ciudad o en el campo. Se leen las Memorias (*apomnêmonêumata*) de los Apóstoles y los Escritos (*syngnâmata*) de los Profetas, tanto tiempo como es posible. Cuando el lector ha terminado, el que preside toma la palabra para incitar y exhortar a la imitación de tan bellas cosas (*1 Apol.* 67,3-4).

Con todo, Justino no enumera a los evangelistas, ni se refiere directamente a san Pablo, ni a textos de los herejes cristianos.⁷³ En realidad, el foco está en la doctrina del Logos que llegó a través de los Apóstoles y los Profetas. Los escritos son una regla segura para llegar a ambos, pero no conforman un canon cristiano. Los cuatro evangelios conformaban desde luego, un grupo incluyente, aunque no se ven rasgos definitivos de que formaran efectivamente un cuerpo separado.⁷⁴

⁷³ Aunque Justino se refiere a los herejes, no los vincula a textos determinados. Algunos autores hacen notar que no menciona a Pablo ni a sus escritos, aunque evidentemente hay vocabulario paulino en sus textos. Es posible que el vínculo de Pablo con Marción sea el origen de esta omisión. En todo caso, también es notable la ausencia de condenas por parte de las autoridades de la Iglesia en el momento: cfr. E. THOMASSEN, *Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome*, «Harvard Theological Review» 97 (2004) 241-256.

⁷⁴ No hay datos de que los evangelios apócrifos que conocemos aparecieran antes del 150, ni de que transmitieran datos recogidos de una tradición oral original distinta de los cuatro canónicos; son más bien, una reinterpretación de una tradición ya conocida textualmente: J. SCHRÖTER, *Apocryphal and Canonical Gospels within the Development of the New Testament Canon*, «Early Christianity» 7 (2016), 24-46; J. SCHRÖTER, *The Contribution of Non-Canonical Gospels to the Memory of Jesus: The Gospel of Thomas and the Gospel of Peter as Test Cases*, «New Testament Studies» 68 (2018) 435-454; S.D. CHARLESWORTH, *The End of Orality: Transmission of Gospel Tradition in the Second and Third Centuries*, in R. SCODEL (ed.), *Between Orality and Literacy: Communication and Adaptation in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2014, 331-355. Un conjunto de evidencias literarias y textuales lleva a pensar que el final de Marcos (Mc 16,9-21) que falta en muchos manuscritos, pero que conoce ya Ireneo (*Haer.* 3,10,6) y quizás Justino (cfr. *1 Apol.* 45) es una adición editorial que autentifica a los otros tres evangelios, como respuesta a lo que cada uno de ellos refería singularmente de Pedro (Mt 28,18-20; Lc 24,13-43,50-51; Jn 20,14-18,27-29), que se tenía por fuente de Marcos. Alguno piensa con cierto fundamento que quizás existía ya un códice de dos volúmenes con los textos de Mt-Mc y Lc-Jn: T. C. SKEAT, *The Origin of the Christian Codex; Irenaeus and the Four-Gospel Canon; The Oldest Manuscript of Four Gospels*, in J.K. ELLIOTT (ed.), *The Collected Biblical Writings of T.C. Skeat*, Brill, Leiden-Boston 2004, 73-78; 79-87 y 158-192, respectivamente. En todo caso, no conservamos ningún resto de códice manuscrito donde el texto de los evangelios canónicos venga acompañado de algún apócrifo; J. CHAPA, *Textual Transmission of "Canonical" and "Apocryphal" Writings Within the Development of the New Testament Canon: Limits and Possibilities*, «Early Christianity» 7/1 (2016) 113-133.

4. Entre los siglos II-III, la emergencia del canon

Toda la literatura moderna sitúa en Ireneo la “emergencia del canon”. Consideran las expresiones de *Adversus Haereses* 3,11,8 – «Los Evangelios no pueden ser ni menos ni más de cuatro [...], un Evangelio en cuatro formas» – como el inicio de un canon cerrado de Escrituras que incluye y excluye.⁷⁵

Desde la perspectiva de la memoria e identidad colectiva del cristianismo, el testimonio de Ireneo es importante por muchas más cosas. En primer lugar, porque propone la “única” fe que confiesa la “única” Iglesia extendida por toda la tierra, donde en cada lugar –en la Germania, la Iberia y otros muchos sitios– se enseña y predica la misma doctrina recibida de los Apóstoles:

La Iglesia, extendida por el orbe del universo hasta los confines de la tierra, recibió de los Apóstoles y de sus discípulos la fe en un solo Dios Padre Soberano universal, que hizo [...] y en un solo Jesucristo Hijo de Dios, encarnado por nuestra salvación, y en el Espíritu Santo, que por los Profetas [sigue la confesión de fe] (*Haer.* 1,10,1).

La Iglesia recibió esta predicación y esta fe, y, extendida por toda la tierra, con cuidado la custodia, [...] y la predica, enseña y transmite con una misma voz [...] Las iglesias de la Germania no creen de manera diversa ni transmiten otra doctrina diferente de la que predicán las de Iberia (*Haer.* 1,10,2).

La biografía de Ireneo, con sus periplos desde Asia menor a Roma y a las Galias, junto con su conocimiento de los autores cristianos anteriores –Clemente Romano, Policarpo, Papías, Justino, Hegesipo, etc.–, a quienes cita en sus textos, le hacen acreedor de esa catolicidad que propone. Por otra parte, la rápida difusión de su obra por África y Alejandría indica la aceptación y la influencia de su exposición.

El punto de partida para Ireneo es el “origen apostólico” de la fe que se profesa y la doctrina que se enseña. Esta fe, que es la *Traditio ab Apostolis ad Ecclesiam*, se recibe, en primer lugar, por la sucesión (*diadokhé*) apostólica: «es preciso obedecer a los presbíteros de la Iglesia. Ellos tienen la sucesión de los Apóstoles» (*Haer.* 4,26,2).

La sucesión, desde los Apóstoles hasta el presente, es una nota muy importante en la constitución de lo apostólico en Ireneo: recibimos la fe de los Apóstoles a través de sus discípulos (*Haer.* 2,22,5; 5,5,1; 5,30,1; 5,33,3; 5,36,2; *D* 3; 61). Pero también los maestros gnósticos lo hacían. Valentín, al proponer sus doctrinas, remitía a un tal Teudas, conocedor (*gnôrimos*) de Pablo (Clemente de Alejandría, *Stromata* 7,106,4); y Basílides, a su vez, invocaba a Glaucias discípulo (*hermêneus*) de Pedro

⁷⁵ Cfr. A.Y. REED, «*Euaggelion*»: orality, textuality, and the Christian truth in Irenaeus' «*Adversus haereses*», «*Vigiliae Christianae*» 56 (2002) 11-46; R. TREVIANO, *Patrología*, BAC, Madrid 1998, 81-91; ambos con bastante bibliografía.

(*Stromata* 7,106,4), y a Matías (*Elenchos* 7,20,1). Tolomeo, un valentiniano, en su *Carta a Flora*, propone una manera de interpretar el Antiguo Testamento, que quiere tender puentes con la enseñanza de los cristianos ortodoxos. Aunque, casi al final, añade: «si Dios lo permite, recibiréis aclaraciones mías más tarde [...], cuando seáis dignos de conocer la tradición de los Apóstoles, una tradición que también nosotros hemos recibido por sucesión». ⁷⁶ La tradición apostólica en Tolomeo es secreta y reservada a los iniciados. En Ireneo es pública, con una posición que no pueden mantener los herejes: la sucesión en Roma y las iglesias en comunión con ella. ⁷⁷

La Tradición de los Apóstoles, manifestada en todo el mundo, está presente en cada Iglesia para que la perciban los que de verdad quieren verla. Podemos enumerar a los obispos establecidos en las Iglesias por los Apóstoles y sus sucesores hasta nosotros, que ni enseñaran nada de eso, ni supieron de los delirios de esa gente [...]. Señalaremos solo la de [Roma...]. Pues es necesario que toda iglesia, es decir, los fieles de todas partes, concuerde con tal iglesia dado que su origen es el más destacado (*Haer.* 3,2-3).

De esta manera, la Tradición que se remonta a los Apóstoles, incluye en ella, como se verá enseguida, la regla de la fe y las Escrituras. En ese marco tiene sentido su apelación a las tradiciones apostólicas transmitidas en las iglesias, mucho más antiguas que las nuevas revelaciones que pretenden ofrecer los herejes.

Con la sucesión viene también la Escritura. En un primer momento, no parece un elemento esencial, pues la fe se podría proponer incluso sin la Escritura:

Incluso si los Apóstoles no nos hubiesen dejado sus escritos, ¿no hubiera sido necesario seguir el orden de la Tradición que ellos entregaron a aquellos a quienes confiaron las Iglesias? Muchos pueblos bárbaros dan su asentimiento a esta ordenación, y creen en Cristo, sin papel ni tinta [...], con cuidado guardan la vieja Tradición, creyendo en un solo Dios [sigue una expresión de la regla de la fe] (*Haer.* 3,4,1-2).

⁷⁶ La conocemos por Epifanio que la transcribe en el *Panarion* 33,3,1-33,7,10; aquí 33,7,9. PTOLÉMÉE, *Lettre a Flora* (Sources Chrétiennes 24bis, G. QUISPÉL [ed.]), Editions du Cerf, Paris 1966.

⁷⁷ Ireneo sigue a Hegesipo (ca. 115-180), obispo de Jerusalén, quien a mediados del siglo II pasó gran tiempo en Roma y Corinto. Hegesipo trazó la sucesión de estas dos ciudades y la de Jerusalén y, según Eusebio, señala que «en cada sucesión y en cada ciudad las cosas están tal como las predicán la Ley, los Profetas y el Señor» (HE 4,22,3). Sus *Memorias*, en cinco tomos, fueron la primera historia de la Iglesia. La obra nos ha llegado fragmentariamente. Cfr. A. M. JAVIERRE, *El «diadochén epoiésamen» de Hegesipo y la primera lista papal*, «Salesianum» 21 (1959) 237-251; E. NORELLI, *La mémoire des origines chrétiennes: Papias et Hégésippe chez Eusèbe*, in B. POUDERON, Y.-M. DUVAL (eds.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, Beauchesne: Paris 2001, 1-22; C. ANTONELLI, *Hégésippe chez Eusèbe: Histoire ecclésiastique, IV, 21-22: Διαδοχή et origine des hérésies*, «Apocrypha» 22 (2011) 185-232.

Más que a una tradición oral, Ireneo se refiere a una “tradición apostólica no escrita”, que suele resumir en la regla de la fe. Si antes, en Policarpo, en Papías, o en Justino, se mencionaban algunas tradiciones apostólicas particulares no reseñadas en los escritos apostólicos, en Ireneo han desaparecido. Entre las causas de esta desaparición hay que incluir, desde luego, la generacional: la cadena de testigos de primer orden que invocaba Papías ya no existe.⁷⁸

Con ello, se da un desplazamiento hacia la “textualidad” de la Tradición, que se manifiesta, por otra parte, en un rasgo novedoso: la “inspiración” de la Escritura. Ireneo, como Justino y otros autores anteriores, enseñaba la inspiración de los traductores griegos del AT, lo mismo que de los Profetas y los Apóstoles: «Pues uno es el Espíritu de Dios, que por los Profetas proclamó cuál y cómo sería la venida del Señor, y los antiguos [LXX] interpretaron bien lo que habían dicho los Profetas, y Él mismo anunció por los Apóstoles que había llegado la plenitud de los tiempos» (*Haer.* 3,21,3-4). Al referirse a la inspiración de la traducción griega –aquella con la que «Pedro, Juan, Mateo, Pablo y los demás, así como sus discípulos, predicaron» (*Haer.* 3,21,3)–, añade:

Todos los presentes cayeron en la cuenta de que las Escrituras habían sido traducidas con inspiración divina. Y nadie se admire de que Dios haya realizado tal prodigio en ellos, pues durante la cautividad a la que Nabucodonosor los arrastró se perdieron las Escrituras. Después de 70 años los judíos regresaron a su tierra, y durante el imperio del rey Artajerjes de Persia, Dios inspiró a Esdras, sacerdote de la tribu de Leví, para que, recordando todas las palabras de los antiguos Profetas, restituyese al pueblo la Ley que por medio de Moisés le había dado (*Haer.* 3,21,2).

La inspiración, como se ve, se predica ya de la misma Escritura: de los textos griego y hebreo. Lo mismo puede decirse del Nuevo Testamento, aunque aquí de manera indirecta. Los Apóstoles estaban inspirados cuando predicaban el Evangelio, que, «primero lo proclamaron, después por voluntad de Dios nos lo transmitieron por escrito» (*Haer.* 3,1,1). Los textos que conforman las Escrituras son los textos inspirados que vienen de los Apóstoles.

Este conjunto de textos parece tener la forma de una “institución” en la “estructura de la Iglesia”:

La verdadera gnosis es la doctrina de los Apóstoles, la antigua estructura de la Iglesia en todo el mundo, y lo típico del Cuerpo de Cristo, formado por la sucesión de los obispos, a quienes [los Apóstoles] encomendaron las iglesias de cada lugar. Así nos llega sin ficción la custodia de las Escrituras en su totalidad, sin quitar ni añadir cosa

⁷⁸ Con detalle, E. NORELLI, *Sulla via del canone: la nuova sintesi di Ireneo, in Trasmettere la Parola nel I-II secolo: verso la formazione di un corpus cristiano normativo*, «Ricerche Storico Bibliche» 2015/2, 209-238.

alguna, su lectura sin fraude, la exposición legítima y llena de afecto según las mismas Escrituras, sin peligro y sin blasfemia. Y sobre todo el don del amor, más valioso que la gnosis, más glorioso que la profecía y superior a todos los demás carismas (*Haer.* 4,33,8).

En este texto se predicán algunas propiedades del cuerpo de las Escrituras. Menciona la custodia en la Iglesia de las «Escrituras en su totalidad, sin añadir ni quitar cosa alguna». Es claro así que se trata de un cuerpo limitado, cerrado, que viene de los Apóstoles, pues Ireneo conoce las cartas de Clemente (*Haer.* 3,3,3) y Policarpo (*Haer.* 3,3,4), los libros de Papías (*Haer.* 4,33,4), un libro de Justino contra Marción (*Haer.* 4,6,2), como parte de la Tradición, pero en ningún momento los propone como Escrituras. Ireneo tiene claro el contenido de las Escrituras apostólicas, en forma de canon inamovible, en los Evangelios –«Los Evangelios no pueden ser ni menos ni más de cuatro [...] Porque [...], como el artista de todas las cosas es el Verbo, [...] nos ha dado a nosotros un Evangelio en cuatro formas, compenetrado de un solo Espíritu (*Haer.* 3,11,8; cfr. 7-9)–, pero no aparecen nunca en su obra una enumeración de los libros que la componen, ni cita tampoco algunos libros que conforman el canon.

La doctrina de los Apóstoles se propone mediante «la exposición legítima y llena de afecto según las mismas Escrituras, sin peligro y sin blasfemia». El mejor ejemplo es la *Demostración de la predicación apostólica*. Ireneo se dirige a su interlocutor para «exponerte brevemente la predicación de la verdad para fortalecer tu fe. Lo que te envío es una especie de pro-memoria sobre los puntos fundamentales, de tal modo que en pocas páginas puedas encontrar abundante material teniendo reunidas concisamente las líneas fundamentales del cuerpo de la verdad» (*D* 1), «el camino de la vida que los Profetas han anunciado, el que Cristo ha instituido, que los Apóstoles han consignado y que la Iglesia transmite a sus hijos a través de toda la tierra» (*D* 98). El libro, sin tratar expresamente del tema de los libros sagrados, apoya cada artículo en lo que “dice” la Escritura –o Moisés, o los Profetas– y también a lo que dijo Pablo (*D* 5; 87), o Juan el discípulo (*D* 43; 94), citando literalmente textos bíblicos.

Las Escrituras tienen la capacidad de proponer la fe y son así, verbalización de la fe. Pero las Escrituras se pueden malinterpretar, cuando se separan de la Tradición de los Apóstoles. Por eso, resulta importante subrayar la correlación de las Escrituras con la regla de la fe. La “regla de la fe, *tòn tês písteos kanona*” –en la *Epideixis*– o la “regla de la verdad, *kanôn tês aletheias*” –en *Adversus Haereses*–, no tiene una formulación idéntica en Ireneo, cada vez que aparece, aunque sí es homogénea: se puede resumir en la formulación trinitaria económico salvífica. Esta regla de fe, que proviene de los Apóstoles y que los fieles reciben en

la [catequesis del] Bautismo, interpreta correctamente la Escritura (*Haer.* 1,9,4). Ahora bien, la Escritura misma enseña la regla de la fe:

Todas las Escrituras [...] predicán abiertamente y sin ambigüedades [...] un solo y único Dios, quien [...] por medio de su Verbo hizo todas las cosas [...] como hemos probado usando las mismas expresiones de las Escrituras (*Haer.* 2,27,2).

Por eso mismo, las Escrituras, que contienen la regla de la fe, se interpretan en primer lugar por medio de las Escrituras:

No debemos dar la impresión de que nos negamos a mostrar las pruebas a partir de las Escrituras divinas, y por eso... en el libro siguiente explicaremos las Escrituras por las Escrituras mismas, para exponer las pruebas que el mismo Dios ofrece, a todos aquéllos que amen la verdad (*Haer.* 2,35,4).

Esta concurrencia de la regla de la fe y las Escrituras es lo más cercano que ofrece Ireneo al canon de la fe.⁷⁹ Más tarde, en Nicea, aunque quizás es anterior, el contenido de la regla de la fe se expresa en el Símbolo, que tiene una estructura trinitaria y económico-salvífica, con expresiones y palabras bíblicas; con ello también las Escrituras pueden tenerse como regla de la fe.

Otro testigo clave de estos momentos, a caballo entre los siglos II-III, es Orígenes de Alejandría (*ca.* 185-254). En Orígenes parece que ya hay una preocupación por la lista exacta de los libros que componen el canon, algo que no ocurría en Ireneo. Sin embargo, como la mayor parte de sus textos nos han llegado a través de la traducción latina de Rufino, algunos autores modernos sospechan que tanto la palabra canon como el contenido exacto de las listas, deben bastante a Rufino.⁸⁰ De todas formas, en el contexto heresiológico del momento, es de

⁷⁹ También el límite de la doctrina –por tanto, en sentido de canon– viene de la Escritura, como puede deducirse de textos como éste: «De la Escritura hemos aprendido que Dios tiene el primado sobre todas las cosas. Pero ni la Escritura nos ha explicado de dónde o cómo la produjo, ni nosotros debemos inventarlo haciendo infinitas conjeturas sobre Dios a partir de nuestras opiniones, sino que hemos de reservar este conocimiento a Dios [...]. Lo mismo se diga acerca del motivo por el cual, habiendo hecho Dios todas las cosas, muchas de las creaturas se negaron a someterse a Dios y se separaron de él; en cambio otras, las más, perseveraron y aún perseveran sujetas al Dios que las hizo. Cuál sea la naturaleza de las que pecaron, y cuál la de aquellas que perseveran, lo dejamos a la ciencia de Dios y de su Verbo [...]. Pero ni la Escritura ni el Apóstol ni el Señor enseñaron el motivo preciso por el cual esos seres fueron transgresores. Por eso debemos dejar a la ciencia de Dios muchas de estas cuestiones» (*Haer.* II, 28,7)

⁸⁰ En general, los estudios más recientes sobre Rufino y Orígenes, señalan que Rufino es más digno de confianza de lo que se pensaba. Sobre alguna cuestión referente al canon, cfr. E.L. GALLAGHER, *Origen via Rufinus on the New Testament Canon*, «New Testament Studies» 62 (2016) 461-476.

notar su coincidencia con Ireneo acerca de los evangelios.⁸¹ Con todo, en relación con el sentido y la función de las Escrituras, o del canon, quizás lo importante esté en la articulación que propone al comienzo de su tratado *Sobre los principios*. Comienza con la declaración de Cristo, «Yo soy la verdad», y señala los principios transmitidos por los Apóstoles: «la regla (*kanona*) de la Iglesia celeste de Jesucristo transmitida por la sucesión de los Apóstoles», especifica más tarde (*De Principiis*, IV,6). Después, los especifica con una declaración trinitario salvífica: un único Dios «justo y bueno, Padre de nuestro señor Jesucristo, que ha dado la ley, los Profetas, los evangelios: él es el Dios de los Apóstoles, del viejo y del nuevo testamento»; la venida del Hijo, hecho hombre verdadero; y el Espíritu Santo, que «ha inspirado a todos los santos Profetas y Apóstoles» (*De Principiis*, I, *praef.*, 4). A continuación, se refiere a la creación del alma y la libertad, a los seres espirituales, al comienzo y el fin del mundo creado y, «finalmente, las Escrituras que han sido compuestas por obra del Espíritu de Dios y contienen no solo aquel significado que es manifiesto, sino también otro que escapa a la mayoría» (*De Principiis*, I, *praef.*, 8).

Es claro que para Orígenes hay un cuerpo delimitado de Escrituras, distinto de los otros textos de la Iglesia, que se caracteriza por su “inspiración”, y que por eso guía las verdades de Cristo transmitidas por los Apóstoles.

5. *La segunda mitad del siglo IV: Atanasio, los concilios provinciales, Agustín y Jerónimo*

La *Carta Festal 39* de Atanasio, del año 367, se ha considerado siempre un testigo importante en la historia del canon. En primer lugar, por la preocupación, común a bastantes autores del siglo IV, por ofrecer una “lista exacta” de los libros que conforman las Escrituras, es decir, de los libros “canónicos” o “canonizados” (*Ep.Fest. 39* § 16.21).⁸² Con ella los fieles podrán distinguir los libros del canon de otros libros apócrifos (*apókrypha*), que tienen nombres parecidos, y que se mezclan con los

⁸¹ Es el conocido texto al comienzo de sus *Hom. I in Luc.*: «La Iglesia tiene cuatro evangelios, los herejes muchísimos, entre ellos uno que se ha escrito según los egipcios, otro según los doce Apóstoles. Basíldes se atrevió a escribir un evangelio y ponerlo bajo su nombre [...]. Conozco cierto evangelio que se llama según Tomás y según Matías; y leemos otros muchos». ORÍGENES, *Homilias sobre el Evangelio de Lucas*, A. LÓPEZ-KINDER (ed.), Ciudad Nueva, Madrid 2014.

⁸² Cfr. E. JUNOD, *D'Éusèbe de Césarée à Athanase d'Alexandrie en passant par Cyrille de Jérusalem: de la construction savante du Nouveau Testament à la clôture ecclésiastique du canon*, in G. ARAGIONE, E. JUNOD, E. NORELLI (eds.), *Le canon du Nouveau Testament: Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Labor et Fides, Paris 2005, 169-195. Los testigos más importantes de ese momento, coherentes con Atanasio, pueden verse analizados en GALLAGHER, MEADE, *The Biblical Canon Lists*, 99-173.

canónicos (*Ep.Fest.* 39 § 15-16).⁸³ Atanasio ofrece un índice de los 27 libros del NT (*Ep.Fest.* 39 § 19), que será la de las iglesias occidentales y de la mayor de las griegas; y otra lista del AT, de 22 libros, semejante a la Biblia rabínica, aunque, junto a Jeremías, incluye Baruc y la Carta de Jeremías, y, en cambio, no menciona a Ester. Este índice veterotestamentario no coincide con otras listas posteriores, ni tampoco con los libros incluidos en códices contemporáneos procedentes de Alejandría.⁸⁴

Con todo, en lo que se refiere a la determinación de la noción y la función del canon, lo importante son las propiedades de la colección. Es evidente que existe un canon preciso de libros a los que, según la fórmula del canon, «nadie les añade nada, nadie les quite nada, *mèdeis touitois epiballêtô, mê de touiton aphairestô ti*» (*Ep.Fest.* 39 § 19). Estos libros constituyen «la Escritura inspirada (*tê theopneústô graphê*), que trata de lo que estamos firmemente persuadidos tal y como los que desde el inicio fueron testigos y ministros de la Palabra han transmitido a los Padres» (*Ep.Fest.* 39 § 16). Esta Escritura se distingue de los apócrifos, pero también de los libros «señalados por los Padres para que sean leídos (*anaginôsketsbai*) por los neófitos» (*Ep.Fest.* 39 § 20). Distingue, pues, entre una Escritura entregada por testigos y ministros “a” los Padres y otra que propuesta “por” los Padres: «los anotados primero, hermanos míos, están canonizados (*kanonidzômena*), y los últimos son [sólo] leídos» (*Ep.Fest.* 39 § 21).

La diferencia entre los libros canónicos y los no-canónicos señalados para ser leídos por los neófitos –Sabiduría, Sirácide, Ester, Judit, Tobit, la Didajé y el Pastor de Hermas, según Atanasio– estriba también en que «sólo en éstos [los canónicos] se proclama la enseñanza de la piedad, *en touitois môniois to tês eusebeias didaskaleion*» (*Ep.Fest.* 39 § 19). Los libros señalados para ser leídos ofrecen únicamente «instrucción en la palabra de la piedad, *katêcheisthai ton tês eusebeias lógon*» (*Ep.Fest.* 39 § 20). La *eusebeia* es un término importante en Atanasio. Designa al depósito de la fe, aunque de un modo dinámico:⁸⁵ «la

⁸³ Cfr. D. BRAKKE, *Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth Festival Letter*, «The Harvard Theological Review» 87 (1994) 395–419; D. BRAKKE, *A New Fragment of Athanasius's Thirty-Ninth Festival Letter. Heresy, Apocrypha, and the Canon*, «The Harvard Theological Review» 103/1 (2010) 47-66; A. CAMPLANI, *Atanasio di Alessandria. Lettere festali; Anonimo. Indice delle lettere festali*, Paoline, Milano 2003.

⁸⁴ Puede verse en muchos lugares. Muy condensado, y eficaz para el estudio del canon, M.W. HOLMES, *The Biblical canon*, in S.A. HARVEY, D.G. HUNTER (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford U.P., Oxford 2008, 413-414.

⁸⁵ En Atanasio, la *eusebeia* designa la «fidelidad al depósito de la fe, la rectitud en el sentir doctrinal, el instinto para discernir los genuinos progresos históricos de la revelación y para calibrar la actitud eclesial de las posibles y nuevas formulaciones, recto buscar y sentir de la verdad cristiana». El término, va unido muchas veces a la fe para calificar la la “fe piadosa” o la “piedad creyente”. Su contenido es dinámico, y así, por ejemplo, la *eusebeia* caracteriza a los obispos y, por el contrario,

enseñanza de la piedad no proviene de los hombres; más bien, es el Señor que revela a su Padre a quienes quiere porque Él es el que lo conoce. En primer lugar, lo hizo con los Apóstoles» (*Ep.Fest.* 39 § 7), pero «no solo para ellos el Señor llegó a ser maestro, revelándoles el misterio, sino que él es maestro para todos nosotros» (*Ep.Fest.* 39 § 8). Al afirmar que «solo en los libros canónicos se proclama la enseñanza de la piedad» establece claramente su función como canon no ya en sentido de colección sino en sentido de regla para «que todo el que haya caído en el error pueda condenar a los que les extraviaron, y todo el que haya permanecido firme en la pureza pueda alegrarse de nuevo» (*Ep.Fest.* 39 § 16).⁸⁶

Estos libros que son «la Escritura inspirada, *tê theopneústô graphê*», en singular, se denominan también «las divinas Escrituras, *theías graphás*» (*Ep.Fest.* 39 § 15), «libros canonizados, entregados y acreditados como divinos, *ta kano-nidzómēna kai paradothēnta pisteuthēnta te theía einai biblíā*» (*Ep.Fest.* 39 § 15). Parece clara la concurrencia de dos propiedades exclusivas de esos libros: el carácter canónico y su carácter inspirado o divino; las dos se predicen desde el hecho de que los libros hayan sido entregados por los testigos y ministros “a” los padres.

La literatura académica sitúa a Atanasio como uno de los testigos de la preocupación por establecer un canon cerrado de las Escrituras. Pero no es menos importante lo que manifiesta sobre la colección canónica. Una colección de libros distintos de todos los otros libros cristianos, porque fueron entregados por la iglesia apostólica a los padres y porque solo ellos tienen la *eusebeia* entregada por Cristo a los Apóstoles, regla de la *eusebeia* cristiana. Esos libros son, además, inspirados, Escritura divina.

Los sínodos de Laodicea y Cartago enumeran una lista clara de libros canónicos a la que atenerse, aunque, como en todos los testigos del canon hasta la definición de Trento, las listas no coinciden con exactitud. Señalan de esa forma que había unanimidad en torno a la noción de canon, como colección concreta, pero no en torno a la extensión.

que el bautismo arriano se realiza con agua “carente de *eusebeia*”. Es, en definitiva, criterio de verdad. J. IBÁÑEZ, *Naturaleza de la “eusebeia” en S. Atanasio*, «Scripta Theologica» 3/1 (1971) 70.

⁸⁶ Un ejemplo singular del uso de los textos canónicos y los textos de la tradición se puede ver en la *Carta sobre los decretos del Símbolo de Nicea*. Atanasio cita expresamente al *Pastor de Hermas* en dos ocasiones, como apoyo de la doctrina; enseña que algunos herejes la valoran mucho (*Decr.* 5), lo mismo que Atanasio, aunque dice expresamente que “no pertenece al canon” (*Decr.* 18). Es también un apoyo para su defensa de la expresión *homoousios*, del Símbolo de Nicea, que no es bíblica, y que no era aceptada por los arrianos. Y concluye: «ser piadoso (*eúsebein*) es estimado por todos como algo honesto, aunque ese se sirva de expresiones extrañas [es decir, no-escriturísticas], con tal de que quien las utilice tenga el criterio recto (piadoso: *eusebés echoi to phronēma*) y que lo que ha considerado a través de ellas (*di' autōn ho nenóeken*) quiera expresarlo piadosamente (*eúsebōs bouletai sēmaínein*)» (*Decr.* 18). El canon de las Escrituras es criterio para lo que le acompaña, sea en la instrucción, como en el *Pastor*, sea incluso en el Símbolo.

El Concilio provincial de Laodicea (entre 342-381; probablemente *ca.* 363) afirma en el canon 59 «que no se deben leer [o cantar: *légesthai*] en la Iglesia salmos privados (*idiôtikous*) ni leer (*anaginôkesthai*) libros no canónicos, sino solamente los canónicos de la Nueva y la Antigua Alianza» (EB 11).⁸⁷

El año 393 tuvo lugar en Hipona el Concilio plenario de toda África. Las Actas no se han conservado, pero se preparó un resumen, conocido como el *Breviarium Hipponiense*, para los dos concilios de Cartago de los años 397 y 419, que lo copiaron, modificando brevemente –en la forma, no en el contenido– la conclusión. El canon 36, decía: «fuera de las Escrituras canónicas, nada se lea en la Iglesia bajo el nombre de Escrituras divinas» (EB 16). Sigue después la enumeración de los libros –casi idéntica a la posterior de Trento– y concluye: «Para la confirmación de este canon [canon es aquí disposición del concilio], sea consultada la iglesia de ultramar [Roma]. Sea permitido también leer las pasiones de los mártires cuando se celebren sus aniversarios» (EB 18).

Es fácil ver que ambos concilios se orientan hacia el carácter sagrado de los textos, más que al carácter de regla. Escrituras divinas y libros canónicos coinciden. No se dice nada del carácter regulador de los libros, aunque, evidentemente, la proclamación litúrgica está unida a la exhortación.

Agustín y Jerónimo, también en su relación epistolar, son testigos de la situación a caballo entre los siglos IV-V. En ambos está clara la presencia de un canon de libros cristiano. Coinciden en el Nuevo Testamento, pero tienen un criterio distinto al listar el Antiguo. Para ambos, los libros canónicos son los libros sagrados que se leen en la Iglesia. San Agustín señala que el más diligente investigador de las Sagradas Escrituras será quien las hubiere leído íntegramente y las tenga presentes con la constante lectura, sobre todo aquellas que se llaman canónicas (*dumtaxat eas quae appellantur canonicae*). Porque las demás las leerá con más seguridad una vez instruido en la fe de la verdad.⁸⁸ A continuación, deja entrever que no tiene acceso a una lista aceptada por todos, y formula como criterios la apostolicidad de las iglesias y la catolicidad:

En cuanto a las Escrituras canónicas, siga la autoridad de la mayoría de las Iglesias católicas (*in canonicis autem Scripturis Ecclesiarum catholicarum quam plurimum auctoritatem sequatur*), entre las cuales sin duda se cuentan las que merecieron tener sillas apostólicas y recibir cartas de los Apóstoles [...]. El método en el discernimiento de las Escrituras canónicas es el siguiente: aquellas que se admiten por todas las Iglesias

⁸⁷ En el canon 60, cuya autenticidad se discute, enumera los libros que se pueden leer: el Antiguo Testamento se corresponde con la Biblia Hebrea, aunque incluye con Jeremías, Baruc y la Carta; en el Nuevo no figura el Apocalipsis. Más información en GALLAGHER, MEADE, *The Biblical Canon Lists*, 129-134.

⁸⁸ AUGUSTIN, *Oeuvres de Saint Augustin*. 11,2, *La doctrine chrétienne = De doctrina christiana*, M. MOREAU ET AL. (eds.), Institut des Études Augustiniennes, Paris 1997.

católicas, se antepongan a las que no se acepten en algunas [...]. Si se hallare que unas son recibidas por muchas Iglesias y otras por las más autorizadas, aunque esto es difícil, opino que ambas se tengan por de igual autoridad (*De Doctrina Christiana* 1,8,12).

Y como colofón indica el canon que tomará él en consideración, que coincide con el de Cartago.

San Jerónimo aborda la cuestión del canon en relación con la traducción de la Biblia. Se sirve en su predicación de todos los libros, también de los que se llamarán deuterocanónicos, pero críticamente se inclina por la *hebraica veritas*. En el prefacio a su traducción latina de Samuel y Reyes (*ca.* 393), que entiende como el «*Prologus [...]* *galeatus* de toda su traducción a los libros de la Biblia», incluye como apócrifos, *non sunt in canone*, a Sabiduría, Sirácide, Tobías, Judit, 1-2 Macabeos y el Pastor de Hermas; no menciona a Baruc. Más tarde en el *Prefacio a los libros de Salomón*, al tratar de Sabiduría y Sirácide, afirma que, lo mismo que Judit, Tobías y Macabeos, estos libros a veces se leen en la Iglesia, pero no son canónicos (*inter canonicas scripturas non recipit*). Se pueden leer con provecho para la formación de los fieles (*ad aedificationem plebis*), pero no para confirmar la doctrina de la Iglesia (*non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam*).⁸⁹

Así pues, tanto en Agustín como en Jerónimo, la lista de libros canónicos, que coincide con la de los sagrados, se orienta a expresar la doctrina; es decir, a ser canon. Para su delimitación, Agustín –que no conoce una lista aceptada por todos– remite a la Tradición de la Iglesia, examinando si es el caso la de las iglesias particulares; Jerónimo –como más tarde Lutero– a una tradición crítica que, de haber conocido los descubrimientos del Mar Muerto, probablemente habría cambiado por otra mejor.

6. Los concilios ecuménicos: Trento y Vaticano II

En la Iglesia católica, el Concilio de Trento ocupa un lugar definitivo con la definición dogmática y universal de la lista de libros que forman el canon.⁹⁰ Pero esta definición está en estrecha relación con lo que enseña sobre el ser y la función del canon.

La historia del concilio muestra que, si bien la cuestión de la *Scriptura sola* estaba en el fondo del trabajo, los padres conciliares estaban más preocupados por

⁸⁹ I. CARBAJOSA, *Hebraica veritas versus Septuaginta auctoritatem. ¿Existe un texto canónico del Antiguo Testamento?*, Verbo Divino, Estella 2021.

⁹⁰ Sigo en todo el apartado a G. BEDOUELLE, *La Réforme catholique*, in G. BEDOUELLE y B. ROUSELL (eds.), *Le Temps des Réformes et la Bible (Bible de tous les temps, n. 5)*, Beauchesne, Paris 1989, 329-268.

una metodología que aportara claridad en las discusiones que por la refutación de los planteamientos protestantes. El concilio comenzó, el 4 de febrero de 1546, con el asentimiento personal de cada obispo al Símbolo Niceno-constantinopolitano como «fundamento firme y único» donde «necesariamente convienen todos los que profesan la fe de Cristo» (DH 1500). Se pasó después a tratar de los libros de la Sagrada «como fundamento necesario» sobre el que edificar las otras cuestiones más «controvertidas y difíciles». Tras la definición del canon, el Decreto concluye:

Entiendan, pues, todos, por qué orden y camino, después de haber echado el fundamento de la confesión de fe, ha de avanzar el Concilio mismo y de qué testimonios y auxilios se ha de valer principalmente para confirmar los dogmas y restaurar en la Iglesia las costumbres (DH 1505).

Al tratar de los libros sagrados, el concilio incluye la conocida lista (*indicem*) definitiva «para que a nadie se le pueda ocurrir la duda sobre cuáles son los recibidos por el mismo Concilio» (DH 1501) «como sagrados y canónicos» (DH 1504).

Evidentemente, se trata aquí de la extensión del canon. Las actas muestran cómo se llegó a esta lista definitiva. Cuando se trató el tema, el legado papal Cervini expuso la cuestión recordando que, tanto entre los antiguos como entre los modernos, ha sido un lugar común negar la canonicidad de algunos libros. Preguntó entonces si se quería discutir cada caso particular o se prefería acoger *pure et simpliciter* la lista más exacta, aunque fuera también la más reciente: la del Concilio de Florencia (1442). Se eligió esta segunda opción y se nombraron dos expertos, Bertano y Seripaldo, para que estudiaran las razones de Florencia. En su conclusión, hicieron notar la distinción entre los “los libros auténticos y canónicos”, válidos para la fe, y los “únicamente canónicos”, como los que Jerónimo señalaba en el *prologus galeatus*, útiles para la lectura y la conducta. Sin embargo, también recordaban que no se negaba la autoría del Espíritu Santo para los de uno y otro grupo. Al final se registró un *placet* unánime a la lista de Florencia, en nombre de la “inspiración” de los libros, el 24 de abril de 1546.

Probablemente, la clave interpretativa de todo el conjunto del decreto está en la expresión *pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur*, que se aplica, sin especificar más, a los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, a las tradiciones mismas, de fe o de costumbres, vengan de Cristo o del dictado del Espíritu Santo (DH 1501); evidentemente también a los libros canónicos o deuterocanónicos.⁹¹

⁹¹ Es importante precisar qué entiende el concilio por tradiciones. No se refería a las eclesiásticas, sino a las apostólicas. Los «testimonios y auxilios» que menciona el concilio «para confirmar los dogmas y restaurar las costumbres en la Iglesia» —que permiten «conserva[r] en la Iglesia la

La constitución dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II trata de la Biblia como conjunto canónico, aunque no desarrolla el tema. El párrafo más significativo está recogido en el n. 21, donde, al tratar de las Escrituras en la Iglesia, afirma que ésta:

Siempre las ha considerado y considera, juntamente con la Tradición, como la regla suprema de su fe (*Eas una cum Sacra Traditione semper ut supremam fidei suae regulam habuit et habet*), puesto que, inspiradas por Dios y escritas de una vez para siempre, comunican inmutablemente la palabra del mismo Dios, y hacen resonar la voz del Espíritu Santo en las palabras de los Profetas y de los Apóstoles.

Una explicación más detallada de lo que convoca esta frase se encuentra en el segundo capítulo de la constitución. Llama la atención que, en este contexto, denomine a las Sagradas Escrituras regla (*kanôn*) suprema de la fe. Es una precisión importante al *pari pietatis affectu ac reverentia* de Trento, y abre el camino también a la perspectiva canónica de la Biblia en la Teología –y en la vida de la Iglesia– que es más común hoy en día.

VI. CONCLUSIONES

Al comienzo de este trabajo nos planteábamos la posibilidad de abordar el canon desde la perspectiva de la identidad cristiana, y no como un reconocimiento, inmediato o tardío, de cada uno de los libros que constituyen la Sagrada Escritura. El examen de los aspectos tratados conduce a unas conclusiones que podrían formularse así:

1. La “idea” de un canon de libros cristiano, como una instancia estable, donde cada libro, desde el contexto original, pasa a otro contexto constituido por los demás libros –lo que Assmann denominaba proceso de sacralización–, como regla para proponer la fe y medir la doctrina que se expone en la Iglesia, se da a finales del siglo II.

Aunque los libros que componen el canon son libros que provienen de la época apostólica y eran, sin duda, textos autoritativos, parece difícil pensar que hubiera una idea de canon en ese momento. En el contexto judío, una instancia

pureza misma del Evangelio», prometido por los Profetas en las Escrituras santas, promulgado por Jesucristo y, por su mandato, predicado por los Apóstoles– son los textos escritos y las tradiciones no escritas (*in libris scriptis et sine scripto traditionibus*), que contienen la doctrina y se transmiten en la Iglesia. Las tradiciones, en concreto, vienen de los Apóstoles, quienes las recibieron del mismo Cristo o *Spiritu Sancto dictante* (DH 1501); dicho de otra forma, las tradiciones de las que habla el concilio no son las tradiciones eclesásticas, sino las apostólicas. Cfr. J. RATZINGER, *Ensayo sobre el concepto de Tradición*, in K. RAHNER, J. RATZINGER, *Revelación y tradición*, Herder, Barcelona 1970, 27-78.

semejante a los libros era la tradición oral, y en el cristiano, la proclamación de los Apóstoles, oral y escrita. Tampoco en la época sub-apostólica, hasta bien pasada la mitad del siglo II, se puede hablar de una distinción de autoridad entre libros de la Escritura, libros apostólicos, testimonios y tradiciones apostólicas; es más frecuente la referencia a los Apóstoles o a los Profetas que a sus textos. Aunque haya textos con autoridad, los términos parecen más bien los de la “memoria comunicativa”.

En cambio, a finales del siglo II, ya no hay una cadena de testigos que asegure la fidelidad de una tradición transmitida oralmente; por otra parte, han aparecido bastantes textos que se proponen a sí mismos con rasgos de apostolicidad. Es un contexto lógico para la aparición de un canon de Escrituras. También desde el punto de vista de la memoria colectiva, el tercer cambio generacional se dibuja como el adecuado para la aparición de una “memoria cultural”, que suele vincularse con el “momento original”. Los rasgos que históricamente se detectan en autores de finales del siglo II respecto de las Escrituras coinciden con lo que se ha señalado como representativo de la aparición del canon.

2. Las instancias de esa “memoria cultural” cristiana son varias: el culto y los sacramentos, los ministerios, etc. En lo que se refiere a la doctrina, se concretan en la regla de la fe y las Escrituras del Antiguo y el Nuevo Testamento. La cadena de los testigos se canaliza a través de la *diadojé*, la sucesión apostólica; con ella, la regla de la fe y la Escritura se entienden como “originalmente apostólicas”.

Si las Escrituras se definen por ser originalmente apostólicas, son un conjunto cerrado, o completo, al menos idealmente. Son los libros entregados por los Apóstoles, no una colección de Escrituras de Israel a la que se le añaden otros libros; dicho de otra forma, son los libros originalmente apostólicos, que incluyen las Escrituras de Israel como colección. En este sentido, es desde este momento, desde que hay una idea de canon, cuando empieza la preocupación por determinar la lista exacta de los libros que lo integran, tanto para el Antiguo como para el Nuevo Testamento.

Lo recibido de los Apóstoles por sus sucesores incluye el canon de la fe, la regla, con las Escrituras. Ambas se compenetrán: las Escrituras proponen la regla de la fe y la regla de la fe interpreta las Escrituras; a una y a las otras se les aplica la “fórmula del canon”: no añadir ni quitar nada; una y otras comienzan con la creación y acaban en la consumación. Con el tiempo, ya en el siglo IV, cuando aparece la expresión regla de la fe, ya no tiene sentido técnico. Aparece en cambio el Símbolo de la fe, pero la palabra “canon” se aplica ahora a las Escrituras. De todas formas, tanto el Símbolo de la fe como las Escrituras se entienden en la Iglesia como regla: así en la Teología y así lo refleja de algún modo Trento. En el Vaticano II se profundiza más: solo la Escritura es denominada “regla suprema” de la fe, aunque aquí lo hacen en relación con la Tradición.

3. El canon de la Escritura cristiano es un canon de tradición, un canon “concretado”. No es oracular. Algo que existía antes se toma como regla. Pero ese algo que se toma como regla no son unos libros, sino un conjunto, o mejor, una totalidad de libros, que son los recibidos de los Apóstoles. Las discusiones de los siglos II-IV en torno a una lista, que incluye y excluye, o en torno a la extensión del canon, no lo son sobre el carácter canónico, regulador, de un libro, sino sobre su origen apostólico. La razón que guía la lista es el origen apostólico; las razones de las comunidades particulares respecto de libros concretos son históricamente contingentes. En el fondo, el criterio de la Iglesia universal es el que señala san Agustín: la tradición recibida en las iglesias. Solo Trento lo especifica de manera definitiva, en nombre de la Tradición.

Ahora bien, si el canon de la Tradición se compone de los libros entregados por los Apóstoles, lo recibido de los Apóstoles es un conjunto completo, idealmente cerrado. Lo importante es la Escritura en su totalidad, más que cada libro singular. Un libro es canónico –en el sentido de norma– en la medida en que forma parte de la colección de libros coleccionados, canonizados.

4. Al mismo tiempo que la noción de canon, se predica la inspiración de esos libros. En los textos de Ireneo, Orígenes, Atanasio, Agustín, Jerónimo, etc., la inspiración ya no solo es una cualidad de Apóstoles y Profetas sino de los libros y de sus escritores. Es verdad que antes, también en los mismos textos del Nuevo Testamento, esta verdad aparecía expresamente alguna vez y de modo implícito otras muchas, pero desde el siglo II es unánime. Lo mismo puede decirse de otras expresiones, como la *eusebeia*, que se predicaban de las Escrituras, pero que antes pertenecían a Cristo o a los Apóstoles.

Brevemente. El examen de algunos aspectos en torno a la noción y función del canon –sin los pre-juicios con que proponen el canon los padres de la Reforma, interpretando el pensamiento de Lutero– llevaría hasta una definición de canon cristiano.⁹² Podría ser algo así como: El canon cristiano de la Escritura designa “la colección” [con carácter autotélico, y ordenada: según las alianzas, en Antiguo y Nuevo Testamento; según la historia y el símbolo de la fe, cronológicamente, desde la creación, Génesis, hasta la consumación en el Apocalipsis] del “conjunto” de libros que la Iglesia recibe de los Apóstoles [entendiendo que la Iglesia apostólica tiene

⁹² Tomo como base otras definiciones contrastadas: «El canon de la Escritura, en el sentido que ese término ha sido usado en la historia de la teología cristiana –y dentro del judaísmo, tras haber tomado prestado el término del uso cristiano–, es la lista definitiva y cerrada de los libros que constituyen el contenido auténtico de la Escritura» (E. ULRICH, *The notion and definition of canon*, in McDONALD, SANDERS, *The Canon Debate*, 21-35; aquí, 34); «Se llama “canon”, del griego kanôn, “regla”, a la lista de los libros reconocidos como inspirados por Dios y válidos como regla para la fe y las costumbres» (PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El Pueblo judío y sus escrituras en la Biblia cristiana*, 2001, EB 1699).

un conjunto de libros, la post-apostólica compone una colección], con la que propone la doctrina de la fe; junto a la canonicidad, la Iglesia enseña también el carácter de libros inspirados o divinos, de los que se sirve, como palabra de Dios transmitida por escrito [en su conjunto], para la conmemoración [litúrgica] y la exhortación, y como regla para medir la identidad cristiana de su proclamación y enseñanza.

ABSTRACT

Los estudios sobre el canon cristiano de la Sagrada Escritura en la época moderna han tenido como punto de partida la diversidad de las colecciones en las distintas confesiones cristianas. A partir de esa diversidad se ha estudiado también el fundamento teológico del canon, aunque no se ha llegado a un consenso entre los estudiosos. El artículo procede a la inversa. Intenta describir qué puede tenerse como canon en una comunidad. Después, intenta mostrar qué notas de esa descripción se dan en la colección de Escrituras cristianas en los primeros siglos hasta la determinación de la función y la extensión del canon.

Modern studies on the Christian canon of Holy Scripture have as their starting point the diversity of collections in the different Christian confessions. From this diversity, the theological foundations of the canon have also been explored, although scholars have reached no consensus. This study proceeds in the opposite direction. It attempts to describe what can be taken as canon in a community. It then tries to show which notes of that description are present in the collection of Christian Scriptures in the early centuries up to the determination of the function and extent of the canon.

IRENEO E IL CANONE BIBLICO: COSTRUIRE LA SEMANTICA DELLA VERITÀ

MAURIZIO GIROLAMI*

SOMMARIO: I. *L'opera di Ireneo nel contesto del II secolo*. II. *La progettazione dell'Adversus Haereses, in cinque libri con un'attenzione particolare all'uso e alla concezione della Sacra Scrittura*. III. *Il libro terzo: le prove dalla Sacra Scrittura*. 1. Il piano letterario del terzo libro. 2. Le "Scritture". 3. Il "vangelo". 4. L'ordine dei quattro vangeli. 5. ILXX. IV. *Le coordinate per la costruzione di una semantica della verità*. V. *Conclusioni*.

Fin dall'epoca antica, viene riconosciuto a Ireneo di Lione un ruolo di primo piano nell'elaborazione degli strumenti concettuali costitutivi della configurazione della dottrina cristiana, da lui concepita come un organismo articolato e unitario. Unitario, perché fondato sulla professione di fede battesimale nell'unico Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, creatore del mondo e restauratore di tutta la creazione. Tale formulazione della fede viene denominata da Ireneo *regula fidei* o *regula veritatis*. È, altresì, un organismo complesso, perché la "regula" non è una definizione filosofica, ma un'espressione descrittiva della prassi rituale nata dal comando di Gesù e attuata *in primis* dagli apostoli, poi dai loro successori e, ininterrottamente, fino ai tempi del vescovo lionese per continuare anche oggi. L'articolazione è data dallo spazio temporale intercorso tra l'inizio dell'evento cristiano e quello attuale, durante il quale è necessario verificare l'autenticità della trasmissione del messaggio originario, affinché ogni epoca abbia la possibilità di riconoscere la verità di quanto è stato rivelato nella storia in un preciso momento. Una complessità, detta in termini filosofici, che tiene insieme il particolare storico e l'universale astratto senza che possano escludersi o elidersi a vicenda. Il particolare non è dato solo dall'evento della predicazione di Gesù, nella Palestina del I sec., ma anche dal cammino del suo vangelo e del parallelo sviluppo della fede in lui compiuto nei due secoli fino al tempo in cui Ireneo, alle prese con una discussione radicale sull'autenticità di quanto ricevuto, è chiamato a ripensare le origini cristiane in modo nuovo, per assicurare la verità di quanto ricevuto e certificarne l'autentica trasmissione. Ireneo tenta una sintesi nuova nel confronto serrato con marcioniti e gnostici e nell'ascolto delle molteplici tensioni dentro il

* Facoltà Teologica del Triveneto, Padova.

plurivoco cristianesimo del II sec. Ciò avrà come effetto non solo l'elaborazione degli elementi caratterizzanti la dottrina cristiana cattolica, ma anche la definizione dei testi fondamentali normativi, che assicurarono alle generazioni successive il saldo punto di riferimento della Sacra Scrittura, precisata nel suo canone e nella sua centralità cristologica.¹

¹ Comporre uno *status quaestionis* esaustivo sul rapporto tra formazione del canone e Ireneo occuperebbe lo spazio di un volume, perciò qui ci limitiamo a segnalare: A. CAMERLYNCK, *Saint Irénée et le Canon du Nouveau Testament*, Louvain 1896; J. HOH, *Die Lehre des Hl. Irenäus über das Neue Testament*, Aschendorff, Münster 1919; W.L. DULIÈRE, *Le Canon néotestamentaire et les écrits chrétiens approuvés par Irénée*, «Nouvelle Clio» 6 (1954) 199-224; H.F. VON CAMPENHAUSEN, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Mohr Siebeck, Tübingen 1968, 173-244; I. FRANK, *Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch-theologische Untersuchung der Zeit vom 1. Clemensbrief bis Irenäus von Lyon*, Herder, Freiburg Basel Wien 1971, 189-212; T.C. SKEAT, *Irenaeus and the Four-Gospel Canon*, «Novum Testamentum» 34 (1992) 194-199; Y.-M. BLANCHARD, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée*, Du Cerf, Paris 1993; J. FANTINO, *La théologie d'Irénée. Lecture des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire*, Du Cerf, Paris 1994; C. AMPHOUX, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée*, «Novum Testamentum» 39 (1997) 304-309; A. LE BOULLUEC, *Le problème de l'extension du canon des écritures aux premiers siècles*, «Recherches de Science Religieuse» 92 (2004) 45-87; S. BARBAGLIA, *Ireneo di Lione e la comunicazione della fede cristiana in una coscienza canonica delle Sacre Scritture*, in E. CATTANEO, L. LONGOBARDO (a cura di), *Consonantia salutis. Studi su Ireneo di Lione*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2005, 81-158; M.C. STEENBERG, *Irenaeus on Scripture, Graphé, and the Status of Hermas*, «St. Vladimir's Theological Quarterly» 53 (2009) 29-66; J.J. ARMSTRONG, *The Paschal Controversy and the Emergence of the Fourfold Gospel Canon*, in M.J. EDWARDS, J. BAUN, A. CAMERON, M. VINZENT (a cura di), *Studia Patristica XLV*, Peeters, Leuven 2010, 115-123; D.J. BINGHAM, B.R. TODD, JR., *Irenaeus's text of the Gospels in Adversus haereses*, in C.E. HILL, M.L. KRUGER (a cura di), *The Early Text of the New Testament*, Oxford University Press, Oxford - New York 2012, 370-392; Y.-M. BLANCHARD, *Irénée de Lyon, témoin et acteur d'un canon en genèse*, «Communio» 37 (2012) 53-64; P. FOSTER, *Irenaeus and the Noncanonical Gospels*, in S. PARVIS, P. FOSTER (a cura di), *Irenaeus. Life, Scripture, Legacy*, Fortress Press, Minneapolis 2012, 105-117; E. NORELLI, *Una pluralità limitata. Il rovesciamento di paradigma nel II sec. come base della formazione del canone neotestamentario*, in A. AUTIERO, M. PERRONI (a cura di), *La Bibbia nella storia d'Europa. Dalle divisioni all'incontro*, Bologna 2012, 46-91; A. SÁEZ GUTIÉRREZ, *Canon y Autoridad en los dos primeros siglos. Estudio histórico-teológico acerca de la relación entre la Tradición y los escritos apostólicos. II*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2014, 644-885; E. NORELLI, *Sulla via del canone: la nuova sintesi di Ireneo*, «Ricerche Storico-Bibliche» 27 (2015) 209-238; E. NORELLI, *Les bases de la formation du canon du Nouveau Testament*, in B. POUDERON, E. NORELLI (a cura di), *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 452. II: De Paul de Tarse à Irénée de Lyon*, Les Belles Lettres, Paris 2016, 789-850; D. FARKASVALVY, *Irenaeus's First Reference to the Four Gospels and the Formation of the Fourfold Gospel Canon*, «Perspectives in Religious Studies» 43 (2016) 415-427; D.J. BINGHAM, *Senses of Scripture in the Second Century: Irenaeus, Scripture, and Noncanonical Christian Texts*, «The Journal of Religion» 97 (2017) 26-55; C. GUIGNARD, *Le Quadruple Évangile chez Irénée*, in A. BASTIT-KALINOWSKA, J. VERHEYDEN (a cura di), *Irénée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne. Actes de la Journée du 1.VII. 2014 à Lyon*, Brepols, Turnhout 2017, 101-168; E. NO-

Per mettere in evidenza il contributo del vescovo di Lione si procederà con una breve presentazione del contesto storico e le principali istanze teologiche emergenti con le quali Ireneo si confronta. Verrà poi illustrata l'architettura generale della sua opera principale la cui logica è già espressiva del suo pensiero; uno studio particolare sul libro III dell' *Adversus Haereses* dove Ireneo specifica materia e forma del "vangelo"; infine, si concluderà con una descrizione della costruzione del campo semantico della verità come questione centrale nel suo pensiero.

I. L'OPERA DI IRENEO NEL CONTESTO DEL II SECOLO

Divenuto cristiano in Asia Minore, nell'ambiente efesino legato alla memoria giovannea e paolina, Ireneo fu discepolo del vescovo Policarpo, a sua volta discepolo, come lui stesso riferisce, dell'apostolo Giovanni. Una volta diventato vescovo di Lione, quando succede a Potino, morto durante le violente persecuzioni avvenute in Gallia meridionale nella seconda metà del II secolo, la sua formazione intellettuale e cristiana e la sua capacità dialettica trovano matura espressione. Il contesto di vita di Ireneo, dunque, risente non solo del clima delle persecuzioni, ma anche delle numerose tensioni legate alle controversie sulla celebrazione della Pasqua, già molto accese ai tempi di Policarpo e rese aspre, poi, dal confronto tra Policrate di Efeso e Vittore di Roma. Girolamo riconosce a Ireneo il ruolo di pacificatore tra queste Chiese che restarono, comunque, fedeli alle proprie tradizioni sulla data della celebrazione della Pasqua e dei relativi digiuni, senza per questo minare la comunione tra di esse (*Vir. Ill.* 35,1). Dalla stessa Asia, Ireneo porta con sé le istanze del montanismo, movimento cristiano, chiamato da Eusebio "eresia catafrigia", incline a ritenere ben distinte le persone della Trinità e quindi meno allineate con la tendenza monarchiana tipica del mondo occidentale.

Vivendo in una delle città più importanti della Gallia, egli si trova ad una sufficiente distanza per mettere a fuoco sia l'opera di Marcione, nato anch'egli in Asia, sia gli insegnamenti dei vari maestri di vita cristiana, genericamente annoverati sotto l'unico movimento che prende il titolo di "gnosi": Valentino, Tolomeo, Carpocrate, Basilide, Marco, Cerinto, Eracleone, etc. Essi operarono tra Roma e Alessandria, e con questa circostanza fa ben capire che Ireneo si confrontò con l'orizzonte di tutto il cristianesimo mediterraneo e non rimase legato ai soli, già complessi, problemi della sua terra di origine e della sua terra di missione. Inoltre, sollecitato dalla pervasività dell'insegnamento gnostico, che affidava al maestro di turno il compito di essere fonte della verità, egli si fa memore dell'insistenza di Papia di Gerapoli – ancora un asiatico – sulla precedenza e la priorità della *viva vox* – la predicazione a viva voce – rispetto alla trasmissione scritta della memoria

apostolica. Ai tempi di Ireneo, ma già Luca ne scrive all'inizio del suo vangelo (cfr. Lc 1,1-4), le testimonianze scritte sul movimento generato da Gesù di Nazaret si moltiplicavano senza esaurirsi, anzi continuavano a fiorire ad ogni generazione. Questo fu un problema che Luca affrontò componendo un resoconto ordinato che raccoglieva informazioni precedenti o a lui coeve, comunque appartenenti alla generazione apostolica o a quella subapostolica. La situazione di Ireneo era profondamente diversa, non solo perché la distanza storica rispetto alle origini era considerevole, ma anche perché continuavano ad essere prodotti testi cristiani che si arrogavano il diritto di essere apostolici e autoritativi.

Il vescovo di Lione, dunque, si trovava nella difficoltà di identificare non solo i testi ritenuti autenticamente apostolici, ma anche di dover fornire dei criteri universali per riconoscerli e leggerli nella prospettiva più corretta. Alcuni di essi, infatti, avevano un'accoglienza pressoché indiscussa, e questi vengono definiti "vangeli", i quali, egli assicura, né contraddicono né si allontanano dai contenuti della predicazione ricevuta dagli apostoli. Altri, invece, sono ben conosciuti in alcune zone dell'impero e altri ancora sono di dubbia paternità apostolica. Cosicché Ireneo si confronta con la tradizione cristiana nella sua duplice modalità di trasmissione:² quella trasmessa oralmente, con il metodo della viva voce, ritenuto ancora nel II sec., il più valido e il più fedele al mandato apostolico³ e quella scritta, molteplice e varia, che chiedeva urgentemente di essere precisata dentro alcuni confini di autenticità, sotto pena di confondere ciò che poteva essere riconosciuto come originariamente apostolico da ciò che era nato successivamente. La tradizione orale, praticata fin dalle origini e in tutto il territorio dell'impero, era difficilmente controllabile, perché qualsiasi maestro poteva sottrarre o aggiungere una qualche nuova verità non ancora manifestata ad altri.⁴ La tradizione scritta necessitava, da una parte, di confini storici chiari per stabilirne la provenienza apostolica e, dall'altra, di criteri interpretativi che non portassero ad eluderne il contenuto principale.

In questo contesto, così vario e complesso, si comprende bene che il movimento cristiano, già plurale fin dalle sue origini, richiedeva un punto di sintesi indispensabile per la propria sopravvivenza: la formula battesimale veniva da tutti affidata al momento dal battesimo, ma era variamente interpretata dottrinalmente, tra posizioni monarchiane e subordinazioniste.⁵ La predicazione apostolica dei maestri

² Si parla sinteticamente di duplice modalità di trasmissione, ma va supposto che ci fossero altri canali per comunicare la memoria apostolica quali, ad es., la liturgia, la disciplina morale, lo spirito di fraternità e di accoglienza, etc., di cui sono rimaste scarse informazioni.

³ Così Y.-M. BLANCHARD, *Aux sources du canon*, 221.

⁴ Non è un caso che 1Gv 4,1 e *Didaché* 11,7-12,7 diano indicazioni precise su come discernere i profeti itineranti.

⁵ V. GROSSI, *Regula veritatis e narratio battesimale in Sant'Ireneo*, «Augustinianum» 12 (1972) 437-463.

cristiani aveva bisogno di essere fissata, non solo nei contenuti, che dovevano essere coerenti con il mandato apostolico (*regula fidei*), ma anche nella semantica delle parole, perché il loro uso da parte gnostica, pur avendo gli stessi significanti aveva diversi significati. I testi cristiani, prodotti fin dalle origini, non avevano mai smesso di moltiplicarsi, a volte arricchendo di nuovi temi la riflessione cristiana, altre volte riprendendo e riscrivendo elementi già tradizionali. Infatti i due secoli di storia cristiana, con i quali Ireneo si confronta, sono già ricchi di una quantità, non facilmente quantificabile ma certamente copiosa, di memorie su Gesù e sulla missione cristiana.⁶ Tutto questo necessitava di stabilirne origine, autenticità ed affidabilità.

II. LA PROGETTAZIONE DELL' *ADVERSUS HAERESSES*, IN CINQUE LIBRI CON UN'ATTENZIONE PARTICOLARE ALL'USO E ALLA CONCEZIONE DELLA SACRA SCRITTURA

Prima di soffermarci sul concetto di “vangelo” e “vangelo quadriforme” coniato da Ireneo di Lione, è utile tratteggiare brevemente la logica che struttura e governa la sua opera *Adversus Haereses*. Il primo e il secondo libro sono dedicati alla presentazione delle dottrine ereticali e alla loro confutazione. Non solo della gnosi, ma anche di Marcione; egli cerca di rintracciarne l'origine nel personaggio raccontato dagli Atti degli Apostoli, Simone, detto Mago, e di metterne in evidenza l'incongruenza con il “corpo delle verità” trasmesse dagli apostoli. L'elenco dei rappresentanti degli gnostici è dettagliato: su alcuni si sofferma a spiegarne il pensiero, come con Valentino, Tolomeo, Marco; di altri ne dà solo qualche accenno, come con Carpocrate. Queste informazioni date da Ireneo restano tra le fonti più importanti e più antiche per la conoscenza dello gnosticismo. Se nel primo libro l'intento è più descrittivo,⁷ nel secondo la *vis polemica* si accende con il proposito di mostrare le incoerenze interne e le loro incongruenze teologiche che risultano assurde a confronto con la verità apostolica.⁸ Già in questi due libri si trovano espressi i concetti basilari che gli permettono di sostenere la sua posizione: la regola di fede ricevuta nel battesimo (cfr. 1,9,4; 2,27,1), la consonanza

⁶ Cfr. J. SCHRÖTER, *The Formation of the New Testament Canon and Early Christian Apocrypha*, in A.F. GREGORY, C.M. TUCKETT (a cura di), *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha*, Oxford University Press, Oxford 2015, 167-184.

⁷ IRÉNÉE DE LYON, *Contre Les Hérésies. Livre I. Édition critique. Tome I. Introduction, notes justificatives, tables*, in A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU (a cura di), Du Cerf, Paris 1979 (d'ora in poi SC 263); IRÉNÉE DE LYON, *Contre Les Hérésies. Livre I. Édition critique. Tome II. Texte et traduction*, in A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU (a cura di), Du Cerf, Paris 1979 (d'ora in poi SC 264).

⁸ IRÉNÉE DE LYON, *Contre Les Hérésies. Livre II. Édition critique. Tome I. Introduction, notes justificatives, tables*, in A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU (a cura di), Du Cerf, Paris 1982 (d'ora in poi SC 293); IRÉNÉE DE LYON, *Contre Les Hérésies. Livre II. Édition critique. Tome II. Texte et traduction*, in A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU (a cura di), Du Cerf, Paris 1982 (d'ora in poi SC 294).

tra Legge, profeti, scritti evangelici e apostolici (cfr. 1,3,6; 2,27,2; 2,28,3), la verità cristiana concepita come un corpo vivente, le cui membra vengono sconnesse dalle false gnosi (cfr. 1,8,1; 1,9,4; 1,18,1; 2,27,1).

Più rilevante, per lo scopo della nostra ricerca, è il libro terzo,⁹ dedicato alla confutazione della gnosi sulla base delle testimonianze apostoliche, dove Ireneo affronta il problema del rapporto tra tradizione orale e scritta delle memorie cristiane. Egli precisa che cosa debba essere considerato “vangelo”, quali e quanti debbano essere i “vangeli” autenticamente apostolici e dunque originari. Il libro terzo va interpretato in stretto rapporto con il quarto,¹⁰ ove Ireneo ribadisce l’inconsistenza dell’insegnamento gnostico sulla base delle parole del Signore (cfr. 4, pref.,1). Queste sono quelle dei “vangeli” e quelle di tutta la Scrittura vista come un campo nascosto che ha manifestato il suo tesoro alla venuta del Signore nella sua incarnazione (cfr. 4,26,1). La sottolineatura va data al dittico ermeneutico concepito da Ireneo: in prima battuta le memorie apostoliche, con particolare rilievo ai “vangeli”, poi le parole del Signore contenute in tutte le Scritture.¹¹ L’ordine di presentazione rispetta il cammino pedagogico cristiano: si accede a Cristo e alla sua parola tramite la testimonianza apostolica. Quindi, Ireneo cerca di assicurare innanzitutto che cosa debba essere riconosciuto apostolico, in seguito si accinge ad aprire lo scrigno dell’insegnamento del Signore Gesù. In tale modo fa capire che la verità cristiana non può essere conosciuta in maniera diretta dall’unico Maestro, non è solo la dottrina di Gesù, ma è anche la testimonianza apostolica. Quest’ultima, inoltre, è legittimata e trova la sua autorevolezza nella misura in cui conduce alla verità di Cristo. Con questi due libri, Ireneo forgia l’idea teologica portante di ciò che sarà poi considerato “canonico”, cioè secondo la *regula fidei*, secondo la quale vi è consonanza tra la verità della persona di Gesù e la testimonianza apostolica, che garantisce l’autenticità di quanto ricevuto dal maestro.¹²

⁹ IRÉNÉE DE LYON, *Contre Les Hérésies. Livre III. Édition critique. Tome I. Introduction, notes justificatives, tables*, in A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU (a cura di), Du Cerf, Paris 1974 (d’ora in poi SC 210); IRÉNÉE DE LYON, *Contre Les Hérésies. Livre III. Édition critique. Tome II. Texte et traduction*, in A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU (a cura di), Du Cerf, Paris 1974 (d’ora in poi SC 211).

¹⁰ IRÉNÉE DE LYON, *Contre Les Hérésies. Livre IV. Édition critique. Tome I. Introduction, notes justificatives, tables*, in A. ROUSSEAU, B. HEMMERDINGER, L. DOUTRELEAU, C. MERCIER (a cura di), Du Cerf, Paris 1965 (d’ora in poi SC 100*); IRÉNÉE DE LYON, *Contre Les Hérésies. Livre IV. Édition critique. Tome II. Texte et traduction*, in A. ROUSSEAU, B. HEMMERDINGER, L. DOUTRELEAU, C. MERCIER (a cura di), Du Cerf, Paris 1965 (d’ora in poi SC 100**).

¹¹ H.F. VON CAMPENHAUSEN, *Die Entstehung*, 223-226: i vangeli non sono da considerare come fonte delle parole del Signore.

¹² Sul rapporto tra “coscienza canonica” di Ireneo (già evidenziata da E. NORELLI, F. BOVON, *Dal Kerygma al canone. Lo statuto degli scritti neotestamentari nel secondo secolo*, «Cristianesimo nella Storia» 15 [1994] 525-540) e definizione del termine “canonico”, temporalmente a lui successivo, si vedano le opportune considerazioni di S. BARBAGLIA, *Ireneo di Lione*, 85-90.

Le radici della concezione di tale dittico è molto probabile vengano da Marcione, il quale aveva impostato i documenti cristiani, da lui ritenuti autenticamente apostolici e quindi originari, secondo l'ordine di "Vangelo" e "Apostolico" – entrambi al singolare –, premettendo, come sostiene Tertulliano, l'introduzione chiamata "Antitesi", che raccoglieva in modo sinottico passi della Scrittura giudaica e passi dei testi cristiani da lui scelti per dimostrare l'assoluta incompatibilità tra il dio creatore, descritto dalla prima opera "Vangelo", e il dio superiore, somamente buono e straniero, rivelato solo all'apostolo Paolo dal Risorto stesso. Se nell'idea di Marcione il primo posto viene dato all'insegnamento di Cristo e poi alla testimonianza apostolica delle lettere di Paolo, Ireneo, invece, invertendo l'ordine dei due documenti, manifesta la sequenza con la quale il credente giunge a conoscere Cristo, cioè solo e unicamente attraverso la plurale testimonianza apostolica. Non più, dunque, il solo Paolo e le sue sole lettere – Marcione ne aveva elencate dieci ignorando le Pastoralis –, ma il Paolo degli Atti degli Apostoli, che si confronta con Pietro, e il Paolo regolatore della vita delle comunità di Timoteo e Tito; vi sono poi i documenti riconosciuti apostolici come le lettere di Pietro, di Giovanni, di Giacomo.

Nell'attuale canone neotestamentario cattolico la disposizione dei libri rispetta, pur con le dovute differenze, l'idea marcionita, perché la raccolta si apre con i quattro vangeli a cui seguono i documenti apostolici. Questo, oltre ad essere dettato da questioni di edizione dei codici nel mondo antico, vuole dare l'assoluta preminenza alla figura di Gesù come punto di snodo tra rivelazione veterotestamentaria e vita della Chiesa, avviata dalla missione apostolica. Tuttavia, l'intento di Marcione era diverso,¹³ dal momento che aveva eliminato ogni riferimento alla Scrittura giudaica e aveva ben selezionato nell'immensa documentazione cristiana solo ciò che secondo lui riguardava la concezione del dio superiore. Ireneo, ponendo il vangelo tetramorfo come segno e garante della quadriforme attività del Verbo di Dio (cfr. 3,11,7-9), non ha in mente di creare un'*ouverture* solenne ad una lista di libri, ma intende porre al centro la quadriforme testimonianza apostolica, perché centrale, per lui, è il Cristo, nel quale tutte le cose si ricapitolano. Quindi l'idea di "Scrittura" come libro sacro, per Ireneo, non è da identificare con le due parti testamentarie come le si concepì successivamente,

¹³ La questione del testo evangelico di Marcione è ampiamente dibattuta, soprattutto in rapporto alla revisione della cronologia dei vangeli: M. VINZENT, *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels*, Leuven - Paris - Walpole, MA 2014; M. KLINGHARDT, *Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien*. Band I: *Untersuchung*, Tübingen 2015 e la risposta di P.A. GRAMAGLIA, *Marcione e il Vangelo (di Luca). Un confronto con Matthias Klinghardt*, Torino 2017 (mia rec. in «Teologia» 3 [2018] 488-489); D.T. ROTH, *The Text of Marcion's Gospel*, Leiden - Boston 2015 (mia rec. in «Annali di Storia dell'Esegesi» 33 (2016) 289-295); C. GIANOTTO - A. NICOLOTTI (a cura di), *Il Vangelo di Marcione*, testo greco a fronte, Torino 2019.

ma almeno come tre momenti, qualitativamente diversificati, al cui centro vi è il vangelo tetramorfo. Ireneo, infatti, non è preoccupato di rispettare un ordine preciso dei libri evangelici, né di essere fedele alla sequenza del codice (o dei codici) che aveva sotto mano, ma ritiene indispensabile, nella stesura della sua opera, aprire con la testimonianza apostolica per arrivare all'insegnamento di Gesù, escludendo l'idea che si possa accedere a Cristo a prescindere dagli apostoli: Gesù e apostoli – insieme! – sono i due fuochi dell'elisse che costituisce il perimetro della verità cristiana.

Il quinto libro¹⁴ è interamente dedicato al tema della risurrezione della carne, che rappresenta la questione teologica più rilevante nella controversia con gli gnostici. A partire dall'incarnazione del Verbo di Dio, Ireneo riafferma che la risurrezione non è da intendere in senso allegorico e in forma immateriale, ma è in riferimento alla realtà corporea e concreta dell'uomo, perché «colui che all'inizio fece, quando volle, colui che non esisteva, molto più, se vuole, ristabilirà ancora nella vita, data da lui, quelli che già sono esistiti» (5,3,2). Opera dello Spirito è «la salvezza della carne» (5,12,4). Di fronte all'intellettualismo greco, alleato con una visione della materia quale realtà corruttibile, perciò contraria alla dimensione spirituale immortale dell'uomo, Ireneo argomenta, come forse mai prima di lui, la visione positiva della materia e quindi anche del corpo umano. Questo, pur corruttibile, è abitato dallo Spirito di Dio in virtù della plasmazione iniziale e dell'incarnazione del Verbo che ha ricapitolato tutta l'opera del Padre Dio proprio diventando carne abitata dallo Spirito.¹⁵ Ireneo, a partire dal kerygma cristologico, e rileggendo soprattutto 1Cor 15, ricava le conseguenze antropologiche più importanti, estromettendo dal pensiero cristiano, purtroppo non una volta per tutte, l'idea che la qualificazione di immaterialità dello spirito sia superiore qualitativamente alla dimensione corporea dell'uomo. Il punto di arrivo di questo quinto libro non poteva essere raggiunto senza le tappe precedenti che avevano il compito di dimostrare in che cosa consistesse la verità cristiana e come fosse possibile attingere ad essa in modo autentico senza incorrere in errori e ambiguità fuorvianti. Infatti non si può vedere l'armonia sinfonica della verità

¹⁴ IRÉNÉE DE LYON, *Contre Les Hérésies. Livre V. Édition critique. Tome I. Introduction, notes justificatives, tables*, in A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU, C. MERCIER (a cura di), Du Cerf, Paris 1969 (d'ora in poi SC 152); IRÉNÉE DE LYON, *Contre Les Hérésies. Livre V. Édition critique. Tome II. Texte et traduction*, in A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU, C. MERCIER (a cura di), Du Cerf, Paris 1969 (d'ora in poi SC 153).

¹⁵ Sulla natura della materia come origine del male, si veda anche la dottrina dello gnostico Ermogene, combattuto da Tertulliano: TERTULLIANO, *Opere dottrinali. Le prescrizioni - Contro Ermogene - Contro i Valentiniiani - La carne di Cristo*, in C. MICAELLI, C. MORESCHINI, C. TOMMASI MORESCHINI (a cura di), Città Nuova, Roma 2010, 93-195. La convinzione dell'eternità della materia in ambiente gnostico influenzerà la formulazione, da parte degli apologisti, della dottrina della *creatio ex nihilo* (cfr. TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Ad Autolyicum* 2,10).

cristiana¹⁶ se prima non si è sicuri dei mezzi attraverso i quali essa viene fatta conoscere a tutte le genti, cioè l'insieme della Scrittura, nelle sue parti di profezia, vangeli e scritti apostolici¹⁷ e la tradizione della Chiesa che trova le sue origini nella prassi apostolica.

III. IL LIBRO TERZO: LE PROVE DALLA "SACRA SCRITTURA"

L'ampia disamina dei primi due libri, dedicati alla presentazione e alla confutazione delle dottrine gnostiche, prepara il terreno perché Ireneo, con forte vigore intellettuale, non si fermi a demolire l'"eresia",¹⁸ ma tenti di presentare, per la prima volta nella letteratura cristiana, una mappa concettuale coerente e propositiva che garantisca l'autenticità della predicazione ecclesiale. I temi teologici affrontati sono sempre gli stessi volti a smantellare il dualismo marcionita e gnostico: unicità di Dio e unicità di Cristo. Questa volta, però, a partire dalle "divine",¹⁹ "perfette"²⁰ e "universali"²¹ Scritture, le quali chiedono di essere definite nei loro contorni e collocate nel contesto ermeneutico più opportuno per non essere travisate; infatti, fin dalla prefazione, Ireneo si pone l'obiettivo di raccogliere «le prove derivate dalle Scritture» (3, Pref.). Il vescovo di Lione, tuttavia, non si limita a continuare il metodo, già di epoca apostolica, di setacciare

¹⁶ S. MORLET, *Symphonia: La Concorde des textes et des doctrines dans la littérature grecque jusqu'à Origène*, Les Belles Lettres, Paris 2019, 209-236, spec. 236: «Irénee est [...] le premier vrai théoricien de la συμφωνία scripturaire. [...] Le premier grand utilisateur de vocabulaire du la συμφωνία scripturaire dans la tradition chrétienne».

¹⁷ Cfr. 1,8,1 (SC 264,112 l.7-8: «le parabole del Signore, gli oracoli dei profeti o i discorsi degli apostoli (ἤτοι παραβολὰς κυριακάς, ἢ ῥήσεις προφητικὰς, ἢ λόγους ἀποστολικούς; *uel parabolas dominicas, uel dictiones propheticas, aut sermones apostolicos*)». Vedi anche 1,3,6 (SC 264,60 l.91); 2,2,6 (SC 294,40 l.90); 2,28,7 (SC 294,286 l.208); 3,5,3 (SC 211,60 l. 65); 3,6,1 (SC 211,64,1-2); 3,8,1 (SC 211,88 l.1-4); 3,9,1 (SC 211,98,1-11); 3,17,4 (SC 211,338 l.79-80); 4,1,1 (SC 100**,392 l.1-8). Si noti la ripresa, quasi anaforica, degli elementi "profeti", "apostoli", "Signore" nei punti di sviluppo dell'argomentazione: 3,5,3 (a conclusione dell'introduzione); 6,1 (per introdurre la testimonianza dello Spirito profetico); 8,1 (la testimonianza di Cristo); 9,1 (la testimonianza di Matteo). L'inizio del libro IV riprende l'ordine: Spirito (l.2), Apostoli (l.6), Signore (l.8). In proposito, S. BARBAGLIA, *Ireneo di Lione*, 121.

¹⁸ Solo con Giustino si comincia a precisare la nozione di eresia in rapporto ad un'"ortodossia". Per quanto riguarda Ireneo si vedano le analisi di A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles. Tome I. De Justin à Irénée*, Études Augustiniennes, Paris 1985, 113-188; Y. DE ANDÍA, *L'hérésie et sa réfutation selon Irénée de Lyon*, «Augustinianum» 25 (1985) 609-644; G. CHIAPPARINI, *Irenaeus and the Gnostic Valentinus: Orthodoxy and Heresy in the Church of Rome around the Middle of the Second Century*, «Zeitschrift für Antikes Christentum» 18 (2014) 95-119.

¹⁹ 2,35,4 (SC 294,366 l.69).

²⁰ 2,28,2 (SC 294,270 l.26).

²¹ 2,27,2 (SC 294,266 l.29); 2,28,3 (SC 294,274 l.60); 2,30,7 (SC 294,312 l.141).

nelle Scritture giudaiche passi significativi, secondo la prassi dei “*testimonia*”,²² ma fa avanzare la riflessione cristiana proponendo, per la prima volta nel mondo cristiano, continui riferimenti ai vangeli, a Paolo, agli Atti e trattandoli come la stessa Scrittura giudaica. Pur non fornendo una lista definitiva di tutti i libri che compongono i due testamenti (come si può trovare, almeno in forma incipiente, nelle opere coeve di Melitone²³ e del Canone muratoriano²⁴) i suoi riferimenti ai testi biblici fanno comprendere da quale orizzonte di testimonianze scritte egli attinga argomenti per annunciare la centralità cristologica delle economie divine. Descrive una sola lista (3,1,1), che è quella dei vangeli che poi saranno definiti canonici, premurandosi di spiegare il significato non modificabile del loro numero – quattro – (3,11,8). Ireneo, dunque, pur continuando la consuetudine esegetica di raccogliere passi biblici dalla Scrittura giudaica, non teme di considerarla di pari valore dei testi cristiani di origine apostolica, come peraltro già facevano gli gnostici.²⁵ Con l'intento chiaro di dimostrare la congruenza e l'armonia tra le varie parti di ciò che chiama “Scrittura”, perché tutte appartenenti alla *historia salutis*, manifestata dall'unico Dio. In tale modo egli si propone non tanto di definire elenchi e testo dei libri biblici, ma di stabilire i confini ermeneutici entro i quali si deve leggere ed interpretare ciò che viene riconosciuto come “Scrittura”. Poiché il terzo libro viene presentato come «le prove derivate dalle Scritture» (prefazione), è utile offrirne uno sguardo generale sull'andamento argomentativo e poi soffermarsi sulla definizione di “vangelo” e, in modo particolare, sulla notizia dei quattro vangeli.

²² Cfr. O. MUNNICH, *Le texte scripturaire d'Irénée, témoin d'un état ancien de la Bible grecque et de reformulations néotestamentaires*, in A. BASTIT-KALINOWSKA, J. VERHEYDEN (eds.), *Irénée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne. Actes de la Journée du 1.VII. 2014 à Lyon*, Brepols, Turnhout 2017, 70-71.

²³ In EUSEBIO DI CESAREA, *HE* 4,26,12-14.

²⁴ Il dibattito sul frammento muratoriano è ampio e senza aver trovato ancora una soluzione pacifica. Solo per un'introduzione ai problemi legati ad esso si veda: A.C. SUNDBERG, *Canon Muratori: A Fourth-Century List*, «The Harvard Theological Review» 66 (1973) 1-41; G.M. HAHNEMAN, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Oxford University Press, Oxford – New York 1992; J. VERHEYDEN, *The Canon Muratori. A Matter of Dispute*, in J. AUWERS, M. DE JONGE (a cura di), *The Biblical Canons*, Leuven University Press, Leuven 2003, 487-556; E.L. GALLAGHER, J.D. MEADE, *The Biblical Canon Lists from Early Christianity. Texts and Analysis*, Oxford University Press, Oxford 2017, 175-183; C.K. ROTHSCHILD, *The Muratorian Fragment as Roman Fake*, «Novum Testamentum» 60 (2018) 55-82.

²⁵ M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, Roma, 1985, 43: «Ireneo è il primo autore cattolico che, sulla traccia dei valentiniani, usa correntemente del NT, assegnandogli la stessa validità e autorità che al VT. E poiché egli legge tutta la Scrittura in funzione cristologica, per il NT non ha bisogno dell'allegoria per arrivare a Cristo e perciò qui la sua interpretazione è normalmente letterale».

1. *Il piano letterario del terzo libro*²⁶

Ireneo apre il libro III con un'importante sezione dedicata a definire il "vangelo" e le "Scritture" nel quadro delle origini della predicazione apostolica (3,1-5),²⁷ per poi ritornare sulle questioni che gli stanno a cuore in due momenti distinti che costituiscono gli argomenti principali del libro: nel primo si volge a dimostrare l'unicità di Dio Creatore e Padre di Cristo (3,6-15), nel secondo, l'unicità di Gesù Cristo, Figlio di Dio e figlio dell'uomo (3,16-23). La conclusione del libro è una perentoria affermazione della solidità della fede della Chiesa, alla quale è stato affidato il dono di Dio, cioè lo Spirito Santo. Questa fede «ringiovanisce sempre e fa ringiovanire anche il vaso che la contiene» (3,24,1). Lo stretto e mutuo rapporto tra Chiesa e Spirito di verità, espresso da Ireneo, porta ad affermare che chi non è nella Chiesa fondata dagli apostoli si tiene lontano dalla verità e non possiede lo Spirito ad essi affidato da Dio dal momento della Pentecoste. Per lo sviluppo successivo delle argomentazioni di Ireneo, i primi cinque capitoli, dedicati alla verità delle Scritture, sono di capitale importanza. Pur non preoccupato di riferire una lista precisa di libri o il loro tipo testuale, attraverso le citazioni da lui riportate, si possono ricavare sia le Scritture a cui si riferisce, sia i criteri con i quali debbano essere concepite, lette e interpretate.²⁸

P. Sagnard aveva riassunto questa sezione introduttiva con il titolo «la tradizione degli apostoli», tema peraltro ben presente, ma A. Benoît preferì intitolarla «la verità delle Scritture»,²⁹ indicando queste ultime come argomento centrale. A. Rousseau precisa che le Scritture, pur in primo piano, sono da collocare nel contesto della tradizione degli apostoli.³⁰ Infatti, il contributo di Ireneo non

²⁶ Per una presentazione puntuale del piano letterario del terzo libro si veda A. ROUSSEAU, SC 210,171-205. Si presenta come «une vaste démonstration de la doctrine que prêche l'Église, démonstration qui sera tout entière tirée des Écritures (ex Scripturis... ostensiones)» (172). Si veda anche B. SESBOÛÉ, *La preuve par les Ecritures chez saint Irénée. A propos d'un texte difficile du Livre III de l'Adversus Haereses*, «La Nouvelle Revue Théologique» 103 (1981) 872-887; G.G. GAMBA, *A Further Reexamination of Evidence From the Early Tradition*, in W.R. FARMER (a cura di), *New Synoptic Studies. The Cambridge Gospel Conference and Beyond*, Mercer University Press, Macon 1983, 29-34.

²⁷ 3,1,1-2 è, secondo B. MUTSCHLER, *Das Corpus Johanneum bei Irenäus von Lyon. Studien und Kommentar zum dritten Buch von Adversus Haereses*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, 95: «die fundamentaltheologische und hermeneutische Basis für die schriftgestützte Argumentation der Bücher drei bis fünf».

²⁸ Per un esame della presenza di citazioni della Bibbia nell'opera di Ireneo si veda il dettagliato studio di L. MELLERIN, *Étude des usages bibliques d'Irénée à l'aide de Biblindex*, in A. BASTIT-KALINOWSKA, J. VERHEYDEN (a cura di), *Irénée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne. Actes de la Journée du 1.VII. 2014 à Lyon*, Brepols, Turnhout 2017, 35-62.

²⁹ Titolo ripreso anche dalla traduzione italiana in IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, a cura di E. BELLINI, e per la nuova edizione G. MASCHIO, Jaca Book, Milano 1979 [21997], 216. Da questa edizione sono tratte le traduzioni dei testi di Ireneo.

³⁰ Cfr. SC 210,173-177.

converge solo su un unico tema, ma tenta di abbracciare, quasi creando una mappa concettuale inedita, tutto il “corpo della verità” reso vivo dalla connessione organica tra le varie membra. Il vescovo di Lione si pone agli antipodi della metodologia adoperata dagli gnostici, che «calpestando l'ordine e il collegamento delle Scritture e, per quanto sta in loro, dividendo le membra della verità, le riferiscono ad altro e le trasformano e di una cosa facendone un'altra, ingannano molti con la mal combinata sapienza dei detti del Signore adattati da loro» (1,8,1).³¹

Ireneo in questo libro offre almeno tre passi assai importanti per la successiva definizione di “canone biblico”: l'elenco dei quattro vangeli in ordine cronologico (cfr. 3,1,1); la descrizione simbolica del vangelo tetramorfo come compimento della profezia di Ez 1,10 e realizzazione di quella di Ap 4,7 (cfr. 3,11,7-9);³² la ripresa della vicenda narrata nella Lettera di Aristeo a Filocrate in ordine all'affermazione dell'ispirazione della versione greca dei LXX (cfr. 3,21,1). Oltre alle testimonianze dei singoli evangelisti,³³ che sono chiamati in causa sia per il primo come per il secondo argomento (unità di Dio e unità di Cristo), vi sono ampi riferimenti anche agli Atti degli apostoli, i quali vengono riletti non tanto per unità di azioni narrative, quanto per cicli narrativi attorno a singole figure come quella di Pietro (cfr. 12,1-7), di Filippo (cfr. 12,8), di Stefano (cfr. 12,10-13), di Giacomo (cfr. 3,12) e di Paolo (cfr. 3,6,5-7,2; 12,9; 13,1-3; 15,1; 16,3,9; 18,1-3), definito quest'ultimo da

³¹ SC 264,112 l.9-114 l.14: «*ordinem quidem et textum Scripturarum supergredientes et quantum in ipsis est solvente membra ueritatis. Transferunt autem et transfigunt, et alterum ex altero facente, seducunt multos ex his quae aptant ex dominicis eloquiis male composito phantasmati*». SC 264,113 l.778-114 l.782: «*τὴν μὲν τάξιν καὶ τὸν εἰρμὸν τῶν γραφῶν ὑπερβαίνοντες, καὶ, ὅσον ἐφ' ἑαυτοῖς, λύοντες τὰ μέλη τῆς ἀληθείας. Μεταφέρουσι δὲ καὶ μεταπλάττουσι, καὶ ἄλλο ἐξ ἄλλου ποιοῦντες ἐξαπατῶσι πολλοὺς τῆ τῶν ἐφαρμοζομένων κυριακῶν λογίων κακοσυνθέτω σοφίᾳ*».

³² L'idea che Ireneo leggesse l'Apocalisse come profezia in attesa di essere compiuta è riscontrabile anche nella sua lettera a Marco Aurelio, riportata da Eusebio di Cesarea (HE 6,1,58), dove introduce Ap 22,11 dicendo: «la Scrittura possa compiersi».

³³ Per Matteo (9,1-3; 16,2); per Marco (10,6; 16,3-5); per Luca (10,1-5; 14,14; 16,3-5); per Giovanni (11,1-6; 16,2,5-8). Sull'uso di Matteo in Ireneo si veda: D.J. BINGHAM, *Irenaeus' Use of Matthew's Gospel in Adversus Haereses*, Peeters, Leuven 1998; per Marco: J. VERHEYDEN, *Four Gospel Indeed, but Where Is Mark? On Irenaeus' Use of the Gospel of Mark*, in A. BASTIT-KALINOWSKA, J. VERHEYDEN (a cura di), *Irenée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne. Actes de la Journée du 1.VII. 2014 à Lyon*, Brepols, Turnhout 2017, 169-204; per Giovanni: F.S. GUTJAHR, *Die Glaubwürdigkeit des irenäischen Zeugnisses über die Abfassung des vierten kanonischen Evangeliums*, Leuschner & Lubensky's, Graz 1904; B. MUTSCHLER, *Was weiss Irenäus vom Johannesevangelium?: Der historische Kontext des Johannesevangeliums aus der Perspektive seiner Rezeption bei Irenäus von Lyon*, in J. FREY (a cura di), *Kontext des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditions-geschichtlicher Perspektive*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004, 695-742; ID., *Das Corpus Johanneum bei Irenäus von Lyon. Studien und Kommentar zum dritten Buch von Adversus Haereses*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006; ID., *John and His Gospel in the Mirror of Irenaeus of Lyons: Perspectives of Recent Research*, in T. RASIMUS (a cura di), *The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, Brill, Leiden 2010, 319-343.

Ireneo, senza alcun dubbio, “l’apostolo” (5,30,2; 5,36,2.3).³⁴ Di particolare interesse è il riferimento al cosiddetto concilio di Gerusalemme (12,14-15) dove tutti gli apostoli, pur così diversi, si dimostrano rispettosi della legislazione di Mosè «indicando che derivava dall’unico e medesimo Dio». ³⁵ La segnalazione di tale episodio, oltre a mettere in evidenza l’unicità del messaggio apostolico, ha la funzione di marginalizzare l’idea marcionita per cui la Scrittura giudaica era di grado rivelativo inferiore alla dottrina paolina, perché tutto il gruppo apostolico la riteneva valida in quanto di origine divina. Non scarseggiano i riferimenti al Pentateuco (cfr. 23,3-7), ai profeti, in modo particolare a Isaia (cfr. 19,3; 21,1-6), e ai Salmi. Come scrive nella prefazione, il suo intento è di mostrare le «prove derivate dalle Scritture» e tali, per lui, sono i testi della Scrittura giudaica,³⁶ quelli dei quattro evangelisti,³⁷ gli Atti degli Apostoli³⁸ e le lettere apostoliche fino ad Apocalisse.³⁹

³⁴ Il “Paolo” di Ireneo assimila in sé 1) il personaggio degli Atti; 2) lo scrittore di lettere; 3) il fondatore di comunità ecclesiali, come testimoniato nella Lettere pastorali, per la prima volta citate nella letteratura cristiana. Per un esame della ricezione di Paolo in Ireneo si veda P. NAUTIN, *Irénée et la canonicité des épîtres pauliniennes*, «Revue de l’Histoire des Religions» 182 (1972) 113-130. Per una sintesi si veda M. GIROLAMI, *L’apostolo Paolo: un esempio da imitare o un imprevisto da affrontare? La ricezione della figura e dei testi di Paolo nei primi secoli cristiani*, «Liber Annus» 66 (2016) 254-259. Ireneo ritiene paolina anche 2Ts (cfr. 3,7,2); inoltre chiama Galati “Scrittura” (cfr. 1,6,3). Per l’uso della Lettere pastorali: B.L. WHITE, *How to Read a Book: Irenaeus and the Pastoral Epistles Reconsidered*, «Vigiliae Christianae» 65 (2011) 125-149; J.R. PAYTON, *Irenaeus, Pseudonymity, and the Pastoral Letters*, in A. BASTIT-KALINOWSKA, J. VERHEYDEN (a cura di), *Irénée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne*, 273-282.

³⁵ SC 210,248 l.554-250 l.559: «Sic apostoli, quos uniuersi actus et uniuersae doctrinae Dominus testes fecit – ubique enim simul cum eo adistentes inueniuntur Petrus et Iacobus et Iohannes –, religiose agebant circa dispositionem legis quae est secundum Moysen, ab uno et eodem significantes esse Deo».

³⁶ Cfr. O. MUNNICH, *Le texte scripturaire d’Irénée*, 66: «Irénée adopte, comme allant de soi, la formulation de la Bible grecque, sans considération de sa conformité à l’hebraïca veritas». Pur dimostrando di conoscere le altre traduzioni greche di Aquila e Teodoziona (3,21,1), i LXX sono il suo punto di riferimento. Poi a p. 77: «la bible d’Irénée reflétait un état ancien du texte grec, épargné par les retouches hébraïques qui, en Judée-Palestine, affectèrent très tôt la traduction».

³⁷ Ireneo, a mia conoscenza, sembra il primo autore cristiano a chiamare i vangeli “Scrittura”, probabilmente derivando tale assimilazione dagli gnostici e in netta opposizione a Marcione che rifiutava ogni “Scrittura” di tipo giudaico. Cfr. G.N. STANTON, *Jesus Traditions and Gospels in Justin Martyr and Irenaeus*, in J. AUWERS, M. DE JONGE (a cura di), *The Biblical Canons*, Leuven University Press, Leuven 2003, 367-369.

³⁸ Cfr. A.F. GREGORY, *Irenaeus and the Reception of Acts in the Second Century*, in T.E. PHILIPS (a cura di), *Contemporary Studies in Acts*, Mercer University Press, Macon 2009, 47-65.

³⁹ Le uniche lettere non menzionate da Ireneo sono Filemone, 3Gv, Gd, 2Pt. Fa riferimento anche ad Eb (cfr. 2,30,9) ma non sembra considerarla paolina: cfr. B. MUTSCHLER, *Das Corpus Johanneum*, 503-505; F.F. BRUCE, *Il Canone delle Scritture*, GBU, Chieti - Roma 2012, 181; L. MELLERIN, *Étude des usages bibliques*, 35-62. Sull’uso di Ebrei in Ireneo si veda D.J. BINGHAM, *Irenaeus and Hebrews*, in J. LAANSMA, D.J. TREIER (a cura di), *Christology, Hermeneutics, and Hebrews. Profiles from the History of Interpretation*, T&T Clark, London - New York 2012, 48-73.

2. Le "Scritture"

Le Scritture sono definite "universali",⁴⁰ perché riguardano tutti i luoghi del mondo dove si è diffusa la predicazione ecclesiale;⁴¹ sono "divine",⁴² perché vengono dall'unico Dio, plasmatore della materia del cosmo e forgiatore della storia di salvezza; sono "perfette",⁴³ perché pronunciate dal Logos di Dio e dallo Spirito, ad esse non bisogna togliere o aggiungere nulla;⁴⁴ sono "spirituali",⁴⁵ perché solo con la grazia di Dio e con l'aiuto dello Spirito possono essere lette e comprese nella loro armonia; soprattutto sono "del Signore" (*dominicae*),⁴⁶ perché non solo provengono da lui, ma in lui si compiono;⁴⁷ nella incarnazione del Verbo si realizza tutto il loro carattere profetico di preparazione della sua venuta,⁴⁸ cosicché possono essere considerate come il campo che nasconde il tesoro che è Cristo stesso.⁴⁹ Da esse, infine, si viene nutriti come nel paradiso terrestre, poiché sono quel frutto che dona la conoscenza del bene e del male, purché si resti lontani dall'orgoglio tipico degli eretici.⁵⁰ L'insistenza con la quale Ireneo sottolinea il rapporto reciproco tra persona di Cristo e Scritture viene rafforzata dall'idea che il "corpo della verità", proclamato dalla Chiesa, non può essere smembrato o diviso non solo nel testo biblico, ma neppure nel tessuto ecclesiale, nel concepire l'unità di Dio e nel pensare la persona di Gesù Cristo.⁵¹

Per l'uso di Apocalisse si veda D. BERTRAND, *L'Apocalypse déployée d'Irénée de Lyon*, in F. VINEL (a cura di), *Les visions de l'Apocalypse: héritage d'un genre littéraire et interprétations dans la littérature chrétienne des premiers siècles*, Brepols, Turnhout 2014, 35-52.

⁴⁰ 2,27,2 (SC 294,266 l.29); 2,28,3 (SC 294,274 l.60); 2,30,7 (SC 294,312 l.141).

⁴¹ Non è un caso che per spiegare il vangelo tetramorfo Ireneo paragoni i quattro vangeli alle quattro parti della terra, ad indicare l'universalità del vangelo.

⁴² Cfr. 2,35,4 (SC 294,366 l.69). Nonostante Ireneo sia il primo autore cristiano a citare 1-2 Tm, non riporta mai l'espressione di 2 Tm 3,16 che dichiara la "ispirazione divina" della Scrittura. Si trova citata in CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrepticus* 87,2; *Stromata* 7,101,5; TERTULLIANO, *De cultu feminarum* 1,3,3.

⁴³ Cfr. 2,28,2 (SC 294,270 l.26). Si veda anche P. DE NAVASCUÉS BENLLOCH, *Quelques principes herméneutiques chez Saint Irénée*, in A. BASTIT-KALINOWSKA, J. VERHEYDEN (a cura di), *Irénée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne*, 437.

⁴⁴ 5,30,1 (SC 153,374 l.29-376 l.33). Cfr. W.C. VAN UNNIK, *De la règle μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελῆν dans l'histoire de Canon*, «Vigiliae Christianae» 3 (1949) 6-8; B. MEUNIER, *Ni ajouter ni retrancher: une qualification du texte inspiré?*, «Revue des Études Augustiniennes» 63 (2017) 311-326.

⁴⁵ 2,28,3 (SC 294,274-275 l.5-6), con eco a 1 Cor 2,13.

⁴⁶ 2,30,6 (SC 294,310 l.125); 2,35,4 (SC 294,366 l.65); 5,20,2 (SC 153,258 l.40-43).

⁴⁷ 3,12,8 (SC 211,215 l.285-286).

⁴⁸ 4,26,1 (SC 100,712 l.8-9).

⁴⁹ 4,26,1 (SC 100,712 l.4-5), fa eco a Mt 13,44.

⁵⁰ 5,20,2 (SC 153,258 l.45).

⁵¹ 1,3,6 (SC 264,60 l.91-62 l.99); 1,8,1 (SC 264,266 l.14-15); 1,9,2 (SC 264,140 l.36); 1,9,4 (SC 264,146 l.115-117); 1,18,1 (SC 264,276 l.41-42); 2,27,1 (SC 294,264 l.15-18).

Sono, dunque, di scarso beneficio, per la comprensione dell'idea ireneana di "Scrittura", le categorie storiografiche di "Vecchio/Antico Testamento" e "Nuovo Testamento", perché le Scritture hanno un loro centro che è Cristo con il suo insegnamento (*dominicae parabolae*), preparato dagli oracoli profetici (*dictiones propheticae*) e proclamato dai discorsi apostolici (*sermone apostolici*) «fino alle estremità della terra» (3,1,1). Ireneo si dimostra più preoccupato di abbracciare la totalità delle economie divine, cioè di comprendere la storia come rivelazione progressiva, piuttosto che redigere una lista di libri definiti "canonici" con lo scopo di escludere quelli non ritenuti validi. Il suo obiettivo, come sottolinea bene H. Koester, è più inclusivo che non esclusivo.⁵²

3. Il "vangelo"

Il termine "vangelo" (*εὐαγγέλιον*) arriva alla penna di Ireneo già ricco di significati.⁵³ Usato, per la prima volta, al singolare nelle lettere paoline, in riferimento all'evento della fede dei credenti, che nasce dalla predicazione dell'agire di Dio in Cristo (cfr. Rm 1,16-17),⁵⁴ nei testi evangelici viene a designare sinteticamente sia la predicazione di Gesù (cfr. Mc 1,14) – anche se le informazioni circa il contenuto di tale annuncio sono assai scarse –⁵⁵ che il riferimento alla sua passione, morte

⁵² H. KOESTER, *Introduction to the New Testament. Volume Two. History and Literature of Early Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1982, 10: «The inclusiveness of Irenaeus' conception of the Christian Scripture which is evident here has extraordinary significance [...]. On the other hand, recognized writings used by the churches were excluded if it was known that they had been recently composed. The question of inspiration did not play any role whatsoever in this process of canonization, because the claim to possess the Holy Spirit was so common that this criterion would have only caused confusion». Si veda anche D.J. BINGHAM, *Senses of Scripture in the Second Century: Irenaeus, Scripture, and Noncanonical Christian Texts*, «The Journal of Religion» 97 (2017) 26-55.

⁵³ Di fronte allo sterminato numero di studi sull'argomento si segnala tra i più recenti, per esemplificazione: J.D.G. DUNN, *Dal Vangelo ai Vangeli. Storia di una continuità ininterrotta*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012, 93-101.176-181; P. POKORNÝ, *From the Gospel to the Gospels. History, Theology and Impact of the Biblical Term euangelion*, Walter de Gruyter, Berlin - New York 2013; R. PENNA, *Vangelo*, Cittadella Editrice, Assisi 2014, 99-100; S. GUIJARRO OPORTO, *El significado del término euangelion en los comienzos del cristianismo*, «Estudio Agustiniiano» 52 (2017) 125-145; B. MUTSCHLER, *Irenäus und die Evangelien. Literarische Rezeption „des Herrn“ und Anschluss an eine Vierertradition*, in J. SCHRÖTER, T. NICKLAS, J. VERHEYDEN (a cura di), *Gospels and the Gospel Traditions in the Second Century. Experiments in Reception*, Walter de Gruyter, Berlin - Boston 2019, 217-252.

⁵⁴ Cfr. J.A. FITZMYER, *Romans*, Doubleday, New York 1993, 253-257; D.J. MOO, *Romans*, Zondervan, Grand Rapids 2000, 63-69; R. PENNA, *Lettera ai Romani 1 Rm 1-5*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2004, 132-136.

⁵⁵ R. BIERINGER, *Proclaimed Message or Proclamation of the Message? A Critical Analysis of the Meaning of euangelion in the Letters of Paul and in the Gospel of Mark*, in J. SCHRÖTER,

e risurrezione (cfr. Mc 8,35; 14,9). Lungo il tempo non perde la sua dimensione principale che è di essere una comunicazione in un rapporto personale vivo che implica l'accoglienza o il rifiuto da parte di chi lo riceve. La difficoltà, per gli storici, resta di determinare in quale epoca tale termine venne ad indicare non solo una comunicazione orale, ma anche scritta.⁵⁶ Didaché⁵⁷ e Ignazio⁵⁸ fanno riferimento al termine "vangelo", ma resta più plausibile pensare che alludano ad una comunicazione orale più che ad un testo scritto.⁵⁹ Senza dubbio, la denominazione di "vangelo" di una parte dell'opera di Marcione designa in modo esclusivo un testo scritto, forse per la prima volta nella storia del cristianesimo.⁶⁰ Giustino denomina le "memorie degli apostoli", che vengono lette nell'assemblea, "vangeli" senza però chiarire a quali testi si riferisca.⁶¹ È solo con Ireneo che, per la prima volta, vengono elencati quattro documenti scritti chiamati "vangeli", ma certo con significati ben più ampi di come saranno poi compresi nella vita ecclesiale posteriore, quando la definizione di "vangelo" si identifica solo esclusivamente con dei testi scritti, o al contenuto principale di essi.

Ireneo privilegia l'uso del termine al singolare, sia in riferimento alla predicazione a viva voce, che al singolo testo scritto, e usa il termine al plurale, esclusivamente in riferimento ai testi scritti.⁶² Il "vangelo" resta, fondamentalmente, una proposta all'uomo per ottenere i beni del Padre (cfr. 4,37,4), che gli ricorda non solo

S.D. BUTTICAZ, A. DETTWILER (a cura di), *Receptions of Paul in Early Christianity. The Person of Paul and His Writings Through the Eyes of His Early Interpreters*, Walter de Gruyter, Berlin - New York 2018, 61-88.

⁵⁶ Infatti anche le lettere di Paolo vengono concepite come un prolungamento della comunicazione viva tra l'apostolo e le comunità da lui fondate.

⁵⁷ Cfr. *Didaché* 8,2; 11,3; 15,3.4. vedi *1 Clemente* 47,2.

⁵⁸ Cfr. IGNAZIO, *Filippesi* 5,1.2; 8,2; 9,2; *Smirnei* 5,1; 7,2.

⁵⁹ Papia sembra alludere già ad un testo scritto: 3,14; 21,1 (PAPIA DI HIERAPOLIS, *Esposizione degli Oracoli del Signore. I frammenti*, Introduzione, testo, traduzione e note di E. NORELLI, Paoline, Milano 2005, rispettivamente 208; 450).

⁶⁰ H.F. VON CAMPENHAUSEN, *Die Entstehung*, 179-194; M. GIROLAMI, *Il «Vangelo» di Marcione. Criteri non scritti di scelte testuali*, «Ricerche Storico-Bibliche» 27 (2015) 185-208.

⁶¹ L. ABRAMOWSKI, *Die »Erinnerungen der Apostel« bei Justin*, in P. STUHLMACHER (a cura di), *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982*, Mohr Siebeck, Tübingen 1983, 341-353; W.V. CIRAFESI, G.P. FEWSTER, *Justin's ἀπομνημονεύματα and Ancient Greco-Roman Memoirs*, «Early Christianity» 7 (2016) 186-212. Solo una volta Giustino usa il termine "vangelo" al singolare in *Dial.* 100,1 dove cita Mt 11,27.

⁶² Già J. HOH, *Die Lehre des Hl. Irenäus*, 5 indicava tre significati fondamentali di "vangelo" per Ireneo: 1) un insegnamento, in riferimento ad un preciso contenuto; 2) un nuovo patto; 3) gli scritti evangelici. Cfr. S. BARBAGLIA, *Ireneo di Lione*, 129 n. 98. Y.-M. BLANCHARD, *Aux sources du canon*, 157 insiste sull'uso al singolare del termine. D.J. BINGHAM, *Irenaeus' Use*, 63 n. 2 riferisce diversi passi del libro III sulla nozione del vangelo di Dio: Pref; 3,1,1.2 (SC 211,20 l.27.3; 22 l. 17); 5,1 (SC 211,52 l.4); 9,2 (SC 211,104 l. 57-58); 10,6 (SC 211,138 l.198-202); 11,7-8 (SC 211,158-170); 12,12 (SC 211,230 l.409; 232 l.417) che mai si trova abbinato all'aggettivo "unus", abbinato di sovente al

il libero arbitrio di cui è dotato, ma anche l'invito ad applicarsi alla sequela di Cristo per entrare in comunione con Dio. Del vangelo bisogna avere una concezione (*ιδέα/species*) corretta, che si può attingere solo accogliendo l'insieme dei quattro, senza bisogno di riferirsi ad altri vangeli o selezionando parti di questi a proprio piacimento, altrimenti ci si stacca dal vangelo stesso e si perde lo Spirito allontanandosi dalla verità (cfr. 3,11,9).⁶³ Il vangelo si pone come prosecuzione e compimento di ciò che fu annunciato dai profeti e che i cristiani accolgono e amano con tutto il cuore, cioè che uno solo e il medesimo è Dio e Padre, creatore del cielo e della terra (cfr. 3,10,6).⁶⁴ Il vangelo concorda con quanto insegnano i presbiteri vissuti in Asia (cfr. 2,22,5), che vanno ascoltati, perché successori degli apostoli e, quindi, hanno «ricevuto il carisma sicuro della verità» (4,26,2) e spiegano le Scritture «senza alcun pericolo» (4,26,5).

La descrizione più dinamica su cosa sia il “vangelo” si trova in apertura del terzo libro, poco prima dell'elenco cronologico dei quattro, dove *euangelium* ricorre tre volte in modo esplicito.⁶⁵ Nella prima (SC 211,20 l.27) è specificazione di potere (*potestas*) proveniente direttamente da Dio e affidato ai suoi Apostoli. Nella seconda (SC 211,20 l.3) indica ciò che è arrivato “fino a noi”. Un messaggio, dunque, giunto alla generazione di Ireneo attraverso una catena di trasmissione affidabile e sicura fin dalle sue origini. Il vescovo di Lione si sente erede di un “vangelo” che considera sicuro, perché inalterato, originario, apostolico. Nella terza (SC 211,22 l.17) è definito “di Dio” e posseduto sia comunitariamente che individualmente dal gruppo apostolico che andò «fino alle estremità della terra» ad evangelizzare (*euangelizantes*) i doni dati da Dio a noi. Le ricorrenze del termine, nel successivo passo ove sono riportati in ordine cronologico i quattro vangeli, indicano specificamente le edizioni secondo Matteo (*edidit*), secondo Marco (*per scripta nobis*), secondo Luca (*in libro condidit*) e secondo Giovanni (*edidit*).⁶⁶ Tra l'introduzione (fino a SC 211,22 l.17) e quest'ultima memoria, *euangelium* subisce un passaggio semantico notevole, perché da predicazione

termine “Dio”. Si veda anche A.Y. REED, *EYAGGELION: Orality, Textuality, and the Christian Truth in Irenaeus' Adversus Haereses*, «Vigiliae Christianae» 56 (2002) 11-46.

⁶³ SC 211,170 l.237-240: «*His igitur sic se habentibus, uani omnes et indocti et insuper audaces qui frustrantur speciem Euangelii et uel plures quam quae dictae sunt uel cursus pauciores inferunt personas Euangelii*»; SC 211,171 l.231-234: «*Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, μάταιοι πάντες καὶ ἀμαθεῖς προσέτι δὲ καὶ τολμηροὶ οἱ ἀθετοῦντες τὴν ἰδέαν τοῦ εὐαγγελίου καὶ εἴτε πλεῖονα εἴτε ἐλάττωνα τῶν εἰρημένων παρεισφέροντες εὐαγγελίων πρόσωπα*».

⁶⁴ SC 211,138 l.198-292.

⁶⁵ SC 211,20 l.27.3; 22 l.17. Purtroppo non sono sopravvissuti frammenti greci di questo passo.

⁶⁶ SC 211,22 l.19; 23 l.17 (*γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου*); SC 211,22 l.22; 25 l.21 (*κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκεν*); SC 211,24 l.24; 25 l.23 (*κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βίβλῳ κατέθετο*); SC 211,24,26; 25 l.24-25 (*ἐξέδωκεν τὸ εὐαγγέλιον*).

orale diventa testo scritto ben identificato,⁶⁷ ma che, nella esposizione di Ireneo, trova una convergenza di significato, perché sia il vangelo predicato che quello scritto hanno la medesima origine (Dio), i medesimi destinatari (tutte le genti) e i medesimi araldi (gli apostoli nella loro individualità e nella loro appartenenza al gruppo). La premessa ha un andamento argomentativo scandito in tre momenti, retoricamente individuabili.⁶⁸

a) L'autorità del vangelo (AH 3 preliminare)

Ireneo inizia «le prove dalle Scritture» con queste parole:

Il Signore di tutte le cose dette ai suoi Apostoli il potere di annunciare il Vangelo e attraverso di loro noi abbiamo conosciuto la Verità, cioè l'insegnamento del Verbo di Dio. A loro il Signore disse: «Chi ascolta voi ascolta me e chi disprezza voi disprezza me e colui che mi ha inviato».⁶⁹

La citazione biblica di Lc 10,16⁷⁰ crea subito il contesto ermeneutico nel quale Ireneo intende collocare la sua riflessione e mette ben in evidenza lo scopo della sua argomentazione: dimostrare la stretta continuità tra Dio, Cristo e gli apostoli. Egli, riferendosi esplicitamente ad una parola di Gesù, ne dà il fondamento cristologico. Più che vedervi una citazione biblica, bisogna notare la sua affidabilità, perché proviene dall'autorità stessa di Gesù (*dixit Dominus*).⁷¹ È una sua

⁶⁷ C. GUIGNARD, *Le Quadruple Évangile chez Irénée*, 156-157: «L'Évangile est à proprement parler le message du salut transmis par le Christ aux apôtres, mais il est désormais accessible dans des Écritures et le terme 'Évangile' est devenu une désignation commune du recueil rassemblant les quatre évangiles d'origine apostolique. C'est cet 'Évangile' qui constitue la voie d'accès habituelle et privilégiée aux paroles de Jésus et aux événements de sa vie».

⁶⁸ *Etenim* (SC 211,20 l.26); *enim* (SC 211,20 l.30); *enim* (SC 211,20 l.9). Per una presentazione globale di tutta la sezione iniziale si veda C. GUIGNARD, *Le Quadruple Évangile chez Irénée*, 117-128; G.G. GAMBA, *La testimonianza di S. Ireneo in Adversus Haereses III,1,1 e la data di composizione dei quattro vangeli canonici*, «Salesianum» 39 (1977) 545-585; N. SPACCAPELO, *Clemente Romano fonte di Ireneo? (A.h. III,1,1 e 1Clem. 42,3)*, in E. CATTANEO, L. LONGOBARDO (a cura di), *Consonantia salutis. Studi su Ireneo di Lione*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2005, 61-79; M. HENGEL, *Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus: Studien zu ihrer Sammlung und Entstehung*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 64-71; E. NORELLI, *Sulla via del canone*, 212-230; B. MUTSCHLER, *Irenäus und die Evangelien*, 217-252.

⁶⁹ SC 211,20 l.27-30: «*Etenim Dominus omnium dedit apostolis suis potestatem Euangelii, per quod et ueritatem, hoc est Dei Filii doctrinam, cognouimus; quibus et dixit Dominus: Qui uos audit me audit, et qui uos contemnit me contemnit et eum qui me misit*».

⁷⁰ Usata anche da GIUSTINO, *1 Apologia* 16,10; 63,5; CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Quis dives saluetur* 30,6; TERTULLIANO, *Adversus Marcionem* 4,24,8.

⁷¹ Sull'uso già tradizionale della tecnica prosopologica si veda: Tolomeo a Flora; GIUSTINO, *1 Apologia* 36,1-3; *Dialogo* 87; IRENEO, *AH* 4,20,4; *Demonstratio* 50; TERTULLIANO, *Ad Praxean*

parola, poi, che stabilisce un rapporto concatenato tra Cristo, i suoi discepoli e i destinatari della missione apostolica. Lo stesso comando del maestro indica il primato dell'ascolto (*audit*) della sua voce nella proclamazione apostolica, come poi Ireneo specificherà a proposito della predicazione ecclesiale.⁷² La dimensione della proposta cristologica resta aperta anche alla possibilità del rifiuto, come d'altra parte tutta la rivelazione biblica (4,37,1-5).

La parola di Gesù viene introdotta da quattro elementi che sono strutturali nel pensiero di Ireneo: 1) il soggetto principale è il "Signore di tutte le cose", unico e medesimo, senza possibilità che esistano più soggetti divini. È questa la convinzione che continuamente emerge nella confutazione delle eresie marcionita e gnostica nei primi due libri. 2) Il dono di Dio è "il potere di annunciare il vangelo" (*potestatem Euangelii*), con un chiaro richiamo a Mt 28,18-20 dove si sottolinea che tutta l'autorità di Dio è stata consegnata al Figlio risorto, il quale affida ai suoi apostoli il suo stesso potere, mandandoli a fare discepoli le genti, attraverso l'insegnamento e il battesimo. 3) Gli "apostoli", quelli "suoi", sono i destinatari iniziali del dono di Dio, perché ne divengono anche i principali trasmettitori. Per Ireneo resta chiaro, soprattutto nella controversia contro la prassi gnostica, che il loro essere i primi beneficiari non indica solo un momento temporale preciso originante la missione ecclesiale, ma anche il criterio permanente con il quale si può ricevere il dono di Dio, cioè solo nella comunione con l'eredità apostolica si giunge a conoscere la verità di Dio. Le caratteristiche del gruppo apostolico sono descritte nella seconda parte del proemio (SC 211,20 l.1-6). 4) "Noi" abbiamo conosciuto (*cognouimus*) la verità che è la dottrina del Figlio (*ueritatem, hoc est Dei Fili doctrinam*), espressione che indica l'insegnamento specifico di Gesù (genitivo soggettivo), a cui è dedicato il libro quarto, e il fatto stesso che la rivelazione divina riguarda l'identità del Verbo in quanto Figlio (genitivo oggettivo). Non ha altro scopo il dono di Dio se non quello di far conoscere il Figlio, che è lo stesso suo dono, e non vi è altra missione apostolica se non quella di rendere tutte le genti partecipi della filiazione divina (cfr. 5,8,1). Unicità di Dio e unicità del Figlio, che è il dono del Padre agli uomini perché conoscano la verità (cfr. 1 Tm 2,4),⁷³ costituiscono l'autorità del vangelo affidato e proclamato dagli apostoli, come poi specifica chiaramente in 3,1,2 (SC 211,24 l.28-34). L'autore conclude la prima argo-

11. Cfr. M. J. RONDEAU, *Les Commentaires patristiques du Psautier (IIIe-Ve siècles), II. Exégèse prosopologique et théologique*, Roma 1985, 21-24 e 97-98.

⁷² Cfr. *praeconauerunt* (SC 211,20 l.4); *praedicauerunt* (SC 211,20 l.7); *adnuntiantes* (SC 211,22 l.15).

⁷³ L'espressione "conoscere la verità" (ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας) si trova in 1 Tm 2,4 (e poi in 2 Tm 2,25; 3,7; Tt 1,1; Eb 10,26) a cui Ireneo allude, in modo quasi letterale, in 1,10,2 (SC 264,160 l.41-42); 2,17,1 (SC 294,156 l.7-8); 4,33,7 (SC 100**,818 l.135).

mentazione, circa la testimonianza scritta dei vangeli, richiamando proprio questi due punti strutturanti la prima (3,6-15) e la seconda parte (3,16-23) del terzo libro.

b) Il vangelo giunto fino a noi (AH 3,1,1)

Il secondo paragrafo ha per soggetto logico il “noi”,⁷⁴ i destinatari dell’attività apostolica.

1,1. Non attraverso altri noi abbiamo conosciuto l’economia della nostra salvezza, ma attraverso coloro attraverso i quali il Vangelo è giunto fino a noi. Quel Vangelo essi allora lo predicarono, poi per la volontà di Dio ce lo trasmisero in alcune scritture⁷⁵ perché fosse fondamento e colonna della nostra fede.⁷⁶

Ireneo, oltre a ripercorrere i legami tra generazioni espressi dalla citazione di Lc 16,10, che lega il “noi” alle origini, specifica che la predicazione apostolica è stata trasmessa anche in forma scritta per essere punto sicuro e fermo della fede delle future generazioni. È questo il dato storicamente più rilevante e innovativo, perché Ireneo si rende conto che la testimonianza scritta della memoria di Gesù era il motivo del dibattito e di molte divisioni tra le comunità cristiane, poiché non vi era alcuna autorità superiore riconosciuta che avesse indicato criteri di autenticità e affidabilità universalmente validi. Nello stesso tempo, facendo risalire agli apostoli l’attività redazionale – non poteva certo attribuirlo a Gesù stesso –, il vescovo di Lione fa intendere che lo scritto ha pari validità della predicazione orale e che quindi può dare garanzie di sicurezza. L’immagine architettonica del fondamento e della colonna sono un chiaro richiamo a 1 Tm 3,15, dove però, oltre al fatto che gli elementi sono invertiti,⁷⁷ il soggetto è la Chiesa del Dio vivente, mentre in Ireneo è il vangelo. Ireneo toglie ogni dubbio e incertezza sulla necessità di accogliere le testimonianze scritte come base sicura per la fede dei credenti. È questo uno dei principali contributi di Ireneo allo sviluppo delle istituzioni

⁷⁴ *Salutis nostrae cognouimus* (SC 211,20 l.2); *ad nos* (l.3); *nobis* (l.5); *fidei nostrae* (l.6).

⁷⁵ E. NORELLI, *Sulla via del canone*, 213 osserva, opportunamente, che la maiuscola “S”, per indicare le Scritture bibliche, fuorvia da un senso più generico riferito al messaggio proclamato a voce che viene messo per iscritto, che è l’intento di Ireneo: il mettere per iscritto è stata un’attività già apostolica. Sarà sua preoccupazione, ma solo dopo, dire quali di queste scritture sono affidabili.

⁷⁶ SC 211,20 l.1-6: «*Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognouimus quam per eos per quod Euangelium peruenit ad nos: quod quidem tunc praeconauerunt, postea uero per Dei uoluntatem in Scripturis nouis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum*».

⁷⁷ P.H. TOWNER, *1-2 Timothy & Titus*, Inter-Varsity Press, Downers Grove, Illinois - Nottingham, England 1994, 274-276; I.H. MARSHALL, *The Pastoral Epistles (I & II Timothy and Titus)*, T&T Clark, Edinburgh 2004, 510-512; M. GIROLAMI, *Prima lettera a Timoteo*, in A. MARTIN, C. BROCCARDO, M. GIROLAMI, *Edificare sul fondamento. Introduzione alle lettere deuteropaoline e alla lettere cattoliche non giovannee*, Elledici, Leumann 2015, 171-172.

cristiane, perché integra, in una sintesi più ampia e complessa, la ritrosia di Papia ad accettare gli scritti, per lui meno affidabili della *viva vox* della predicazione, con la riduttiva visione marcionita della rivelazione che identificava solo alcuni testi come autentici. La trasmissione scritta del vangelo non è solo per volontà di Dio (*per Dei uoluntatem*), ma è diretta continuazione dell'annuncio apostolico (*praeconauerunt... tradiderunt*).

c) Fu affidato ai soli apostoli che lo trasmisero integralmente (AH 3,1,1)

Il terzo paragrafo intende descrivere l'origine dell'autorità apostolica:

Non si può dire che lo predicarono prima di aver ricevuto la conoscenza perfetta, come alcuni osano dire, vantandosi di essere correttori degli Apostoli. Infatti, dopo che il Signore fu risuscitato dai morti ed essi furono rivestiti della potenza proveniente dall'alto grazie alla discesa dello Spirito Santo, allora furono pieni di certezza su tutte le cose ed ebbero la conoscenza perfetta; andarono allora fino alle estremità della terra a predicare il Vangelo dei beni che ci vengono da Dio e ad annunciare agli uomini la pace celeste: essi avevano tutti insieme e ciascuno singolarmente il Vangelo di Dio.⁷⁸

L'autenticità della predicazione apostolica, orale e scritta, viene spiegata in cinque passaggi fondamentali volti a dimostrare che la vera conoscenza (*agnitio*) delle economie⁷⁹ divine fu data da Dio solo agli apostoli e in un momento preciso della storia.⁸⁰ Il grande teologo della ricapitolazione in Cristo, provenendo dalla cultura asiatica, non poteva certo accettare che ogni epoca storica, per quanto visitata dalla

⁷⁸ SC 211, 20 l.7-22 l.17: «*Nec enim fas est dicere quoniam ante praedicauerunt quam perfectam haberent agnitionem, sicut quidam audent dicere, gloriantes se emendatores esse apostolorum. Postea enim quam surrexit Dominus noster a mortuis, et induti sunt superueniente Spiritu sancto uirtutem ex alto, de omnibus adimpleti sunt et habuerunt perfectam agnitionem; exierunt in fines terrae, ea quae a Deo nobis bona sunt euangelizantes et caelestem pacem hominibus adnuntiantes, qui quidem et omnes pariter et singuli eorum habentes Euangelium Dei*».

⁷⁹ Sul senso della parola "oikonomia" in Ireneo si veda A. D'ALÈS, *Le mot oikonomia dans la langue théologique de Saint Irénée*, «Revue des Études Grecques» 32 (1919) 1-9; G. RICHTER, *Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen literatur bis ins 20. Jahrhundert*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005; G. MASPERO, *Storia e salvezza: il concetto di OIKONOMIA fino agli esordi del III secolo*, in *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III). XXXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 5-7 maggio 2005*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2006, 239-260.

⁸⁰ Questo passo si avvicina, per molti aspetti, a *1 Clem.* 42,3 dove vengono enunciati i punti fondamentali della testimonianza apostolica: riceverono istruzioni; furono rassicurati mediante la risurrezione; rimasero radicati nella Parola di Dio; riceverono la pienezza dello Spirito Santo; andarono ad annunciare la buona novella (la missione). Cfr. E. PRINZIVALLI, M. SIMONETTI (a cura di), *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini. volume I*, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, Milano 2010, 98-102, 508-509.

presenza di Dio, potesse essere uguale ad un'altra, né che ci fosse una quantità smisurata di dottrine su Dio, quanti erano coloro che discutono di lui. Il suo radicamento nella concretezza della storia umana, per lui ben rappresentata nelle Scritture, lo obbliga a identificare solo nell'incarnazione del Figlio il compimento e la chiara spiegazione delle economie divine. Perciò, la pretesa conoscenza degli gnostici, sempre irrequieta e dubbiosa, perché mai definitiva e perché dipendente dalle elaborazioni del maestro di turno, non poteva in nessun modo competere autorevolmente con quella ricevuta dagli apostoli stessi che vissero a contatto con il Cristo:

Secondo loro la verità è ora in Valentino ora in Marcione ora in Cerinto; poi fu in Basilide o in un altro disputatore, che non ha potuto dire nulla di salutare. Ciascuno di loro è così pienamente perverso che, corrompendo la regola di verità, non si vergogna di predicare se stesso.⁸¹

Perché dunque gli apostoli, e solo essi, potevano essere garanti della verità del vangelo? Innanzitutto perché sono stati i testimoni della risurrezione del Signore (*postea enim quam surrexit Dominus*), poi perché sono stati rivestiti (*induti*) dallo Spirito Santo nel momento della Pentecoste in cui accedettero alla perfetta conoscenza (*perfectam agnitionem*) e perché questa non fu tenuta segreta o trasmessa a pochi, ma la portarono in tutta la terra (*exierunt in fines terrae*) annunciando il vangelo dei beni di Dio (cfr. At 1,8).

Ireneo, poi, precisa che «essi avevano tutti insieme e ciascuno singolarmente» (*quidem et omnes pariter et singuli eorum*) lo stesso vangelo di Dio. Secondo Ireneo, la missione apostolica trova il suo fondamento nella risurrezione di Cristo dai morti, come anche Marcione era convinto. La risurrezione, poiché è «dai morti», indica non solo la morte di Cristo come reale, ma anche la verità della sua incarnazione, eliminando ogni tentativo gnostico e doceta di rendere evanescente la realtà umana di Gesù. La conoscenza di Dio fu perfetta e completa solo dal momento della Pentecoste, quando ci fu il dono dello Spirito, che nella mentalità di Ireneo è colui che, completando la rivelazione trinitaria, parla per mezzo dei profeti (4,20,8), collabora alla creazione (4,20,3), è l'agente divino che unisce l'uomo a Dio (5,13,4), rende l'uomo simile a Dio (5,8,1), lo fa vivere (5,9,3) e lo rende perfetto (5,6,1), è colui che discende sulla persona di Cristo per abituarsi ad abitare nel genere umano e nella creatura di Dio (3,17,1). Poiché la conoscenza perfetta è dono dello Spirito, viene emarginata l'idea gnostica che si possa avere una qualche parte di essa al di fuori dell'azione dello Spirito stesso. Dirà, poi, concludendo il libro terzo, che «di lui non sono partecipi tutti quelli che non corrono alla Chiesa, ma si privano della

⁸¹ 3,2,1 (SC 211,26,4-7.10-16): «*Secundum eos sit ueritas aliquando quidem in Valentino, aliquando autem in Marcione, aliquando in Cerintho, postea deinde in Basilide fuit aut et in illo qui contra disputat, qui nihil salutare loqui potuit. Unusquisque enim ipsorum omnimodo peruersus semetipsum, regulam ueritatis deprauans, predicare non confunditur*».

vita a causa delle loro false dottrine ed azioni perverse. Perché dove è la Chiesa, lì è anche lo Spirito di Dio; e dove è lo Spirito di Dio, lì è anche la Chiesa ed ogni grazia» (3,24,1).⁸² Se per gli gnostici la conoscenza perfetta è frutto di un destino naturale, Ireneo afferma, contrariamente, che essa è un dono di Dio avvenuto già nella storia. Si tratta di dimostrare che è rimasta inalterata e correttamente trasmessa, ed è questo il problema che Ireneo deve affrontare nel suo periodo storico.

Un terzo passaggio riguarda la missione, la quale ha come sua principale caratteristica di essere universale, come “*universae*” sono le Scritture e quattro sono i vangeli, come dirà poi (3,11,8), per indicare le quattro parti della terra. La missione viene descritta da Ireneo in due momenti: l’evangelizzazione dei beni di Dio dati a noi e l’annuncio della pace celeste, con un richiamo sia alla profezia di Is 52,7 sia a Lc 2,14, in riferimento alla nascita di Cristo che porta la pace a tutti gli uomini, amati da Dio. La missione apostolica, in stretta continuità con le profezie e con la presenza del Figlio incarnato, annuncia e proclama le opere di Dio. L’argomento antignostico più importante viene posto alla fine: «essi avevano tutti insieme e ciascuno singolarmente» il vangelo di Dio. Ireneo, ben cosciente delle tensioni che ci sono tra le memorie cristiane e le loro ricezioni, non mette l’accento solo sul gruppo dei Dodici – poiché tutta la missione paolina sarebbe stata squalificata – né su singoli personaggi, che nomina, così determinanti per lo sviluppo della fede, come è il caso di Paolo, apostolo certo, ma non della cerchia dei primissimi seguaci di Gesù. Infatti, tra le testimonianze dei quattro vangeli ricorda anche quella di Paolo, di Pietro, di Stefano, di Filippo. L’autorità apostolica non deriva solo ed esclusivamente dall’appartenenza al gruppo originario che ha vissuto con Gesù, né è possesso di chi, particolarmente dotato di carismi, vive la missione con un impulso senza pari, come è il caso di Paolo stesso. Ireneo mette così in dialogo, sullo stesso piano, l’autorità paolina, tanto esaltata da Marcione, con l’autorità del gruppo dei Dodici, ritenuta l’unica valida dalle varie tendenze giudaico-cristiane che rifiutavano la missione paolina.⁸³ Individuando nella Pentecoste il momento della “perfetta conoscenza” per la missione, c’è da chiedersi come Ireneo non abbia colto l’assenza di Paolo a questo evento, pur essendo stato egli testimone del Risorto e della prima predicazione apostolica.

A questa introduzione così articolata e bilanciata delle origini divine del vangelo, della sua trasmissione apostolica in forma orale e scritta, rimasta inalterata fino ai giorni “nostri”, segue la presentazione, per la prima volta nella storia cristiana,

⁸² A. SÁEZ GUTIÉRREZ, *Rivelazione, Spirito, Chiesa. La sfida montanista, la sequela tertulliana, la proposta ireneana*, in M. GIROLAMI (a cura di), *Il cristianesimo in Anatolia tra Marco Aurelio e Diocleziano. Tradizione asiatica e tradizione alessandrina a confronto*, Morcelliana, Brescia 2019, 191-210.

⁸³ C. GIANOTTO, *Le Pseudoclementine e la doppia missione ai gentili in Asia Minore*, in M. GIROLAMI (a cura di), *Il cristianesimo in Anatolia tra Marco Aurelio e Diocleziano*, 147-157.

di quattro scritti attribuiti a persone note nel cristianesimo e da tutti riconosciute come autorevoli. Di questo passo si possiede l'originale greco, grazie ad Eusebio di Cesarea (HE 5,8,2-4). Qui ci si limita a ricordare alcune caratteristiche: innanzitutto l'ordine cronologico, almeno per come Ireneo lo concepiva, che poi sarà anche l'ordine assunto nella produzione del canone neotestamentario. E. Norelli ha dimostrato come Ireneo fosse convinto che l'ordine di Matteo, Marco, Luca e Giovanni rispettasse concretamente anche l'ordine cronologico in cui il medesimo vangelo fu redatto.⁸⁴ Una seconda osservazione riguarda la presenza di Marco e Luca, che non furono apostoli, ma rispettivamente “discepolo e interprete” di Pietro e “compagno” di Paolo. Ireneo non lega l'autorità dei testi scritti alla sola mano apostolica, ma anche a coloro che sono stati i loro collaboratori, mettendo le premesse per la trasmissione alle future generazioni di quel fondamento sicuro della “nostra fede”, ad indicare che l'autorità apostolica è di chi partecipa del medesimo messaggio evangelico e non solo di chi lo ha ricevuto per primo.⁸⁵ Infatti, la conclusione a questa *ouverture*, così impegnativa, riafferma la regola di fede: un solo Dio, predicato dalla legge e dai profeti, e un solo Cristo, Figlio di Dio. Ireneo chiude questa prima argomentazione, in modo retoricamente efficace, alludendo alla parola di Gesù di Lc 10,16 con la quale aveva aperto il passo.

Quanto detto è premessa indispensabile per le successive riflessioni articolate sul modo di leggere le Scritture, che non possono essere mutilate né adulterate (3,2,1) e sulla Tradizione della Chiesa che è «manifestata in tutto quanto il mondo» (3,3,1) e non ha nulla di nascosto o privato. È qui che Ireneo offre un altro contributo decisivo per la formazione delle istituzioni cristiane, perché pone la successione episcopale come garante dell'autentica trasmissione del vangelo apostolico e porta come esempi la Chiesa di Roma e di Efeso (3,1-4,2).

4. *L'ordine dei quattro vangeli*

Un ulteriore apporto determinante da parte di Ireneo alla formazione del canone delle Scritture cristiane è dato dall'idea di teorizzare la complementarietà dei

⁸⁴ E. NORELLI, *Il canone del Nuovo Testamento come costruzione del tempo*, 185-231.

⁸⁵ Il concetto di “apostolo”, già nei primi testi cristiani, è assai difficile da definirsi: cfr. R.E. BROWN, *I Dodici e l'apostolato*, in R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (a cura di), *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Queriniana, Brescia 1997, 1811-1816. In Ireneo sembra esserci una distinzione tra ciò che è “apostolo” e “apostolico”: mentre il primo è solo di personaggi autorevolmente riconosciuti (cfr. ad es., 1,13,6 [SC 264,202 l. 106]; 1,25,5 [SC 264,342 l.90]; 1,27,1 [SC 264,348 l.3-4]; 2,31,2 [SC 294,328 l.62]; 3,3,3 [SC 211,32 l.30.34-35.38.43-44.]), il secondo è in riferimento al loro messaggio, orale o scritto (cfr. ad es., 1,3,6 [SC 264,60,91]; 1,8,1 [SC 264,112 l.8]; 3,3,3 [SC 211,36 l.52]).

quattro vangeli scritti.⁸⁶ Il vescovo di Lione non è preoccupato tanto di un ordine canonico preciso – si ricordi che quello di 3,1,1 è un ordine cronologico – ma di dimostrare che solo quei quattro, non di più e non di meno, sono la redazione scritta dell'unico vangelo che egli definisce in modo brillante “tetramorfo”.⁸⁷

Prima di esaminare il passo, è utile annotare alcune evidenze. Una prima constatazione riguarda il fatto che Ireneo non cita i quattro sempre nello stesso ordine, ma, a seconda del tema trattato, nomina i singoli vangeli con grande libertà. È ipotizzabile che tale cambiamento fosse dettato o dalla differenza di supporti testuali posseduti (codici o rotoli?),⁸⁸ o dalla conoscenza di tradizioni cristiane a lui antecedenti,⁸⁹ che si contraddicevano circa l'ordine con cui leggere i singoli vangeli. Secondo Mutschler, l'ordine di Mt-Lc-Mc-Gv dipendeva dal rotolo che Ireneo aveva in mano (3,9,1; 3,11,7.9; 4,6,1);⁹⁰ Mt-Mc-Lc-Gv, come già

⁸⁶ L. MELLERIN, *Étude des usages bibliques d'Irénee*, 38; C. GUIGNARD, *Le Quadruple Évangile chez Irénée*, 155: «la firmitas des évangiles pris individuellement n'est donc pas particulièrement problématique. En revanche, le principe même du Quadruple Évangile comme collection complète et complémentaire ne va pas sans démonstration, ce qui restera à apprécier du point de vue de l'histoire du canon».

⁸⁷ M. HENGEL, *Die vier Evangelien*, 15-22; C. GUIGNARD, *Le Quadruple Évangile chez Irénée*, 101: «le premier à théoriser la 'quaternité' et à la mettre en relation avec le Quatre Vivants d'Éz 1 et Ap 3». L'aggettivo “tetramorfo”, ad un'indagine su TLG, risulta usato al singolare per la prima volta solo in *Apocalypsis apocrypha Joannis (versio tertia)* (cfr. A. VASSILIEV, *Ancedota Graeco-Byzantina*, vol. 1, Imperial University Press, Moscow 1893, 318-319). Al plurale si trova anche in Euripide, *Fragmenta* 943 l. 1 (cfr. A. NAUCK, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Teubner, Leipzig 1889, *ad loc.*).

⁸⁸ Secondo Skeat, l'autorità dei quattro vangeli si impose quando furono riuniti in un unico codice: T.C. SKEAT, *The Origin of the Christian Codex*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 102 (1994) 268: «the selection of the Four and their physical unity in the Codex gave them, right from the start, an authority and prestige which no competitor could hope to rival. The Four-Gospel Canon and the Four-Gospel Codex are thus inseparable».

⁸⁹ T.C. SKEAT, *Irenaeus and the Four-Gospel Canon*, 194-199; J.D. MAY, *The Four Pillars: The Fourfold Gospel Before the Time of Irenaeus*, «Trinity Journal» 30 (2009) 67-79; J. SCHRÖTER, *The Formation of the New Testament Canon and Early Christian Apocrypha*, in A.F. GREGORY, C.M. TUCKETT (a cura di), *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha*, Oxford University Press, Oxford 2015, 170: «obviously, Irenaeus relies here on an older tradition». D.J. BINGHAM, B.R. TODD, JR., *Irenaeus's Text of the Gospels in Adversus haereses*, 370-392 pensano che sia frutto della mente di Ireneo. C. GUIGNARD, *Le Quadruple Évangile chez Irénée*, 102-116, a 109 fa notare come l'ordine Mt-Mc-Lc-Gv sia familiare all'Ambrosiaster, a Girolamo, ad Agostino e anche a Fortunaziano di Aquileia, di cui è stato recentemente scoperto l'unico manoscritto del suo Commento ai vangeli: cfr. FORTUNATIANUS AQUILEIENSIS, *Commentarii in Evangelia*, a cura di L.J. DORFBAUER, de Gruyter, Berlin – Boston 2017.

⁹⁰ C. GUIGNARD, *Le Quadruple Évangile chez Irénée*, 113 vede la somiglianza di questo ordine con quello riportato dagli antichi presbiteri, tradizione riferita da Clemente di Alessandria nelle sue Ipotiposi (HE 6,14,5-7). Cfr. S.C. CARLSON, *Clement of Alexandria on the 'Order' of the Gospels*, in «New Testament Studies» 47 (2001) 118-125. Hoh, Bingham e Mutschler non avrebbero visto tale vicinanza.

detto, è la sequenza cronologica;⁹¹ la successione Gv-Lc-Mt-Mc⁹² fu adottata da Ireneo nell'allegoria con le profezie di Ez 1,10 e Ap 4,7 sull'immagine teriomorfa tetraforme (3,11,8) al fine di spiegare l'armonia degli inizi dei singoli vangeli.⁹³ Si può supporre che l'ordine più frequente, il primo, fosse anche quello più familiare al vescovo lionese, anche se poi la storia successiva lo ha consacrato come il promotore di un ordine che, di fatto, egli usa solo in un contesto volto a ricostruire la catena storica degli eventi tra origini apostoliche e trasmissione scritta del vangelo predicato dagli apostoli. Se non è possibile, per Ireneo, stabilire quale ordine evangelico abbia più importanza, quale sia la sua origine e da quale criterio sia ispirato, tuttavia il suo apporto più significativo è dettato dal confine numerico – il numero quattro⁹⁴ – di cui spiega il valore simbolico nell'accostamento di

⁹¹ L'ordine Mt-Gv-Lc-Mc, presente nel P⁴⁵ e nel Codex Bezae e in moltissimi manoscritti latini, non compare in Ireneo anche se tende a riflettere un ordine di autorità apostolica: prima i due apostoli della cerchia dei Dodici, poi due discepoli degli apostoli Paolo e Pietro, cioè Luca e Marco. Resta pura congettura pensare che Ireneo non avesse voluto trasmettere questo possibile ordine dei vangeli per non far passare l'idea che l'autorità apostolica potesse avere al suo interno diversi gradi di origine e quindi di autenticità. Questo ordine compare anche in alcuni manoscritti latini del VI sec.: cfr. M.R. CRAWFORD, *A New Witness to the 'Western' Ordering of the Gospels: GA 073+084*, «The Journal of Theological Studies» 69 (2018) 477-483.

⁹² C. GUIGNARD, *Le Quadruple Évangile chez Irénée*, 109 dice che mai è attestato questo ordine nei manoscritti. Così anche P.-M. BOGAERT, *Les Quatre Vivants, l'Évangile et les évangiles*, «Revue théologique de Louvain» 32 (2001) 468: «pour lui aucune séquence n'a d'autorité particulière».

⁹³ B. MUTSCHLER, *Das Corpus Johanneum*, 503-505; C. GUIGNARD, *Le Quadruple Évangile chez Irénée*, 146: «Irénée ne se soucie pas de faire correspondre les Vivants avec un ordre existant des évangiles, pas même celui qui lui était le plus familier: dans son développement, il se contente de suivre l'ordre d'Ap 4,7». Poi a p. 149 dice che l'ordine di Mt-Lc-Mc-Gv, attestato anche in Ippolito sulla base di Ap 4,7, sarebbe stato influenzato da Ireneo.

⁹⁴ Sull'uso biblico del numero "quattro" si veda Gen 4,10 (i quattro fiumi dell'Eden); Is 11,12 (i quattro angoli della terra); Ger 49,36; Mc 13,27 (i quattro venti); Dn 2,37-40 (i quattro regni); Dn 7,3 (le quattro bestie); Zc 6,1 (i quattro carri); Gv 19,23 (le quattro parti delle vesti di Gesù). In genere il numero "quattro" rappresenta il cosmo, perché composto dagli elementi di acqua, terra, aria e fuoco e perché composto da quattro parti identificate con i venti o punti cardinali. Per il valore simbolico del numero "quattro" nell'ebraismo: cfr. H. LESÈTRE, *Nombre*, in *DB IV*, 2, 1694: «le monde est la révélation extérieure de Dieu, et Dieu s'est révélé aux Hébreux sous son nom de יהוה, le τετραγράμματον, Jéhovah, le nom à 4 lettres, de même que sous le Nouveau Testament, il s'est révélé par les 4 Évangiles. Le nombre 4 symbolise donc aussi la révélation. Du nombre 4 vient encore l'idée de carré et de cube, par conséquent de stabilité»; I. ABRAHAMS, *Numbers, Typical and Important*, in *Encyclopedia Judaica*, 15, 334-335: «(the number four) signifies completeness and sufficiency». Per il mondo greco che considerava il numero come elemento costitutivo della realtà si veda Aristotele, *Metaphysica* 14,3,1090a 21 (sulla tetradè: 1081a-1082a; 1090b); di Platone l'idea che il numero è legato all'idea di ordine, perché è un limite all'illimitato (*Filebo* 18a): cfr. N. ABBAGNANO, *Numero*, in *Dizionario di Filosofia*, Utet, Torino 1971, 626-627. H.-I. MARROU, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Studium, Roma 21966, 246-247 riferisce la notizia attribuita allo Pseudo Pitagora (*Versi Aurei*) secondo la quale i Pitagorici giuravano per il quaternario,

diverse immagini, cosmologiche, storiche e teologiche, che faciliteranno senza dubbio il passaggio al riconoscimento canonico.

Il paragrafo 3,11,8 è inserito in un'ampia sezione dedicata alle testimonianze evangeliche sull'unicità di Dio.⁹⁵ Ireneo prende in esame gli inizi dei singoli vangeli – Matteo (3,9,1-3), Luca (3,10,1-5), Marco (3,10,6), Giovanni (3,11,1-6) – per dimostrare che «le parti iniziali del Vangelo annunciano un solo Dio Creatore di questo universo» (3,11,7), attestandone la «grande autorità» (*tanta... firmitas*) riconosciuta anche dagli eretici. Precisa che questi ultimi, ciascuno seguendo la propria idea, sostengono il loro insegnamento «strappandone qualche brano» (*ex ipsis egrediens*). Elenca gli Ebioniti, che leggono solo Matteo; Marcione, che segue solo Luca; i doceti, che ricorrono a Marco per affermare la differenza tra il Gesù umano e il Cristo divino; i Valentiniani, che prediligono Giovanni. Ireneo, mentre fa capire che vi è un riconoscimento indiscusso di questi vangeli apostolici, afferma la necessità di non isolare le singole tradizioni, ma di tenerle insieme in un quadro organico più ampio e complesso. Ebioniti, marcioniti, doceti e valentiniani, in fondo, semplificano la memoria cristiana isolando singoli tasselli, tutti apostolici e originari, ma perdendo di vista l'insieme del disegno più ampio.

Per Ireneo la posta in gioco era duplice: se si perdeva di vista l'universalità del messaggio evangelico si perdeva anche la possibilità di una professione di fede nell'unico Dio. Non si trattava, infatti, solo di scegliere dei testi, ma di mantenere l'indole universale del messaggio evangelico e quindi delle Scritture, tra cui le memorie apostoliche su Gesù.⁹⁶ Ireneo valuta la metodologia ereticale come selettiva ed esclusiva, perché fondata su una dottrina teologica ambigua: solo chi riconosce l'unicità di Dio e di Cristo può, con un metodo inclusivo, accogliere la diversità delle memorie apostoliche, articolare il rapporto tra Tradizione e Scrit-

fonte della natura eterna. FOZIO, *Biblioteca* 187 riporta la notizia della teologia dei numeri di Nicomaco di Gerasa (I-II sec. d.C.), secondo la quale «la tetrade... è un'altra divinità, una divinità comprendente molti dei è piuttosto comprendente tutti gli dei: è infatti per loro fonte degli oggetti nella loro perfezione naturale e custode della natura. Essa è poi anche fautrice e causa della struttura e della durata secondo le scienze» (FOZIO, *Biblioteca*, Introduzione di L. CANFORA, Nota sulla tradizione manoscritta di S. MUNICO, a cura di N. BIANCHI, C. SCHIANO, Edizioni della Normale, Pisa 2019, 253-254). Sul valore simbolico del «quattro» nel giudaismo ellenistico si veda: FILONE, *De opificio mundi* 15,47-49.

⁹⁵ Cfr. A. GUIDA, *Ireneo, Contra Haereses* 3, 11, 8-9, «Vigiliae Christianae» 31 (1977) 241-243. C. GUIGNARD, *Le Quadruple Évangile chez Irénée*, 152 vede 3,11,7-9 come un *excursus* sui vangeli distinto in tre parti, ma dice che il paragrafo 9 può essere considerato un riassunto di 8 e quindi sarebbe un dittico: nel par. 7 Ireneo presenta l'autorità incontestata dei singoli vangeli; nei parr. 8-9 stabilisce che essi sono quattro forme di un unico vangelo, per cui non bisogna utilizzarne né di più né di meno (par. 8), e solo e questi vangeli e non altri (par. 9).

⁹⁶ A. ROUSSEAU, SC 210,184 sottolinea che «le raisonnement d'Irénée se fonde essentiellement sur la nécessité d'une correspondance entre l'invisible et le visible pour que le second puisse être une manifestation du premier».

tura, mettere in dialogo rivelazione e storia, carne e spirito, pensare e vivere la comunione tra Dio e uomo. Se, a volte, nel panorama del dibattito teologico contemporaneo affiora l'idea che il canone sia solo una lista atta a creare confini chiari tra ciò che è canonico e ciò che è apocrifo, bisogna affermare che Ireneo è guidato da tutt'altra idea, piuttosto inclusiva, in cui le memorie cristiane più importanti e più originarie, perché apostoliche, non vengono isolate, ma rimangono in dialogo l'una con le altre, perché provenienti dalla medesima fonte che è il vangelo dell'unico Dio. Tuttavia, è utile ribadirlo, Ireneo non è preoccupato di un canone, per quanto manifesti una chiara coscienza canonica,⁹⁷ ma intende offrire dei criteri, perché l'insieme della rivelazione divina manifesti l'unicità di Cristo Figlio dell'unico Dio dal quale derivano tutte le cose. La polemica antignostica lo porta a rigettare ogni forma di dualismo, che egli vede in azione non solo nella rappresentazione del divino, ma anche nella concretezza dell'uso delle memorie cristiane, così varie e articolate, perché trasmesse oralmente e per iscritto in una molteplicità di documenti che venivano selezionati e scelti a seconda delle varie tendenze presenti nella gnosi.

Un esame ravvicinato del testo può dimostrare il ragionamento stringente del vescovo di Lione (3,11,8):

Del resto i Vangeli non possono essere né più né meno di questi. Infatti poiché sono quattro le regioni del mondo, nel quale siamo, e quattro i venti diffusi su tutta la terra e la Chiesa è disseminata su tutta la terra, e colonna e sostegno della Chiesa è il vangelo e lo Spirito di vita, è naturale che essa abbia quattro colonne che soffiano da tutte le parti l'incorruttibilità e vivificano gli uomini. Perciò è chiaro che il Verbo Artefice dell'universo, che siede sopra i Cherubini e sostiene tutte le cose, dopo essersi mostrato agli uomini, ci ha dato un Vangelo quadriforme, ma sostenuto da un unico Spirito.⁹⁸

⁹⁷ E. NORELLI - F. BOVON, *Dal Kerygma al canone*, 534: «una coscienza canonica praticamente completa».

⁹⁸ SC 211,160 l.175-162 l.186: «*Neque autem plura numero quam haec sunt neque rursus pauciora capit esse Evangelia. Quoniam enim quattuor regiones mundi sunt in quo sumus et quattuor principales spiritus et disseminata est Ecclesia super omnem terram, columna autem et firmamentum Ecclesiae est Evangelium et Spiritus vitae, consequens est quattuor habere eam columnas undique flantes incorruptibilitatem et uiuificantes homines. Ex quibus manifestum est quoniam qui est omnium Artifex Verbum, qui sedit super Cherubim et continet omnia, declaratus hominibus, dedit nobis quadriforme Evangelium quod uno Spiritu continetur*»; SC 211,160 l.1-162 l.12: «*Τί δήποτε οὐτε πλείονα οὐτε ἐλάττονα τὸν ἀριθμὸν εἰσι τὰ εὐαγγέλια; Ἐπεὶ γὰρ τέσσαρα κλίματα τοῦ κόσμου ἐν ᾧ ἔσμεν καὶ τέσσαρα καθολικὰ πνεύματα, κατέσπαρται δὲ ἡ ἐκκλησία ἐπὶ πάσης τῆς γῆς, στύλος δὲ καὶ στήριγμα ἐκκλησίας τὸ εὐαγγέλιον καὶ Πνεῦμα ζωῆς, εἰκότως τέσσαρας ἔχειν αὐτὴν στύλους πανταχόθεν πνέοντας τὴν ἀφθαρσίαν καὶ ἀναζωπυροῦντας τοὺς ἀνθρώπους. Ἐξ ὧν φανερόν ἐστι ὅτι τῶν ἀπάντων Τεχνίτης Λόγος, ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβιμ καὶ συνέχων τὰ πάντα, φανερωθεὶς τοῖς ἀνθρώποις ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἐνὶ δὲ Πνεύματι συνεχόμενον*».

Tutto il paragrafo di 3,11,8 è strutturato, secondo la retorica della seconda sofistica, con una tesi iniziale, a cui seguono varie argomentazioni raccolte da diversi campi del sapere. Ireneo inizia con una tesi: i vangeli non possono essere né più né meno di quattro (SC 211,160 l.175-176). Seguono poi cinque tipi di argomentazioni diverse:⁹⁹ una cosmologica, sulle quattro parti del mondo e sui quattro venti, che implica la diffusione universale della Chiesa (SC 211,160 l.176-162 l.182); una cristologica, che vede il Verbo artefice seduto sui cherubini (SC 211,162 l.182-186) impegnato in una quadruplici attività corrispondente alle immagini teriomorfe (SC 211,168 l.226-230);¹⁰⁰ una biblica, basata sulla profezia davidica di Sal 79,2 a proposito dei cherubini che hanno quattro aspetti – leone, vitello, uomo, aquila (Ez 1,10; Ap 4,7) – (SC 211,162 l.186-164 l.196); un'altra prova biblica, basata sugli inizi dei testi evangelici (SC 211,164 l.197-168 l. 220); l'ultima è una ripresa del valore dell'idea di “quadriforme” applicata al piano della storia umana, la quale può essere riassunta in quattro “testamenti” (διαθήκαι/testamenta): prima del diluvio; dopo il diluvio; i tempi di Mosè e della sua legge; infine il tempo del vangelo nel quale tutte le cose sono ricapitolate. Al paragrafo successivo (3,11,9) non fa che riprendere l'errore egli eretici di isolare i singoli vangeli o di sceglierne altri come fanno i valentiniani che leggono il «Vangelo di verità».¹⁰¹ Nella conclusione si rende manifesta l'idea che ha guidato l'argomentazione di Ireneo circa la necessità che non ce ne siano né più né meno di quattro: «bisognava che anche la forma del Van-

⁹⁹ Mi discosto dalla divisione in tre parti proposta da C. GUIGNARD, *Le Quadruple Évangile chez Irénée*, 130-139.

¹⁰⁰ «Quale è l'attività del Figlio di Dio, tale è la forma dei viventi, e quale la forma dei viventi, tale è anche il carattere del Vangelo. Quadriformi sono gli animali, quadriforme è il Vangelo e quadriforme è l'attività del Signore. Perciò furono dati quattro testamenti al genere umano: uno prima del diluvio, al tempo di Adamo; il secondo dopo il diluvio, al tempo di Noè; il terzo, che è la legislazione, al tempo di Mosè; il quarto è quello che rinnova l'uomo e ricapitola in sé tutte le cose, quello che avviene mediante il Vangelo e solleva a fa volare gli uomini verso il regno celeste». SC 211,168 l.226-170 l.236: «*Qualis igitur dispositio Filii Dei, talis et animalium forma; et qualis animalium forma, talis et character Euangelii. Quadriformia enim animalia, et quadriforme Euangelium, et quadriformis dispositio Domini. Et propter hoc quattuor data sunt testamenta humano generi: unum quidem ante cataclysmum sub Adam; secundum uero post cataclysmum sub Noe; tertium uero legislatio sub Moyse; quartum uero quod renouat hominem et recapitulat in se omnia, quod est per Euangelium, eleuans et pennigerans homines in caeleste regnum*». SC 211,168 l.44-170 l.54: «Ὅποια οὖν ἡ πραγματεία τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, τοιαύτη καὶ τῶν ζώων ἡ μορφή· καὶ ὅποια ἡ τῶν ζώων μορφή, τοιοῦτος καὶ ὁ χαρακτήρ τοῦ εὐαγγελίου· τετράμορφα γάρ τὰ ζῶα, τετράμορφον καὶ τὸ εὐαγγέλιον καὶ ἡ πραγματεία τοῦ Κυρίου. Καὶ διὰ τοῦτο τέσσαρες ἐδόθησαν καθολικαὶ διαθήκαι τῇ ἀνθρωπότητι· μία μὲν <μετὰ> τὸν κατακλυσμὸν τῷ Νῶε, ἐπὶ τοῦ τόξου· δευτέρα δὲ τῷ Ἀβραάμ, ἐπὶ τοῦ σημείου τῆς περιτομῆς· τρίτη δὲ ἡ τῆς νομοθεσίας διὰ Μωϋσέως· τετάρτη δὲ ἡ τοῦ εὐαγγελίου διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ».

¹⁰¹ W.C. VAN UNNIK, *The "Gospel of Truth" and the New Testament*, in F.L. CROSS (a cura di), *The Jung Codex*, London 1955, 79-129.

gelo fosse armoniosa e proporzionata». ¹⁰² Ireneo perciò dimostra, con argomenti scritturistici, cristologici e cosmologici, che il vangelo è unico, perché «sostenuto da un unico Spirito» (*quadriforme Euangelium quod uno Spiritu continetur*) e la sua “quadriformità” non fa che mostrare l’armonia e la proporzione proveniente direttamente da Dio nel quale vi è ordine e misura di tutte le cose (cfr. 2,25,2).

L’insistenza sul numero quattro/quadriforme deve dunque essere compresa non tanto in vista di una definizione di lista di libri canonici, quanto come manifestazione coerente e armoniosa dell’opera di Dio nella creazione, dell’agire profetico dello Spirito, dell’attività del Figlio in cui si rende manifesto tutto l’agire di Dio sempre in modo armonioso, melodioso e sinfonico: «Ora i vangeli sui quali siede Cristo Gesù sono in accordo con questi animali». ¹⁰³ Ancora una volta vale la pena sottolineare il carattere universale, e perciò inclusivo, del ragionamento di Ireneo, preoccupato dell’atteggiamento selettivo e parcellizzato sulle memorie cristiane, perché gli eretici non si lasciano guidare dalla regola di fede che pone come base l’unicità di Dio e di Cristo. Se un accento va dato, è più sull’unità cristologica che non sull’unità “canonica” dei testi evangelici. Infatti, l’argomento cristologico accompagna tutta la riflessione di Ireneo non solo perché il Verbo è descritto come l’Artefice dell’universo, indicando così la sua azione cosmologica e universale (SC 211,162 l.183), ma è colui che siede sui Cherubini che hanno forma di animali (162 l. 184), è colui che ha dato il vangelo tetramorfo (162 l. 185-186), è colui che siede sui vangeli (164 l.197), è colui che parlava ai patriarchi (168 l.220-222) e a quanti vissero nella Legge (168 l.223-224); è colui che divenne uomo per noi (168 l.224) e inviò lo Spirito «su tutta la terra» (168 l. 225), è colui la cui attività è quadriforme (168 l.229-230). Se Ireneo manifesta una chiara coscienza canonica, bisogna affermare che innanzitutto aveva una nitida coscienza dell’unità cristologica come fondamento dell’unità scritturistica. Sarebbe utile approfondire di più, se questo aspetto più strettamente teologico sia anche quello che ha storicamente determinato, certamente influenzato, la formazione del canone biblico.

5. I LXX

A completamento della visione ireneana sulla composizione della Scrittura, universale, perfetta e spirituale, bisogna rammentare il passo di 3,21,2-3. ¹⁰⁴ Qui viene

¹⁰² SC 211,174 l.276-278: «oportebat et speciem Euangelii bene compositam et bene compaginatum esse».

¹⁰³ SC 211,164 l.197-198: «Et Euangelia igitur his consonantia, in quibus insidet Christus Iesus»; SC 211,164,23-25: «Καὶ τὰ εὐαγγέλια οὖν τούτοις σύμφωνα, ἐν οἷς ἐγκαθίσταται Χριστός». Cfr. G.N. STANTON, *The Fourfold Gospel*, «New Testament Studies» 43 (1997) 317-346.

¹⁰⁴ Di cui si ha anche il frammento in greco riportato da Eusebio, HE 5,8,11. Per l’uso dei LXX presso il mondo cristiano si veda: M. HENGEL, *Die Septuaginta als von den Christen beanspruchte*

ricordata l'origine divina della traduzione dei LXX attraverso una breve sintesi della Lettera di Aristeo a Filocrate che, pur non citata, risulta esserne la fonte diretta. Il motivo di tale digressione sulla genesi della bibbia giudaica greca, oltre che dalla polemica con gli Ebioniti che ne rifiutano l'autorità,¹⁰⁵ è dettato dalla controversa interpretazione di Is 7,14:¹⁰⁶ nei LXX vi è l'inequivocabile parola "vergine", mentre Aquila e Teodoziona riportano la parola "giovane", che fa decadere l'aspetto messianico e cristologico della verginità di Maria, implicito, invece, nei LXX. Questo passo, oltre all'interesse storico per la credenza presso i cristiani dell'ispirazione divina della traduzione greca dei LXX,¹⁰⁷ mostra come Ireneo non sia insensibile ai problemi testuali e conosca anche i dibattiti tra cristiani e giudei che tanto spazio avevano occupato con Barnaba e Giustino. La questione del testo ebraico, però, sembra del tutto secondaria, perché la traduzione greca risulta ispirata e quindi non c'è bisogno di altra autorità superiore per confermare il dettato scritturistico. Anche in questo caso, tuttavia, al centro del pensiero di Ireneo non vi è tanto il testo, quanto la realtà cristologica: infatti, dopo aver ricordato la leggenda di Aristeo, paragona le Scritture, conservate in Egitto durante la schiavitù di Israele, alla persona di Gesù, che fuggì in Egitto, come racconta Mt 2,13-14, per scampare dalla furia omicida di Erode. Se attraverso le Scritture «Dio ha preparato e formato in precedenza la fede nel suo Figlio» e la traduzione greca fu fatta prima della venuta di Gesù, allora bisogna affermare che le Scritture e la loro

Schriftensammlung bei Justin und den Vätern vor Origenes, in J.D.G. DUNN (a cura di), *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135. The Second Durham-Tübingen Reserach Symposium on Earliest Christianity and Judaism (Durham, September, 1989)*, Mohr Siebeck, Tübingen 1992, 39-84; F. RAURELL, *La Lettera d'Aristea tra mito e apologia*, «Laurentianum» 58 (2017) 363-375; B.G. WRIGHT III, *The Septuagint as a Hellenistic Greek Text*, «Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Periods» 50 (2019) 497-523.

¹⁰⁵ SC 210,199-200: «Ébionites, qui, rejetant la version de la Septante au profit des traductions plus récentes de Théodotion et d'Aquila, veulent qu'Isaïe ait parlé, non d'une Vierge (παρθένος), mais simplement d'une jeune femme (νεάνις). Irénée, s'appuyant sur un récit légendaire largement répandu à son époque, insiste donc sur le caractère 'inspiré' de l'ancienne version qu'auraient faite les soixante-dix vieillards à Alexandrie sur l'ordre de Ptolémée. C'est dans cette version conclut-il, et non dans des traductions juives postérieures dictées par le souci de faire pièce à la prédication chrétienne, qu'il faut chercher l'authentique teneur de la prophétie d'Isaïe [21,1-3]».

¹⁰⁶ Già in GIUSTINO, *Dialogo* 68,6-7; 71,3; 84,1-4; *1 Apologia* 33,1-6.

¹⁰⁷ Ireneo per esprimere l'ispirazione usa il termine greco ἐπιπνοια che mai si riscontra né nei LXX, né nel NT, né nella Lettera di Aristeo a Filocrate. Viene usato, oltre che da Eschilo, Platone, Aristotele e altri, da FILONE, *De Somniis* 1,129, applicato all'immagine della forza che ha un atleta; da FLAVIO GIUSEPPE, *Contra Apionem* 1,37 in riferimento diretto ai testi scritturistici; *Oracoli sibillini*, Prol 1.89 a proposito della profetessa che perde la memoria di ciò che ha detto sotto ispirazione. Ireneo, nei frammenti greci rimasti, non usa il termine θεόπνευστος di 2Tm 3,16 (la prima attestazione di questo termine si trova in Manetone, nel III sec. a.C. (Frag. 2), in riferimento a degli scritti, e poi negli *Oracoli Sibillini* 5 in riferimento al Santuario di Cuma (l.308) e in riferimento alla creature di Dio (l.406).

antica traduzione non avevano altro scopo che annunciare e manifestare la venuta nella carne del Figlio dell'uomo, perché non solo parlano di lui, ma sono costituite per lui e per la fede dei cristiani in lui. Vi è qui l'argomento di antichità che riaffiora applicato alle traduzioni greche: poiché Aquila e Teodoziona sono giovani, come lo sono le eresie, le loro traduzioni non hanno lo stesso valore ispirato di ciò che è fin dalle origini e che è da sempre stato orientato alla venuta del Figlio.

La concezione cristologica delle Scritture, in vista della venuta del Figlio, porta a reputare i LXX come la versione greca più antica e quindi più divina,¹⁰⁸ rigettando le altre proposte considerate più nuove e quindi meno affidabili. Per i cristiani, dunque, il testo ebraico, che secondo Ireneo fu distrutto ai tempi di Nabucodonosor e fu riscritto a memoria da Esdra al ritorno a Gerusalemme, ha valore in quanto profetico di Cristo e la traduzione greca, se ha valore ispirato, è in vista, ancora una volta, della venuta di Cristo, vero centro ermeneutico delle Scritture giudaiche e delle Scritture cristiane. Come era accaduto per i quattro vangeli sui quali è seduto il Verbo artefice dell'universo, che rappresentano la quadriforme attività del Figlio, così anche le Scritture giudaiche e la loro traduzione greca, precedenti alla venuta di Cristo, sono composte per annunciare lui e la sua incarnazione.

IV. LE COORDINATE PER LA COSTRUZIONE DI UNA SEMANTICA DELLA VERITÀ

La breve analisi dei passi presi in esame del libro terzo dell'AH, tutto dedicato alla testimonianza apostolica sull'unicità di Dio e di Cristo, ha permesso di prendere contatto con alcune coordinate fondamentali che hanno portato Ireneo a costruire una mappa concettuale con la quale metabolizzare le diverse memorie cristiane in una sintesi armoniosa e proporzionata. Il centro nevralgico del suo pensiero è il concetto di verità, che egli presenta non a partire da definizioni filosofiche, ma da elementi storici imprescindibili e verificabili nelle Scritture, dalle quali trae le prove nel terzo libro. Esse sono concepite come un elemento indispensabile per la conoscenza delle economie con le quali Dio ha rivelato il suo Figlio (*Filii doctrina*) per la salvezza degli uomini. La loro autorità, per la provenienza da Dio stesso, è confermata dal contenuto cristologico, perché non solo in lui si compie la Scrittura,¹⁰⁹ ma è sempre lui che viene espresso in chiave profetica nella Scrittura giudaica e in chiave di annuncio nei testi cristiani, tra i quali risultano avere una speciale collocazione i quattro vangeli, il cui ordine non è così importante come invece il loro numero.

¹⁰⁸ Ireneo non menziona qui l'argomento dell'uso apostolico dei LXX, adoperato da Rufino di Concordia nella polemica con Girolamo circa l'*Hebraica veritas*.

¹⁰⁹ 3,12,8 (SC 211,214,285-286).

Di non secondaria importanza, ma sempre perché legata alla persona di Cristo, è la loro redazione apostolica: i testi scritti non sono che un'altra modalità della proclamazione della verità evangelica di Cristo stesso, portata dalla predicazione della Chiesa fino agli estremi della terra. La difficoltà per Ireneo, che opera a distanza di un secolo e mezzo dalle origini cristiane, era quella di dare criteri di garanzia e di autenticità di ciò che è «giunto fino a noi», affinché potesse essere riconosciuto come universalmente valido. Il suo intento apologetico, quindi, non è solo dimostrare l'origine divina della rivelazione, affidata poi al gruppo apostolico che ne ha iniziato l'annuncio in tutto il mondo, ma individuare le condizioni perché tale verità, che è Cristo stesso, rimanendo inalterata, resti disponibile a tutti gli uomini di tutte le generazioni. La verità, dunque, secondo Ireneo, si muove nella storia come un corpo in uno spazio. La vita di tale corpo è resa manifesta dal collegamento delle singole membra che si coordinano in modo armonioso. Così anche la Scrittura viene ad essere parte costitutiva del «corpo in movimento» della verità.¹¹⁰

Il termine «verità», fin dalla prefazione del primo libro,¹¹¹ viene ad essere indicato come il tema centrale di tutta la trattazione. Alcuni la rifiutano,¹¹² come fanno gli gnostici, perché non credono ad essa,¹¹³ altri la lacerano,¹¹⁴ la sfigurano¹¹⁵, la falsificano¹¹⁶ e la corrompono,¹¹⁷ altri ancora si allontanano¹¹⁸ dalla sua luce,¹¹⁹ perché

¹¹⁰ 1,9,4 (SC 264,146 l.116-117 [*ueritatis corpusculo*]; 151 l.1089-1090: [τῷ τῆς ἀληθείας σωματίῳ]); 1,18,1 (SC 264,276,41-42 [*quemadmodum Veritatis apud eos diuisum est corpus*]). Si tenga presente che l'espressione «corpo delle Scritture» si trova per la prima volta in Clemente di Alessandria (*Stromata* 6,15,132,3) e Origene parlerà chiaramente delle Scritture come le vesti del Verbo (*HLV* 1,1) e come il corpo permanente di Cristo presente in mezzo ai suoi discepoli. Cfr. A. VAN DEN HOEK, *The Concept of σῶμα τῶν γραφῶν in Alexandrian Theology*, in E.A. LIVINGSTONE (a cura di), *Studia Patristica vol. XIX*, Peeters, Leuven 1989, 250-254. C. CAVALIER, *La bible, un corpus en mouvement*, in G. DORIVAL et al. (a cura di), *Qu'est-ce qu'un corpus littéraire? Recherches sur le corpus biblique et les corpus patristiques*, Peeters, Leuven 2005, 33-52.

¹¹¹ 1,1,1 (SC 264,18 l.1); 2,17,1 (SC 294,156 l.7-8): scopo di Ireneo è espresso bene in 2Tm 2,4, far giungere tutti gli uomini alla conoscenza della verità.

¹¹² 1,1,1 (SC 264,18 l.1); 2Pref. (SC 294,22 l.12)

¹¹³ 2,11,1 (SC 294,92 l.7).

¹¹⁴ 1,16,3 (SC 264,262 l.65-66).

¹¹⁵ 3,4,2 (SC 211,48 l.30).

¹¹⁶ 3,3,4 (SC 211,40 l.79).

¹¹⁷ 1,27,4 (SC 264,352 l.60).

¹¹⁸ 2,18,7 (SC 294,184 l.111-112); 2,30,9 (SC 211,318 l.211-212); 3,24,2 (SC 211,474 l.35); alcuni ne rimangono fuori (2,31,1 [SC 294,326 l.34]); possono riavvicinarsi ad essa: 2,11,2 (SC 294,94 l.28); 2,19,9 (SC 294,198 l. 159-160)1

¹¹⁹ 2,5,3 (SC 294,56 l.62); 5,13,2 (SC 153, 166 l.30).

sono ciechi¹²⁰ o perché hanno una verità più vera della verità stessa,¹²¹ inventando cose che non esistono¹²² dimostrandosi così nemici della verità stessa.¹²³

Poiché la verità è Cristo,¹²⁴ essa è stata resa pubblicamente manifesta nel suo «battesimo di verità»,¹²⁵ e viene proclamata dalla Chiesa¹²⁶ per aiutare gli uomini,¹²⁷ affinché lasciandosi ammaestrare da essa, tramite la conoscenza delle Scritture,¹²⁸ ricevano lo Spirito, perché anch'egli è verità.¹²⁹ Tutta la Scrittura, Mosè e i profeti, con tutte le parole del Signore, proclamano la medesima verità¹³⁰ circa l'unità di Dio e l'unità di Cristo. La verità, che va cercata al di là delle apparenze, come accade con una statua di creta che sembra di oro semplicemente perché è dipinta,¹³¹ è incorruttibile¹³² come lo è il corpo reale di Cristo, perché se non fosse stato reale non «vi sarebbe stata alcuna verità in lui, perché non sarebbe stato ciò che appariva». ¹³³ Egli, anzi, «è venuto a salvare tutti per mezzo di se stesso» passando in mezzo alle età degli uomini e facendosi adulto tra gli adulti, per essere «un maestro perfetto in tutto, non solo in rapporto all'esposizione della verità, ma anche in rapporto all'età». ¹³⁴ La verità, per Ireneo, dunque, è cristologicamente segnata: il Figlio di Dio, che è la conoscenza del Padre resa manifesta nel suo corpo reale morto e risorto, è diventato realtà benefica per tutti gli uomini. Essa non va cercata presso altri, se non nella Chiesa, «poiché gli apostoli ammassarono in lei, come in un ricco tesoro, nella maniera più piena tutto ciò che riguarda la Verità» (3,4,1).¹³⁵ Sono loro dunque che custodiscono il «canone della fede» con «carisma sicuro», perché essi lo trasmettono in modo integrale, impedendo al Cristo di essere smembrato o lacerato.

¹²⁰ 2,17,9 (SC 294,168 l.151).

¹²¹ Pref. 1 (SC 264,18-19); 1,15,2 (SC 264,236-240); 2,18,6 (SC 294,182 l.92-93);

¹²² 1,9,1 (SC 264,136 l.1-2); 1,11,4 (SC 264,174 l.57-50).

¹²³ 1,31,1 (SC 264, 386 l.8): il caso di Giuda; 3,3,4 (SC 211,42 l. 87): il caso di Cerinto.

¹²⁴ 3,5,1 (SC 211,52 l.6).

¹²⁵ 2,10,2 (SC 294,88 l.28).

¹²⁶ 1,9,5 (SC 264,152 l.124); 1,10,2 (SC 264,158 l.24-26); 1,25,3 (SC 264,336 l.35-43); 3,3,4 (SC 211,40 l.82-83).

¹²⁷ 2,132 (SC 294,330 l.72-73).

¹²⁸ 2,13,3 (SC 294,114 l.61).

¹²⁹ 3,24,1 (SC 211,474 l.28-29).

¹³⁰ 2,30,6 (SC 294,310 l.125-129).

¹³¹ 2,19,8 (SC 294,196 l.145-149).

¹³² 2,20,3 (SC 294,204 l.59).

¹³³ 5,1,2 (SC 153,22 l.47-47); cfr. 2,226 (SC 294,226 l. 168).

¹³⁴ 2,22,4 (SC 294,222 l.111-115).

¹³⁵ SC 211,44 l.3-6: «cum apostoli quasi in depositarium diues plenissime in eam contulerint omnia quae sint ueritatis, uti omnis quicumque uelit sumat ex ea potum uitae».

La *regula veritatis* (ο κανων τῆς πιστεως/ἀληθείας),¹³⁶ ricevuta nel battesimo,¹³⁷ è stabilita nella Chiesa¹³⁸ per essere lo strumento che mantiene collegati in armonia tutte le membra della verità stessa, che sono, come direbbe Giustino, i misteri di Cristo.¹³⁹ Essa è utile per interpretare le Scritture, perché aiuta a leggere le singole espressioni innanzitutto nel loro contesto proprio; poi aiuta a vedere l'armonia tra Legge, profeti, scritti evangelici e apostolici (1,3,6) e questi in sintonia con le economie di Dio che trovano la loro ricapitolazione in Cristo, Verbo incarnato. Gli gnostici, «calpestando l'ordine e il collegamento delle Scritture [...] dividono le membra della verità» (1,8,1),¹⁴⁰ mentre chi spiega le Scritture senza ambiguità permette al «corpo della verità» di rimanere «intatto, armonioso quanto al collegamento delle membra e senza sconnessioni» (2,27,1).¹⁴¹ La *regula veritatis* tramandata dagli apostoli permette:

¹³⁶ Cfr. V. AMMUNDSEN, *The Role of Truth in Irenaeus*, «The Journal of Theological Studies» 13 (1912) 574-580; B. HÄGGLUND, *Die Bedeutung der "regula fidei" als Grundlage theologischer Aussagen*, «Studia Theologica» 11 (1957) 1-44; P.M. BLOWERS, *The regula fidei and the Narrative Character of Early Christian Faith*, «Pro Ecclesia» 6 (1997) 199-228; T.C. FERGUSON, *The Rule of Truth and Irenaeus Rhetoric in Book 1 of Against Heresies*, «Vigiliae Christianae» 55 (2001) 356-375; E.H. PAGELS, *Irenaeus, the "Canon of Truth," and the Gospel of John: "Making a Difference" through Hermeneutics and Ritual*, «Vigiliae Christianae» 56 (2002) 339-371; P. HARTOG, *The "Rule of Faith" and Patristic Biblical Exegesis*, «Trinity Journal» 28 (2007) 65-86; J.J. ARMSTRONG, *From the κανων τῆς ἀληθείας to the κανων τῶν γραφῶν: The Rule of Faith and the New Testament*, in R.J. ROMBS, A.Y. HWANG (a cura di), *Tradition & the Rule of Faith in the Early Church*, The Catholic University of American Press, Washington 2010, 30-47; E. FERGUSON, *The Rule of Faith. A Guide*, Cascade Books, Eugene, Oregon 2015; Z. CARRA, *Sul concetto di Regula veritatis in Ireneo di Lione*, «Augustinianum» 59 (2019) 329-355; L. AYRES, *Irenaeus and the "Rule of Truth": A Reconsideration*, in L. AYRES, H.C. WARD (a cura di), *The Rise of the Early Christian Intellectual*, Walter de Gruyter, Berlin - Munich - Boston 2020, 145-164.

¹³⁷ 1,9,4 (SC 264,150 l.110); 1,22,1 (SC 264,308,1-5). Dice A. Rousseau, SC 210,221: «la "règle de vérité" apparaît donc comme un condensé, un résumé – ferme en son contenu, encore que relativement souple en sa formulation – de tout le message apostolique».

¹³⁸ 3,11,1 (SC 211,140 l.17-18).

¹³⁹ J. GRANADOS, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino Mártir*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005.

¹⁴⁰ Sull'esegesi degli gnostici vedi, ad es., G. FILORAMO, C. GIANOTTO, *L'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento. Posizioni ermeneutiche e tecniche esegetiche*, «Augustinianum» 22 (1982) 53-74; C. GIANOTTO, *L'uso delle Scritture in Marcione e negli gnostici*, «Ricerche Storico-Bibliche» 2 (2007) 261-273; L. AYRES, *Irenaeus vs. the Valentinians: Toward a Rethinking of Patristic Exegetical Origins*, «Journal of Early Christian Studies» 23 (2015) 153-187; C.M. TUCKETT, *Principles of Gnostic Exegesis*, in J. SCHRÖTER, T. NICKLAS, J. VERHEYDEN (a cura di) *Gospels and the Gospel Traditions in the Second Century. Experiments in Reception*, Walter de Gruyter, Berlin - Boston 2019, 277-309.

¹⁴¹ SC 294,264,11-14: «et a ueritate corpus integrum et simili aptione membrorum et sine concussione perseuerat».

la conservazione non finta delle Scritture giunta fino a noi, la raccolta completa senza aggiunta e senza sottrazione, una lettura senza frode e, conforme alle Scritture, una spiegazione corretta, armoniosa, esente da pericolo e da bestemmia; e infine l'eminente dono della carità, che è più prezioso della gnosi, più glorioso della profezia e superiore a tutti gli altri carismi.¹⁴²

Così Ireneo offre anche dei criteri permanenti per ricevere, leggere e interpretare la Scrittura: 1) una custodia autentica (*custoditio sine fictione*), data da chi trasmette in modo inalterato la fede apostolica, cioè i vescovi come loro successori; 2) una trattazione integrale (*plenissima tractatio*) che non comporti sottrazioni o aggiunte di alcuna sorta,¹⁴³ come fanno i marcioniti; 3) una lettura (*lectio sine falsatione*) che non alteri il suo significato fondamentale circa l'unità di Dio, come fanno gli gnostici; 4) una spiegazione (*expositio legitima*) che abbia come scopo non la conoscenza fine a se stessa (*agnitio*), ma che porti come frutto la carità (*dilectio*), dichiarata dall'apostolo Paolo come il superiore di tutti i carismi (cfr. 1Cor 13,13).

V. CONCLUSIONE

La riflessione di Ireneo non si ferma qui, perché si allarga a forgiare l'idea di successione apostolica nell'episcopato, enumerando i vescovi delle Chiese di origine apostolica, portando l'esempio di Roma ed Efeso, e perfeziona il concetto di tradizione apostolica, dimostrandone la stretta connessione con le Scritture. Desiderando riappropriarsi dei contributi più decisivi della penna del vescovo di Lione, nello studio, in modo particolare, del libro terzo, si è voluto mettere a fuoco la sua idea di Scrittura unificata dalla realtà del Figlio, incarnato dell'uni-

¹⁴² 4,33,8 (SC 100**, 818 l.137-820 l.148): «*Agnitio vera est Apostolorum doctrina, et antiquus Ecclesiae status in universo mundo, et character corporis Christi secundum successiones episcoporum quibus illi eam quae in unoquoque loco est Ecclesiam tradiderunt, quae pervenit usque ad nos custoditio sine fictione Scripturarum, plenissima tractatio neque additamentum neque ablationem recipiens, et lectio sine falsatione, et secundum Scripturas expositio legitima et diligens et sine periculo et sine blasphemia, et praecipuum dilectionis munus, quod est pretiosius quam agnitio, gloriosius autem quam prophetia, omnibus autem reliquis charismatibus supereminens*». Cfr. S. BARBAGLIA, *Ireneo di Lione*, 150-156; P. DE NAVASCUÉS BENLLOCH, *Quelques principes herméneutiques*, 435-455.

¹⁴³ Questo tema è ripreso anche in 5,30,1: «Prima di tutto è un danno non avere incontrato la verità e considerare ciò che non è come ciò che è; poi, se è vero che chi aggiunge o toglie qualcosa alla Scrittura, subirà una pena non da poco, un tale uomo incorrerà inevitabilmente in quella pena» (SC 153,374 l.29-376 l.33: «*Et primum quidem damnatum est excidere a veritate et quod non sit quasi <sit> arbitrari; post deinde apponenti vel auferenti de Scriptura poenam non modicam fore, in quam incidere necesse est eum qui sit talis*»; SC 153,375 l.27-376 l.51: «Καὶ πρῶτον μὲν ζημία ἐν τῷ ἀποτυχεῖν τῆς ἀληθείας καὶ τὸ μὴ ὄν ὡς ὄν ὑπολαβεῖν. ἔπειτα δὲ τοῦ προσθέντος ἢ ἀφελόντος τι τῆς γραφῆς ἐπιτιμίαν οὐ τὴν τυχοῦσαν ἔχοντος, εἰς αὐτὴν ἐμπεσεῖν ἀνάγκη τὸν τοιοῦτον»). Cfr. W.C. VAN UNNIK, *De la règle*, 6-8; B. MEUNIER, *Ni ajouter ni retrancher*, 311-326.

co Dio creatore dell'universo. È lui che permette di tenere insieme le economie della storia di salvezza con le parole della Scrittura,¹⁴⁴ manifestando, con molte armoniche, l'unica melodia di Dio, perché «uno solo e il medesimo è Dio, che fu predicato dai profeti e annunciato dal Vangelo».¹⁴⁵ La definizione di “vangelo”, al suo tempo e a distanza di decenni dalla prima predicazione cristiana, chiedeva di essere rielaborata acclimatandone le memorie scritte, moltiplicate senza misura. Tra di esse bisognava scegliere quelle che, per origine apostolica e per conformità alla predizione orale, potevano garantire l'universalità del messaggio, per allontanare il più possibile l'atteggiamento selettivo ed esclusivo, privato e segreto degli gnostici che si appellavano ad una qualche nuova verità fino a quel momento sconosciuta. Con Ireneo il vangelo è certamente la predicazione ecclesiale, ma anche quelle quattro memorie scritte che costituiscono la quadruplici forma del medesimo annuncio apostolico.

Il contributo più importante di Ireneo, per quanto riguarda il processo di formazione del canone biblico, deve essere visto soprattutto nel riconoscimento dei vangeli scritti come Scrittura, al pari della legge e delle testimonianze apostoliche, e nella dimostrazione della necessità dei “quattro”, come complementari e corrispondenti alla realtà cristologica. Il vescovo di Lione non si dimostrò tanto preoccupato di stilare un elenco di libri, quanto di definire un numero completo che riuscisse a manifestare visibilmente l'universalità del messaggio cristiano che, sebbene avesse percorso tutte le vie dell'impero, doveva comunque giungere integro fino agli estremi confini della terra (cfr. At 1,8; AH 3,1,1).¹⁴⁶

ABSTRACT

Il contributo presenta l'opera di Ireneo nel contesto storico del II sec., quando è vivo il dibattito con i marcioniti e gli gnostici e si avverte forte la tensione tra le tradizioni orali e quelle scritte sulla memoria cristiana. Dopo una presentazione dell'impianto logico dell'*Adversus Haereses*, già chiarificatore del suo pensiero, si analizza l'idea di “vangelo” presente nel libro terzo. Ivi si trova, per la prima volta l'espressione “vangelo tetramorfo”. La ricerca della verità e la centralità della perso-

¹⁴⁴ J. DANIELOU, *Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire*, «Recherches de Science Religieuse» 34 (1947) 227-231.

¹⁴⁵ 3,9,2 (SC 211,104 l.56-58: «*unus igitur et idem Deus qui a prophetis praedicatus est et ab Euangelio adnuntiatus*»).

¹⁴⁶ F.F. BRUCE, *Il Canone delle Scritture*, 182: «dovremmo evitare di definirlo un “canone” chiuso, anche solo per il fatto che in seguito ebbe delle aggiunte» e riferendosi all'opinione di H.F. von Campenhausen afferma che «attribuire a Ireneo l'idea di un canone chiuso “a cui nulla possa essere aggiunto e nulla possa essere cancellato” significa estendere all'intero Nuovo Testamento quanto dice del Vangelo quadriforme».

na del Verbo incarnato sono i criteri con i quali Ireneo affronta anche il tema delle “Scritture”, dando un significativo contributo alla formazione del canone biblico.

The contribution presents the work of Irenaeus in the historical context of the second century, when the debate with the Marcionites and the Gnostics was alive and the tension between oral and written traditions on Christian memory was strongly felt. After a presentation of the logical structure of *Adversus Haereses*, already expressive of his thought, the idea of “gospel” is analyzed in the third book. There we find, for the first time, the expression “tetramorphic gospel”. The search for truth and the centrality of the person of the Incarnate Word are the criteria with which Irenaeus also deals with the theme of the “Scriptures,” making a significant contribution to the formation of the biblical canon.

NOTE

¿TIENE SENTIDO QUE EL ANTIGUO TESTAMENTO
SIGA FORMANDO PARTE DEL CANON CATÓLICO?
TRES TENTACIONES CONTEMPORÁNEAS:
ELIMINARLO, EXPURGARLO, MARGINARLO

IGNACIO CARBAJOSA*

SUMARIO: I. *Un problema recurrente*. II. *¿Rehabilitar a Marción? La tentación moderna de eliminar el AT*. 1. Harnack. 2. El “Dios extranjero” contra el “Dios consabido”. III. *Cuando se expurga el AT por “motivos pastorales”*. 1. ¿Una concepción virginal en el AT? 2. Dos reflexiones sobre los “motivos pastorales”. IV. *La marginación tácita del AT en la vida de la Iglesia*. 1. Slenczka o el marcionismo latente en el protestantismo. 2. El papa emérito (Benedicto XVI) y el diálogo con los judíos.

I. UN PROBLEMA RECURRENTE

«**N**ada hay nuevo bajo el sol», dice Qohélet. «De algunas cosas se dice: “Mira, esto es nuevo”. Sin embargo, ya sucedió en otros tiempos, mucho antes de nosotros» (Qo 1,9-10). Las palabras del rey sabio podrían aplicarse a un determinado contexto eclesial contemporáneo que experimenta un cierto embarazo con algunas lecturas del Antiguo Testamento (AT).

El malestar atañe a cristianos de muy diversas procedencias y de “estatus” muy variados. Lo experimenta el catequista cuando un joven le pregunta acerca de ese Salmo que dice: «¡Dichoso quien agarre y estrelle a tus hijos contra la peña!» (Sal 137,9). Lo ha experimentado previamente el liturgo, eliminando ese versículo del rezo de las Horas, lo que explica que el catequista se quedara perplejo ante la pregunta del joven y respondiera: «eso no está en la Biblia». Lo experimenta el teólogo, cuando en un debate público se identifica la “religión” con la violencia y para ilustrarlo se leen las leyes divinas de la guerra que prescriben que los vencidos sean consagrados al anatema y eliminados (cf. Lev 27,28; Jos 6,21). Lo experimenta el cristiano de “a pie” cuando por tercera o cuarta vez, en su voluntariosa lectura del AT, se encuentra al patriarca o personaje de turno que toma a su esclava para que le dé un hijo.

* Universidad eclesiástica san Dámaso, Madrid.

«¿El Vaticano no ha pensado quitar algunos libros de la Biblia?», me preguntó recientemente una mujer mayor, de misa diaria, casi como quien se adelanta con una pregunta obvia a algo que está a punto de suceder. Si en aquel momento yo hubiera ejercido de partera, cual nuevo Sócrates, no me habría costado sacar de las entrañas de aquella señora la razón última de tamaña propuesta: «Bueno, es que el Dios del AT es un poco diferente al Dios de Jesús».

Lo que aquella señora no sabía, y yo, incierto de su posible reacción, no quise explicarle, es que ya en el siglo II d.C., en los inicios de la era cristiana, se había propuesto aquella misma solución, más concretamente eliminar el AT, precisamente por la misma razón: el Dios del AT poco tiene que ver con el del Nuevo Testamento (NT). Y había acabado en herejía. Nada nuevo bajo el sol.

Me refería, claro está, a la propuesta de Marción, a mediados del siglo II d.C., que consistía en eliminar el AT y dejar solo como texto sagrado del cristianismo el evangelio de Lucas (¡el evangelio de la misericordia!) y las cartas de san Pablo. Ambos textos, sin embargo, fueron convenientemente expurgados antes de constituir el canon de la que acabaría siendo una secta herética. De las cartas de Pablo se eliminaron aquellos hipotéticos añadidos que resaltaban la continuidad de las promesas veterotestamentarias y amortiguaban así la afirmación paulina, originaria según Marción, de que la antigua alianza había sido superada. El mismo evangelio de Lucas también sufrió la tijera marcionita, pues se le privó de sus primeros capítulos dedicados a la infancia de Jesús, en los que la referencia continua al cumplimiento de las promesas del AT resultaba molesta.¹

En el origen de esta propuesta está la afirmación de Marción de que el Dios del AT, o Dios de la creación y de la ley, era un demiurgo vengador y malvado, que no coincidía con el Dios Padre misericordioso que nos ha transmitido Jesús en los evangelios. Era necesario, por lo tanto, realizar una neta separación respecto al judaísmo y *su* libro. El cristianismo era *otra cosa*.

Como sucedió con otras controversias a lo largo de los primeros siglos de nuestra era, la reacción de la Iglesia fue decisiva a la hora de configurar de forma definitiva la “ortodoxia” de la fe. Más allá del influjo que la herejía marcionita hubiera tenido en la creación del canon “católico”,² el rechazo de las tesis de

¹ Para una visión sintética de la propuesta marcionita, cfr. J. CLABEAUX, *Marcion*, en D.N. FREEDMAN ET AL. (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, IV, Doubleday, New York 1992, 514-516. L.M. McDONALD, *The Biblical Canon. Its Origin, Transmission, and Authority*, Hendrickson, Peabody 2007, 324-333. Para situar la propuesta de Marción en su contexto histórico, cfr. S. MOLL, *The Arch-Heretic Marcion*, Morh Siebeck, Tubinga 2010; J.M. LIEU, *Marcion and the Making of a Heretic*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

² A. von Harnack, en un influyente estudio, sostuvo que fue la opción de Marción de limitar los libros sagrados al evangelio de Lucas y diez cartas paulinas, la que provocó una reacción en el resto de la Iglesia que permitió tomar conciencia del canon que incluía el AT y cuatro evangelios (A. VON HARNACK, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Hinrichs, Leipzig 1924²). Esta

Marción tuvo como consecuencia una explícita afirmación del AT como parte íntegra de las Escrituras cristianas de una vez para siempre. La buena noticia de Jesucristo no podía separarse de la plurisecular preparación y espera testimoniada de forma profética en el AT.

Por otro lado, y como lección para futuras tentaciones, este episodio puso en evidencia que, si se elimina o se arrincona el AT, el NT queda cercenado. En efecto, es difícil encontrar una página del NT que no recurra al AT como el campo del que brota, sea como contexto cultural, como promesa que se cumple, como palabra que se retoma o verdad que se confirma. No se puede censurar el AT sin ver cómo el NT resulta mutilado.³

II. ¿REHABILITAR A MARCIÓN? LA TENTACIÓN MODERNA DE ELIMINAR EL AT

La crisis marcionita tuvo como virtud para la gran Iglesia que el AT quedó definitivamente ligado al naciente NT como Escritura para los cristianos, por encima de cualquier perplejidad o dificultad. Expresión de esta conciencia clara son los grandes códices del siglo IV, posteriores a la paz Constantिनiana, que albergan, sin solución de continuidad, AT y NT en griego.⁴

Desde entonces, la pertenencia del AT al canon cristiano no se puso en cuestión, ni siquiera cuando en el siglo XVI la reforma luterana dejó fuera del canon algunos libros del AT. Lo que estaba en juego no era la exclusión de los libros de los judíos, sino al contrario, la aceptación exclusiva de aquellos que el judaísmo rabínico, posterior a Cristo, había aceptado como Escritura.

1. *Harnack*

Esta dinámica se rompe a principios del siglo XX, precisamente de la mano de un estudioso de Marción, A. von Harnack, que será el primero en volver a proponer la eliminación del AT como documento canónico de los cristianos.⁵ El autor

teoría ha sido desafiada en las últimas décadas por algunos autores como J. Barton, que afirma que la Iglesia, ya antes de la crisis marcionita, tenía una conciencia implícita del canon (J. BARTON, *Marcion Revisited*, en L.M. McDONALD, J.A. SANDERS [eds.], *The Canon Debate*, Hendrickson, Peabody 2002, 341-354).

³ Tertuliano, refiriéndose a Marción, habla explícitamente de su actividad de mutilar el NT con un “cuchillo”: «Marción explícita y abiertamente usa el cuchillo, y no la pluma, pues realiza una disección de las Escrituras de acuerdo con sus propios intereses» (TERTULIANO, *Praescr.* 38.7).

⁴ Los dos códices de esa época que han llegado hasta nosotros son el *Codex Vaticanus* y el *Codex Sinaiticus*.

⁵ Podríamos hablar de dos antecedentes de la postura de Harnack. Por un lado, la obra del monje Joaquín de Fiore (1135-1202), que introduce un principio de superación del AT a través de su

alemán encuentra una tierra fecunda para su semilla en los autores ilustrados, que diluían el acontecimiento histórico de Cristo, con sus raíces judías, en una doctrina universal y accesible a la razón.⁶ Llegada la mayoría de edad de la razón, es posible prescindir de la historia particular que hizo de pedagogo. De este modo, en 1900, Harnack, refiriéndose a Pablo, afirma que «predicó el Evangelio entre las gentes, lo arrancó del materno solar judío y lo trasplantó al mundo greco-romano. No hay en el Evangelio una fórmula conciliatoria entre griegos y judíos, porque pasó ya el tiempo del judaísmo».⁷

La transición a un nuevo marcionismo ya estaba lista. Unos años más tarde, Harnack explicita lo que ya estaba implícito en ese trasplante del Evangelio a una tierra no judía: el rechazo del AT:

Rechazar el Antiguo Testamento en el siglo segundo [se refiere a Marción] fue un error que la Iglesia universal justamente rechazó; conservarlo en el siglo XVI fue un destino al que todavía no pudo sustraerse la Iglesia de la Reforma; pero conservarlo todavía en el protestantismo a partir del siglo XIX, como documento canónico, con el mismo valor que el Nuevo Testamento, es la consecuencia de una parálisis religiosa y eclesial.⁸

Es evidente que el *desideratum* de Harnack no se cumplió en la Iglesia protestante alemana. Pero resulta triste reconocer que la falta de influjo de su propuesta se debió en gran parte al clima que siguió a la aniquilación de varios millones de judíos en los campos de exterminio nazis, un fenómeno que el velado antisemitismo de Harnack y otros autores probablemente alimentó.

teoría de las tres etapas de la humanidad. Por otro lado, la obra de G.E. Lessing (1729-1781), que en su opúsculo “La educación del género humano” ve en el AT un libro elemental para niños, superado por el pedagogo que es Cristo (NT), llamado a su vez a ser superado por la razón. Cfr. I. CARBAJOSA, *La recuperación del Antiguo Testamento para la vida de la Iglesia. Estudio de Dei Verbum 14*, en J. PASCUAL TORRÓ, J.M. DÍAZ RODELAS (eds.), *Fuente de agua viva. Homenaje al profesor D. Enrique Farfán*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2007, 17-37.

⁶ Esta posición es evidente en autores como Kant y Lessing. Cfr. I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid 2009; G.E. LESSING, *Sobre el origen de la religión revelada y La educación del género humano*, en G.E. LESSING, *Escritos filosóficos y teológicos*, Anthropos, Barcelona 1990, 189-190, 627-647.

⁷ A. VON HARNACK, *La esencia del cristianismo*, Biblioteca Sociológica Internacional, Barcelona 1904, II, 30. La primera edición alemana es de 1900.

⁸ A. VON HARNACK, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Hinrichs, Leipzig 1924, 217. Gran parte del material de esta obra procede de un estudio realizado 50 años antes y no publicado, premiado en la Universidad de Dorpat en 1870.

2. El “Dios extranjero” contra el “Dios consabido”

Sin llegar al extremo de pedir la eliminación del AT, aunque no sin consecuencias para su uso, en los últimos decenios hemos asistido a una suerte de “rehabilitación” de Marción de la mano de las corrientes culturales o contextuales de estudio de la Biblia. El impulso ha venido, de nuevo, del mundo teológico alemán, especialmente de dos autores que publican a finales del siglo pasado: P. Hünemann⁹ y Th. Ruster.¹⁰

Ambos autores parten de la irrelevancia del cristianismo en el mundo moderno. El mundo occidental, que se llamaba cristiano, ha abandonado la religión, de tal modo que Dios, como reza el título de la obra de Hünemann, se encuentra como un “extraño” en nuestra casa. La expresión “Dios extraño” o “Dios extranjero”, sin embargo, tiene otro valor: se trata del Dios de la revelación de Jesucristo, que se contrapone al “Dios consabido”, el Dios omnipotente e inmutable de los filósofos, un Dios universalmente reconocible que ha posibilitado que el cristianismo se convirtiera en la religión dominante.

Este “Dios consabido” es el que ha sido rechazado en nuestros días, y no el “Dios extranjero”, el Dios de Jesucristo, que, de forma imprevisible entra en la historia para buscar al hombre. Este último debe ser recuperado porque se halla de nuevo como extraño en nuestra propia casa. El cristianismo, como novedad rompedora, “extraña” o “extranjera” en la historia, se opone a la religión reglada, consabida, teórica, decadente, justamente rechazada en nuestra época.

¿Qué tiene que ver esta lectura histórica del cristianismo con Marción? En el listado de teólogos y filósofos que se nos proponen como sostenedores de una u otra forma de Dios (“extranjero” o “consabido”) se encuentra Marción. Él habría apostado por un Dios “extranjero”, misericordioso, revelado por Jesús en el evangelio, frente al Dios consabido, violento y vengador.

La tesis de los dos teólogos alemanes, ya de por sí incisiva y provocadora en el contexto de la “apostasía” del Occidente de final de siglo, se vio de la noche a la mañana relanzada por un fenómeno con el que no se contaba: la irrupción de la religión como hecho de naturaleza violenta en nuestra sociedad a partir de los atentados de las Torres Gemelas, en septiembre del 2001. Desde entonces, la religión ha entrado de nuevo en la agenda internacional como uno de los grandes protagonistas de principios de este siglo. El terrorismo internacional de raíz islámica, la radicalización de miembros de las minorías musulmanas en

⁹ P. HÜNEMANN, *Der fremde Gott. Verheissung für das europäische Haus*, en P. HÜNEMANN (ed.), *Gott – ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa*, Herder, Freiburg in Breisau 1996, 203-222.

¹⁰ T. RUSTER, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Herder, Freiburg in Breisau 2000.

los países europeos, así como los crecientes conflictos de naturaleza religiosa en Oriente Medio y Asia, han devuelto a la religión a la actualidad.

En este contexto, el discurso que separa religión y cristianismo, o el Dios consabido de las religiones clásicas y el Dios extranjero, ha encontrado la horma de su zapato. El Dios que ha rechazado Occidente es el Dios violento, el mismo Dios consabido del Islam que ha hecho estragos en los últimos dos decenios y que ahora debe rechazar Oriente. En estos tiempos se han multiplicado los estudios en torno a la relación entre religión y violencia,¹¹ y no solo por lo que se refiere al Islam. En efecto, también en el seno del cristianismo se ha producido un *revival* de las investigaciones en torno a la justificación de la violencia en la Biblia.¹²

En este nuevo subrayado de la violencia como atributo del Dios consabido, las referencias a Marción, como pensador cristiano que rechazó al Dios cruento y vengador también se han multiplicado. Es raro el estudioso que no se detiene en él al pasar revista a la recepción del problema de la violencia de la Biblia en la interpretación cristiana. Aunque, en general, estos estudios no pretendan eliminar

¹¹ Cfr. J. YACOB, *Au Nom de Dieu! Les guerres de religion d'aujourd'hui et de demain*, JC Lattès, Paris 2002; J. NELSON-PALLMEYER, *Is Religion Killing Us? Violence in the Bible and the Quran*, Trinity Press International, Harrisburg 2003; M. ARNOLD, J.-M. PRIEUR (eds.), *Dieu est-il violent? La violence dans les représentations de Dieu*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2005; J.H. ELLENS, (ed.), *The Destructive Power of Religion: Violence in Judaism, Christianity, and Islam*, Praeger, Westport 2007; J. YOUNG, *The Violence of God and the War on Terror*, Seabury Books, New York 2008; J.D. WEAVER, *The Nonviolent God*, Eerdmans, Grand Rapids 2013.

¹² Cfr. J. COLLINS, *Does the Bible Justify Violence?*, Fortress Press, Minneapolis 2004; M. ARNOLD, J.-M. PRIEUR (eds.), *Dieu est-il violent ? La violence dans les représentations de Dieu*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2005; R.S. HESS, E.A. MARTENS (eds.), *War in the Bible and Terrorism in the Twenty-First Century*, Eisenbrauns, Winona Lake 2008; A. WÉNIN, *La Bible ou la violence surmontée*, Desclée De Brouwer, Paris 2008; T. RÖMER, *Dieu obscur: cruauté, sexe et violence dans l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève 2009; D. T. LAMB, *God Behaving Badly. Is the God of the Old Testament Angry, Sexist and Racist?*, InterVarsity Press, Downers Grove 2011; R. EISEN, *The Peace and Violence of Judaism: From the Bible to Modern Zionism*, Oxford University Press, New York 2011; P. JENKINS, *Laying Down the Sword: Why We Can't Ignore the Bible's Violent Verses*, HarperOne, New York 2011; E. SEIBERT, *The Violence of Scripture. Overcoming the Old Testament's Troubling Legacy*, Fortress Press, Minneapolis 2012; M. ZEHNDER, H. HAGELIA. (eds.), *Encountering Violence in the Bible*, Sheffield Phoenix, Sheffield 2013; J.F.D. CREACH, *Violence in Scripture*, Westminster John Knox Press, Louisville 2013; H.A. THOMAS, J. EVANS, P. COPAN (eds.), *Holy War in the Bible: Christian Morality and an Old Testament Problem*, InterVarsity, Downers Grove 2013; P. COPAN, M. FLANNAGAN, *Did God Really Command Genocide? Coming to Terms with the Justice of God*, Baker, Grand Rapids 2014; J.D. CROSSAN, *How to Read the Bible and Still Be a Christian: Struggling with Divine Violence from Genesis to Revelation*, HarperOne, San Francisco 2015.

el AT de la vida de la Iglesia, sí plantean fuertes objeciones y límites a su uso en la liturgia, en la catequesis o en la enseñanza.¹³

Será necesario tener en cuenta este nuevo contexto que se ha venido a crear en el alba del siglo XXI, concentrado en el problema de la violencia en la Biblia, para comprender mejor las otras dos tentaciones respecto al AT que ahora afrontamos: expurgarlo y marginarlo.

III. CUANDO SE EXPURGA EL AT POR “MOTIVOS PASTORALES”

Hemos visto que la tentación marcionita está siempre al acecho y puede rebrotar en todo tiempo, como lo está haciendo en este inicio de milenio. Sin embargo, no siempre se expresa como voluntad de *eliminar* el AT. En ocasiones sorprendemos un marcionismo velado en el deseo de *expurgar* los textos de la antigua alianza, tal vez por no encontrarlos adecuados a la mentalidad moderna. Cuando estos textos son para el rezo o la proclamación pública, se habla de omitir pasajes o simplemente versículos por “motivos pastorales”. Ilustraré con una anécdota personal las aporías que crea esta decisión en ámbito litúrgico.

¹³ En España el influjo de esta corriente se ha sentido tanto a través de la traducción del libro de Ruster (T. RUSTER, *El Dios falsificado. Una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión*, Sígueme, Salamanca 2011), como a través de la obra de autores nacionales que han retomado la distinción entre Dios consabido y Dios extranjero, como L. DUCH, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona 2006, o S. GUIJARRO OPORTO, *El «Dios consabido» y el «Dios extranjero». Prólogo teológico para un Congreso Bíblico sobre Dios*, en C. BERNABÉ, *Los rostros de Dios. Imágenes y experiencias de lo divino en la Biblia*, Verbo divino, Estella 2013, 17-22. En este último artículo, Guijarro afirma: «...junto al desarrollo hegemónico de la imagen del “Dios consabido”, en la historia del pensamiento occidental no han dejado de oírse voces que reclamaban un lugar para este “Dios extranjero” que se ha revelado en la historia acercándose al hombre hasta el punto de asumir su propia condición y destino [...]. Del período formativo del cristianismo nos llega con nitidez la voz de Marción, uno de los líderes religiosos más brillantes de la Iglesia antigua y uno de sus teólogos más incisivos [...]. Marción no establece un contraste entre el Dios de los filósofos y Dios de la revelación, sino entre el “Dios consabido” de la revelación veterotestamentaria, y el “Dios extranjero” manifestado en Jesús. Es un “Dios extranjero” porque es diferente de cualquier otro. Un Dios bondadoso que ha venido a salvar a todos; que actúa movido por la gracia, no por la ley; que realiza su redención sin recurrir a la violencia; y que en el día del juicio no castigará, pero expulsará de su presencia a los pecadores que caerán bajo el poder del Dios malvado. Más allá de cualquier otra consideración sobre la doctrina de Marción y sus efectos, hay que retener la intuición profunda que está detrás de ella. Y esta intuición tiene que ver con la novedad del Dios revelado en Jesús, una novedad que se manifiesta en su carácter de “extranjero” y remite a un misterio inasible» (GUIJARRO OPORTO, *El «Dios consabido» y el «Dios extranjero»*, 19-20).

1. *¿Una concepción virginal en el AT?*

El 31 de enero de 2020 mi universidad festejaba su *dies academicus*. En la celebración eucarística se proclamaron las lecturas del día, viernes de la tercera semana del Tiempo Ordinario (año par). La primera lectura, tomada del capítulo 11 del segundo libro de Samuel decía así en su inicio:

A la vuelta de un año, en la época en que los reyes suelen ir a la guerra, David envió a Joab con sus servidores y todo Israel. Masacraron a los amonitas y sitiaron Rabá, mientras David se quedó en Jerusalén. Una tarde David se levantó de la cama y se puso a pasear por la terraza del palacio. Desde allí divisó a una mujer que se estaba bañando, de aspecto muy hermoso. David mandó averiguar quién era aquella mujer. Y le informaron: “Es Betsabé, hija de Elián, esposa de Urías, el hitita”. David envió mensajeros para que la trajeran. Ella volvió a su casa. Quedó encinta y mandó este aviso a David: “Estoy encinta”.

Llegados a esta parte del relato, se paró el mundo. Por lo menos para mí. No podía dar crédito a lo que escuchaban mis oídos. O el lector se había saltado algo... o estábamos ante el segundo relato de concepción virginal de toda la Biblia, el primero del AT. El rey David había mandado que le trajeran a Betsabé. Ella llegó a Palacio y luego volvió a su casa. Y quedó en cinta... Es cierto que se podría pensar que algo sucedió en esa estancia en Palacio, pero los relatos bíblicos no suelen omitir nada esencial, precisamente para evitar las ambigüedades. Ese es el arte de relatar, del que tan grandes y numerosos ejemplos tenemos en la Biblia.

He de confesar que pasé gran parte de la celebración pensando en ese relato. Mi memoria recordaba que el narrador era especialmente explícito en el llamado pecado de David. Terminada la liturgia tocaba hacer las verificaciones pertinentes. En primer lugar, el leccionario. El lector no se había saltado nada. Lo que habían escuchado mis oídos era lo que se encontraba en el libro litúrgico. Segunda verificación: buscar el pasaje en una Biblia, confrontando, si fuera necesario, con los textos hebreo y griego. No fue necesario: la misma Biblia de la Conferencia Episcopal, de la que se toma el texto de los nuevos leccionarios, me sacó de dudas. Reza así en los últimos dos versículos: «David envió mensajeros para que la trajeran. Llegó a su presencia y se acostó con ella, que estaba purificándose de sus reglas. Ella volvió a su casa. Quedó encinta y mandó este aviso a David: “Estoy encinta”» (2Sam 11,4-5).

El misterio estaba resuelto. El texto litúrgico, seguramente por aquello que suele llamarse “motivos pastorales”, había omitido medio versículo.¹⁴ Al responsable de tamaño tijeretazo no le debió parecer muy conveniente que el pueblo

¹⁴ Así justifica la *Ordenación de las Lecturas de la Misa* la omisión de algunos versículos de la Escritura en los leccionarios litúrgicos: «La tradición de muchas liturgias, sin excluir la misma

escuchara: «Llegó a su presencia y se acostó con ella, que estaba purificándose de sus reglas». En realidad, luego me di cuenta de que el mismo leccionario advertía de la omisión en el encabezamiento de la lectura con la leyenda: 2 Sam 11, 1-4a. 4c-10a. 13-17. El versículo 4b se omitía, en este caso no por razones de brevedad (como podría entenderse de los versículos 10b-12).

La moraleja de esta anécdota es que no conviene cercenar a la ligera los textos de la Escritura en su lectura pública so pena de que estos se vuelvan contra nosotros a través de aporías como la que acabamos de ilustrar. Pero, además, se nos antojan pertinentes un par de reflexiones sobre la categoría “motivos pastorales” que conduce a censurar no sólo versículos sino textos o pasajes completos del AT.¹⁵

2. *Dos reflexiones sobre los “motivos pastorales”*

Sería exagerado pensar que en la intención de los responsables de la selección de pasajes bíblicos para la liturgia se escondiera un marcionismo implícito. De hecho, uno de los principios que guía dicha selección es, precisamente, la correspondencia, en clave de cumplimiento, entre el AT y el NT, especialmente clara en la celebración dominical.¹⁶ Sin embargo, y esta es la primera reflexión, la idea de que hay algo del AT que debe ser excluido de la proclamación pública (o del rezo “privado”, en el caso de la Liturgia de las Horas), o lo que es lo mismo, la idea de que el AT debe ser *expurgado*, no puede no retenerse como extraña a la batalla de la Iglesia del siglo II contra las tesis de Marción, que el mismo Concilio Vaticano II sigue sosteniendo, aún consciente de las dificultades de algunos pasajes veterotestamentarios:

«Estos libros [AT], aunque contengan también algunas cosas imperfectas y adaptadas a sus tiempos, demuestran, sin embargo, la verdadera pedagogía divina.

liturgia Romana, acostumbra a omitir a veces algunos versículos de las lecturas de la Escritura. Hay que admitir, ciertamente, que estas omisiones no se pueden hacer a la ligera, no sea que queden mutilados el sentido del texto o su espíritu y el, diríamos, estilo propio de la Escritura. Con todo, salvando siempre la integridad del sentido en lo esencial, ha parecido conveniente, por motivos pastorales, conservar también en esta Ordenación la antedicha tradición. De lo contrario, algunos textos se alargarían excesivamente, o habría que omitir del todo algunas lecturas de no poca, más aún, de mucha utilidad a veces para los fieles, porque contienen algunos pocos versículos que, desde el punto de vista pastoral, son menos provechosos o incluyen algunas cuestiones realmente demasiado difíciles» (*Ordenación de las Lecturas de la Misa*, 77).

¹⁵ «Por motivos pastorales, en los domingos y solemnidades, se evitan los textos bíblicos realmente difíciles, ya objetivamente, porque suscitan arduos problemas de índole literaria, crítica o exegética, ya también, por lo menos hasta cierto punto, porque son textos que los fieles difícilmente podrían entender» (*Ordenación de las Lecturas de la Misa*, 76).

¹⁶ «En la presente Ordenación de la Lecturas, los textos del Antiguo Testamento han sido seleccionados principalmente por su congruencia con los textos del Nuevo Testamento, en especial con el Evangelio que se lee en la misma Misa» (*Ordenación de las Lecturas de la Misa*, 67).

Por tanto, los cristianos han de recibir devotamente estos libros, que expresan el sentimiento vivo de Dios, y en los que se encierran sublimes doctrinas acerca de Dios y una sabiduría salvadora sobre la vida del hombre, y tesoros admirables de oración, y en los que, por fin, está latente el misterio de nuestra salvación» (*Dei Verbum* 15).

La Escritura se ha entregado a la Iglesia en el contexto de la Tradición y, por ello, dentro de una tradición interpretativa. Es a esa interpretación, siempre renovada afrontando los desafíos contemporáneos, que se actualiza en la predicación y en la enseñanza, a la que deben ser confiados los llamados versículos o pasajes difíciles. Esconderlos por “motivos pastorales” puede ser contraproducente si el ostracismo público de ciertos pasajes no va acompañado de una educación que introduzca en la «verdadera pedagogía divina» abrazando el AT en su totalidad. En caso contrario será difícil huir de la acusación de que tras la omisión litúrgica de algunos textos del AT se esconde un marcianismo no confesado.

Pero todavía es necesario añadir una segunda reflexión al hilo de la anécdota con la que hemos abierto este epígrafe y que mostrará ulteriormente la problematización de purgar el AT por “motivos pastorales”. En efecto, la omisión del versículo 4b en la lectura de 2Sam 11, podría atribuirse a razones de moral sexual. El problema es que el responsable de la omisión no ha considerado que el inicio del texto podría igualmente herir la sensibilidad de los fieles, en esta ocasión por motivos de moral social: «A la vuelta de un año, en la época en que los reyes suelen ir a la guerra, David envió a Joab con sus servidores y todo Israel. Masacraron a los amonitas y sitiaron Rabá [...]» (2Sam 11,1).

Si propusiéramos este versículo a la consideración de un grupo bíblico parroquial, tendríamos polémica garantizada. «El Papa promoviendo la paz y el cese de la carrera de armamentos y el rey David, el Ungido del Señor, saliendo en primavera a la guerra como quien saca la ropa de verano», oiríamos en la primera intervención. «¿Pero el Vaticano ha suscrito el Convenio de Ginebra? Vaya ejemplo que damos. Porque el ejercito de Israel no hacía prisioneros de guerra: los masacraban», añadiría un segundo.

En la misma esencia del concepto “motivos pastorales” están las cambiantes circunstancias históricas en las que se mueven los fieles. Pues bien, los recién estrenados leccionarios litúrgicos nacen ya desfasados. Las cuestiones de moral sexual que tanta prevención provocaban respecto a numerosos pasajes del AT hoy han pasado a segundo plano. Los “sugerentes” y a veces explícitos relatos del AT hoy hacen reír a la mayoría de los fieles, sobre a todo los más jóvenes, bombardeados como están a diario por imágenes de contenido sexual mucho más explícitas.

Por el contrario, la cuestión de la violencia y su justificación en la Biblia, como hemos comentado más arriba, o la del papel de la mujer en la Escritura, son cuestiones hoy mucho más candentes desde el punto de vista pastoral. No quiero

ser profeta, pero quién sabe si dentro de 30 años (demos tiempo a que los nuevos leccionarios litúrgicos hagan su servicio), en una nueva edición, el versículo omitido en la lectura de 2Sam 11 será precisamente el primero, mientras que 4b se restituirá a su lugar...

No creo que sea necesaria cumplir esa parábola histórica para concluir que es mejor confiar los pasajes y versículos complicados a la debida interpretación pedagógica, en lugar de hurtarlos de la vista de los fieles, llegando además irremediabilmente tarde en los intentos de salvaguardar una sensibilidad cambiante.¹⁷

IV. LA MARGINACIÓN TÁCITA DEL AT EN LA VIDA DE LA IGLESIA

Nos queda afrontar la última tentación respecto al uso de un AT que resulta incómodo: marginarlo. Esta tentación tiene hoy en día diferentes expresiones. En general refleja una posición ambigua: teóricamente no llega a afirmarse que el AT deba ser eliminado de la vida de la Iglesia, aunque, en la práctica, las aporías que conlleva su uso conducen a una marginación tácita.

Para ilustrar esta tentación, vamos a detenernos en dos polémicas recientes que han tenido lugar en Alemania, una en campo protestante y otra en ámbito católico. Ambas tienen que ver con la lectura cristiana del AT y tienen como trasfondo el problema del diálogo con los judíos.

1. *Slenczka o el marcionismo latente en el protestantismo*

La primera polémica suscitó un vivo debate en el seno de la Iglesia protestante alemana, aunque obligó a reflexionar también a los teólogos católicos. En 2013, el profesor protestante de Teología sistemática Notger Slenczka, de la Universidad Humboldt de Berlín, publicó un artículo en el que actualizaba, proponiéndola de nuevo, la tesis de Harnack: el AT debe abandonarse como texto canónico dentro de las Iglesias cristianas.¹⁸

Dos años más tarde, Friedhelm Pieper, el presidente por parte protestante de la *Deutscher Koordinierungsrat*, asociación que promueve el diálogo entre judíos y cristianos, reaccionó enérgicamente a lo que calificó de «escándalo teológico en el

¹⁷ La *Sagrada Biblia* de la Conferencia Episcopal Española se publica en 2010, aunque sus traductores comienzan a trabajar ya a finales de los años 90, cuando la cuestión de la violencia divina en la Escritura todavía no ocupaba el papel relevante que tiene ahora. Los nuevos leccionarios, que dependen de la nueva Biblia, obviamente se prepararon con posterioridad a la aparición de esta, pero la elección de los textos que se deben leer, así como los pasajes o versículos que omitir, sigue siendo la misma que en ediciones anteriores, básicamente la diseñada por la reforma litúrgica que promovió el Concilio Vaticano II.

¹⁸ N. SLENCZKA, *Die Kirche und das Alte Testament*, en E. GRÄB-SCHMIDT, R. PREUL (eds.): *Das Alte Testament in der Theologie*, Evangelischen verlagsanstalt, Leipzig 2013, 83-119.

protestantismo alemán actual», en una alocución a la Junta directiva de la citada asociación.¹⁹ En ese mismo contexto, acusó a Slenczka de antisemitismo, por el hecho de apoyarse en las tesis antijudías de Harnack y Schleiermacher, que sirvieron de caldo de cultivo a la ideología nacionalsocialista de los años 30 en Alemania.

La airada reacción al artículo de Slenczka era más que comprensible. El profesor de la Universidad de Berlín se apoyaba ni más ni menos que en Lutero, Schleiermacher, Harnack y Bultmann, figuras de muchísimo peso en la historia del protestantismo alemán, para sostener su propuesta final de abandonar el AT como texto canónico. De algún modo, Slenczka presenta su propuesta como una consecuencia natural de un cierto tipo de exégesis y teología protestante, consecuencia que en su día no llegó a imponerse por el estado de shock en el que quedó la Iglesia alemana tras la aniquilación de millones de judíos por el régimen nazi.

Precisamente por ello, Slenczka se defiende, ya en su mismo artículo y de forma preventiva, de la acusación de antisemitismo. Aunque resulte paradójico, sostiene que su propuesta, ya lejos del contexto de la Alemania de los años 20 y 30 del siglo pasado, asegura una relación no problemática con los judíos porque renuncia a una interpretación cristológica del AT. El libro de la antigua alianza pertenecería al pueblo judío, mientras que el NT sería el único libro constitutivo y canónico de los cristianos.

Al hilo de la polémica suscitada, también los exegetas alemanes del AT, protestantes y católicos se juntaron para afrontar los desafíos que el debate había lanzado a la interpretación bíblica moderna. En este contexto, el mismo Slenczka tuvo ocasión de exponer la hermenéutica que estaba detrás de su radical propuesta, fundamentándola ulteriormente.²⁰ En síntesis, Slenczka constata que el desarrollo de la exégesis moderna, basada en el método histórico crítico, impide interpretar el AT como lo hacían los teólogos cristianos en los primeros siglos, es decir, de forma cristológica. Que el AT habla de Cristo ya no se puede sostener si no se quiere renunciar a los métodos exegeticos modernos.

Estos métodos han ido restando fundamento histórico a lo relatado en el AT. Especialmente entre los intérpretes liberales de la Iglesia protestante se impuso la

¹⁹ El discurso se puede encontrar en <https://www.deutscher-koordinierungsrat.de/dkr-home-Stellungnahme-Theologieprofessor-will-Altes-Testament-verbannen>. Última visita: 2 de enero de 2021.

²⁰ El exegeta católico Ludger Schwienerhorst-Schönberger estuvo presente en este Congreso en torno a “La hermenéutica del Antiguo Testamento”. De ello da cuenta en dos artículos de divulgación: L. SCHWIENERHORST-SCHÖNBERGER, *Christentum ohne Altes Testament? Theologen diskutieren wieder über den biblischen Kanon*, *Herder Korrespondenz* 70 (2016) 26-30; L. SCHWIENERHORST-SCHÖNBERGER, *Marcion on the Elbe*, «First Things», diciembre 2018, 21-26. Previamente había entrado en el debate abierto en Alemania con un artículo en la revista *Communio*: L. SCHWIENERHORST-SCHÖNBERGER, *Die Rückkehr Markions*, «Internationale Katholische Zeitschrift Communio» 44 (2015) 286-302.

conclusión de que la fe no podía ya basarse en hechos históricos contingentes (cuya consistencia se ponía cada vez más en entredicho). Schleiermacher, Harnack y Bultmann se encargaron de redefinir los fundamentos de la fe, haciendo del cristianismo una religión universal, desligada de sus raíces judías. El único fundamento es el gran evento de Cristo, de valor universal, cuyo testimonio necesariamente histórico y contingente (los relatos evangélicos) debe ser desmitologizado para que el mensaje divino llegue a todas las épocas, culturas y latitudes.

A todo ello se añade, en opinión de Slenczka, que la teoría de la “sustitución” de la teología clásica cristiana (la Iglesia ha sustituido al Israel bíblico en el designio divino) no puede seguir sosteniéndose dentro de un sano diálogo con los judíos: es necesario abandonar la pretensión de que la Iglesia es la plenitud del pueblo del AT. Hay que concluir que el AT fue escrito por y para los antiguos israelitas. La Iglesia pertenece a otro designio, que se expresa en el NT. El AT puede seguir siendo consultado de forma útil únicamente para entender el trasfondo cultural del pensamiento de los primeros cristianos que forjaron el NT.

¿Por qué esta polémica nos sirve para ilustrar la tentación de marginar el AT en la vida de la Iglesia? Más bien parece ilustrar (y ciertamente lo hace) la tentación de eliminarlo. Slenczka ha tenido la virtud de sacar a la luz cómo ciertos presupuestos, no solo de la teología protestante, sino de la exégesis moderna (compartidos por muchos biblistas católicos), llevados a su extremo, tienden a separar de forma radical el AT del NT hasta romper todos sus puentes. Si no se quiere aceptar la extrema consecuencia (desembarazarse del AT como texto canónico), o no se quieren revisar los principios de la exégesis moderna, es inevitable que conservar el AT vaya acompañado de una más o menos implícita marginación *de facto*.

La segunda polémica, en contexto católico, nos permitirá ver en acción esta última consecuencia y comprobar cómo un diálogo judeo-cristiano no bien fundamentado conduce, con el pretexto de evitar el antisemitismo, a una marginación del AT en la vida de la Iglesia.

2. *El papa emérito (Benedicto XVI) y el diálogo con los judíos*

En 2015 se cumplieron 50 años del documento *Nostra Aetate*, del Concilio Vaticano II, que marcó un giro en las relaciones entre la Iglesia Católica y los judíos. Con ocasión de este aniversario, tanto católicos como judíos publicaron importantes declaraciones. Los rabinos judíos, primero a título individual y después de un modo institucional,²¹ reconocían el cambio de actitud hacia los judíos que la

²¹ En noviembre del 2015 se publicaban dos declaraciones, una de la comunidad judía de Francia (*Declaración con ocasión del jubileo de la fraternidad. Una nueva visión judía de las relaciones entre judíos y cristianos*) y otra de un nutrido grupo de rabinos ortodoxos de Europa, EEUU e Israel (*Hacer la voluntad de nuestro Padre en los cielos. Hacia un entendimiento entre judíos y*

Nostra Aetate supuso en la Iglesia Católica e inauguraban una época de mutua confianza, hasta el punto de que una de las declaraciones hablaba del cristianismo como “nuestro socio en la redención del mundo”.²²

Por parte católica, la Comisión Vaticana para las Relaciones Religiosas con el Judaísmo, publicó el documento *Los dones y la llamada de Dios son irrevocables*, en el que recorría los pasos que las relaciones entre judíos y católicos habían dado en los últimos 50 años y proponía algunas consideraciones de naturaleza teológica para avanzar en esas relaciones. Entre ellas estaban el rechazo a la teoría de la sustitución, que sostenía que la Iglesia había ocupado el lugar de Israel como pueblo elegido, y la afirmación de que los judíos tenían su propia vía de salvación a través de una alianza irrevocable, por lo que los católicos renunciaban a una misión explícita hacia ellos.

Dos años más tarde, en 2017, el papa emérito Benedicto XVI, a instancias del cardenal Koch, presidente de la Comisión Vaticana para las Relaciones Religiosas con el Judaísmo, escribió unas reflexiones de naturaleza teológica como aportación personal, crítica y constructiva, al documento de la citada Comisión. El texto fue publicado al año siguiente en su original alemán bajo el título de *Gracia y llamada sin arrepentimiento. Observaciones al tratado De Iudaeis*.²³

Sorprendentemente, esta publicación generó la respuesta airada de algunos teólogos católicos alemanes, que acusaron al papa emérito de dar un paso atrás en algunas formulaciones teológicas decisivas para el diálogo religioso, frenando así los avances en las relaciones con el judaísmo. La crítica más importante vino del teólogo Michael Böhnke, de la Universidad de Wuppertal, a través de un artículo en la revista *Herder Korrespondenz*.²⁴ Poco tiempo después, la misma revista publicó una respuesta del papa emérito.²⁵ Aunque resulte paradójico, en esta polémica Benedicto XVI encontró su mejor aliado en el campo judío, concretamente en la persona del rabino jefe de Viena, Arie Folger, que había presidido la Comisión que preparó la declaración *Entre Jerusalén y Roma*.²⁶

cristianos). En 2017 se produjo la declaración conjunta de tres importantísimas organizaciones religiosas judías (*Entre Jerusalén y Roma*).

²² Declaración de los rabinos ortodoxos *Hacer la voluntad de nuestro Padre en los cielos. Hacia un entendimiento entre judíos y cristianos*.

²³ J. RATZINGER, BENEDICTO XVI, *Gnade un Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat De Iudaeis*, «Internationale Katholische Zeitschrift Communio» 47 (2018) 387-406. Traducción española en BENEDICTO XVI, *Judíos y cristianos. En diálogo con el rabino Arie Folger*, edición de Elio Guerriero, Encuentro, Madrid 2019, 39-69.

²⁴ M. BÖHNKE, *Der gekündigte Konsens. Zum Artikel des emeritierten Papstes über das Verhältnis von Juden und Christen*, «Herder Korrespondenz» 72/9 (2018) 50-51.

²⁵ J. RATZINGER, BENEDICTO XVI, *Nicht Mission, sondern Dialog. Der emeritierte Papst antwortet seinen Kritikern*, «Herder Korrespondenz» 72/12 (2018), 13-14.

²⁶ A. Folger, *Gefahr für den Dialog?*, «Jüdische Allgemeine Zeitung», 16 de julio de 2018. La

Presentemos brevemente los términos de la polémica para sorprender en acción la tentación de marginar el AT en la vida de la Iglesia. En su artículo *Gracia y llamada sin arrepentimiento*, Ratzinger puntualizaba las dos afirmaciones arriba subrayadas del documento del Vaticano *Los dones y la llamada de Dios son irrevocables*.

En primer lugar, considera básicamente correcto el rechazo a la teoría de la sustitución, pero a condición de que no desvirtúe la naturaleza del cristianismo. En efecto, afirmar que el judaísmo actual conserva un papel en la historia de la salvación (frente a los que afirman que ha perdido todo papel al ser sustituido por la Iglesia) no quiere decir que la vía cristiana de salvación para todo el género humano sea independiente de las promesas hechas a Israel, en concreto en la dinámica de cumplimiento. El papa emérito enumera cinco campos en los que el cristianismo se concibe a sí mismo no en términos de sustitución de una alianza anterior sino de cumplimiento, plenitud o recapitulación (en Cristo): el culto del templo, las leyes culturales concernientes a individuos (circuncisión, sábado, etc.), derecho y moral, el Mesías y, por último, la promesa de la tierra.

En segundo lugar, Ratzinger está de acuerdo en que se puede hablar de una «alianza nunca revocada», aunque piensa que es mejor decir en término paulinos que «los dones y la llamada de Dios son irrevocables» (Rm 11,29). En efecto, el apóstol, en su carta a los Romanos, no habla de una única alianza sino de varias (con Adán, con Abrahán, con Moisés, con David, y las diferentes expresiones de la promesa de una nueva alianza) entre los dones concedidos a Israel. En este sentido es importante distinguir entre la alianza concedida a Abrahán de manera incondicional y universal y la alianza establecida con Moisés, limitada a un pueblo étnico y condicionada al cumplimiento de la ley. San Pablo concibe una continuidad entre los que han nacido de Cristo y la alianza hecha a Abrahán (Rm 4,16; Ga 3,7-9). La alianza que liga a la Ley, sin embargo, no puede aplicarse al resto de los pueblos: es solo para el Israel étnico y sigue en pie para ellos, que han rechazado la plenitud de la ley incondicional y universal, sellada con Abrahán, que es Cristo.

En su respuesta, Böhnke acusa a Ratzinger de romper el consenso que se había establecido en campo católico acerca de las relaciones con los judíos tras la *Nostra Aetate* y el magisterio de Juan Pablo II. Básicamente afirma que tras las puntualizaciones del papa emérito al rechazo a la teoría de la sustitución se esconde un intento por restaurar esta doctrina. No podemos ahora entrar en profundidad en estas y otras críticas que siguieron a la publicación del texto de Ratzinger *Gracia y llamada sin arrepentimiento*. Digamos, sin embargo, en síntesis, en qué sentido estas críticas ilustran una *velada* tendencia a marginar el AT.

En primer lugar, observemos que este debate es muy “alemán”, en el sentido de que está muy marcado por el terrible drama de la *Shoah* y el inevitable sentimiento de culpa de los cristianos en Alemania. Es comprensible que la Iglesia alemana esté especialmente sensibilizada y se muestre activa en el diálogo con los judíos, con el deseo de evitar un nuevo antisemitismo. En este sentido, la postura respecto al AT que queremos ilustrar no se plantea, ni de lejos, eliminar ese conjunto de libros: la sola idea de hacerlo trae a la memoria los recuerdos de los peores años del antisemitismo en Alemania, cuando se prohibió la lectura del AT en las escuelas.²⁷ Lo que resulta realmente paradójico de esta postura es que un mismo interés por evitar el antisemitismo le lleva, por un lado, a no contemplar la eliminación del AT y, por otro, a no interpretarlo de tal modo que pueda herir la sensibilidad de los judíos, es decir, de modo cristológico.

Con la voluntad de no erosionar la relación con los judíos, se pasa de puntillas sobre textos del AT que el mismo NT lee en clave de cumplimiento. Es casi inevitable que se tienda a marginar esos textos y a construir especialmente sobre pasajes no “problemáticos” del NT. Con todo, se trata de un ejercicio de equilibrio muy complicado, ya que el mismo Jesús en los evangelios (y de un modo análogo, los apóstoles en Hechos y Pablo en sus cartas) desafía la libertad de sus interlocutores obligándoles a decidir sobre su persona a partir de lo que él dice que el AT dice de él. Una vez más, se cumple el “axioma” que Marción involuntariamente inauguró: si se elimina el AT (o se margina), se acaba cercenando el NT.

El mismo papa emérito presenta un ejemplo de esta marginación del AT en la consideración de la ley y la moral. La postura a la que nos referimos tiende a fundar la moral en las Bienaventuranzas al margen de la Torá de Israel. De forma tácita y paradójica, se sustituyen los diez mandamientos por el sermón de la montaña. Pero se evita fundamentar esas bienaventuranzas en el decálogo, que es el contexto natural de aquel discurso. De algún modo se deja la Torá, tal y como se recoge en el AT, para los judíos y las Bienaventuranzas para los cristianos. Y todo ello se haría en aras de una convivencia religiosa pacífica.

²⁷ Merece la pena citar por extenso la reacción del papa Pio XII, en 1937, a tamaña pretensión del régimen del Tercer Reich: «Solamente la ceguera y la terquedad pueden cerrar los ojos ante los tesoros de saludables enseñanzas escondidas en el Antiguo Testamento. Por tanto el que pretende que se expulsen de la Iglesia y de la escuela la historia bíblica y las enseñanzas del Antiguo Testamento, blasfema de la palabra de Dios, blasfema del plan de salvación del Omnipotente y erige en juez de los planes divinos un estrecho y restringido pensamiento humano. Niega la fe en Jesucristo, aparecido en la realidad de su carne, que tomó la naturaleza humana en un pueblo que después había de crucificarlo. No comprende el drama universal del Hijo de Dios que al delito de sus verdugos opuso, a fuer de sumo sacerdote, la acción divina de la muerte redentora, con lo cual dio cumplimiento al Antiguo Testamento, lo consumó y lo sublimó en el Nuevo Testamento» (Encíclica *Mit brennender Sorge*, 17).

Lo que esta postura tal vez no logra concluir es que la inevitable visión negativa de la ley que brota de una presentación de las Bienaventuranzas no anclada en el AT, tenderá a ser imputada a los judíos («es *su* ley, la de *su* AT»). La moral espiritual de los cristianos se contraponen al legalismo judío. El marcionismo que se quería evitar asoma de las mismas entrañas de la postura que estamos describiendo. No parece que esta sea la mejor vía para un fecundo diálogo entre cristianos y judíos.

Por el contrario, en su carta al rabino Folger, el papa emérito alerta del peligro del «no a la ley» que estaba presente en Lutero y que puede siempre rebrotar como un pensamiento antijudío. Refiriéndose a la experiencia de la torre, en la que Lutero funda su no a la ley, Ratzinger dice: «Este acontecimiento, que resultó significativo para su existencia, está conectado con el pensamiento de Marción y ha generado un marcionismo pseudoreligioso que todavía no ha sido puesto verdaderamente en tela de juicio. Me parece que precisamente en este punto están presentes importantes posibilidades para un renovado diálogo con el judaísmo».²⁸

V. CONCLUSIONES

El recorrido que hemos hecho nos ha puesto en alerta ante el peligro de marcionismo que rebrota de forma enérgica en nuestra época. La tentación de eliminar el AT de la vida de la Iglesia, como hizo Marción en el siglo II, se propuso de nuevo a principios del siglo XX (Harnack) y ya entrados en el XXI se ha vuelto a proponer (Slenczka). Lo peor es que, en este último caso, se nos ha hecho evidente que una cierta postura teológica y, sobre todo, una cierta metodología exegética, conducen inevitablemente a una marginación del AT como literatura “inservible” para fundar la fe.

Pero el marcionismo no solo rebrota en forma de eliminación del AT. En el uso cotidiano del mismo en la liturgia, en la catequesis o en la teología asistimos al ejercicio de expurgarlo de sus elementos “problemáticos”, que a la postre son censurados y no explicados. Una última tentación es la de marginar los libros de la antigua alianza: para favorecer una convivencia pacífica con los judíos ni se elimina el AT ni se interpreta cristológicamente. Simplemente se margina de forma tácita y se construye a partir de un NT necesariamente mutilado. Efectivamente, como ya sucedió en el siglo II, eliminar el AT conlleva cercenar el NT.

²⁸ BENEDICTO XVI, *Judíos y cristianos*, 80.

ABSTRACT

La tentación marcionita de eliminar el Antiguo Testamento del canon cristiano rebrota continuamente en la Iglesia. En nuestros días la minusvaloración del corpus veterotestamentario toma formas diferentes. La propuesta de eliminarlo tal vez es minoritaria, aunque se ha vuelto a proponer recientemente, como la propuso Harnack hace cien años. Más frecuentes y cada día más presentes son las otras dos formas: expurgarlo, es decir, censurar aquellos libros o pasajes que hieren nuestra sensibilidad, y marginarlo, o dicho en otros términos, no usarlo como punto de partida en la catequesis, en la predicación, en la teología, tal vez en aras de un malentendido diálogo con los judíos.

The Marcionite temptation to eliminate the Old Testament from the Christian canon continually resurfaces in the Church. In our days the undervaluation of the Old Testament corpus takes different forms. The proposal to eliminate it is perhaps in the minority, although it has been proposed again recently, as it was proposed by Harnack a hundred years ago. More frequent and more present every day are the other two forms: to expurgate it, that is, to censor those books or passages that hurt our sensibilities, and to marginalize it, or in other words, not to use it as a starting point in catechesis, in preaching, in theology, perhaps for the sake of a misunderstood dialogue with the Jews.

THE EARLIEST CHRISTIAN MANUSCRIPTS AND THEIR CONTRIBUTION TO THE HISTORY OF THE CANON

JUAN CHAPA*

SUMMARY: I. *Numerical comparisons* II. *Formal features*. III. *Textual stability*. IV. *Collections of “scriptural” books*. V. *Scriptural citations on amulets*. VI. *Conclusion*.

The available evidence from literary sources about the use of certain books considered authoritative in the first centuries of Christianity is the object of a number of different interpretations. These are not only due to the hermeneutical assumptions of the interpreters, but above all to the scarcity of the evidence. We know very little about which books might have been thought to have some sort of authority before the canon was fixed. Did writings exist that were considered “canonical”¹ and recognized as such before the fourth century? Or, in order to know which books are “canonical”, can we only rely on the ecclesiastical lists and declarations produced in that century? We know that the codices Vaticanus, Sinaiticus and Alexandrinus, as witnesses to a set of books that substantially coincide with the list collected by Athanasius in his *Festal Letter*, show in a material way the works that in the fourth and fifth centuries constituted what would later become the Biblical canon.² But why these books and not others were part of this sacred list is subject to a debate that at the present time is impossible to settle. It is not just a matter of interpreting the historical and literary data at

* Universidad de Navarra, Pamplona.

¹ I wish to acknowledge my gratitude to Prof. Juan Hernández Jr., of Bethel University, St. Paul, Minnesota, for his helpful suggestions and criticism. All errors or shortcomings in this work, however, are exclusively mine. Given the problematic usage of the terms “canonical” and “apocryphal” and the anachronism that may involve using them in a historical analysis, they appear within inverted commas throughout the article.

² On this letter, see, for example, E.E. GALLAGHER, J.D. MEADE. *The Biblical Canon Lists from Early Christianity. Texts and Analysis*, Oxford University Press, Oxford 2017, 118-129. The differences between Athanasius’ letter and the contents of the codices regard mainly the *Epistle of Barnabas*, which is not mentioned by Athanasius and is included in codex Sinaiticus, and the books of *Maccabees* and *1* and *2 Clement*, not mentioned in the *Festal Letter* but witnessed by codex Alexandrinus.

our disposal according to cultural, sociological, economic or political criteria. It is also, and mainly, a question that depends on how Scripture is conceived and what is understood by the Church.³

Nevertheless, despite of the limitations they present, the extant early manuscripts that witness to books that would be considered “biblical” might offer interesting data about which writings were the ones that had difficulty achieving “canonical” status in early Christianity and what treatment they received with respect to other texts.⁴ Thus, the purpose of this article is to present a summary of that information with the aim of shedding some light on the history of the process that led to the compilation of a list of normative books.⁵ The article has no pretension of originality. However, reviewing recent studies on the early combination of “biblical” books and early Christian amulets, which are less frequently invoked in dealing with the history of the canon, might add some new insights to the question.

But before starting, some reminders and observations are needed. First, in relation to the debate on the history of the canon. As is known, there are two main opinions on the question that appear irreconcilable. One maintains that in the second century there was already a closed body of canonical writings which formed the New Testament. The other argues that the canon was not closed until the fourth century.⁶ The first view, held by Trobisch, although attractive in many respects, presents significant problems and does not find sufficient support in the manuscript evidence.⁷ The second, much more accepted, admits two main

³ J.C. OSSANDÓN-WIDOW, *On the Formation of the Biblical Canon: An Extended Review of L. M. McDonald's Book*, «*Annales Theologici*» 24 (2010) 437-452, esp. 443-450.

⁴ For a recent approach to the different way of using the various books existing in these centuries, see J. SCHRÖTER, *The Use of 'Canonical' and 'Non-canonical' Texts in Early Christianity*, in T. NICKLAS, J. SCHRÖTER (eds.), *Authoritative Writings in Early Judaism and Early Christianity. Their Origin, Collection, and Meaning*, Mohr Siebeck, Tübingen 2020, 129-164.

⁵ This interest is underscored by C. MARKSCHIES, *The Canon of the New Testament in Antiquity. Some New Horizons for Future Research*, in M. FINKELBERG, G. STROUMSA (eds.), *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World* (JSRC 2), Brill, Leiden 2003, 175-194, who argues regarding the research on the canon: «The traditional attention to great theologians and to the juridical system should be supplemented by the examination of which types of canons and books of contents of canons appeared in the public, liturgical and private lives of ancient Christians [...]. Which manuscripts or codices were used by an average Christian community? Which canonical texts were at the disposal of an ordinary layman, and which could one find in an average community library?» (p. 175).

⁶ Cfr. M. DORMANDY, *How the Books Became the Bible: The Evidence for Canon Formation from Work-Combination in Manuscripts*, «TC: A Journal of Biblical Textual Criticism» 23 (2018) 1-2.

⁷ D. TROBISCH, *The First Edition of the New Testament*, Oxford University Press, Oxford – New York 2000. See, for example, the review by D.C. PARKER, «*Journal of Theological Studies*» 53 (2002) 298-305 and by J.T. LARSON, «TC: A Journal of Biblical Textual Criticism» 6 (2001), and the remarks by M.W. HOLMES, *The Biblical Canon*, in S. ASHBOOK HARVEY, D.G. HUNTER (eds.),

positions. For some scholars the closing of the canon is an external decision—and there was nothing in some specific books that revealed that they alone would be selected as canonical—, while for others the fixing of the canonical list is just a declaration of what was already known. Obviously, which of the two is closer to the truth cannot be solved here, but the study of the early manuscripts may help us assess whether some of the opinions on this topic are more likely than others.

The second observation is the necessity of considering the limitations that result from the analysis of the manuscripts themselves. One of these limitations derives from the dates assigned to manuscripts.⁸ The vast majority of them are paleographically dated and, therefore, we do not know for sure when they were copied. The most we can say is that they might come from a particular century (or from the middle of a century to the middle of the next), bearing in mind that very few of them can be assigned to the second century and that the practice of assigning one specific century may in fact be too narrow a designation.⁹ A handful of fragments might have been copied during this period, but even if we assign some disputed fragments to it the total number of second century manuscripts can be counted on one hand.

Another limitation comes from the problems intrinsic to archaeological discoveries and, on a lower scale, to the editorial criteria used by owners of the various collections. Fortune has allowed only a few samples of early manuscripts to survive—most of them fragmentary—and not all of them have been published yet. Consequently, the information that we can draw from these manuscripts is at most provisional, as we do not know how representative these witnesses are of what was produced at the time they were copied, especially when we only have direct knowledge of a very small percentage of the many literary works that were written in antiquity.¹⁰ This issue, that affects every study of early manuscripts, reminds us of the provisional nature of any conclusion.¹¹

The Oxford Handbook of Early Christian Studies, Oxford University Press, Oxford 2008, 421, n. 3. There are other authors with views similar to those of Trobisch but more moderate, defending, for example, that the collections of the four gospels (Stanton, Heckel) and of the Pauline corpus (Gamble) were already fixed by the end of the second century. Cfr. DORMANDY, *How the Books*, 2.

⁸ For a recent and clear treatment of this question, see B. NONGBRI, *God's Library. The Archaeology of the Earliest Christian Manuscripts*, Yale University Press, New Haven – London 2018, 63-64.

⁹ R.S. BAGNALL, *Early Christian Books in Egypt*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2009, 1-24.

¹⁰ It is noteworthy what MARKSCHIES, *The Canon*, 175, affirms: «We only possess 14% of the Christian literature of the 2nd century that, according to our sources, must have existed once».

¹¹ See also A.-M. LUIJENDIJK, *Sacred Scriptures as Trash: Biblical Papyri from Oxyrhynchus*, «*Vigiliae Christianae*» 64 (2010) 217-240, on the fact that many of the texts that we have come from rubbish mounds.

I. NUMERICAL COMPARISONS

In the first centuries of Christianity there was an abundant literary production. Out of it, some original witnesses have survived to this day, mostly in very defective conditions. Is what has come down to us a mirror of what was considered most relevant and / or enjoyed the greatest popularity when those works were written? Or do these remains distort the reality of their time because they only offer partial information? In other words, do these texts reflect what people really read? Is there a relationship between the number of extant texts and the popularity of those works? If so, what made a particular literary work more widely known? Its quality, its use, its normative character for a group of people, other reasons? And, by way of example, to what extent is the abundant Christian—and to a lesser extent Jewish—literature that has been excavated in the rubbish dumps of Oxyrhynchus representative of what was actually read in that city and in other parts of the world where Jews and Christians lived? Is the Nag-Hammadi site a special case or just one among many others? How can we know what was read by a considerable number of people and what was read only in small groups? There are no answers to these and other similar questions. Surely, factors that escape literary criteria intervened in the greater circulation of some books. It is reasonable to think that, then as today, what was most read depended in what aroused the greatest interest. But this interest could be motivated by very different reasons. The ability to entertain, for example, can turn a mediocre work into a best-seller, in the same way as a religious text might become more popular and, therefore, more copied than others to meet the needs of followers who held that text in high esteem or even regarded it as normative. This and other reasons advise us not to press the data too much and to be cautious regarding the conclusions we derive from the actual numbers of extant NT manuscripts that reached the status of “Scripture”, all the more if we want to extract relevant data for the history of the canon from these numbers.

Nevertheless, with the information at hand, it is possible to suggest or at least point towards what, apparently, could have been read more by Christians in the first four centuries of our era. For this purpose, I will resort to a study by Daniel Stökl on the figures of surviving early papyri from Egypt and their meaning for the history of the canon, as it serves to show how the number of witnesses for books that would later be defined as “canonical” and “apocryphal” is distributed in the first five centuries of Christianity.¹² The author’s starting point is that

¹² D. STÖKL, *Canonization – a Non-Linear Process? Observing the Process of Canonization through the Christian (and Jewish) Papyri from Egypt*, «Zeitschrift für Antikes Christentum» 12 (2008) 192-214. See also other related articles by the same author: IDEM, *Weighing the Parts. A Papyrological Perspective on the Parting of the Ways*, «Novum Testamentum» 51 (2009) 168-

supply corresponds to demand and thus the more important an author is, the more his text is used.¹³ Consequently, Stökl argues, the more papyri we find, the more information we have about the books that were used more frequently by a “textual community”.¹⁴

Again, his conclusions should be taken with caution due to the difficulties of dating these texts and because his study was published some years ago and, since then, new papyri have been edited and published.¹⁵ In addition, it should be noticed that there are more papyri from the second and third centuries than from the fourth and fifth centuries, not necessarily because literary production declined during these two centuries, but perhaps because of the random nature of the discoveries and/or because of a dating method that might have led manuscripts to be dated too early.¹⁶ Moreover, as has been said, the dating of the papyri can only be tentative. Table 1 shows Stökl’s figures:¹⁷

<i>Century</i>	II	III	IV	V	<i>Total</i>
“Canonical”	12.0	72.8	82.5	85.2	252.4
“Deuterocanonical”	1.8	11.2	12.5	9.5	35.0
“Apocryphal”	3.0	9.5	17.0	9.0	38.5
<i>Total</i>	16.8	93.5	112.0	103.7	325.9

After collecting the numbers of the different types of books, Stökl summarises his results as follows:¹⁸ a) From the second to the fifth century, Christian literary

186; IDEM, *De l’arbre à la forêt: Quelques pensées quantitatives sur les papyrus littéraires juifs et chrétiens de l’Égypte ancienne*, in C. CLIVAZ, J. ZUMSTEIN (eds.), *Reading New Testament Papyri in Context – Lire les papyrus du Nouveau Testament dans leur contexte* (BETL 242), Peeters, Leuven 2011, 169-188.

¹³ Cfr. H.Y. GAMBLE, *The New Testament Canon: Recent Research and the Status Quaestionis*, in L.M. McDONALD, J.A. SANDERS (eds.), *The Canon Debate*, Hendrickson, Peabody 2002, 273.

¹⁴ His aim is to clarify the process of canonization in early Christianity based on the information taken from the Leuven Database of Ancient Books (LDAB). Cfr. STÖKL, *Canonization*, 195.

¹⁵ The author is aware of the problems and advises on the caution with which the data he offers should be taken, as he limits himself to Greek texts and only to those coming from Egypt. In addition to the dating problems, he acknowledges the difficulty of identifying fragments. Moreover, he does not take into account the best-preserved papyri we have because he thinks that they may come from libraries and therefore are not representative for his study. Cfr. STÖKL, *Canonization*, 196-197.

¹⁶ See NONGBRI, *God’s Library*, 72.

¹⁷ Adapted from STÖKL, *Canonization*, 201. For quantifying purposes, the author establishes that manuscripts assigned to two centuries count 50% for each century (to three or more centuries count 33% or 25% for each century, and so on).

¹⁸ Stökl applies Athanasius’ distinction of “canonical” books, “deuterocanonical” books, that is, those that he considered useful to be read by catechumens, and “apocryphal” books, those that remained outside the canon.

preferences are moving towards the centre and readers are less interested in “apocryphal” literature. b) This movement, however, is not linear, since in the fourth century there seems to be renewed interest in the “deuterocanonical” and “apocryphal” books of both the Old and New Testaments (for example, *1 Enoch*, *Jannes and Jambres*, *Acts of Paul*), perhaps in connection with the preferences of some new Christian movements (Meletians, Arians, monasticism) and Manicheans. c) At the time in which the canon is not defined, the edges of what was accepted as normative were blurred. However, the papyrological data, which show a greater diffusion of “apocryphal” texts from the fourth century onward, coincide with the testimonies of various Church Fathers regarding heretical ideas and the reading of “non-canonical” scriptures, and seem to agree with the impact that ecclesiastical decisions were having in relation to the canon. d) A distinction must be made between “deuterocanonical” and “apocryphal” books. The former group behave in a very similar way to the canonical ones, especially in the case of the “deuterocanonical” writings of the New Testament. For example, the *Shepherd of Hermas* was as popular or even more so than many “canonicals” works.¹⁹

If the numbers offered by Stökl are compared to and updated with the numbers of Christian manuscripts coming from Oxyrhynchus, insofar as this city may offer a more precise picture of what was more popular there, as there are thousands of papyrus fragments coming from its rubbish mounds, we get a similar picture. Out of the 163 Christian books known to come from this city,²⁰ there is a total of 129 books of “biblical” nature.²¹ Of these, 87 are items of future “canonical” books: 30 from the Old Testament and 67 from the New Testament (34 gospels, 25 letters, 3 Acts, 5 apocalypses); 13 items are of the “deuterocanonical” books: 2 from the Old Testament (*Sirach* and *Wisdom of Solomon*) and 11 from the New (10 from *Hermas* and 1 from the *Didache*); 19 items are of the “apocryphal”: 4 from the Old Testament (*Enoch*, *Apocalypse of Baruch*, *6 Esdras*, *Jannes and Jambres*) and 15 from the New (10 from evangelical fragments, 4 from “apocryphal” *Acts* and 1 from the *Nativity of Mary*).

If we divide these numbers by the centuries, using the criterion followed by Stökl of counting 50% manuscripts assigned to two centuries, we observe that there are fewer extant papyri from the fourth and fifth centuries than from the third. Again, we do not know why, but it might also respond to editing criteria,

¹⁹ STÖKL, *Canonization*, 214.

²⁰ These figures are taken from NONGBRI, *God’s Library*, 273-280 (up to 2016) and updated to 2020. They refer to rolls and codices of Christian content that we know for sure that come from Oxyrhynchus. Sheets or other type of documents are not considered.

²¹ The 34 remaining witnesses correspond to patristic works, acts of martyrdoms, collections of testimony texts, miscellaneous works, liturgical documents of various kinds, and a Christian codex of Philo.

as there are still numerous unpublished biblical papyri from this city. The Egypt Exploration Society, owner of the Oxyrhynchus papyrus collection, reported on March 7, 2019 that at least ca. 20 New Testament papyri, ca. 10 patristic texts and more than 80 Old Testament and related literature texts remain to be published (of these 80, five have been published since the report).²²

But, if we confine ourselves to the current data, the distribution for centuries of the witnesses for various books found in Oxyrhynchus is comparable to that offered by Stökl:

<i>Century</i>	II	III	IV	V	VI	VI-VII	<i>Total</i>
“Canonical”	3.5	35.5	27.5	27.5	10.0	0.5	97
“Deuterocanonical”	1.0	5.5	5.0	0.5	1.0		13
“Apocryphal”	1.0	6.0	8.0	3.0	1.0		19
<i>Total</i>	5.5	47.0	40.5	23.5	12.0	0.5	129

More importantly, the ratio of “non-canonical” books, that is, the number of witnesses of this type for 100 “canonical” papyri, is also analogous to that of Stökl, although in Oxyrhynchus the ratio of “apocryphal” books is somewhat higher, especially in the fourth century, and that of “deuterocanonical” is significantly lower in the fifth century.²³

<i>Century</i>	II	III	IV	V
	Oxy. / Stökl	Oxy. / Stökl	Oxy. / Stökl	Oxy. / Stökl
“Deuterocanonical”	28.5 / 25.0	15.4 / 13.1	18.2 / 20.6	2.5 / 10.6
“Apocryphal”	28.5 / 25.5	16.9 / 13.1	29.1 / 20.6	15.0 / 10.6

All these figures show that, regardless of the reasons that could have led to a greater presence of one type of book than another, the writings that would later enter the canon were probably more read and more popular than those that would remain outside.

II. FORMAL FEATURES

In addition to the numerical comparison, it is also possible to make an assessment of some of the formal features that seem to characterize the books that would

²² EGYPT EXPLORATION SOCIETY, *Unpublished Christian Papyri from Oxyrhynchus: Some Numbers*: <https://www.ees.ac.uk/news/unpublished-ees-biblical-papyri> (last view January 2021).

²³ C.E. HILL, *A Four-Gospel Canon the Second Century? Artifact and Arti-fiction*, «Early Christianity» 4 (2013) 310-334, esp. 316-319, shows the same tendency regarding the number of extant gospel manuscripts.

become “canonical” versus those that would become “apocryphal”. The most significant is the use of the codex instead of the roll, the standard format of literary works at the time. The codex is surprisingly uniform for the “canonical” books, while variable for the “non-canonical”.²⁴ An example of this variability is the *Gospel of Thomas*, of which we have an extant witness preserved in codex format (P.Oxy. I 1), another in a roll (P.Oxy. IV 654) and yet another written on the back of a used roll (P.Oxy. IV 655), reflecting perhaps—if it is assumed that the codex format points toward a nascent scriptural status—that the sample in the codex might have been used as scripture by some, while the other copies were for private use.²⁵ The same can be said of the *Shepherd of Hermas* (seven codices vs. four rolls).²⁶ Of other “non-canonical” works there are examples in both formats: P. Egerton and various Gospel fragments are codices, while the *Gospel of Mary* (P. Oxy. L 3525) is a roll.

Together with the codex type, there are other features (size, uniformity in the use of *nomina sacra*, reading aids or punctuation) present in early Christian books that may also point to public usage and, consequently, perhaps to a presumed normative character.²⁷ This is what Scott Charlesworth argues when he compares the formal characteristics of the earliest witnesses of the “canonical” gospels with those of the “non-canonical” (*Gospel of Thomas*, *Gospel of Peter*, *Gospel of*

²⁴ The literature on the topic is very extensive. For some recent studies, see J. CHAPA, *Early Christian Book Production and the Concept of Canon*, in T. NICKLAS, J. SCHRÖTER (eds.), *Authoritative Writings in Early Judaism and Early Christianity. Their Origin, Collection, and Meaning*, Mohr Siebeck, Tübingen 2020, 271-288, esp. 273 n. 7, with more bibliographic references. For specific studies, see M. WALLRAFF, *Kodex und Kanon: Das Buch im frühen Christentum* (Hans-Lietzmann-Vorlesungen 12), De Gruyter, Berlin - Boston 2013; H.R. SEELIGER, *Buchrolle, Codex, Kanon. Sachhistorische und ikonographische Aspekte und Zusammenhänge*, in E.-M. BECKER, S. SCHOLZ (eds.), *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Handbuch*, De Gruyter, Berlin - Boston 2012, 547-576.

²⁵ Cfr. J. CHAPA, *Textual Transmission of ‘Canonical’ and ‘Apocryphal’ Writings within the Development of the New Testament Canon: Limits and Possibilities*, «Early Christianity» 7 (2016) 113-133, esp. 121. See also A.-M. LUIJENDIJK, *Reading the Gospel of Thomas in the Third Century: Three Oxyrhynchus Papyri and Origen’s Homilies*, in CLIVAZ, ZUMSTEIN (eds.), *Reading New Testament Papyri in Context*, 257. For the use of this work, see the remarks by SCHRÖTER, *The Use*, 138-145.

²⁶ M. CHOAT, R. YUEN-COLLINGRIDGE, *The Egyptian Hermas: The Shepherd in Egypt before Constantine*, in T.J. KRAUS, T. NICKLAS (eds.), *Early Christian Manuscripts: Examples of Applied Method and Approach* (TENTS 5), Brill, Leiden 2010, 194-195.

²⁷ CHAPA, *Textual Transmission*, 123-125. Some of these feature are also mentioned by HILL, *A Four-gospel Canon*, 323-230; M.J. KRUGER, *Manuscripts, Scribes, and Book Production within Early Christianity*, in S. E. PORTER, A. W. PITTS (eds.), *Christian Origins and Graeco-Roman Culture* (TENTS 9) Leiden, Brill 2013, 15-40, esp. 18-27 and J. SCHRÖTER, *Apocryphal and Canonical Gospels within the Development of the New Testament Canon*, «Early Christianity» 7 (2016) 44-45.

Mary and the unidentified gospel fragments, P.Egerton, PSI 1200 bis; P.Dura 10; P.Vindob.G. 2325; P.Oxy. II 210; P.Mert. II 51; P.Oxy. X 1224 and P.Oxy. LXXVI 5072). In his view, the lack of these characteristics in the latter group show that they were copies produced for private consumption, similar to that of other literary works of the time, and not for liturgical use. This would explain why these writings had a lesser impact than the “canonical” ones, as they were understood as exegetical or homiletical works and not as gospels.²⁸ This is certainly possible, but the importance of these characteristics should not be exaggerated, for it is very difficult to establish the difference between public and private usage.²⁹

III. TEXTUAL STABILITY

But along with these features, Charlesworth also confronts the textual stability of future canonical texts with that of the writings that did not enter the canon. He looks especially at the text of the “canonical” gospels preserved on papyrus and concludes that, out of the twenty papyri and one parchment studied containing overlapping texts—as these were more suitable for comparison—, only P106 and 0171 (in his opinion, both copied for private use in an uncontrolled environment) show a “very free” text;³⁰ four of them (P1, P37, P45 and P69, all of them copied for private use too) present a “free” text; and the rest of the manuscripts have a “strict” or “normal” text, which would show that the transmission was accurate and only modified in small details according to the particular approach of the scribe.³¹

Similarly, Martin Heide has compared the textual stability of future canonical books with that of the “non-canonical” writings. Carrying out a quantitative analysis of the existing variations in the earliest manuscripts of the New Testament and in the *Shepherd of Hermas*, of which we have a good number of copies of

²⁸ S.D. CHARLESWORTH, *Early Christian Gospels: Their Production and Transmission* (Papyrologica Florentina XLVII) Edizioni Gonnelli, Firenze 2016, esp. 121-154.

²⁹ See remarks on Charlesworth’s views by D. BATOVICI, *Reading Aids in Early Christian Papyri*, in B.A. ANDERSON (ed.), *From Scrolls to Scrolling, Sacred Texts, Materiality, and Dynamic Media Cultures*, De Gruyter, Berlin 2020, 35-50, esp. 40-43, who rightly points out the difficulties to establish what may have been destined to a public use and what to a private one.

³⁰ He follows the Alands’ characterizations for the textual quality of the earliest New Testament manuscripts of “very free”, “free”, “normal” and “strict”.

³¹ CHARLESWORTH, *Early Christian Gospels*, 210. For Charlesworth these results would refute the views defending that the earliest textual transmission of the New Testament was characterized by its high fluidity. Note, however, the Aland categories are problematic. See Bart D. Ehrman, *The Alands on the Classification of New Testament Manuscripts*, «Biblica» 70 (1989) 377-388. Whatever the product of a “controlled” environment is presumed to be, the resulting text—in part at least—is imagined to resemble the fourth century codices which are the basis of our modern reconstructed texts.

an early date,³² Heide maintains that *Hermas* presents a lower textual stability than that shown by P₄₅—the New Testament manuscript that has the lower value of textual stability when measured against codex Sinaiticus or Vaticanus.³³ According to Heide’s method, the average textual stability of the New Testament text (of the words in the passages taken as examples) is 92.6%, which for individual manuscripts ranges from 87.1% to 99.7%. But that of P₄₅, when measured against codex Sinaiticus, is at the bottom of the scale and shows a textual stability of 88.8% (89.3% when measured against codex Vaticanus). In the case of the *Shepherd of Hermas*, Heide observes that the average stability is 86% between the third and fifteenth centuries and states: “Average values of 86 percent do not even reach the worst value of the New Testament text, as represented by P₄₅”.³⁴ From his analysis, he argues that, while the textual transmission of the New Testament was subject to greater scrutiny, that of *Hermas*—which occurred parallel to that of the New Testament—was neglected, especially in the early period. His conclusion is that theological interests and piety destabilized the text of *Hermas* and the text of the other books that did not enter the canon much more than the text of the “canonical” gospels, revealing therefore a different attitude towards the different type of writings.³⁵ Again, these statements are plausible, but it must also be said that the divergence that Heide observes in *Hermas*, although it is inferior to that of P₄₅, does not appear to be particularly significant.

But that said and even assuming that the books that eventually did not become part of the canon were copied accurately on the whole, the extant evidence suggests that these were not transmitted and translated into other languages with the same care as the “canonical” books. Unfortunately, few early versions of Greek “deuterocanonical” or “apocryphal” writings have been preserved. For instance, in the case of *Hermas*, although it was probably translated into Latin as early as the second century, the earliest extant manuscripts in this language come from the eighth century. Even so, and despite the complex textual history of this work,

³² For the earliest witnesses of the *Shepherd of Hermas*, see CHOAT, YUEN-COLLINGRIDGE, *The Egyptian Hermas*, 205-211; D. BATOVICI, *A New Hermas Papyrus Fragment in Paris*, «Archiv für Papyrusforschung» 62 (2016) 20-36; *Two Notes on Papyri of the Shepherd of Hermas*, «Archiv für Papyrusforschung» 62 (2016) 384-395.

³³ K.M. HEIDE, *Assessing the Stability of the Transmitted Texts of the New Testament and the Shepherd of Hermas*, in R.B. STEWART (ed.), *The Reliability of the New Testament: Bart Ehrman and Daniel Wallace in Dialogue*, Fortress, Minneapolis 2011, 111-145.

³⁴ HEIDE, *Assessing*, 146. When he compares *Hermas* with the entire New Testament, concludes that the text of *Hermas* is less stable (with a stability that ranges from 83.1 to 87.9%) than that of the New Testament (that ranges from 92.6 to 96.2%).

³⁵ HEIDE, *Assessing*, 136-138. However, Heide’s conclusions on the canonicity of *Hermas* are criticised by D. BATOVICI, *The Shepherd of Hermas in Recent Scholarship on the Canon: A Review Article*, «Annali di Storia dell’Egesi» 34 (2017) 94-95.

it seems that at times the Latin translators carried out their task quite freely.³⁶ The same approach can be perceived in the Coptic versions (a Sahidic translation of *Hermas* was made in the fourth century and an Achmimic translation between the third and fourth centuries), of which some early fragments, some of them coming probably from the fourth century, are preserved.³⁷ Although the Coptic translation is considered to be more valuable than the Ethiopian version, it is also quite close to the latter, which is generally thought to be very free.³⁸ To this tendency of translating the text rather freely can be added the problem concerning the unity of *Hermas*. This would also be a sign of a less uniform and more problematic transmission of this work than that of most of the “canonical” books.

The differences between the Greek and Coptic text of the *Gospel of Thomas* also point in the same direction. If it was ever an authoritative book for a certain group of Christians, it does not seem to be transmitted as carefully as the books that would be later part of the New Testament. Simon Gathercole, who argues that the Greek fragments and the Coptic version of *Thomas* witness to the same work and not to two different recensions, points out that, even if the differences between them should not be exaggerated, they «exceed the “standard deviation” that one generally sees in the transmission and translation of the text of the New Testament».³⁹ The same could be said in relation to the Greek and Coptic texts of the *Gospel of Mary*⁴⁰ or the Greek fragments of the *Gospel of Peter*,⁴¹ although,

³⁶ C. TORNAU, P. CECCONI (eds.), *The Shepherd of Hermas in Latin: Critical Edition of the Oldest Translation Vulgata*, De Gruyter, Berlin 2014, 11.

³⁷ See L.Th. LEFORT, *Les Pères apostoliques en copte* (CSCO, 135, Scriptorum coptici, 17), L. Durbecq, Louvain 1952; D. BATOVICI, *Some Observations on the Coptic Reception of the Shepherd*, «Comparative Oriental Manuscript Studies Bulletin» 3 (2017) 81-96; P. CECCONI, *1200 Years of Materialities and Editions of a Forbidden Text*, in C. RITTER-SCHMALZ, R. SCHWITTER (eds.), *Ancient Texts and Their Materiality: Presence, Media Semantics, and Literary Reflection in Daily Life*, De Gruyter, Berlin 2019, 309-330.

³⁸ M. WHITTAKER, *Der Hirt des Hermas* (GCS, Die apostolischen Väter 1), Akademie Verlag, Berlin 1956, xvii.

³⁹ S.J. GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas: Introduction and Commentary* (TENTS 11), Brill, Leiden 2014, 15. See also T. RICCHIUTI, *Tracking Thomas: A Text-Critical Look at the Transmission of the Gospel of Thomas*, in D.B. WALLACE (ed.), *Revisiting the Corruption of the New Testament: Manuscript, Patristic and Apocryphal Evidence* (Text and Canon of the New Testament), Kregel, Grand Rapids 2011, 189-228.

⁴⁰ See, for example, C. TUCKETT, *The Gospel of Mary*, Oxford University Press, Oxford 2007, 119-133 and K.L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle*, Polebridge Press, Santa Rosa 2003, 13-18, where the author presents the Greek and Coptic translations in parallel columns.

⁴¹ The existing discussion whether the papyrus fragment P.Oxy. XLI 2949 can be attributed to this gospel speaks by itself. It seems that is similar to the narrative section of the Akhmim

again, the witnesses are too fragmentary to establish a good comparison, especially in the case of the *Gospel of Peter*.

IV. COLLECTIONS OF “SCRIPTURAL” BOOKS

Another element that points to a diverse use of “canonical” and “apocryphal” material is attested by the codices containing more than one writing of a scriptural nature. In this respect, an article by Michael Dormandy on the combination of biblical books offers some interesting insights.⁴² Through a careful and cautious analysis, Dormandy classifies the manuscripts by gathering more than one work according to the degree of certainty that can be attained and shows that the manuscripts of which we are sure contained several writings only attest works which are today considered canonical. There are no witnesses of gospel collections with other “non-canonical” writings (e.g. a hypothetical *Matthew*, *Mark*, *Luke* and *Thomas*), nor anything that might resemble an alternative Bible.⁴³ Certainly, other gospels existed, but the fact is that there are no extant manuscripts revealing a collection of gospels other than the “canonical”. For Dormandy this evidence confirms that the “non-canonical” gospels did not have the same status or were interchangeable with the “canonical” gospel and that the bibliographic practice of combining some writings and not others was not the consequence of explicit statements on the contents of the canon—since, in his opinion, they would hardly have had much influence so quickly—, but previous to those statements.⁴⁴ In other words, he thinks that those who copied the books did not have to receive instruc-

manuscript, but the differences are greater than the similarities. Cfr. P. FOSTER, *The Gospel of Peter. Introduction, Critical Edition and Commentary* (TENTS 4), Brill, Leiden 2010, 58-68, 89-91.

⁴² DORMANDY, *How the Books*, 1-39. The author frames his work within the canon discussion: «[D]id the early Christians believe certain works were canonical because they were normally part of the same bibliographic unit, or did they regularly include them in the same bibliographic unit because they considered them canonical?» (p. 3). For previous studies on multi multiple-unit codices, see CHAPA, *Early Christian*, 273-276.

⁴³ But we do find later codices in which “canonical” and “non-canonical” (not necessarily “apocryphal”) works occur together. See, for example, in the case of Revelation, J. SCHMID, *Studies in the History of the Greek Text of the Apocalypse. The Ancient Stems* [trans. and ed. by J. HERNÁNDEZ JR, G. V. ALLEN, D. MÜLLER (Text-critical studies 11)], Atlanta: SBL Press, 2018, 34-37.

⁴⁴ DORMANDY, *How the Books*, 22-23. The same is applied to the letters. However, given the fragmentary condition of the extant witnesses, we do not know if these were part of a collection of letters. Cfr. DORMANDY, *How the Books*, 22. The case of the Bodmer Miscellaneous, containing the letters of Peter and Jude together with some other writings is exceptional and does not reflect a gathering of works of normative status. See also NONGBRI, *God’s Library*, 170-171, 211; IDEM, *The Construction of P. Bodmer VIII and the Bodmer ‘Composite’ or ‘Miscellaneous’ Codex*, «Novum Testamentum» 58 (2016) 394-410; IDEM, *Recent Progress in Understanding the Construction of the Bodmer ‘Miscellaneous’ or ‘Composite’ Codex*, «Adamantius» 21 (2015) 172. Cfr. also

tions from ecclesiastical superiors about what was “canonical”, because, at the time these collections were produced, Christians already perceived in some books particular qualities that we consider “canonical”, before explicit statements about the canon were made.⁴⁵ As in the preceding cases, these claims are plausible, but the evidence is limited and Dormandy does not press it too far. He also mentions that we have a high number of codices containing probably only a single work, being likely that, at least initially, the codices with a collection of four “canonical” gospels were rare. This evidence challenges the view of a closed canon, as if the four-gospel codices were the normal format for New Testament manuscripts.⁴⁶

V. SCRIPTURE CITATIONS ON AMULETS

Analogous to what has been seen so far, that is, the existence of some indications suggesting a greater relevance of the writings that would enter the canon compared to those that would remain outside it, is the case of the use of Scripture in Christian amulets found in Egypt. Fortunately, we have now a much better knowledge of this type of document thanks to the catalogue produced by Theodore de Bruyn and Jitse Dijkstra,⁴⁷ and the studies of Brice Jones⁴⁸ and Theodore de Bruyn.⁴⁹ As is well known, a good number of amulets contain biblical citations. These appear in three main ways: by using the title or incipit of some books;

T. WASSERMAN, *Papyrus 72 and the Bodmer Miscellaneous Codex*, «New Testament Studies» 51 (2005) 137-154.

⁴⁵ DORMANDY, *How the Books*, 23.

⁴⁶ DORMANDY, *How the Books*, 23-24. See also in this respect the remarks by J. D. MEADE, *Myths about Canon. What the Codex Can and Can't Tell us*, E. HIXSON, P. J. GURRY (eds.), *Myths and Mistakes in New Testament Textual Criticism*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL 2019, 253-277. On gospel codices see also P. M. HEAD, *Graham Stanton and the Four-Gospel Codex: Reconsidering the Manuscript Evidence*, in D.M. GURTNER, J. WILLITS, R.A. BURRIDGE (eds.), *Jesus, Matthew's Gospel and Early Christianity: Studies in Memory of Graham N. Stanton* (LNTS 435), T&T Clark, London 2011, 93-101, esp. 100.

⁴⁷ T.S. DE BRUYN, J.H.J. DIJKSTRA, *Greek Amulets and Formularies Containing Christian Elements: A Checklist of Papyri, Parchments, Ostraka, and Tablets*, «Bulletin of the American Society of Papyrologists» 48 (2011) 163-216.

⁴⁸ B.C. JONES, *New Testament Texts on Greek Amulets from Late Antiquity*, Bloomsbury T&T Clark, London 2016.

⁴⁹ T.S. DE BRUYN, *Making Amulets Christian: Artefacts, Scribes, and Contexts*, Oxford University Press, Oxford 2017; IDEM, *Christian Apocryphal and Canonical Narratives in Greek Papyrus Amulets in Late Antiquity*, in P. PIOVANELLI, T. BURKE (eds.), *Rediscovering the Apocryphal Continent: New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts and Traditions*, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, 153-174; IDEM, *Appeals to Jesus as the One "Who Heals Every Illness and Every Infirmity" (Matt 4: 23, 9: 35) in Amulets in Late Antiquity*, in L. DITOMMASO, L. TURCESCU (eds.), *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity*, Brill, Leiden 2008, 65-81. See also D. FRANKFURTER, *Narrating Power: The Theory and Practice of*

in the form of quotations, sometimes modified; and in the form of *historiolae* that tell or evoke some account related to the activity of Jesus.⁵⁰ It should be noticed, however, that the existing amulets attesting to these quotations are rather late (from the fourth century onwards) and that the repertoire of passages they present is fairly limited. In practice, quotations are reduced to the beginning of the four “canonical” gospels, to Psalm 90 (LXX) and to Matthew’s version of the Lord’s Prayer (although the number of other less frequent biblical citations is not insignificant).⁵¹ Likewise, the references in amulets to narratives that recall the miracles that Jesus performed, being especially popular the Matthean summary of the ministry of Jesus (Matth. 4,23-24), are also taken from the “canonical” gospels.⁵²

By contrast, texts quoted from “apocryphal” writings are very rare and only occur in late amulets (the majority belonging to the fifth-seventh century). Of the writings traditionally considered “apocryphal”, the most popular is the correspondence—or part of it—between Abgar and Jesus. This story, which was used with apotropaic purpose, is attested in numerous amulets, both in Greek and Coptic, and in a variety of material support (papyrus, parchment, pieces of clay and stone).⁵³ The rest of the “apocryphal” texts quoted in this type of documents are practically reduced to a sixth century (or later) dialogue between Nathanael and Jesus (P.Berol. 11710) and a saying of Jesus attested in the *Gospel of Thomas* 1-7 (cf. P.Oxy. IV. 654, 27-31), which is written on a narrow piece of linen with an apotropaic function, and a few examples of amulets used for healing purposes, in which allusions to narratives taken from the “canonical” gospels are mixed with references to some other unknown narratives.⁵⁴

the Magical Historiola in Ritual Spells, in M.W. MEYER, P.A. MIRECKI (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power* (Religions in the Graeco-Roman World 129), Brill, Leiden 1995, 457-476.

⁵⁰ DE BRUYN, *Making Amulets*, 139.

⁵¹ DE BRUYN, *Making Amulets*, 141-183.

⁵² T.S. DE BRUYN, *Appeals*, 65-81; IDEM., *Christian Apocryphal*, 160-161. This does not mean that these amulets might not present also magical elements. I am only referring here to the use of writings that in the early centuries of Christianity might have been thought to be “Scriptural” by some.

⁵³ E.g. P.Oxy. LXV 4469, late fifth century; P.Cair.Cat. 10736 + Bodl. Ms. gr. Th. B. 1 (P), sixth or seventh century; etc. Cfr. DE BRUYN, *Christian Apocryphal*, 159-160; IDEM., *Making Amulets*, 153-157.

⁵⁴ DE BRUYN, *Christian Apocryphal*, 156-158; SCHRÖTER, *The Use*, 145. The text of the *Gospel of Thomas* was published by H.-C. PUECH, *Un logion de Jésus sur bandelette funéraire*, «Bulletin de la société Ernest Renan, n.s.» 3 (1955) 126-129; see also LUIJENDIJK, *Reading the Gospel of Thomas*, 241-267. The “biblical oracles” or *Hermeneiai*, that is, manuscripts with biblical passages followed by brief explanations that were useful for specific situations or with general instructions for daily life, might be somehow related to amulets. But they are mostly late and there is no evidence that were used with texts different from the “canonical” writings. See SCHRÖTER, *The Use*, 151-155. For the discussion on the usage of these texts, see B. C. JONES, *A Coptic Fragment of the Gospel of John with Hermeneiai* (P.CtYBR inv. 4641), «New Testament Studies» 60 (2014)

De Bruyn suggests that the citations and accounts present in amulets, which are focused on the power of Jesus, were largely borrowed from Christian preaching, especially from what was preached in the liturgical gatherings.⁵⁵ If this was the case, we might deduce from the extant amulets that the “apocryphal” texts had less incidence in popular religiosity because they were probably not used for public/liturgical reading. They were perhaps more appropriate for private use—and conceivably for this reason for a more select group of readers. Again, here, as in the previous discussed cases, we can only speak of an educated guess.

VI. CONCLUSION

The background against which the question of the canon lies presents a variety of positions, sometimes irreconcilable. On the one hand, as Charles Hill summarizes, there is a quite widespread opinion maintaining that the gospels that would later be called “apocryphal” were equal to or more popular than those that would be “canonical”; that before Constantine there is no difference between manuscripts of the future New Testament books and those of the “apocryphal” writings; and, therefore, that words like “apocryphal”, “canonical”, “non-canonical” and “New Testament” are not only anachronistic, but also misleading or inappropriate for the early centuries of Christianity.⁵⁶ On the other hand, there is the view that defends a “canonicity conscience” in Christian scribes, at least since the end of the second century, which carried with it a different approach towards books that were considered normative and those that were not. According to this view, the canonical lists would only confirm what was already inherent to these books.⁵⁷

The quick summary of the information provided by the earliest surviving Christian manuscripts might help to shed some light on the debate. Regarding which books might have been more popular, the quantitative evaluation speaks clearly in favour of the writings that would be “canonical”. Even if we know that there were numerous works that did not enter the canon, we have hardly received direct witnesses of them. On the contrary, the manuscripts of some of the future “canonical” books are quite numerous. At the same time, the way in which these early texts were copied and transmitted appears to point to a public

202-214, esp. 202-205 and K. W. WILKINSON, *Hermēneiai in Manuscripts of John’s Gospel: an Aid to Bibliomancy*, in A.-M. LUIJENDIJK, W. E. KLINGSHIRN (eds.), *My Lots are in Thy Hands: Sortilege and its Practitioners in Late Antiquity* (Religions in the Graeco-Roman World, 188), Brill, Leiden 2018, 101-123.

⁵⁵ DE BRUYN, *Christian Apocryphal*, 170-171.

⁵⁶ HILL, *A Four-gospel Canon*, 312.

⁵⁷ This is the view of HILL, *A Four-gospel Canon*, and of many others, although with a wide range of opinions.

/ liturgical use of the “canonical” books, something which is not clear in the case of the “deuterocanonical” and “apocryphal” writings. Furthermore, while there is early evidence of codices with collections of “canonical” books, we have yet to uncover an early collection with a combination of both “canonical” and “apocryphal” works. Finally, if it is true that some “apocryphal” *historiolae* were used in amulets, it seems that the majority of the earliest extant witnesses of these documents show that the “canonical” citations were more popular.

These notes do not change the picture that we already knew from other sources. But what they suggest is that the writings that circulated in Christian communities in the second and third centuries and eventually did not enter the canon do not seem to have received the same acceptance as that received by the “canonicals” writings. Everything points to a greater popularity of the latter group in such a way that it is unlikely that those who later had to compile the lists of books which were to be accepted, contested, and rejected as normative for Christians had to go against the trend of what was more popular in their communities. The majority of the books that entered the canon gives the impression that they were those most widely used. However, having said this, a question arises naturally: Why were these books more read than others? We can only speculate on this, but perhaps Trobisch is partially correct when he proposes a canon that is based on the possibility of including in a codex the books the editors attributed to the figures of Paul, Jesus, and the Jerusalem church. But, yet again, although the names of these figures must certainly have had an influence in the process of selection, why precisely these authors and not others like, for example, Thomas? To answer this question there is no alternative but to resort to a criterion difficult to prove but certainly fundamental. This criterion is the rule of faith. As Schröter rightly states after having explained what the “canon of faith” means, «[t]he early church is [...] founded not merely on a collection of binding writings but rather this collection emerged in close connection with the apostolic tradition, which was viewed as foundational».⁵⁸ The rule of faith as a canon of early Christianity ensured the continuity to the apostolic witness of the initial period. «The rejection of other gospels, which subsequently became apocryphal, took place because they contradicted this “canon” and advocated, for example, a docetic or a Gnostic interpretation of the activity of Jesus».⁵⁹ Something similar could be said regarding the other writings that were not gospels. Even so, although the canonical declarations recognised some books as normative and excluded others, they did not impose a uniformity—as shown by the inclusion

⁵⁸ SCHRÖTER, *From Jesus*, 252. All of chapter *Jesus and the Canon. The Early Jesus Tradition in the Context of the Emergence of the New Testament Canon* (249-271) is interesting regarding this topic.

⁵⁹ SCHRÖTER, *From Jesus*, 271.

of four different gospels within the canon—, but a rich variety of views within the framework of the apostolic tradition of the initial period.

ABSTRACT

The number of the earliest extant Christian manuscripts of “scriptural” character and the study of their formal features offer some clues about the complex history of canon formation. In a negative sense they allow us to question the view that understands the Christian canon as a simple product of the fourth century—the product of a particular historical situation—and in a positive sense it suggests that the decisions about the makeup of the canon might be the result of a process of theological discernment on the basis of the particular use of some books.

THE GOSPEL OF THOMAS: THE “FIFTH GOSPEL” OR A WRITING THAT EXCLUDES ITSELF FROM THE CANON?

JAMES MWAURA NJUNGE*

SUMMARY: I. *What is a Gospel?* II. *How many Gospels?* III. *Characteristics of the Gospels.* IV. *Does the ‘GTh’ qualify as a Gospel?* V. *Conclusion.*

In his Ecclesiastical History (6.12.3–6), Eusebius of Caesarea¹ includes a brief excerpt from the now lost work entitled “On the So-Called Gospel according to Peter” written by Serapion, bishop of Antioch at the end of the 2nd Century CE. From this excerpt, we learn that the bishop first came across this gospel during a visit he had made to his faithful dwelling in the city of Rhosus. It appears as though the writing had caused some dispute among the faithful, for which reason they decided to bring the matter up before their bishop. At the time, Serapion allowed them to continue using the writing assuming that, since it bore the name of the prince of the Apostles, it would not pose any dangers. However, later on, upon reading it himself, he realized that it contained various docetic elements and thus wrote to the church forbidding them to use it.

Certain parallels can be observed between this episode and the story of the *Gospel of Thomas (GTh)* in the 20th Century. Indeed, just as the Gospel of Peter was a cause of disputes at Rhosus, so the *GTh* has been in biblical scholarship, so much so that no other early Christian text has received as much attention as it has for the last century.² However, unlike in the case of the Gospel according to Peter, there is no Serapion to decide once and for all for readers whether or not the Gospel of Thomas should be accorded any importance at all. Accordingly, since the discovery of fragments of the Greek text of the *GTh* at Oxyrhynchus (in 1897 and 1903), and especially of a complete Coptic version in 1945 at Nag Hammadi, scholars have for over fifty years debated and tried to reach a consensus

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

¹ Cfr. EUSEBIUS PAMPHILI, *Ecclesiastical History: Books 6–10*, Catholic University of America Press, Washington, DC 1955^{repr. 2005}, 23–24.

² Cfr. N. PERRIN, *Recent Trends in Gospel of Thomas Research (1991–2006): Part I, The Historical Jesus and the Synoptic Gospels*, «Currents in Biblical Research» 5 (2007/2) 183; J.H. WOOD, *The New Testament Gospels and the Gospel of Thomas: A New Direction*, «New Testament Studies» 51 (2005/4) 580.

on various issues tied to the text: its dating, provenance, language of origin, the community behind its creation, its theology. Most importantly, however, is the debate concerning the text's relationship with the 4 canonical Gospels and whether it should be used in the research on the historical Jesus, a debate which oftentimes boils down to whether the *GTh* is as much a Gospel as the other 4 canonical Gospels.³ This may appear to be a question concerning the genre of the canonical gospels and of the *GTh*. Yet, despite the fact that the genres oftentimes proposed for the latter are usually not the same ones proposed for the former,⁴ the term "Gospel" is nevertheless still applied to both. What is it then that qualifies a document as a "Gospel"?

I. WHAT IS A GOSPEL?

The English word 'Gospel' stands for the Greek term εὐαγγέλιον, a term whose usage and content in primitive Christianity has been a subject of debate among scholars for a long time.⁵ The term in itself means 'good news' and does not seem to have been initially used in reference to any written work. Indeed, none of the four canonical Gospels refers to itself as a 'Gospel'. That according to Matthew calls itself 'a book', as seen in the beginning phrase "the book of the genealogy of Jesus Christ" (βιβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ). The same applies

³ For a summary of scholarship on the *GTh*, cfr. PERRIN, *Recent Trends in Gospel of Thomas Research (1991–2006). Part I*; N. PERRIN, C.W. SKINNER, *Recent Trends in Gospel of Thomas Research (1989–2011). Part II: Genre, Theology and Relationship to the Gospel of John*, «Currents in Biblical Research» 11 (2012/1); M. LABAHN, *The Non-Synoptic Jesus: An Introduction to John, Paul, Thomas, and Other Outsiders of the Jesus Quest*, in T. HOLMÉN, S.E. PORTER (eds.), *Handbook for the study of the historical Jesus*, 3, Brill, Leiden; Boston 2011, 1976–1983; S.J. PATTERSON, *The Gospel of Thomas and the Historical Jesus*, in A. F. GREGORY, C. M. TUCKETT, T. NICKLAS, J. VERHEYDEN (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha*, Oxford University Press, Oxford; New York 2015, 233–249.

⁴ Cfr. PERRIN, SKINNER, *Recent Trends in Gospel of Thomas Research (1989–2011). Part II*, 66–70. Gathercole, however, does consider the possibility of *GTh* falling under the category of "Gospel". Yet it appears that in order to do so, he has to have recourse to a definition by Gregory and Tuckett which starts from the idea that any document that bears the name "Gospel" should be considered in the definition of the category, whether or not it was accepted as such by early Christians. Cfr. S.J. GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas: Introduction and Commentary*, Brill, Leiden; Boston 2014, 139–141.

⁵ See the following studies and their bibliographies: M. HENGEL, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels*, J. BOWDEN (trans.), SCM Press, London 2000; G. STANTON, *Jesus and Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge - New York, NY 2004; P. POKORNÝ, *From the Gospel to the Gospels: History, Theology, and Impact of the Biblical Term Euangelion*, De Gruyter, Berlin; Boston 2013; B. ESTRADA, *Así nacieron los Evangelios*, BAC, Madrid 2017.

for the writing according to John, which, at its conclusion, briefly mentions that Jesus did many other things that were not written “in this book” (ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦτο). The one according to Luke can be referred to as a ‘narrative’ (διήγησις), given that this technical term is used in the writing’s literary prologue. Finally, that according to Mark does not refer to itself in any of the aforementioned ways, though it may have played an important role in the term εὐαγγέλιον being used for a written work, since its opening phrase is “the beginning of the Gospel of/about Jesus Christ” (Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ). We also do not find in the other writings of the New Testament (NT) the term εὐαγγέλιον used in reference to a written book. Rather, it seems to have been used initially in reference to an oral proclamation, for which the verbal form εὐαγγελίζεσθαι (‘to proclaim the good news’ or “to gospel”⁶) was also used. Accordingly, this would mean that later on, when the term began to be used in reference to a written work, it was because this oral proclamation could be recognized in the latter. Thus, it follows that identifying the content of this oral proclamation is a necessary step to distinguishing between what can be called a gospel and what cannot.

Unfortunately, the term εὐαγγέλιον admits different meanings, and that not only in the NT, since it is not a Christian invention. The word is used a few times in the LXX as a translation of the Hebrew word הַבְּשָׂרָה , though always in the plural form (εὐαγγέλια), where it means ‘good news’ (usually concerning a victory in a battle) or the ‘reward’ given for proclaiming it. The verbal form εὐαγγελίζεσθαι is also found in the LXX as a translation of the Hebrew verb בִּשְׂרָה . In this form, however, a theological nuance is usually present as well. A good example of this is the passage Isa 61:1–2, which Luke reports Jesus as applying to Himself at the beginning of His ministry (Luke 4:16–21). This Old Testament (OT) backdrop may account for the use of the verb in the NT but not for the use of the more frequent⁷ nominal form. Indeed, at the beginning of the Christian era, the term εὐαγγέλιον was often used in political propaganda and even as part of the imperial cult to refer to the good tidings and benefits deriving from the emperor as the savior and benefactor of the world. However, save for a few exceptions, the word is always in the plural form: εὐαγγέλια. Scholars therefore hold that the first Christians borrowed the term from this secular environment and, despite this, they would use it rather in the singular form in order to emphasize a message that they held very dearly: there is only *one* true Gospel and it is the one they preach.⁸

Early Christian use of the term as found in the Pauline epistles shows that it consisted of a certain message, which, despite being expressed in different

⁶ STANTON, *Jesus and Gospel*, 9.

⁷ Cfr. ESTRADA, *Así nacieron los Evangelios*, 4–5; POKORNÝ, *From the Gospel to the Gospels*, 41–45.

⁸ See the ample discussion in STANTON, *Jesus and Gospel*, 22–35.

formulas, nevertheless contained a common denominator: the resurrection of Jesus.⁹ This was indeed the good news that the apostles preached to the world and which rivaled any other ‘good news’ preached by others. However, those writings of the NT which would later be called ‘Gospels’ apparently give a slightly different meaning and/or content to the word *εὐαγγέλιον*. Take for instance the Gospel according to Mark. It is widely held among scholars that Mark’s narrative about the life, death and resurrection of Jesus was the first of its kind to be written, about the year 70 CE, at a time when the meaning of the word as we find it in the Pauline epistles was already consolidated among the Christians. In Mark’s narrative, we find Jesus using the word *εὐαγγέλιον* to refer to the message He would preach.¹⁰ Stanton, however, argues that it is highly unlikely that Jesus Himself would have used the nominal form *εὐαγγέλιον* in reference to His preaching, given the fact that the term is uncommon in the OT scriptures, which formed the spiritual background of a first century Jew.¹¹ It is rather more probable that He would have used the verbal form in His preaching, which He would also have considered to be *εὐαγγελίζεσθαι* “to gospel”, since, as we have pointed out, this form is oftentimes used in the OT to refer to the proclamation of the saving acts of God. Be that as it may, it would still be a mistake to assume that the content of Jesus’ preaching was different from that of the Apostles after Him. The Isaianic texts which contain the term *εὐαγγελίζεσθαι* and which we see Jesus use in his preaching, were also considered to be Messianic texts. Therefore, when Jesus would refer to his actions as the fulfillment of these texts, “he was making an indirect messianic claim” so much so that “He was not merely a prophet proclaiming God’s good news; he was himself part of the good news.”¹² Moreover, the fact that the evangelist Mark uses the post-Easter term *εὐαγγέλιον* for Jesus’ own preaching tells us that for him, “the gospel preached by the church is identical with the gospel preached by Jesus.”¹³

Mark thus amplifies the term *εὐαγγέλιον* so that it includes not only the core message concerning Jesus resurrection, but also the story of His passion, which

⁹ Cfr. POKORNÝ, *From the Gospel to the Gospels*, 11–13, 45–48.

¹⁰ See Mark 1:14, 15; 8:35; 10:29; 13:10; 14:9. We may also include Mark 16:15 among the references but this verse belongs to the second ending of Mark, which is commonly thought to have been added after the other Gospels had already been written, cfr. R.T. FRANCE, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Grand Rapids 2002, 685–688.

¹¹ Cfr. STANTON, *Jesus and Gospel*, 18–19.

¹² *Ibidem*, 17. See also J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke I-IX*, 1, Doubleday, Garden City 1981², 153–162.

¹³ M.D. HOOKER, *The Gospel According to Saint Mark*, A & C Black, London 1991, 34. Cited in STANTON, *Jesus and Gospel*, 20. Pokorný explains this point further when he states that “the Easter Gospel is at the same time the theological point of view from which the story [the Gospel of Mark] is narrated” and that “the earthly story of Jesus has as its end and fulfillment in the Easter Gospel”. POKORNÝ, *From the Gospel to the Gospels*, 124.

appears to have existed in narrative form from very early on in the history of Christianity, in addition to more details on His life and teachings.¹⁴ In our opinion, Ashton's definition of the term 'Gospel' very well reflects the evolution of the term as we have described it thus far, for he says that "a gospel is a narrative of the public career of Jesus, his passion and death, told in order to affirm or confirm the faith of Christian believers in the Risen Lord."¹⁵

II. HOW MANY GOSPELS?

Although Mark did not call his finished work an εὐαγγέλιον he nevertheless created a precedent that would soon be followed by others, a new literary genre¹⁶ that would soon be taken up by other writers. Matthew's version for instance, while it "follows the scheme of the 'history of salvation'", still uses Mark's narrative as a skeleton to which many sayings of Jesus have been added.¹⁷ Luke wished to compose his work as a historical narrative (διήγησις, cf. Luke 1:1), but he still maintained the Markan structure, to which he also added material. He does not use the word εὐαγγέλιον, though it is clear from his two volume work that the Easter Gospel interpreted Jesus' earthly mission and its continuation in the life of the Church.¹⁸ John also shies away from using not only the term εὐαγγέλιον but

¹⁴ Cfr. R.E. BROWN, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, Doubleday, New York 1994, 46–57; HENGEL, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ*, 93–96; STANTON, *Jesus and Gospel*, 53; POKORNÝ, *From the Gospel to the Gospels*, 112–116. While speaking about Mark's narrative about Jesus, Hengel affirms that "the εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ of the dawn of the rule of God preached by Jesus on his public appearance (1.15), which is a thematic summary of the beginnings of his message, extends throughout Jesus' words and actions, passion and resurrection to become the comprehensive εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ at the beginning (1.1)", HENGEL, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ*, 95. Similarly, in his study on the death of Jesus, one of the reasons Brown gives for following the opinion of most scholars concerning Markan priority in the formation of the Synoptic Gospels is that "this Gospel embodied a traditional or widely accepted pattern, i.e., that *Mark constituted a good summary of the main lines of the Jesus tradition familiar to major Christian communities from earlier preaching*" (italics are his). BROWN, *The Death of the Messiah*, 48.

¹⁵ J. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford University Press, Oxford 2007², 332.

¹⁶ Cfr. POKORNÝ, *From the Gospel to the Gospels*, 107–112. See also the discussions on the "gospel" genre in G. STANTON, *The Gospels and Jesus*, Oxford University Press, Oxford 1989, 14–33; ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, 330–365.

¹⁷ Cfr. POKORNÝ, *From the Gospel to the Gospels*, 169–173, here 171. In fact, basing his argument on Matthew's use of the noun εὐαγγέλιον (especially Matt 24:14; 26:13), Stanton even goes further to state that it was Matthew who first refers to his narrative on Jesus as a "gospel". Cfr. STANTON, *Jesus and Gospel*, 56–58. Hengel seems to support this idea, but only as a possibility, cfr. HENGEL, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ*, 93.

¹⁸ Cfr. POKORNÝ, *From the Gospel to the Gospels*, 164–166.

also the verb form *εὐαγγελίζεσθαι*. Nevertheless, his narrative follows a literary disposition similar to that in Mark and, although the work presents a different style with regards to the synoptics, Jesus' earthly story is still a principal part of it.¹⁹

Scholars agree that all these narratives about Jesus had already been written by the end of the first century CE. Yet, it is only about halfway through the second century CE that we find the term *εὐαγγέλιον* being used explicitly in reference to a written work. This was done by Justin Martyr,²⁰ who, when speaking of the Eucharist (1 *Apol.* 66.3), says "For the apostles, in the memoirs which they caused to be made and which are called gospels, handed down in this way what Jesus has commanded them".²¹ Nevertheless, there are still many instances in previous writings—even in the first Apology itself—where the word *εὐαγγέλιον* "seems" to be used in reference to a writing.²² The uncertainty about this fact arises from the fact that oral proclamation of the Christ event and of Jesus traditions still continued within the Church, despite the fact that what for a long time had existed principally as an oral proclamation had now been put down in writing. Indeed, both forms of proclamation continued to co-exist for quite a while,²³ so much so that "in the first half of the second century it is not always easy to

¹⁹ Cfr. *ibidem*, 173–176; J. RATZINGER, *Jesus of Nazareth. From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration*, A.J. WALKER (trans.), Doubleday, New York 2007, 229–235.

²⁰ Koester sustains that it was Marcion who first used the term *εὐαγγέλιον* in reference to a written work, in this case, a revised edition of the Jesus narrative composed by Luke, which he considered to be the only true Gospel. Justin would then supposedly take up the use of the term *εὐαγγέλιον* from him, but would apply it not only to one particular Gospel but to the other 'memoirs of the apostles'. Cfr. H. KOESTER, *From the Kerygma-Gospel to Written Gospels*, «New Testament Studies» 35 (1989) 376, 378–380. Koester's opinion has been refuted by scholars who sustain that "even before Marcion's day, liturgical readings from the written gospels may well have been introduced as 'the gospel'" and that it is highly unlikely that "the church should adopt from its fiercest opponent the titles, which are clearly attested for the Gospels from the middle of the second century". Cfr. STANTON, *Jesus and Gospel*, 54; HENGEL, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ*, footnote 247.

²¹ οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλται αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς. JUSTIN MARTYR, *Justin, Philosopher and Martyr: Apologies*, D. MINNS, P.M. PARVIS (trans.), Oxford University Press, Oxford 2009, 256–258.

²² Cfr. STANTON, *Jesus and Gospel*, 54–55. Surprisingly, even Koester is aware of the passages mentioned by Stanton, though for him they are not hard evidence of the use of *εὐαγγέλιον* for a writing; cfr. KOESTER, *From the Kerygma-Gospel to Written Gospels*, 370–373.

²³ Cfr. ESTRADA, *Así nacieron los Evangelios*, 141–145. Eusebius of Caesarea reports an interesting comment by Papias of Hierapolis (c. 110 CE) whereby he states that he would always ask about what the disciples of the Lord were saying since, he says, "I did not suppose that what came out of books would benefit me as much as that which came from a living and abiding voice" (*Hist. eccl.* 3.39.3–4). B.D. EHRMAN (ed.), *The Apostolic Fathers*, II, Harvard University Press, Cambridge 2003, 98–99.

decide whether εὐαγγέλιον refers to oral proclamation or to a written account of the actions and teaching of Jesus".²⁴

In any case, it is also worth noting that Justin's reference to the writings as 'Gospels' is also the first Christian use known to us of the said term in its plural form, εὐαγγέλια. For a long time, despite the proliferation of many narratives about Jesus, the term εὐαγγέλιον continued to be used in the singular: there was only *one* gospel. Moreover, against the common practice in ancient times of preceding the title of a book with the author's name in the genitive case, (e.g., ΑΠΠΙΑΝΟΥ ΡΩΜΑΙΚΑ, "Appian's Roman Histories"), early manuscripts of what later became known as the canonical gospels bear the title εὐαγγέλιον κατὰ... ("Gospel according to...") almost as if to emphasize the fact that the evangelists are above all witnesses to the one gospel.²⁵ Thus, any writing that purposed itself to be recognized as an authoritative account of the proclaimed Gospel had to bear the title εὐαγγέλιον κατὰ...²⁶ In fact, many such writings did come up from the second century onwards. Nonetheless, from the writings of the Apostolic Fathers, i.e., from the scriptural citations they would claim to derive from or pertain to the εὐαγγέλιον, we gather that the Church recognized the one gospel only in some specific writings. Irenaeus of Lyon, writing in the last third of the second century, was the first to explicitly state that these writings were those by Matthew, Mark, Luke and John. He was so certain of this that he went on to demonstrate the convenience of the number of these versions of the *one* gospel being only *four* (*Haer.* 3.11.7–8).²⁷ Yet, despite the fact that it was he who coined the term "fourfold gospel", he did not invent the fact that there were only four Gospels. Rather, against the heretics of his day, he was obliged to make explicit what was implicitly known by everyone.²⁸

All this shows that it is not enough that a writing contain aspects—preferably in narrative form—of the public career of Jesus together with an account of his passion and death and that it be told in order to affirm or confirm the faith of Christian believers in the Risen Lord. Such a writing also has to be recognized by the church as having been written with apostolic authority. However, many of the 'gospels' that were rejected by the church did bear an apostle's name. What

²⁴ STANTON, *Jesus and Gospel*, 79.

²⁵ This is also one of the reasons that Hengel gives to refute Koester's opinion regarding Marcion, Cfr. the reference in footnote 20 above.

²⁶ Cfr. HENGEL, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ*, 104; POKORNÝ, *From the Gospel to the Gospels*, 191–193.

²⁷ Cfr. IRENAEUS OF LYONS, *Irenaeus of Lyons*, R. M. GRANT (trans.), Routledge, London; New York 1997, 98–99.

²⁸ For more on this see the discussions in HENGEL, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ*, 15–20; STANTON, *Jesus and Gospel*, 75–81.

then would lead the Christians to be certain with regards to whether a writing contained the one ‘Gospel’?

III. CHARACTERISTICS OF THE GOSPELS

We have already mentioned in passing some of the characteristics of a Gospel. With regard to content, it must contain aspects of the teachings, life and death of Jesus culminating in His resurrection, all presented in narrative form. From the writings of the Apostolic Fathers, we gather that this narrative must originate from the apostles. Papias of Hierapolis, for instance, shows that, in his time, the oral proclamation of the Gospel still exercised a great influence over the written account of Jesus. Yet he would accept no oral proclamation other than that embodied within the living Tradition of the Church as handed down by the apostles. He would take pleasure in hearing “only those who recalled the commandments which have been given faithfully by the Lord and which proceed from the truth itself” (*Hist. eccl.* 3.39.3).²⁹

Justin Martyr was also convinced that the content in any gospel had to proceed from the apostles. On more than one occasion, he refers to them as “memoirs of the apostles” (ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων).³⁰ It is interesting to note that the term ordinarily used to refer to what had been received from the apostles is ‘tradition’ or ‘handing down’ (Greek: παραδιδόναι, Latin: *tradere*).³¹ In fact Justin Martyr also often uses the term to state that the Gospel content and the faith has been “handed down” from Jesus to the apostles and thence to them. Thus, in using the term ἀπομνημονεύματα for the Gospels, a term deriving from ἀπομνημονεύω, ‘to relate from memory’, he lets us in on another important aspect of the Gospels: it is something that is *remembered*.³² Koester shows how this

²⁹ EHRMAN (ed.), *The Apostolic Fathers*, II, 98–99.

³⁰ Cfr. 1 *Apol* 33.5; 66.3; 67.3; *Dial.* 100.4; 101.3; 103.6, 8; 104.1; 105.1, 5, 6; 106.1, 3, 4; 107.1. In *Dial.* 103.8, Justin Martyr expands the phrase to include the apostles’ successors: Ἐν γὰρ τῶν Ἀπομνημονεύμασιν, ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκεῖνοις παρακολουθησάντων (“for in the Memoirs, which were declared by the apostles and those who followed them”).

³¹ Cfr. 1 Cor 15:24.

³² Recent studies on the concept of memory and of its role in the formation of the Gospels give interesting insights. Unfortunately, discussing them here would lead us far away from the main purpose of this paper. See the following works for more on the topic: A. KIRK, T. THATCHER (eds.), *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2005; A. KIRK, *Memory Theory and Jesus Research*, in T. HOLMÉN, S.E. PORTER (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, 1, Brill, Leiden-Boston 2011, 809–842; R.K. MCIVER, *Memory, Jesus, and the Synoptic Gospels*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2011; R. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, Eerdmans, Grand Rapids 2017², 319–357.

characteristic can be glimpsed from the attempts at recognition by the writers of the gnostic gospels of the second century. He states that,

Gnostic writers were composing their written documents on the basis of the claim that they remembered well from the apostles and from those who had followed them. For written documents containing the words and deeds of Jesus it was important (1) that they could claim to rest on legitimate memory, and (2) that they carried apostolic authority.³³

We find this conviction in Irenaeus of Lyon as well. As we have mentioned before, he is the one who first explicitly defends the fourfold gospel. He also extensively demonstrates that each of these gospels comes from the Apostles themselves and, if not directly from an Apostle, it is one of their collaborators who compiled it from their preaching (cfr. *Haer.* 3.1.1). In addition, he adds one important characteristic of the Gospel: it contains the *public teaching* of *all* the apostles.

For we have known the “economy” for our salvation only through those through whom the Gospel came to us; and what they then first preached they later, by God’s will, transmitted to us in the scriptures so that would be the foundation and pillar of our faith. [...] They went forth to the ends of the earth, proclaiming the news of the good gifts to us from God and announcing heavenly peace to men. Collectively and individually they had the Gospel of God (*Haer.* 3.1.1).³⁴

Further on in his treatise, Irenaeus stresses the fact that there were no secret transmissions by the apostles:

If however the apostles had known secret mysteries that they would have taught secretly to the “perfect,” unknown to the others, they would certainly have transmitted them especially to those to whom they entrusted the churches (*Haer.* 3.3.1).³⁵

Irenaeus formulates the statement in the form of a ‘remote condition’. One of the uses of such conditional clauses is to state what the hypothetical result of a situation expressed in an admittedly false protasis would be, should the latter turn out to be true. Thus, Irenaeus shows that it is most unlikely that the apostles knew any secret mysteries, hence the formulation “if the apostles *had known* secret mysteries” (*si recondita mysteria scissent apostoli*). However, he states that if, contrary to all expectations, they did have knowledge of some secret mysteries,

³³ KOESTER, *From the Kerygma-Gospel to Written Gospels*, 375.

³⁴ IRENAEUS OF LYONS, *Irenaeus of Lyons*, 93. Note the equally firm statement by Clement of Alexandria (*Strom.* 7.108.1) who says that “for just as there was only a single teaching of all the apostles, so too there is only one tradition.” Quoted in HENGEL, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ*, 16.

³⁵ IRENAEUS OF LYONS, *Irenaeus of Lyons*, 94.

then, rather than withholding them for a privileged few, they would undoubtedly have handed them down to their successors so that these may teach them to the churches. Hence the formulation “they *would* certainly *have* transmitted” (*his vel maxime traderent*).³⁶

This public transmission was usually done within a liturgical setting. In fact, shortly after the first explicit use of the term ‘gospel’ in reference to a writing and after it has been equated with the term ‘Memoirs of the apostles’ Justin Martyr describes the Dominical liturgical ceremony of the Christians where we see these very ‘Memoirs’ being read out (1 *Apol.* 67.3):

And on the day called Sunday there is an assembly of those who dwell in cities or the countryside, and the memoirs of the apostles or the writings of the prophets are read, for as long as there is time.³⁷

Public reading in a Christian “assembly” (ἐκκλησία)—which in time took up a liturgical character—indeed continued to be one of the criteria used by the church authorities for many years to determine whether a writing was authentic or not. Though this criterion cannot be applied with certainty to each and every canonical book of the NT, it nevertheless applies for any that was considered a Gospel.³⁸

Marcion’s controversy in the mid-second century brought forward another important characteristic of the Gospels: they were linked with the OT. This is also clear from the writings of the NT that give us a glimpse of what the apostolic preaching may have been like.³⁹ Indeed, the apostles never ceased to preach that the Christ event was all in fulfillment of the Scriptures of Israel. Without the OT, one cannot fully understand Jesus. Thus, a writing that claimed to be a Gospel

³⁶ For more on the ‘remote condition’ conditional clauses, cfr. H.W. SMYTH, *Greek Grammar*, G.M. MESSING (rev. by), Harvard University Press, Cambridge 1956, §§2302–2328; E. VAN EMDE BOAS, A. RIJKSBARON, L. HUITINK, M. DE BAKKER, *The Cambridge Grammar of Classical Greek*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 2019, 554–555; J.H. ALLEN, J.B. GREENOUG, *New Latin Grammar*, Ginn & Co., Boston 1903, § 517; R.D. HUDDLESTON, *The Cambridge Grammar of the English Language*, Cambridge University Press, New York 2002, 748–755. We obtained the Latin text from, IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre III. Texte et Traduction*, A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU (trans.), Cerf, Paris 1974, 30.

³⁷ JUSTIN MARTYR, *Apologies*, 258–259.

³⁸ See the discussions in B.M. METZGER, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Clarendon Press, Oxford 1987^{repr. 1989}, 251–254; P. GRELOT, *La liturgia nel Nuovo Testamento*, C. VALENTINO (trans.), Borla, Roma 1992, 29–42; L.M. McDONALD, *Identifying Scripture and Canon in the Early Church: The Criteria Question*, in L.M. McDONALD, J.A. SANDERS (eds.), *The Canon Debate*, Hendrickson Publishers, Peabody 2002, 432–434; V.A. ALIKIN, *The Earliest History of the Christian Gathering: Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries*, Brill, Leiden-Boston 2010, 147–182.

³⁹ See the analysis in C.H. DODD, *The Apostolic Preaching and Its Development*, Hodder & Stoughton, London 1956, 9–17, 21–24.

yet despised or disregarded the writings of the OT or failed to consider Christ as their fulfillment, could hardly stand up to its claim for long.

Yet perhaps the most important characteristic of all is the fact that a written account claiming to be a Gospel should necessarily bring the Christian in contact with the living person of Jesus Christ. As Pokorný states,

the framing of the Jesus traditions by the proclaimed Easter gospel linked the words and deeds of Jesus with the present time of the readers. The narrative of the Gospel was not only a memory that evoked the past of Jesus' earthly life, but it was intended as its living re-presentation. The re-presentation mostly takes place though re-telling, meditation or interpretation, but the text itself invites the reader/hearer to understand it as an address and proclamation.⁴⁰

IV. DOES THE 'GTH' QUALIFY AS A GOSPEL?

The *GTh* is a document⁴¹ from late antiquity that claims two realities, (1) that it is a Gospel and (2) that it was written by the apostle Thomas. Since from very early times it was considered a heretical document, it soon went out of circulation and for many centuries was only known through references to it or about it in the works of ecclesiastical writers and early scholars.⁴² Only four copies of the document exist: P. Oxy. I 1, P. Oxy. IV 654, P. Oxy. IV 655 and Coptic Text (Nag Hammadi, Codex II). Various dates, from mid second century to mid third century CE, have been suggested by scholars for the composition of the Greek texts, whereas the Coptic version is usually dated to between the fourth and fifth centuries CE. The earliest mention of the document is by Hippolytus of Rome in his work *Refutatio omnium haeresium*, dated to c. 225 CE. Therefore, from this earliest explicit reference and the papyrological data, we can say that the latest possible date for the document's authorship was the first quarter of the third century.⁴³

The document contains a number of sayings attributed to Jesus, which modern scholars have divided into 114. It contains "no narratives of any kind, no report of Jesus' activities, his healings, or his exorcisms, no accounts of his travels,

⁴⁰ POKORNÝ, *From the Gospel to the Gospels*, 127.

⁴¹ The following brief discussion on the manuscripts of the *GTh* is a summary of the ample presentation and discussion in GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas*, 3–13.

⁴² Gathercole gives up to 48 references spanning from the 3rd century to the 17th century. He considers 39 of these to be "fairly clear" whereas the rest are "dubious." Scholars also admit the possibility that many of these references are not to the actual *GTh* but to other works attributed to Thomas, such as the "Infancy Gospel of Thomas". Apart from the *loci* in which the *GTh* is mentioned, Gathercole also discusses passages in ancient writings which are references to the contents of the *GTh*. See the discussion in *ibidem*, 35–90.

⁴³ *Ibidem*, 113–116.

his passion, or his resurrection".⁴⁴ For this reason it has also been frequently called a 'Sayings Gospel'. The document has elicited great interest in modern scholarship especially because it appears to prove that a sayings document like the hypothetical Q of the synoptic studies was possible in early Christianity.⁴⁵ Indeed, many of the sayings in the *GTh* are similar to some found in the Synoptics. This fact has caused a great debate to arise amongst scholars as to the level and direction of dependence between the *GTh* and the Synoptic Gospels. Some posit that the document indeed collects oral traditions going back to Jesus Himself and is independent of the Synoptic gospels, whereas others hold that it derives its content from the Synoptics themselves.⁴⁶ The question is by no means settled and we will not seek to do it here. Our interest, however, lies in identifying whether the document can be referred to as a 'Gospel' given what we have established with regards to the term 'Gospel' as well as the characteristics and content of the *GTh*.

The first point of discussion is offered by the very first phrase of the writing which reads:⁴⁷

These are the secret sayings which the living Jesus spoke, and Didymus Judas Thomas wrote them down.

What calls our attention is the fact that the document introduces itself as a collection of "secret sayings" given by Jesus to Thomas the Apostle. This fact already puts us on guard with regards to what we have observed concerning the nature of the Gospel as a public proclamation both in its oral and written form. Yet this is not the only part of the document that advocates a certain secrecy. In saying 13, Jesus separates Thomas from the other disciples and speaks to him in secret. When the other disciples wish to know the message given to him, Thomas refuses to tell them, saying,

⁴⁴ B. EHRMAN, Z. PLESE, *The Apocryphal Gospels: Texts and Translations*, Oxford University Press, New York 2011, 305.

⁴⁵ Cfr. J.K. ELLIOTT (ed.), *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*, Clarendon Press; Oxford University Press, Oxford; New York 1993^{repr. 2005}, 124.

⁴⁶ E.K. BROADHEAD, *The Thomas-Jesus Connection*, in T. HOLMÉN, S.E. PORTER (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, 3, Brill, Leiden- Boston 2011, 2061–2065; M.S. GOODACRE, *Thomas and the Gospels: The Case for Thomas's Familiarity with the Synoptics*, Eerdmans, Grand Rapids 2012; GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas*, 176–184.

⁴⁷ See GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas*, 189–194. This phrase is usually considered the prologue to the document, hence it is not usually numbered with the sayings. See Gathercole's edition, whose translation from the Coptic and Greek texts we have used, as well as P. POKORNÝ, *Commentary on the Gospel of Thomas: From Interpretations to the Interpreted*, T&T Clark, New York 2009, for an in depth analysis to each saying.

13.8 'If I told you one of the words which he spoke to me, you would pick up stones and throw them at me. But fire would come forth from the stones, and burn you.'

We find a similar advocacy to secrecy in sayings 62 and 108 where Jesus supposedly reveals his mysteries only to such as are worthy of them, to those who "drink from his mouth", which means that He has not revealed Himself publicly:

62.1 Jesus said, 'I speak my mysteries to those who [are worthy of my] mysteries

108.1 Jesus said, 'Whoever drinks from my mouth will become like me. 108.2 I myself will become him, 108.3 and what are hidden will be revealed to him.'

Closely tied to this idea of secrecy is the manner in which access to salvation is presented.⁴⁸ As we have observed in our discussion on the term *εὐαγγέλιον*, early Christians were convinced that there was only one Gospel and it is probably for this reason that they would use the term in the singular rather than in its plural form, which is how we find it in secular literature of the time. This *εὐαγγέλιον* consisted in the message that salvation was possible only through Jesus Christ, more precisely, through belief in and union to His Paschal mystery. Yet there are many sayings in the *GTh* that present a different view. Below are some of them:

1. And he said, 'Whoever finds the interpretation of these sayings will not taste death.'

19.1 Jesus said, 'Blessed is he who has come into being before he has come into being.

19.2 If you become disciples of mine and heed my words, these stones will serve you.

19.3 For you have five trees in paradise, which do not move in summer or winter, and

whose leaves do not fall. 19.4 Whoever knows them will not taste death.'

49.1 Jesus said, 'Blessed are the solitary and elect, for you will find the kingdom. 49.2

For you are from it, and you will return there again.'

75. Jesus said, 'Many are standing at the door, but (only) the solitary will enter the bridal chamber.'

Sayings 1 and 19 link final salvation ("not tasting death") to the need to learn the meaning of some mystery: in the case of saying 1, it is the meaning and/or interpretation of all the sayings contained in the book, whereas in saying 19, it is the knowledge of particular trees which the disciple has in paradise.⁴⁹ In the book of Revelation, we do find a call to heed to the words of the prophecy contained

⁴⁸ In fact, this is not the only theme in which we notice differences between how it is presented in the *GTh* and the canonical Gospels. For more on this, GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas*, 145–154; P. POKORNÝ, *Commentary on the Gospel of Thomas*, 29–34.

⁴⁹ Pokorný interprets the cryptic saying 'knowing the trees' to mean 'to take seriously all the sayings of Jesus' though he does not explain how he arrives at this, Cfr. POKORNÝ, *Commentary on the Gospel of Thomas*, 63.

in the book (Rev 1:3; 22:7) as well as a reference to evergreen and fruitful trees (Rev 22:2). Nevertheless, it is not knowledge of such realities that brings about salvation, but rather the blood of the Lamb (Rev 1:5–6; 5:9; 7:14; 12:10–12). In saying 49 and 75, being “solitary” is considered fundamental for entering the kingdom. Here we have certain ideas foreign to the NT such as the pre-existence of the soul—the blessed return to their initial state before the primordial fall—as well as the preference for the *one* (solitary) over an above the many—an idea which downplays the reality of the community of believers. Both ideas are contrary to salvation as presented in the other writings of the NT and hence of the Gospel that was preached by the apostles.

Another aspect that emerges from the document and which inclines the reader to not consider it a Gospel is the fact that there are some sayings that are in blatant opposition to the OT Scriptures and, at times, even to the other writings of the NT. For instance,

1. In sayings 21 and 37, nakedness is presented as a goal for the person who would be saved, whereas in all scripture it is a sign of shame:⁵⁰

21.1 Mary said to Jesus, ‘What are your disciples like?’ 21.2 He said, ‘They are like children who are [so]journing in a field which does not belong to them. 21.3 When the owners of the field come, they will say, “Let us have our field.” 21.4 They strip naked in their presence, in order to let them have it, to give their field to them.

37.1 His disciples said, ‘When will you be revealed to us, and when will we see you?’ 37.2 Jesus said to them, ‘When you undress and are not ashamed, and take your clothes and leave them under your feet like little children and tread upon them, 37.3 then [you will s]ee the Son of the living one and you will not be afraid.’

Scholars are of the opinion that the sayings are metaphorical, so that the shedding off of clothes is in fact a reference to the “soul’s renunciation of the body or the world”.⁵¹ This meaning is not in any way contrary to Christian doctrine. Nevertheless, in the case of the latter, nakedness is never presented as the final state of the person. Rather, after the body or worldly desires are shed off, there is always a reference to “a recovering” or “being clothed anew”.⁵²

⁵⁰ Cfr. Gen 3:7; 9:21–23; Lev 18; 20; 1 Sam 19:24; Isa 20:2–5; 47:3; 58:7; Lam 1:8; Ezek 16:8, 36–40; 23:10, 18, 28–30; Hos 2:2–3; Amos 2:16; Mic 1:8; Nah 3:5; Hab 2:15; Matt 25:36–38; 2 Cor 5:1–5; Rev 3:17–18; 16:15; 17:16.

⁵¹ GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas*, 365.

⁵² In the book of Revelations (Cfr. 3:4–5, 18; 4:4; 6:9–11; 7:9–10, 13–17; 19:7–8; 22:14) the blessed are always clothed in white. In 2 Cor 5:1–5, St. Paul speaks of being unclothed with regards to

2. The same goes for saying 14:

14.1 Jesus said to them, ‘If you fast, you will give birth to sin in yourselves. 14.2 And if you pray, you will be condemned. 14.3 And if you give alms, you will do ill to your spirits.’

Here, fasting, prayer and almsgiving are condemned, which is contrary to what we find in all Scripture, where they are frequently commended as good works pertaining to those that seek to please God.⁵³ Accordingly, the rejection of these acts of piety can be “understood as a protest against the form of piety practiced in the great Church”.⁵⁴

3. Similarly, saying 12 openly contradicts what we find in all the other writings of the NT, though in this case it is with regards to historical data rather than doctrine:

12.1 The disciples said to Jesus, ‘We know that you will depart from us. Who will be leader over us?’ 12.2 Jesus said to them, ‘Wherever you have come from, you shall go to James the Just, for the sake of whom heaven and earth came into being.’

In this saying, James the Just (known in the NT as James the brother of the Lord, cf. Gal 1:19) is singled out as the leader of the disciples, whereas in the NT as well as in other early Christian texts, it was Simon Peter who was considered the leader of the Church.⁵⁵ Apart from contradicting this historical fact, the saying may also be suggesting that James was a source of revelation alternative to Peter and the other disciples.⁵⁶ If this were the case, then we would have a scenario similar to saying 13 whereby Jesus does not reveal His mysteries to all the Apostles.

We also mentioned that an important characteristic of the Gospel is that it places the believer in a loving relationship with Jesus and leads him/her to become like Jesus. There are, however, sayings in the *GTh* that leave one appalled at the image of Jesus they portray and hence make it difficult to enter into a relationship with Him. Perhaps the most emblematic are sayings 61 and 114.

mortality, but he also immediately speaks of being clothing anew with immortality. Pokorný fails to notice this when he cites this verse in support of his opinion that “The *nakedness* of the disciples as servants (literally “children”) means that their souls will (after death) put off the body, as the apostle Paul says in 2 Cor 5:1–5”. Cfr. POKORNÝ, *Commentary on the Gospel of Thomas*, 65.

⁵³ Cfr. 1 Kgs 21:17–29; Neh 9; Dan 9; Joel 1:13–15; 2:12–14; Tob 4:11; 12:8–9; Sir 7:10; Matt 6:1–18; Lk 12:33–34; Acts 10:1–6; 13:1–3; 14:23; etc.

⁵⁴ POKORNÝ, *Commentary on the Gospel of Thomas*, 57.

⁵⁵ Cfr. Matt 16:18–19; Mark 14:37–38; 16:7; Luke 22:31–32; 24:34; John 20:1–2; 21:2–3, 15–19; Acts 1:15–26; 10:1–11:18; 12:1–17; Gal 1:18–19; 2:7–9; etc.

⁵⁶ See the discussion in GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas*, 249–253.

61.1 Jesus said, ‘Two will rest on a couch, one will die, the other will live.’ 61.2 Salome said, ‘Who are you, man, that you have come up as from one on to my couch and eaten from my table?’ 61.3 Jesus said to her, ‘I am he who is from the equal. I have been given some of what belongs to my Father.’ 61.4 (Salome said,) ‘I am your disciple.’ 61.5 (Jesus said,) ‘For this reason I say, “When he becomes equal, he will be filled with light. But when he becomes divided, he will be filled with darkness.”’

114.1 Simon Peter said to them, ‘Let Mary come out from us, because women are not worthy of life.’ 114.2 Jesus said, ‘Behold, I will draw her so that I might make her male, so that she also might be a living spirit resembling you males. 114.3 For every woman who makes herself male will enter the kingdom of heaven.’

Saying 61 is very strange indeed, since it insinuates a scene of intimacy with possible sexual connotations between the Lord and a certain Salome; saying 114 on the other hand is downright biased against women in affirming that they cannot enter the kingdom of heaven for the mere fact of being females: this doctrine does not appear anywhere in the Scriptures and outrightly goes against the image portrayed of Jesus and the Apostles as accepting women disciples and believers, as they are, and even commending them for their faith.⁵⁷ It rather reflects the tendency by esoteric groups sprouting around the end of the first century which were “curtailing the role of women in the life of Christian communities”.⁵⁸

V. CONCLUSION

Like the other four canonical Gospels, nowhere in the *GTh* do we find the writing referring to itself as a ‘Gospel’. Yet, unlike the four canonical gospels, the text ends with a postscript that reads: “The Gospel according to Thomas.”

Given that the earliest references to the writing already call it the “Gospel according to Thomas”, it is likely that the postscript was part of the original text and not a later addition. Nevertheless, from the analysis we have done of the term *εὐαγγέλιον* as used by the early Christians and the characteristics we have identified as necessary for a writing to be rightfully considered an *εὐαγγέλιον*, we can conclude that *GTh* really automatically excludes itself from being a likely candidate for the Christian canon. The early Christians could not recognize in it the Gospel that had been preached to them and whose voice they could still hear in the living Tradition of the Church.

The *GTh* certainly has some value arising from the fact that, being an antique document, it acts as one more window into the first centuries of Christianity and

⁵⁷ Cfr. Mark 15:40–41 par.; Luke 8:1–3; 10:38–42; 24:10; John 11–12; Acts 1:14; 2:18; 16:1, 14–15; 18:2, 18, 24–26; Rom 16:1–3; 2 Tim 1:5 etc.

⁵⁸ POKORNÝ, *Commentary on the Gospel of Thomas*, 154.

is an indirect witness to the canonical gospels themselves. From it, scholars may obtain information concerning the religious life and beliefs of a particular group of persons who lived in that epoch. Yet perhaps this is the only aspect it has in common with the canonical Gospels. The *GTb* cannot claim from Christians, or scholars for that matter, the title ‘Gospel’, since it lacks the necessary characteristics that would give it the authority to do so, much unlike the canonical Gospels. At most, we can say that the *GTb* can be categorized among writings which, as Pokorný states,

are not Gospels in the sense of biographies of Jesus, culminating in the Passion Story and Easter. They include only some motifs relating to the life of Jesus along with other traditions; they “usurped” the title “Gospel” in order to secure their authority among Christians.⁵⁹

ABSTRACT

In the first centuries of Christianity many writings appeared bearing the title “Gospel” yet only four of them ended up being recognized as such and as worthy of being read, copied, revered and transmitted through the ages until our day. The rest were considered spurious and most ended up being lost to posterity. Thanks to the new-found interest in archeology in the 19th and 20th centuries, many of them have been found and made available for scholarly study. One of these—the Gospel of Thomas—has received a great deal of interest mainly due to its similarity both in its form to the hypothetical document “Q” of the two source theory behind the formation of the synoptic Gospels, as well as in some of its contents to some of the sayings of the Lord found in the canonical Gospels. That of course raises the question: why was the Gospel of Thomas not included among the canonical Gospels? In this paper, we will examine the concept of “Gospel” in a bid to elucidate what it is that was found to be common to the 4 canonical Gospels and yet lacking in the Gospel of Thomas, so much so that, despite the similarities with the other four, it ended up being altogether rejected.

⁵⁹ POKORNÝ, *From the Gospel to the Gospels*, 193.

RECENSIONI

A. BELLINO, *Il Vaticano e Hitler. Santa Sede, Chiesa tedesca e nazismo (1922-1939)*, Guerini e Associati, Milano 2018, pp. 346.

ALESSANDRO Bellino è dottore di ricerca in Storia Contemporanea all'Università Cattolica di Milano. In questo libro, con prefazione dello storico Agostino Giovagnoli, l'autore ripercorre lo sviluppo del nazismo durante il pontificato di Pio XI a partire da fonti inedite reperite in diversi archivi: l'Archivio della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari; l'Archivio della Sezione Rapporti con gli Stati della Segreteria di Stato Vaticano; l'Archivio Segreto Vaticano (chiamato Archivio Apostolico Vaticano dal 2019); l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede; l'Archivio della Congregazione per l'Educazione Cattolica; l'Archivum Romanum Societatis Jesu; l'Archivio del Pontificio Istituto di Santa Maria dell'Anima; il Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes Berlin.

La ricerca di Bellino, oltre all'originalità delle fonti utilizzate, ha il pregio della chiarezza espositiva e dell'acutezza nel metterle in dialogo con altre posizioni storiografiche, sotto la spinta delle domande più controverse che riguardano il rapporto fra la Chiesa cattolica ed il nazismo.

Il libro è diviso in sette capitoli: il primo è dedicato alla questione storiografica, i seguenti esaminano la posizione della Chiesa (Santa Sede, episcopato tedesco e laicato cattolico) di fronte all'ascesa e presa di potere del nazionalsocialismo in Germania, la posizione della Chiesa nei confronti della dottrina nazista, i rapporti tra Chiesa e nazismo in altri paesi di Europa.

Nelle conclusioni finali, ordinate in diverse sezioni, Bellino propone una opportuna sintesi dei risultati dell'analisi compiuta e riporta, oltre alle corrispondenti fonti (inedite o pubblicate), un'ampia bibliografia. Completa il lavoro un corposo indice dei nomi.

Le principali domande che si pone l'autore si esplicitano già nell'introduzione: «La Santa Sede e la Chiesa tedesca condannarono il nazismo in quanto tale?» (p. 19); «Chi fu il fautore della politica tedesca della Santa Sede?» (p. 20); Quale ruolo ha avuto nella vicenda l'allora nunzio a Berlino, Cesare Orsenigo?; Come furono le relazioni dei cattolici e dell'episcopato tedesco con la Santa Sede in quel periodo?; C'è stata un'influenza della ideologia nazista nelle decisioni della Chiesa? (cfr. pp. 20-21).

Nel capitolo primo l'autore riporta il dibattito storiografico su Chiesa cattolica e nazionalsocialismo, dal dopo guerra fino ai giorni presenti.

Si sofferma nel capitolo secondo sull'atteggiamento che l'episcopato tedesco assunse nei confronti del nazionalsocialismo. La situazione era complessa, giacché

«sin dalla sua nascita, a causa della sua natura conglomerante e composita, il nazionalsocialismo fu propugnatore in ambito religioso di posizioni contrastanti, scaturite dalle varie correnti eterogenee che cercarono di dare corso a dottrine non fluide e poco chiare dal punto di vista concettuale» (p. 301). Questa ambiguità di fatto impedì una presa di posizione unitaria dell'episcopato tedesco contro il partito nazista, anche se esse fu compatto nel rifiuto degli aspetti anticristiani del programma nazista come l'odio nei confronti degli Ebrei e l'avversione per l'educazione confessionale e per la famiglia tradizionale (cfr. p. 72). Alcuni vescovi, come il prelado di Magonza, Ludwig Maria Hugo, e l'arcivescovo di Monaco e Frisinga, card. Michael von Faulhaber, proibirono immediatamente e senza tentennamenti ai cattolici di iscriversi al partito nazista (cfr. pp. 73 y 79). Ma furono prese di posizione di singoli pastori, non vi era accordo fra tutti i membri della gerarchia rispetto all'opportunità di comminare una condanna pubblica, né riguardo alla proibizione di iscriversi al partito. Il contrasto nasceva dalla difficoltà per molti di essi di comprendere la gravità della situazione: da una parte, il reale significato degli ideali nazisti non era chiaro a tutti (come conferma la presenza, dalla prima ora, di un alto numero di cattolici nelle file del partito nazionalsocialista); d'altra parte, sembrava possibile il fallimento del partito nella sua corsa per la presa del potere, circostanza che rappresentava un forte richiamo ad una attesa prudente; inoltre, era diffuso nella gerarchia il timore di farsi un altro nemico politico, oltre a quello comunista.

I cattolici che si riconoscevano nel partito nazista – spiega Bellino – non ne condividevano necessariamente tutto il programma; soprattutto ne apprezzavano la politica economica e nutrivano anch'essi un forte spirito di revanscismo nei confronti del Trattato di Versailles (cfr. p. 79). Cercavano di superare l'idea di monopolio di un partito cattolico, si proponevano di cattolicizzare il nazionalsocialismo dall'interno ed erano poi ostili al *Zentrum*, partito giudicato troppo vicino alla socialdemocrazia e traditore degli interessi della Chiesa (cfr. pp. 89-91).

Nel terzo capitolo l'autore esamina il mutato atteggiamento della gerarchia nei confronti del partito nazista dopo l'ascesa al potere di Hitler. Le dichiarazioni, rese il 23 marzo 1933, con le quali il nuovo Cancelliere del Reich si esprimeva a favore di un "cristianesimo positivo non legato ad alcuna confessione in particolare" (art. 24 del programma del partito nazionalsocialista) portarono a un cambio di rotta nella tattica episcopale tedesca. La conferenza episcopale ritirò le precedenti proibizioni e permise ai cattolici di aderire alla forza politica emergente. Alcuni cattolici criticarono l'ambiguità dell'episcopato che, a loro avviso, costituiva «l'unica forza in grado di frenare l'espansione totalitaria» (p. 126).

Da parte della Santa Sede, segnala Bellino, ci fu neutralità e silenzio, in attesa delle garanzie per la Chiesa che il partito aveva promesso (cfr. p. 132). Peraltro – sottolinea l'autore – il Segretario di Stato, Eugenio Pacelli, giudicava negativamen-

te l'ascesa al potere di Hitler (pp. 132-133). Anche le parole controverse di Pio XI, che riconosceva in Hitler "il primo e l'unico uomo di stato che parla contro i bolscevichi", non significavano – chiarisce Bellino – un appoggio al partito, come proprio il pontefice ebbe modo di chiarire (cfr. p. 134).

Nel terzo capitolo viene affrontata anche la questione del concordato tra la Santa Sede e il Terzo Reich, interpretato come "d'interesse" per la Chiesa, in quanto mezzo per riottenere la propria libertà (cfr. p. 140). Purtroppo però, nei fatti – constata l'autore – l'esistenza del concordato, che non impedì a Hitler di perseguitare i cattolici, non fu neanche di impedimento per la perpetrazione di altre gravi ingiustizie da parte del regime, quali la legge di sterilizzazione come strumento per favorire la purezza della razza, la persecuzione contro gli Ebrei o l'intento di creare una Chiesa nazionale protestante.

Poco dopo la firma del documento concordatario, cominciarono le violazioni da parte del governo tedesco, esaminate dall'autore nel capitolo quarto: l'ostilità verso associazioni cattoliche, scuola confessionale e stampa cattolica. La scuola viene sorvegliata e obbligata ad accettare l'intromissione della *Hitler-Jugend* a partire dal 1934; le associazioni cattoliche sono accusate di cospirazione politica; la stampa cattolica è censurata. Per il cardinale Adolf Bertram, vescovo di Breslavia, «si trattava di un *Kulturkampf* se non programmatico però tale nell'effetto», riporta Bellino (p. 184). Il Segretario di Stato cercò di unire i presuli dell'episcopato tedesco tra loro e con la Santa Sede. Pacelli riuscì ad attirarne alcuni sulla linea della politica intransigente della Santa Sede verso il governo. Tra questi "pacelliani", vi furono per esempio il vescovo di Münster, Clemens August von Galen, e Konrad Von Preysing, vescovo di Berlino (cfr. p. 189).

Nel capitolo quinto, Bellino tratta dei processi per reati finanziari e per reati sessuali che videro imputati, in quegli anni, esponenti del clero tedesco. L'autore sottolinea che il regime approfittò degli scandali a scopi propagandistici e li usò come strumento d'attacco all'immagine pubblica dei religiosi, presentati come traditori del popolo e amorali (cfr. p. 202). Anche se in alcuni casi le accuse erano fondate (come quelle di natura finanziaria portate contro l'ex nunzio a Monaco di Baviera, Alberto Vassallo di Torregrossa), l'eco suscitata anche attraverso una ben orchestrata campagna giornalistica aveva un obiettivo che andava oltre il giusto; infatti si puntava ad «allentare i legami tra la gerarchia, il clero ed il popolo cattolico» (p. 308).

Nel capitolo sesto si parla della condanna esplicita della ideologia nazista da parte della Chiesa. In particolare, attraverso la messa all'Indice dell'opera di Alfred Rosenberg, *Il mito del XX secolo*; la pubblicazione dell'enciclica *Mit Brennender Sorge* e la stesura dell'enciclica "nascosta" di Pio XI contro il nazionalsocialismo.

Nel capitolo settimo, l'autore espone una sintesi dello sviluppo del nazismo in altri territori e paesi: Saar, Cecoslovacchia, Romania, Ungheria, Polonia (Dan-

zica), Spagna e Olanda. In questa disamina Bellino si sofferma anche sul caso William George Mundelein, vescovo di Chicago, che criticò apertamente Hitler in un discorso pronunciato nel 1937. In tale occasione Pacelli – come anche altri cardinali – non sconfessò il prelado e anzi assunse un atteggiamento intransigente verso il governo di Hitler e la sua campagna contro la Chiesa cattolica.

Dall'esposizione di Bellino, si evidenzia che all'interno del partito nazista si erano formate due correnti, l'una radicale e suscettibile di condanna immediata, l'altra moderata, sostenitrice di un cristianesimo positivo alla base del partito. La diversità di posizioni nel partito fece sì che l'episcopato tedesco si mostrasse discorde su quando e come pronunciarsi contro il nazionalsocialismo (cfr. pp. 301-302).

Inoltre è da notare che Bellino confuta l'affermazione di alcuni storici secondo cui la gerarchia tedesca avrebbe avuto pregiudizi verso il sistema repubblicano di Weimar e si sarebbe avvicinata al nazionalsocialismo mirando a creare un nuovo ordine. La sua conclusione al riguardo è netta: «la documentazione vaticana, al contrario, permette di escludere l'ostilità dei vescovi al sistema weimariano e di affermare che essi rimasero nel solco della dottrina tradizionale che prescriveva l'indifferenza rispetto alle forme di governo e dello Stato» (p. 76).

Per quanto riguarda la politica vaticana nei confronti della Germania, l'autore innanzitutto ridimensiona il ruolo che la storiografia ha affidato al nunzio Cesare Orsenigo, sottolineando invece l'importanza del Segretario di Stato Eugenio Pacelli e sostenendo che la politica tedesca della Santa Sede «fu sostanzialmente ispirata da lui». Orsenigo, al contrario, appare nei documenti «troppo appiattito nei confronti del governo». È stato Orsenigo a fornire «alla Santa Sede informazioni poco precise e talvolta errate, con giudizi sommari e a volte contraddittori» (p. 303). Inoltre, Bellino sottolinea che nella politica vaticana non vi fu una vittoria della «diplomazia» sul «dogma», come alcuni affermano in sede storiografica, ma che i due dicasteri competenti in materia, Segreteria di Stato e Sant'Ufficio erano sostanzialmente sulla stessa linea e anzi in alcuni casi fu il secondo ad «esercitare prudenza per motivi di opportunità» (p. 255).

Un'altra tesi confutata da Bellino è la prospettata discordanza tra Pio XI e Pacelli. L'argomentazione principale dell'autore è che «per quanto riguarda il nazismo, non sembra confermato dalla documentazione un rapporto conflittuale tra i due» (p. 303).

Meritevole di menzione è anche il chiarimento che l'autore riporta sulla lettera di Edith Stein indirizzata a Pio XI nell'anno 1933. La «lettera è stata definita un monito che peserà come un macigno nella memoria della Chiesa cattolica fino ai nostri giorni», poiché fu apparentemente inascoltata dalla Santa Sede. Bellino dimostra, invece, che la documentazione vaticana permette di concludere che la

lettera non cadde nel vuoto, ma costituì una denuncia che – come altre di questo genere – innescò «una dinamica di riflessione interna» in Vaticano (p. 247).

Il libro si chiude riportando alcune significative parole di Pio XI che esprimono le autentiche radici dell'ostilità della Santa Sede verso Hitler e il suo regime, parole che Bellino dimostra di sottoscrivere con tutto il suo lavoro: il nazismo innalzava «un'altra Croce che non è la Croce di Cristo» (p. 313).

M. FUSTER CANCIO

V. BOSCH, G. DE VIRGILIO, P. GOYRET, *Sacerdozio, ministero e vita. Itinerario biblico – teologico - spirituale*, EDUSC, Roma 2019, pp. 332.

IL libro che presentiamo è un lavoro congiunto di tre docenti della Pontificia Università della Santa Croce: i proff. Vicente Bosch, di Teologia Spirituale, Giuseppe De Virgilio, di Teologia Biblica, e Philip Goyret, di Teologia Dogmatica. Il compito di scrivere un manuale universitario sulla teologia del sacerdozio ministeriale, soprattutto con parametri e aspetti ben definiti da studiare e considerare, è un'iniziativa encomiabile. Gli autori hanno offerto il loro contributo corrispondente ai propri ambiti di competenza, in campo biblico, sistematico e teologico-spirituale, garantendo uno sviluppo teologico della materia, il più possibile organico e chiaro. Il testo finale evidenzia non solo l'alta qualità dei contenuti trattati, ma anche la capacità di sintesi e la sua attualità nell'odierno contesto ecclesiale.

L'opera, di 332 pagine, è composta da una prefazione, nove capitoli organizzati in tre parti principali – itinerario biblico, itinerario dogmatico e itinerario spirituale –, nonché una conclusione e un'abbondante bibliografia. La Prefazione, a firma del card. A. De Donatis, mette in risalto l'aspetto della chiamata divina come fondamento dell'intero ministero sacerdotale. È l'incontro con Gesù che trasforma la vita di coloro che sono chiamati a lasciare le reti e a seguirlo (cfr. Mc 1,16-20). Ogni aspetto della chiamata di Gesù Cristo e della risposta dei discepoli fa parte di un grande progetto di amore, che fa configurare il discepolo con Cristo Capo, Servo e Sposo della Chiesa.

Il primo capitolo, intitolato *Sacerdozio, ministero e culto nell'Antico Testamento*, presenta una panoramica sulle origini del sacerdozio ministeriale, focalizzandosi sul culto religioso del popolo di Israele. Il sacerdozio dell'Antico Testamento, la cui origine risale alla costituzione del popolo ebraico, ha una chiara origine nell'elezione di Dio rivolta ad un popolo particolare, i cui progenitori sono i figli di Giacobbe. Le separazioni che vengono date per libera decisione di Dio all'interno dello stesso popolo sono associate al concetto di santità e alle funzioni proprie di

coloro che sono posti ad esercitare la mediazione tra Dio e il popolo, in funzione oracolare, al servizio del tempio, nei sacrifici, nella preghiera e nella benedizione. Ogni tappa della vita del popolo israelita segna il modo di concepire il sacerdozio, senza che questo ne trasformi la sostanza originaria. I sacerdoti sono coloro che stanno alla presenza di Dio per offrire preghiere e sacrifici a favore del popolo. Con il passaggio del tempo e delle varie vicende, l'istituzione sacerdotale acquisisce una maggiore forma organizzativa, segnata da una costituzione gerarchica e dalla diversità di funzioni specifiche di ogni grado.

Il secondo capitolo, *Sacerdozio, ministero e culto del Nuovo Testamento*, spiega abbastanza chiaramente l'insegnamento degli scritti neotestamentari sul ministero sacerdotale, con la chiara connotazione dell'aspetto principale del Nuovo Testamento. Il fondamento della riflessione sul sacerdozio e sul ministero è rappresentato dalla persona di Gesù Cristo. Egli si autorivela come «Colui che serve» (cfr. Mc 10,45) e come tale viene presentato nei Vangeli, nel libro degli Atti degli Apostoli e negli scritti paolini. L'autore segue uno schema simile a quello utilizzato nel primo capitolo: a partire dalla figura di Gesù Cristo si segnala la sequela delle folle, differenziandola dalla sequela dei discepoli, che sono chiamati da Gesù Cristo stesso. Tra i discepoli il Signore sceglie i dodici apostoli che costituiscono la comunità che condivide pienamente la comunione. Viene messo in evidenza l'insegnamento del libro degli Atti degli Apostoli, come spunto per una riflessione sulla diversità gerarchica e sul significato del servizio apostolico come maestri e guide della nascente comunità cristiana. L'autore mette in risalto la figura dell'Apostolo Paolo, che condensa nei suoi scritti il senso del ministero come annuncio del Vangelo. I ministri sono i "servi" della Parola che annunciano a tutta la Chiesa, la quale, composta da tanti membri che esercitano carismi e funzioni differenti, formano un Corpo Unico che ha Cristo come Capo. La Chiesa è caratterizzata dalla sua dimensione ministeriale. Il capitolo si chiude con una riflessione sulla distinzione tra il "sacerdozio comune", che riguarda tutto il popolo credente, e il "sacerdozio ministeriale", che riguarda solo i ministri, secondo la riflessione espressa nella Prima Lettera di Pietro e nel libro dell'Apocalisse. Questa distinzione non crea conflitto tra il concetto di "sacerdozio cristiano" e quello di "ministero apostolico". Si sottolinea il fondamento cristologico del sacerdozio. Cristo è la pietra angolare che sorregge la struttura ecclesiale. A questo fondamento si collega la dimensione ecclesologica, che qualifica i credenti come "pietre vive" di un unico edificio. Essi sono persone sante e consacrate in virtù del Battesimo, offrendo la loro vita come sacrificio spirituale, in unione con l'Unico Sacrificio di Cristo.

Il terzo capitolo, intitolato *Il Sacerdozio di Cristo nella riflessione della lettera agli Ebrei*, presenta la centralità della cristologia sacerdotale del Nuovo Testamento. Essa costituisce la chiave interpretativa per comprendere la teologia biblica del sacerdozio, centrata sulla persona di Gesù Cristo "sommo sacerdote". Il prota-

gonista della salvezza è Gesù Cristo, che è il “sommo sacerdote dei beni futuri”. Egli ha offerto se stesso come offerta gradita a Dio, perché i credenti ottengano la salvezza, il perdono dei peccati e possano entrare nell’incontro con Dio. Ciò che l’antico sacerdozio non ha potuto realizzare, Cristo lo ha compiuto in modo definitivo, offrendo se stesso. Si evidenzia il senso di un’autentica cristologia sacerdotale, dove si concepisce il passaggio dall’antico culto con i suoi riti, alla piena realtà cristologica della salvezza. Cristo non è annoverato come “sacerdote” dell’antica alleanza, ma è presentato come l’unico sommo sacerdote della nuova alleanza, in virtù della sua piena obbedienza alla volontà del Padre (cfr. Eb 5,7-10). Lo sviluppo teologico della cristologia sacerdotale attestata nella lettera agli Ebrei mostra come il Cristo va considerato come “unico mediatore” tra Dio e gli uomini, che ha compiuto il sacrificio perfetto nel dono di sé per la salvezza degli uomini.

Il quarto capitolo, *La successione apostolica*, apre la seconda grande parte del libro, facendo da cerniera tra l’itinerario biblico e la riflessione sistematica della teologia dogmatica. Il Signore Gesù, al termine della sua missione terrena, fa partecipare i suoi Apostoli al cosiddetto binomio consacrazione - missione, cioè li invia a continuare la sua missione sacerdotale nel mondo, come pastori della comunità cristiana, ad esercitare il loro ministero in una varietà di modi. Questo capitolo mette in evidenza il contesto ecclesiologico in cui si colloca la dinamica salvifica neotestamentaria, avendo sempre come fondamento la dimensione cristologica e trinitaria che caratterizza il sacerdozio di Gesù Cristo. Pertanto, questa dinamica salvifica consiste nella comunicazione agli uomini dello Spirito Santo, che Gesù Cristo stesso offre agli Apostoli, perché essi stessi lo possano offrire agli uomini attraverso il loro ministero. Lo Spirito Santo è l’origine, e non solo l’assistenza, del ministero apostolico, pertanto la trasmissione della stessa missione degli Apostoli ai loro successori, e ai loro rispettivi collaboratori, si realizza per via sacramentale, poiché non è solo un semplice ufficio o incarico, ma la presenza stessa di Gesù Cristo, che agisce nella persona del ministro, esercitata in vari modi e funzioni in ogni grado del ministero: vescovi, sacerdoti e diaconi.

Nel quinto capitolo, *La natura del sacerdozio ministeriale*, viene presentato lo sviluppo sistematico centrale dell’itinerario dogmatico del libro. Il sacerdozio di Gesù Cristo si partecipa in diversi modi: come sacerdozio comune e come sacerdozio ministeriale. Entrambi sono concepiti come diverse partecipazioni della stessa realtà. Sia il sacerdozio comune, conferito dal Battesimo e rafforzato dalla cresima, sia il sacerdozio ministeriale, conferito dall’Ordine, sono partecipi dell’Unico Sacerdozio di Gesù Cristo, agiscono non l’uno sopra l’altro, ma nella chiara unità dello sviluppo del ministero della Chiesa: proprio la collaborazione reciproca di entrambe le partecipazioni che funge da motore della missione della Chiesa. Immediatamente, l’autore procede all’analisi delle caratteristiche specifiche del sacerdozio ministeriale, che è il centro dello studio del libro, dall’insegnamen-

to del Concilio Vaticano II e del successivo magistero. Si studiano i vari aspetti teologici dell'essere del sacerdozio ministeriale, mettendo in luce l'aspetto della *raepresentatio Christi* nella Chiesa, come elemento costitutivo essenziale della ministerialità, e per la Chiesa, mediante il servizio di rendere visibilmente presente Cristo tra gli uomini, la chiamata *raepresentatio Ecclesiae*, non come rappresentanza legale, ma organica e sacramentale. Accanto a ciò si condensa una riflessione sull'agire *in Persona Christi*, diversa dalla *raepresentatio Christi*, perché mentre coinvolge l'intera vita del ministro ordinato, la prima ha un rapporto esclusivo con il ministero sacramentale. Pertanto, i ministri ordinati si configurano a Cristo, perché lo rendono presente nella propria persona e sono abilitati a svolgere funzioni sacerdotali, agendo *in Persona Christi*, come ministri della continua azione salvifica di Cristo sugli uomini, svolgendo la funzione di insegnamento, santificazione e governo del popolo di Dio.

Il capitolo sesto, *Il soggetto del ministero ordinato*, oltre ad essere il capitolo più breve dell'intera opera, è la chiusura all'itinerario dogmatico, dando luogo alla riflessione teologico-spirituale. Il sacerdozio ministeriale è riservato solo agli uomini, poiché così è vissuto nella Chiesa cattolica da secoli, e non solo come pratica disciplinare o discriminatoria, ma perché nasce dagli stessi dati rivelati. Il simbolismo sacramentale non si limita semplicemente ai tratti esteriori della mascolinità; anzi, offrono la chiara visione della salvezza offerta da Cristo, assume la forma privilegiata di un mistero nuziale: Cristo è lo Sposo e la Chiesa è la Sposa. È interessante notare che si assume il fatto riflessivo sull'ammissione delle donne al sacerdozio ministeriale, elemento già scartato dalla Chiesa, e il fatto del diaconato come ministero ordinato all'interno del sacerdozio.

Le diverse spiritualità e la comunione nella Chiesa è il titolo del settimo capitolo del manuale, che apre la terza parte: l'itinerario spirituale. L'autore di questa sezione del manuale inizia riflettendo sulla nozione di spiritualità, in modo chiaro e preciso, affermando che tutti gli esseri umani ricevono uno spirito che dà vita, una forza misteriosa che li spinge costantemente a superare ciò che già sono e raggiungere la loro pienezza in Dio, che «è Spirito, vita immanente, vita comunicata all'uomo, nel quale si fa presente lo Spirito Santo per identificarlo con Cristo e condurlo all'unione filiale col Padre» (p. 216). La vita spirituale cristiana è una sola, poiché solo uno è Cristo, una sola è la fede e solo uno è il battesimo che consacra i credenti. Ma questa vita non è uniforme e può essere percorsa da tante vie e in tanti modi, giacché nessuna persona o gruppo di persone può viverla nella sua pienezza come Cristo (ragione cristologica: l'assoluta trascendenza del modello), e per la varietà di doni, carismi e ministeri che lo Spirito Santo distribuisce tra i membri della Chiesa (motivo pneumatologico). C'è una sola spiritualità cristiana, ma può essere vissuta nella diversità di modelli e forme, che dipenderanno non solo dal carisma, ma anche dalla condizione geografica, storica, sociale, culturale

e vocazionale. In altre parole e in senso opposto, la diversità della spiritualità è vissuta nella comune partecipazione che si realizza in Cristo, rendendo tutti i battezzati partecipi di un'unica salvezza e di un'unica vita divina nella Chiesa.

L'ottavo capitolo, intitolato *Storia, magistero, secolarità*, ha la funzione di ponte che unisce, attraverso uno sviluppo storico e del Magistero, il concetto-chiave di spiritualità e l'odierna nozione di spiritualità sacerdotale. Di particolari connotazioni sarebbe il rapporto del sacerdote con il mondo e con le realtà secolari, dove è chiamato a esercitare il suo ministero pastorale. Come ogni spiritualità, anche quella presbiterale – radicata nei testi biblici da venti secoli – ha subito variazioni nel tempo, dove ogni momento contribuisce a formare una figura sacerdotale che va acquistando valore permanente per affrontare le contingenze storiche (cfr. pp. 237-238). L'Autore pone particolare attenzione all'analisi dei documenti del Concilio Vaticano II, in particolare la Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, sulla Chiesa, e il Decreto *Presbyterorum Ordinis*, sul ministero e sulla vita dei presbiteri. Anche il ruolo fondamentale di Papa Giovanni Paolo II per la teologia e la spiritualità sacerdotale è evidenziato nella breve analisi dell'Esortazione apostolica *Pastores Dabo vobis* e del *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*. Giovanni Paolo II trova nella sacramentalità il punto chiave che dà senso e origine all'identità del sacerdote e lo fa diventare «un essere sacramentale, segno e strumento dell'agire di Cristo, Capo e Pastore della Chiesa» (p. 253). Infine, la secolarità propria del presbitero lo porterà a saper «trasmettere ai fedeli laici l'essenza della loro vocazione: rinnovare il mondo con Cristo, far sì che la grazia ricevuta nei sacramenti – particolarmente nell'Eucaristia – agisca sul mondo e sulle strutture sociali» (p. 264).

Il nono ed ultimo capitolo, intitolato *Elementi configurativi della spiritualità presbiterale*, chiude la riflessione dell'itinerario spirituale, fornendo l'idea fondamentale che chi riceve il sacramento dell'Ordine è sempre un cristiano che vive e sviluppa la propria vita spirituale, con tutti gli elementi e le dimensioni proprie dell'esperienza di vita cristiana. Cioè, il sacerdote condivide con tutti i battezzati la chiamata alla santità, attraverso il battesimo, e i mezzi di santificazione che sono comuni a tutti: ascolto della Parola di Dio, ricezione dei sacramenti, vita di preghiera e pietà, ascesi e lotta spirituale, accompagnamento spirituale, ecc. Questo non significa che non ci siano alcuni elementi propri che configurano la vita spirituale del presbitero. Il tema della santità si pone come punto basilare, specificando che non si tratta di qualcosa di aggiunto alla vita ministeriale del sacerdote, ma il frutto del suo ministero vissuto in unione a Cristo, cioè attraverso i mezzi stessi che il ministero offre. L'accento è posto su tre aspetti centrali: la carità pastorale, il celibato per il Regno dei cieli e la comunione ecclesiale, che si manifesta in modo eminente nell'obbedienza al proprio Vescovo, nella fraternità con gli altri sacerdoti e nella comunione con la comunità cristiana, specialmente

con i fedeli laici. Segue una breve presentazione dei mezzi comuni a tutti i cristiani (vita di preghiera, Eucaristia, confessione, direzione spirituale), che pure il sacerdote deve vivere, dando esempio al resto dei fedeli. Il capitolo si chiude con la presenza di Maria Santissima, madre dei sacerdoti, che accompagna il cammino dei suoi figli presbiteri e aiuta a superare i loro limiti umani.

A conclusione del manuale, insieme ad una breve sintesi di ciascuno dei percorsi esposti, emerge il fatto che essi sono tre aspetti diversi di uno stesso e unico tema di ricerca: una riflessione sul ministero ordinato come qualcosa di attuale e suscettibile di verifiche e di proposte, senza rigidità e teorizzazioni idealistiche. Il ministro ordinato, davanti ai segni dei tempi, è chiamato a vivere il suo essere sacerdotale con l'importanza di un dinamismo interiore di configurazione a Cristo, Capo, Pastore, Servo e Sposo della Chiesa. Questa triplice riflessione è sempre legata alla vita dell'uomo contemporaneo e alla realtà cambiante della Chiesa, dove il sacerdote è chiamato ad essere uomo di fede, come tutti i credenti, e primo portatore della missione evangelizzatrice della Chiesa, guidato dalla forza di una carità pastorale che lo pone al servizio di ogni persona. Per grazia divina, oggi più che mai, il ministro ordinato è chiamato a essere uomo di comunione, di missione e di dialogo, che mosso dal dinamismo della sua vita interiore può diventare un autentico testimone della misericordia di Dio.

Riteniamo che il manuale costituisca un valido aiuto per chi intende approfondire il fondamento del ministero e della vita dei sacerdoti nella Chiesa. Il libro è a servizio degli stessi presbiteri che sono chiamati ogni giorno a vivere autenticamente il loro ministero nell'azione pastorale. Questo lavoro "a più mani" è un esempio di come le diverse discipline teologiche possano condividere i frutti della ricerca scientifica e declinarla sul versante didattico e formativo. La puntualità dei contenuti, la chiarezza dell'esposizione, la positività del metodo adottato e la ricchezza delle prospettive indicate nel libro confermano la qualità della presente offerta accademica e ne segnalano la sua fecondità.

J.E. CONTRERAS MÉNDEZ

A. BOZZOLO - M. PAVAN, *La sacramentalità della parola*, Queriniana, Brescia 2020, pp. 328.

IN questo libro gli autori – Andrea Bozzolo, docente di teologia sistematica, e Marco Pavan, docente di teologia biblica – si propongono di chiarire il senso dell'espressione *La sacramentalità della Parola – sacramentalis qualitas Verbi* – apparsa nel numero 56 dell'Esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini*.

Subito chiariscono che l'accezione del termine Parola a cui viene attribuito una natura sacramentale è molto precisa: la «proclamazione liturgica della Scrittura, come accadimento rituale in cui “Dio stesso parla al suo popolo e Cristo, presente nella sua parola, annunzia il Vangelo” (OGMR, n. 29)» (p. 11).

Da quando la teologia scolastica arrivò alla definizione di sacramento, il termine sacramento veniva attribuito ai sette sacramenti della nuova Legge e, in modo analogico, alle prescrizioni culturali istituiti da Dio nell'antica Alleanza. Il Novecento ha visto allargarsi l'attribuzione del nome sacramento alla Rivelazione, a Cristo, alla Chiesa, a tutto l'ordine simbolico della fede, all'uomo e, perfino, alla creazione visibile. Dal loro chiarimento sull'accezione del termine Parola, Bozzolo – buon conoscitore di questo fenomeno – e Pavan non pretendono allargare l'attribuzione del termine sacramento alla Parola. In questo studio cercano d'indagare il nesso tra la liturgia della Parola e l'attualizzazione del Mistero in quanto la liturgia della Parola è parte integrante della celebrazione dei sacramenti e non una realtà a sé stante. Tuttavia l'indagine porta a dialogare con diverse proposte teologiche in cui il termine Parola ha un senso più ampio e alla quale viene attribuito il termine sacramento. Questo dialogo è proficuo e se ne ricavano elementi preziosi per poi capire la natura sacramentale della liturgia della Parola.

Il libro si divide in quattro parti. Nella prima, intitolata *Il tema e la sua storia* si presenta il testo in cui appare l'espressione e i precedenti storici della sua genesi. I riferimenti più immediati sono i tre testi magisteriali citati nello stesso numero della Esortazione apostolica per giustificare l'espressione adoperata: *Fides et Ratio*, n. 56, *Sacrosanctum Concilium*, n. 7 e *Dei Verbum*, n. 2.

Poi, nel capitolo secondo, si allarga lo sguardo alla tradizione della Chiesa e si presentano alcuni testi di Origene, Agostino e Tommaso d'Aquino in cui può intravedersi un forte accostamento della parola della Scrittura, della parola della liturgia e del Verbo divino alla realtà sacramentale. Infine, il capitolo terzo si dedica a Lutero poiché «ha fatto della sacramentalità della Parola uno dei nuclei centrali della sua teologia» (p. 33). In questi due capitoli si evince che la genesi della natura sacramentale della Parola ha delle radici antiche, e nel capitolo conclusivo vengono ripresi alcuni importanti contributi di questi autori.

Nella seconda parte Pavan cerca le radici bibliche della sacramentalità della Parola. Dopo una introduzione metodologica nel capitolo quarto, in quello successivo si presentano sei testi dell'antico Testamento: Es 24; Gs 8,30-35; 2Re 23; Ne 8; Ger 36,9-10; e Ne 9,1-3. Sono passaggi in cui si racconta la lettura di un libro in contesto pubblico e in qualche modo rituale. Il libro letto nei primi tre brani biblici è la Torà, ed è letto nel contesto della stipula o del rinnovo dell'alleanza. Pavan conclude che la lettura del libro rimane come testimonianza del patto e garanzia della sua perenne attualità. Nel quarto testo, l'assemblea convocata ascolta le parole dette dal Signore a Geremia. In questo caso viene evidenziato che

la lettura del libro soltanto cerca la diffusione delle parole del profeta. In Nehemia, il libro letto è ancora la Torà, ma lo sfondo non è il rinnovo dell'alleanza bensì quella della sua comprensione e l'acquisizione dell'identità propria del popolo.

Il nuovo Testamento è esaminato nel capitolo sesto. I brani scelti da Pavan come più significativi per la comprensione della natura sacramentale della Parola sono tre: Gesù nella sinagoga di Nazaret (Lc 4,16-30); Gesù con i discepoli di Emmaus (Lc 24,13-35); e il discorso del pane di vita (Gv 6, 22-66). Ciò che accomuna a tutte e tre passaggi è la lettura fatta da Gesù come l'avvenirsi del compimento dei testi biblici in forza del suo mistero. Lo sfondo dei testi è simile a quello di Nehemia: una comprensione della parola biblica già costituita, con la novità di essere svelata alla luce del mistero di Cristo e in forza del prolungarsi dell'attività ermeneutica del Risorto (cfr. pp. 167-169).

Prima di avanzare una proposta personale sul senso teologico dell'espressione "sacramentalità della Parola", Bozzolo presenta nella terza parte il dibattito teologico contemporaneo sulla natura sacramentale della Parola. Gli autori scelti hanno diverse letture organiche dell'insieme della rivelazione cristiana sotto la categoria "sacramentalità della Parola", e lo studio fa emergere i nodi teorici di fondo dei nessi tra Scrittura, Liturgia e Chiesa (cfr. pp. 173-174).

Gli autori scelti sono tre: Rahner (capitolo settimo), Jüngel (capitolo ottavo) e Chauvet (capitolo nono). Per ogni autore si presenta una sintesi del loro pensiero, in cui emergono le acquisizioni che devono essere presenti nella riflessione finale insieme a una critica che evince alcuni limiti. Con il fine di superare tali limiti Bozzolo presenta brevemente il contributo di altri tre autori che seguono l'esposizione dei precedenti: Bonaccorso, Ricoeur e Marion. La lettura critica permette di acquisire i presupposti di una antropologia teologica di cui sostenere la parte conclusiva. Un riassunto di questo dialogo tra gli autori lo offre lo stesso Bozzolo nel capitolo conclusivo: la parola «è effettivamente quella che risuona nella "parola trascendentale" di cui parla Rahner, ossia nella *notitia Dei* sul cui sfondo avviene ogni atto categoriale della coscienza. Perché possa, però, essere intesa come parola che proviene da Dio, va pensata fin dall'inizio nel suo riferimento al corpo, che "media" il modo in cui essa si dona alla coscienza, e al lavoro della libertà che prende posizione nei suoi confronti. Tra l'immediatezza trascendentale di Rahner, che non ha bisogno del corpo, e l'Alterità assente di Chauvet, che perde la dimensione veritativa dello scambio sociale, bisogna riconoscere una dialettica dell'atto libero entro cui l'irruzione della Parola (Jüngel) si manifesta nella sua verità; non però come atto unilaterale della Grazia, ma come appello che convoca per una decisione» (p. 301)

Radunati i principali elementi pervenuti dalla Scrittura e dalla teologia sistematica utili per avvicinarsi a una comprensione autorevole della natura sacramentale della Parola, gli autori presentano la sua proposta nella quarta parte, suddivisa in

due capitoli: la *Ripresa biblica: il compimento della Scrittura* (capitolo decimo) e la *Ripresa teorica: il sacramento e la Parola* (capitolo undicesimo).

Pavan sottolinea il profondo rapporto che c'è tra esegesi e liturgia, poiché nella lettura in ambito liturgico avviene sempre una reinterpretazione del libro sacro. La posizione di Gesù nella lettura del testo diventa anche la posizione di chi legge e interpreta il libro nella liturgia cristiana, luogo in cui avviene l'evento del compimento della parola letta.

Bozzolo elabora la proposta dogmatica. La sua riflessione è guidata da due principi fondamentali. Il primo riprende la conclusione della riflessione biblica: «nell'atto liturgico della proclamazione ecclesiale *la parola divina manifesta la propria natura e attua la propria verità*, tanto irriducibile alla lettera della Scrittura che ne è l'autorevole attestazione, quanto inseparabile di essa. Il secondo riconosce che in questo modo la Parola *concorre in maniera determinante al compiersi dell'economia sacramentale*, che però *la eccede in direzione al corpo*» (p. 290). Nella conclusione della sua riflessione che presentiamo alla fine appare il senso teologico di questo secondo principio.

Lui parte dall'assunzione di quello che sarebbe il «guadagno più consistente del dibattito sacramentario del Novecento», cioè, «che la *forma* dell'atto celebrativo non è meramente un rivestimento *esteriore* del sacramento, ma la modalità storica della sua *attuazione*. Il rito dunque non deve essere, per così dire, “scavalcato” per raggiungere il Mistero: esso deve invece essere inteso come portatore dell'*appello* che il Mistero indirizza all'uomo per poterlo raggiungere come dono. Proprio per questo, d'altra parte, il sacramento ha la forma pratica di un gesto simbolico, nel quale azione divina e azione umana si incontrano» (p. 286). Si parte quindi dal principio che la liturgia della Parola, in quanto parte della forma dell'atto celebrativo, concorre alla modalità storica dell'attuazione del sacramento, e suggerisce che per capire il modo in cui concorre si deva guardare l'agire sacramentale come un dono di Dio. Poi sottolinea che l'accettazione del dono nell'atto di fede non è pura passività: la priorità è di Dio, ma l'azione della grazia «non mira a rendere la libertà “trasparente”, ma a renderla “capace” di credere. Nel gesto liturgico, cui è convocato dalla Parola, l'uomo decide di sé, della propria storia, unificandone la comprensione e impegnandola per il Vangelo» (p. 225).

Da questa impostazione generale, Bozzolo evidenzia il nesso intimo tra Parola e segno sacramentale nell'atto fondatore più radicale dell'economia sacramentaria, l'ultima cena, che fonda il rapporto tra liturgia della Parola e segno sacramentale della celebrazione dei sacramenti. Quando «Gesù affidò all'azione rituale l'ermeneutica della propria passione e il memoriale della sua definitiva rivelazione del Volto dell'Origine, egli consegnò *il gesto simbolico a partire dal quale è possibile intendere fino in fondo le sue parole*. Tale gesto, infatti, non costituisce semplicemente un *rivestimento esteriore* della rivelazione, ma una *mediazione effettiva*

del suo accadere. Esso non si limita a descrivere in forma diversa dalla parola il significato dell'autocomunicazione divina, ma *la fa accadere* perché consegna realmente ai discepoli il suo Corpo e il suo Sangue» (p. 319).

Gesù, amando i suoi fino alla fine (Gv 13,1), porta a compimento i due comandamenti dell'amore a Dio e al prossimo da cui dipendono tutta la Legge e i profeti (Mt 22,40). Ma il compimento eccede la Scrittura conforme alla novità dell'amore di Gesù che dona la vita per i suoi (cfr. Gv 13,34). «Iscrivendosi nel codice della religione di Israele, l'azione di Gesù consente ai discepoli di articolare il rapporto tra l'evento in atto e la tradizione spirituale dell'alleanza, misurandone l'effettiva continuità e l'inaudito compimento. Consente inoltre alla comunità radunata intorno a quella mensa di prender parte a ciò che avviene non come spettatori, ma come destinatari intimi del gesto del Signore. "Prendete e mangiate", "bevete": la grazia della nuova Alleanza li raggiunge anzitutto nel loro corpo e a partire da quel gesto dovrà essere "saputa" come *grazia di incorporazione* alla carne del Figlio» (pp. 320-321).

Se dall'ultima cena guardiamo la celebrazione sacramentale, arriviamo alla conclusione proposta da Bozzolo: il nesso intimo tra liturgia della Parola e segno sacramentale, cioè il senso dell'espressione *sacramentalità della Parola*, «consiste nel fatto che essa *concorre in modo essenziale all'economia dei santi segni con cui la Chiesa celebra il Mistero pasquale* del Signore crocifisso e risorto, divenendo partecipe della sua vita. La proclamazione della Parola concorre a questa economia suscitando il lavoro della fede, poiché essa non si presenta semplicemente come insegnamento che conferma quanto saputo dalla dottrina ma come *atto vivo del Dio che parla*, sollecitando qui e ora l'adesione del cuore e della mente. La lettura liturgica del testo biblico può fare questo in quanto, ponendosi all'interno della celebrazione, è simbolo efficace dell'iniziativa con cui il Risorto indirizza ai suoi la sua Parola, ossia *riconduce la lettera del testo al primato del Referente che vi si dice*, irriducibile ai discorsi che noi facciamo su di lui» (pp. 322-323).

Questo studio ha il pregio di essere un positivo contributo alla riflessione teologica sacramentale. In modo particolare nella comprensione dell'articolazione tra liturgia (la forma celebrativa rituale del sacramento) e dogmatica (il sacramento come manifestazione e attuazione del Mistero di Cristo).

Inoltre, individuare nella natura oblativa del sacramento la ragione della forma pratica del sacramento è una luce di grande portata e ci indirizza a introdurre nello studio un'altra dimensione esistenziale della vita umana che soltanto è implicita nel libro: l'amore. Infatti lo studio approfondisce il rapporto tra manifestazione e attuazione del Mistero attraverso l'incontro tra Dio e l'uomo nella fede. Tuttavia il dono anche appartiene alla struttura dell'amore. E nell'amore umano il dono è sempre incarnato (un regalo, un bacio, una carezza): sempre avviene attraverso un gesto visibile intenzionale, un gesto simbolico. Se riprendiamo l'ultima cena,

Gesù si dona a suoi attraverso una forma pratica che va dalla lavanda dei piedi fino all'istituzione dell'Eucaristia. In quel momento san Pietro non capisce bene ciò che fa il suo Maestro ma accetta il dono offerto spinto dall'amore: altrimenti non avrebbe parte con Gesù (cfr. GV 13,7). Nell'Eucaristia l'amore raggiunge ciò che trascende la fede: lo stesso Verbo di Dio fatto carne. I sacramenti sono sacramenti della fede e anche sacramenti dell'amore e della speranza.

R. DÍAZ DORRONSORO

D. BULTMAN (ed.), *Francisco de Osuna's "Norte de los Estados" in Modernized Spanish. A Practical Guide to Conjugal Life in Sixteenth-Century Europe*, Arc Humanities Press, Leeds 2019, pp. 345.

PARA no pocos autores, el llamado Siglo de Oro de España fue una época de un importante florecimiento espiritual y desarrollo doctrinal. Y es precisamente en esta época cuando surge la figura de Francisco de Osuna, fraile franciscano nacido en Sevilla quien, con sus obras y con su predicación, puso el acento en una serie de cuestiones, proponiéndolas de modo accesible a los cristianos ajenos a las disquisiciones teológicas propias de los ámbitos universitarios: caridad, pobreza cristiana, unión con Dios mediante la oración, etc. Según algunos estudiosos de esta época, entre los que se encuentran Fidèle de Ros, Melquíades Andrés y Saturnino López Santidrián, la espiritualidad que Francisco de Osuna expuso en su obra será una de las causas que favorecerá el desarrollo de la mística en los años sucesivos.

Ese afán por acercar a todos las verdades más profundas de la doctrina católica, y de animar a fieles de toda condición a comprometerse seriamente con su vida cristiana, se ve reflejada de forma eminente en sus *Abecedarios*, donde compendia de forma clara y asequible diversos aspectos esenciales de la vida espiritual: cómo avanzar por la senda de la oración de recogimiento, la importancia de vivir la pobreza cristiana, la primacía de la caridad, la necesidad de contemplar la Pasión del Señor, etc. Entre 1527 y 1554 Osuna llegó a publicar hasta seis de esos *Abecedarios*, que en su momento alcanzaron gran difusión y popularidad. Sin ir más lejos, Santa Teresa de Ávila dejó escrito cómo la lectura del *Tercer Abecedario* le fue de gran provecho en su vida de oración (cfr. *Libro de la Vida*, 4, 7).

Osuna fue un autor muy prolífico, de forma que, junto con los seis *Abecedarios*, publicó varias colecciones de sermones y dos obras monográficas en las que trataba temas específicos. La primera de estas obras fue el *Gracioso Convite de las gracias del Santo Sacramento del altar*, publicada por primera vez en 1537, y en la que se

detiene a explicar el misterio eucarístico, con especial atención a la importancia de la comunión frecuente.

El segundo tratado monográfico es la obra que nos ocupa: el *Norte de los Estados*, cuya primera edición data de 1531. Con este tratado, Osuna pretende dar respuesta a la polémica sobre el matrimonio que surgió en aquella época, principalmente de la mano de los primeros protestantes y de Erasmo. Versa sobre la condición del cristiano antes, durante y después del matrimonio; de ahí su estructura en tres partes: vírgenes, maridos y viudas. Lo explica el propio Osuna en el prólogo: «en este libro trabajé de poner todo lo que pertenece a los buenos casados, desde que piensan de casarse hasta que se les acaba la vida, y también puse todos los desastres que suelen acaecer a los casados y di todos los remedios que pude para ellos» (p. 73).

Es una obra escrita en forma de diálogo entre el autor y su sobrino, Villaseñor. Todo este diálogo se va desarrollando desde la juventud de Villaseñor, en donde éste manifiesta su deseo de contraer matrimonio, hasta mucho después en que queda viudo. A lo largo de todo el diálogo se abarcan tanto las etapas de la vida del cristiano (virginidad, matrimonio, viudedad) como las diferentes vicisitudes y dificultades de la vida de los casados, de las que se aprovecha el autor para enseñar a Villaseñor lo referente a todo ello. Tres veces el autor se desvía de la forma dialogada para insertar un sermón (en forma homilética) relacionado con el tema que está tratando en ese momento. Los tres sermones llevan los títulos “El sermón de las bodas”, “El sermón contra los adúlteros” y “El sermón en las onrras de la defunta”.

La reivindicación de la dignidad del matrimonio llevada a cabo por Osuna se inscribe en el contexto de su propuesta espiritual, que acercaba el deseo de perfección a todos los cristianos, independientemente de su condición. Todo ello sin obviar el papel preeminente que para el autor tiene el celibato, al que Osuna dedica un buen número de páginas en esta obra, alabando su grandeza. También recuerda que el matrimonio es un sacramento (insiste mucho en este término, quizás como defensa ante las ideas reformistas de entonces), y, como tal, signo sensible que da la gracia al cristiano.

Quizás la parte más original de esta obra se encuentra en la alabanza rotunda que Osuna hace sobre las excelencias del matrimonio, sin por ello cargar contra la vida religiosa. Y una forma de reivindicar la valía del matrimonio sin enfrentarlo al estado religioso es precisamente calificarlo de “orden de los casados”, que tiene su propia regla en paralelismo explícito con la regla de San Francisco, y sus tres votos: lealtad, deseo de tener hijos e indisolubilidad.

La importancia de esta obra en la doctrina espiritual de Osuna radica en el hecho de que, si bien es en los *Abecedarios* donde expone detalladamente su doctrina espiritual, que gira en torno a la vía del recogimiento (fiable y ajena al error de los Alumbrados), en *Norte de los estados* se detiene a explicar cómo el

cristiano puede avanzar por ese camino, atendiendo a las peculiaridades propias de su estado.

De esta forma, en el camino hacia la santidad que se recorre en el celibato, las virtudes de la humildad y de la pobreza hacen que este camino tenga un marcado carácter de sacrificio. La entrega total del corazón que el hombre hace a Dios para abrazar la vida religiosa o recibir el sacramento del Orden permite ver en él la imagen del Hijo de Dios. Así, el hombre alcanza la santidad por esta vía vaciándose de sí mismo, a través de la humildad y de la pobreza, para que sea el Verbo Encarnado quien viva en él.

Por lo que respecta a la lucha por la santidad en el matrimonio, el franciscano pondrá el acento en subrayar su carácter sacramental. Así, la unión matrimonial adquirirá un gran valor en la medida en que se asemeje a la unión de Cristo con su Iglesia. Será esta imagen la que permita a Osuna hablar con vehemencia de la santidad en el matrimonio, y de que esa vida conyugal bien vivida puede traer consigo frutos abundantes de santidad. El amor entre los casados debe ser reflejo del amor de Dios, por lo que marido y mujer se han de esforzar por amar al otro en su totalidad, por buscar la santidad del cónyuge. Una muestra de este esfuerzo se ha de manifestar en la lucha de ambos por vivir la virtud de la castidad. Osuna se esfuerza en insistir en esta virtud, subrayando su carácter positivo, repitiendo una y otra vez que la fidelidad puede ser precisamente una manifestación de santidad en el matrimonio.

Con todo, uno de los hechos que más llama la atención es que, pese a la gran difusión y aceptación que tuvieron en su momento las ideas de Osuna plasmadas en esta y otras de sus obras, la publicación de las mismas se vio interrumpida durante varios siglos. De hecho, salvo alguna excepción, desde finales del siglo XVI hasta principios del siglo XX no se publicarían nuevas ediciones de sus obras. Actualmente tan sólo podemos contar con ediciones modernas de los seis *Abecearios*. Tanto de las colecciones de sermones como del *Gracioso Convite* las ediciones que se conservan datan de finales del siglo XVI. Y por lo que respecta a *Norte de los Estados*, se ha tenido que esperar hasta 2019, cuando la profesora de la Universidad de Georgia, Dana Bultman, publicó una versión en español actual.

En la edición de la profesora Bultman se aprecia la calidad del trabajo realizado a la hora de ofrecer la actualización de esta obra de Osuna. En la amplia introducción a su libro se aprecia el cuidado que ha puesto a la hora de analizar las fuentes de las que bebe Osuna, especialmente las versiones de la Biblia que empleó y los escritos de los Padres y otros autores espirituales. El resultado es una actualización precisa y bien documentada, que facilita el estudio de la doctrina espiritual del franciscano.

A la vez, conviene hacer notar que la especialidad de la autora no es la teología, de ahí que el enfoque de algunas cuestiones tratadas en la obra de Osuna carezca de la oportuna precisión. En efecto, Bultman es experta en lenguas romances,

y ha desarrollado su labor de investigación “con un enfoque en los conceptos de la naturaleza humana, las *interfaces* entre los textos teológicos y literarios, las convenciones cambiantes de género y clase social, y las relaciones entre los géneros de la escritura”, como ella misma explica en su *curriculum vitae*.

Quizás sea por eso que, a la hora de hacer un análisis de la obra, Bultman da la impresión de ofrecer una interpretación algo parcial de la postura de Osuna ante determinadas cuestiones de moral sexual. Así, por ejemplo, destaca la rigidez de lo que llama la “ortodoxia autoritaria” que, según ella, se da especialmente con el Catecismo Romano de 1566, y la contrapone a la posición más dialogante y abierta de Osuna. En este sentido, también hace numerosas referencias al desprecio formal al que se sometía a la mujer en esa época, especialmente, según ella, desde la Iglesia Católica.

Este posible sesgo también se aprecia cuando compara *Norte de los estados* con otras obras de la época que tratan de forma directa o indirecta el matrimonio, o con la doctrina de Lutero acerca de este particular. En todos estos casos el interés de Bultman no está principalmente en el plano doctrinal o teológico, sino en uno de tipo sociológico, de ahí que insista en centrar su análisis en la influencia que pudo tener esta obra de Osuna en la percepción de los derechos de la mujer en la época. Quizás la prueba más directa de esto se encuentra en el subtítulo que ha dado a su edición: “*A practical guide to conjugal life in sixteenth-century Europe*”.

Sea como fuere, con este trabajo de Bultman ya disponemos de una gran herramienta para continuar con el estudio de la doctrina espiritual de un autor que ha tenido un papel de gran importancia en el desarrollo de la mística y de la espiritualidad cristiana.

S. DÍAZ GONZÁLEZ

R. CAVALLERI, *La funzione di 1Cor 1,26-2,5 nei capitoli 1-4 della Prima lettera ai Corinti. Analisi, modelli letterari, uso della Prima Lettera ai Corinti. Analisi, modelli letterari, uso della Scrittura, interpretazione* (Studi e ricerche), Cittadella, Assisi 2020, pp. 329.

IL volume di R. Cavalleri, già docente di Egesi del Nuovo Testamento e Letteratura paolina nella Facoltà Teologica della Sardegna e ora impegnata nella diocesi di Frosinone-Veroli-Ferentino, ha come oggetto lo studio congiunto di due brani paolini, 1Cor 1,26-31 e 2,1-5, interpretati alla luce della sezione di 1Cor 1-4. Il libro è frutto della tesi dottorale diretta dal prof. A. M. Gieniusz e discussa il 06.05.2019, presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Urbaniana in Roma.

Nell'Introduzione l'autrice motiva la sua ricerca con «il desiderio di colmare un vuoto riguardante la mancanza di monografie sui due testi biblici [1Cor 1,26-31; 2,1-5]; non esiste, infatti, un solo studio su entrambi i passi, nonostante essi siano paralleli persino formalmente» (p. 9). Si tratta di due brani diversi, posti nello stesso contesto epistolare, che hanno sollevato notevoli questioni di natura biblico-teologica nel corso della storia dell'esegesi.

Seguendo l'analisi sincronica dei testi, avvalorata dall'approccio retorico, Cavalleri articola la sua ricerca in quattro capitoli. Nel primo capitolo: *Breve panoramica degli studi precedenti* (pp. 17-43) vengono presi in considerazione gli studi sulle due pericopi, inquadrati secondo la lettura sociologica, l'approccio midrashico e retorico. Nelle osservazioni circa gli esiti della ricerca, si evidenzia la difficoltà di comprendere le due pericopi nella loro relazione/funzione con il contesto di 1Cor 1-4 e segnatamente con 3,5-17 dove la riflessione paolina si collega con la realtà della comunità-Chiesa. Il secondo capitolo: *Il contesto più ampio: l'argomentazione di 1Cor 1-4* (pp. 45-105) approfondisce la composizione di 1Cor 1-4, passando in rassegna gli approcci e le soluzioni di diversi studiosi contemporanei (cf. Davis, Theis, Merklein, Barbaglio, Garland, Fee, Ellis, Branick, Wueller, Bünker, Mitchell, Witherington, Thiselton, Aletti e Giordano). L'elemento di novità proposto consiste nel mostrare come i due brani nelle loro tematiche (sapienza, croce e divisioni ecclesiali) siano strettamente collegati alla visione della Chiesa (*ekklēsia*: 1,2; 4,17) illuminata dalla missione che Cristo ha affidato a Paolo, quella cioè di annunciare il Vangelo (1,17: *propositio*; v. 1,18: *sub-propositio*). Tale assunto viene sviluppato nel suo impianto retorico, in relazione al tema della «sapienza della croce». Cavalleri individua e puntualizza nelle rispettive articolazioni retoriche tre distinte argomentazioni: *teo-cristologica* in 1,18-2,5, *pneumatologica* in 2,6-3,4 ed *ecclesiologica* in 3,5-17. L'argomentazione ecclesiologica – a giudizio dell'autrice – costituisce il fondamento dell'identità dei credenti, chiamati a conformarsi alla sapienza della croce di Cristo. Nel terzo capitolo: *La chiamata e la scelta dei Corinti: 1Cor 1,26-31* (pp. 107-196) si affronta direttamente l'analisi esegetica di 1,26-31, ritenuta la prima delle due prove riguardanti l'argomentazione tematizzata nella *propositio* (1,17) e nella *sub-propositio* (1,18). Il brano viene articolato in tre parti (v.26; vv. 27-28; vv. 29-31). Cavalleri studia la pericope nei suoi molteplici significati, richiamando i riferimenti anticotestamentari (cf. Ger 9,22-23) ed approfondendo il motivo della sapienza (*sōphía*), della potenza (*dýnaxis*) e il tema dei «nobili». L'autrice evidenzia l'abilità paolina nella costruzione retorica delle sue argomentazioni, nell'impiego variegato delle forme letterarie (cf. anafora, epifora, diallage, entimema, metonimia, parallelismi, antitesi, ossimoro, enumerazioni, cleuasma) e nella valorizzazione delle «figure» evocate nel testo. Il messaggio emergente dall'analisi culmina nella centralità dell'azione salvifica che Dio ha realizzato mediante Cristo. Nell'opera della redenzione si determina

finalmente la condizione nuova dei credenti, a prescindere dalla loro condizione socio-culturale. Sulla base di tale conclusione si costata che l'intenzione dell'Apostolo non sia di natura sociologica, ma evangelizzatrice e pedagogica ed abbia una finalità ecclesiale: «condurre progressivamente i lettori a comprendere la vera identità della Chiesa che essi, con le divisioni, hanno stravolto» (p. 196). Nel quarto capitolo: *Seconda prova (1 Cor 2,1-5): Paolo e il suo annuncio* (pp. 197-271) si approfondisce la pericope di 2,1-5, ritenuta la seconda prova che l'Apostolo elabora in riferimento alla «debolezza» della sua predicazione. Paolo fonda l'argomentazione sulla sapienza paradossale di Dio e fornisce le sue prove e gli esempi (*exempla*) per convincere i credenti di Corinto circa la realtà pneumatica della Chiesa e mostrare come la sua missione sia centrata nel mistero della salvezza (3,7). La pericope di 2,1-5 viene esaminata nelle sue caratteristiche formali, strutturata nella sua composizione retorica e spiegata nelle sue singole espressioni, con significativi approfondimenti anticostamentari (cf. Dn 2). Sarebbe stato auspicabile approfondire il rapporto con la pericope di 3,5-17, a cui i due testi studiati fanno riferimento e più in generale inquadrare meglio l'intera sezione di 1Cor 1-4. Riassumendo il risultato della sua analisi, Cavalleri sottolinea come «a differenza di 1Cor 1,26-31, dove le numerose figure fanno leva sul *pathos* dei Corinti, in 1Cor 2,1-5 le figure sono armonizzate invece con lo sfondo scritturistico, per presentare l'*ethos* dell'annunciatore» (p. 271).

Nelle Conclusioni (pp. 273-284) l'autrice riassume il percorso analitico svolto mostrando come i due brani paolini vadano interpretati non tanto in chiave sociologica o anti-filosofica, bensì cristologica ed ecclesiologica. Cavalleri sottolinea insistentemente la capacità retorica dell'Apostolo nell'elaborare la sua argomentazione utilizzando abilmente vari registri espressivi e modelli letterari. Afferma l'autrice; «Il nostro studio ci permette anche di chiarire che, nelle Lettere dell'Apostolo, non c'è opposizione tra i diversi modelli letterari. Paolo, per insegnare e convincere i suoi destinatari, usa contemporaneamente quello epistolare, quello retorico e quello midrashico (...) Le tematiche trattate, inoltre, hanno lo scopo di correggere una teologia eversiva dei Corinti, o la loro negazione del potere salvifico della croce di Cristo» (p. 280).

Un'ampia Bibliografia (pp. 285-322) completa il volume che fornisce un contributo utile per la comprensione del messaggio teologico.

Va apprezzato l'impegno nel valorizzare l'approccio retorico ai testi paolini, anche se il lavoro risente del metodo «scolastico» proprio della ricerca dottorale ed evidenzia diverse imprecisioni metodologiche e formali, che avrebbero richiesto una maggiore attenzione nell'armonizzazione finale del libro.

F. MANNI, *Herbert McCabe: Recollecting a Fragmented Legacy*, Cascade Books, Eugene (Oregon) 2020, pp. 300.

FRANCO Manni si è laureato in filosofia alla Scuola Normale Superiore di Pisa, ha studiato all'Università Gregoriana e quindi al King's College di Londra. Tra i suoi saggi più conosciuti vi sono: Norberto Bobbio e Benedetto Croce (2010) e *A System of Ethics as a Letter for a Friend* (2013); ha scritto poi numerosi articoli su riviste filosofiche e alcuni saggi sullo scrittore J.R.R. Tolkien.

Il presente testo è stato redatto a partire dalla tesi di Dottorato svolta dall'autore al King's College di Londra. Ed è centrato sulle opere, sui testi, sulle ricerche e sugli studi svolti da Herbert McCabe OP (1926-2001), con lo scopo di offrire una panoramica il più possibile strutturata dell'apporto di McCabe alle discipline filosofiche e a quelle teologiche. Il sottotitolo *Recollecting a fragmented legacy* già mostra la difficoltà principale di un simile lavoro. L'autore va inquadrato anche a partire da fonti differenti da quelle più strutturate dei libri; cioè da articoli, lezioni, scambi epistolari ecc.

Lo sforzo più produttivo a mio parere del lavoro di Manni su McCabe è stata la strutturazione del pensiero dell'autore prescelto secondo una logica disciplinare lineare e ben organizzata; cosa che partendo dall'attività accademica e saggistica di McCabe è stata, a quanto parte, alquanto laboriosa.

Questa logica lineare e ben organizzata la si vede già bene dalle sezioni in cui è suddivisa la ricerca. Dopo la parte biografica e relativa alle influenze culturali su McCabe (tra le quali la principale è senz'altro quella di San Tommaso, ma che annoverano anche autori relativamente recenti come Wittgenstein e i filosofi del linguaggio), Manni ne ha trattato la Teologia Filosofica, l'Antropologia (traducibile letteralmente dall'inglese con Filosofia degli Esseri Umani, e suddivisibile in Antropologia Filosofica e Etica Filosofica), e quindi nell'ultima sezione la Teologia della Rivelazione.

La sezione di più complessa e completa è quella relativa alla Teologia Filosofica, costruita a partire dalla forte convinzione di McCabe che la vera conoscenza di Dio ci è fondamentalmente preclusa (apofatismo forte). Quantunque con una giusta articolazione e critica del linguaggio umano è possibile indicare tutto ciò che Dio non è, e cogliere aspetti fondamentali, fondanti e affidabili della visione che gli esseri umani possono avere di Dio come Causa e Creatore, e come ben più che 'esistente' dell'esistenza come la indichiamo noi esseri umani. La domanda sull'esistenza di Dio per McCabe ha assolutamente senso e deve essere posta dagli esseri umani. Posta la domanda, si potrà parlare di Dio, quantunque con tutti i limiti che il linguaggio e l'esperienza umana e creaturale comportano in rapporto

alla distanza incolmabile tra Dio e il creato dalla prospettiva del creato. Parlare di Dio Creatore per McCabe è errato per il fatto che il termine e il concetto di creare lo possiamo gestire soltanto dall'interno dei nostri limiti creaturali; d'altra parte per poter esprimere il concetto di Dio e dirne qualcosa, è necessario abitare questi limiti e parlarne. Sempre in questa sezione Manni riporta il modo in cui McCabe tratta il Problema del Male. La teodicea di McCabe risente fortemente del suo impianto teologico filosofico, di carattere apofatico, ma lo spinge a proporre una risposta inattesa, se si vuole rispetto alla più prevedibile *Reductio in Mysterium* (il male come mistero legato al mistero di Dio), come unica risposta (seppure nel modo proprio di McCabe) in qualche modo accettabile: quella che fa riferimento alla *Privatio Boni*, male come diminuzione di bene. Manni accenna soltanto ai limiti di questa posizione di McCabe sul male, ma si può dire oggettivamente che McCabe manca di spirito critico verso questa risposta, che trova per esempio nella gravità e nella consistenza concreta del male nel mondo e nell'umanità un grave ostacolo alla sua validità.

Di particolare interesse sono anche l'antropologia e l'etica di McCabe. In questa sezione Manni rileva il ruolo fondamentale che il linguaggio ha per McCabe e la strettissima correlazione del linguaggio con le relazioni tra gli esseri umani nelle comunità umane, e il rilievo che ha il linguaggio per distinguere la specie *Homo sapiens* dagli altri animali e per fondare la capacità di pensare degli esseri umani. Non solo, ma anche le conseguenze che questa massiccia importanza del linguaggio umano ha sull'etica, parte integrante dei processi di comunicazione tra gli esseri umani. L'etica come amore (ricevuto molto più che dato), l'etica come legge e l'etica come comunicazione sono i titoli di alcuni paragrafi della sezione utili da leggere e, pare anche, vettori di una prospettiva non molto indagata da chi ha studiato questo autore.

La sezione teologica, a mio parere, risente di vari limiti, probabilmente (in proporzioni variabili) derivanti da: maggior frammentazione del materiale di partenza; base filosofica molto forte che ostacola discorsi teologici che oltrepassino la teologia naturale; parziali cambi di orientamento rispetto alla base filosofico-teologica apofatica dell'autore, necessari per trattare la Rivelazione Cristiana; brevità della sezione (e forse carenza di materiale dell'autore) in rapporto alla vastità degli argomenti.

Raccogliendo le impressioni conclusive su questa ricerca, si può senz'altro affermare che:

- 1) Si tratta di un lavoro molto impegnativo, e dati i limiti di spazio e la variabilità delle fonti che Manni ha dovuto affrontare, probabilmente è stato la migliore panoramica che si poteva fare sul pensiero di McCabe.
- 2) Si può leggere agevolmente come testo di Teologia Filosofica, che offre contenuti utili e sotto nuove prospettive, anche a sacerdoti, seminaristi e

laici con un minimo di base filosofica che volessero approfondire la materia, e affrontarla con un giusto spirito critico.

- 3) Quantunque la sezione teologica sia ridotta come ampiezza e profondità, non manca di introdurre alcune nuove prospettive e alcune intuizioni proprie di McCabe che sono senz'altro utili ai credenti del XXI secolo.

A. QUAGLIAROLI

M. MARTÍNEZ HIGUERAS, «*Haced discípulos*». *El discipulado en el evangelio de Mateo a la luz de la literatura rabínica*, Verbo Divino, Estella 2020, pp. 590.

LA presente monografía ha sido publicada en la colección *Biblioteca Midrásica* de Verbo Divino y está basada en la tesis doctoral de la autora, defendida en 2012 en la Facultad Teológica de Granada (España). El director y el censor de la investigación fueron respectivamente los profesores A. Rodríguez Carmona y D. Muñoz León.

Como bien indica el subtítulo, la tesis se propone estudiar el discipulado en el evangelio de Mt a la luz de la literatura rabínica. El propósito de M. Martínez es constatar las semejanzas y diferencias entre ambos escritos con vistas a obtener con mayor nitidez una imagen del discipulado en Mt. Para ello, la obra estudia los principales aspectos del discípulo rabínico (*talmíd*) tal como emergen en dos escritos rabínicos: el tratado místico de Abot y la Mekilta de R. Yismael, un midrash que comenta diferentes capítulos del Éxodo. Aunque estos textos no tratan directamente del discipulado, aparecen diversos dichos o comentarios que ilustran la concepción que tenían de él.

La autora justifica suficientemente la posibilidad de comparar Mt y la literatura rabínica que, como tal, aparece a partir del s. II d.C. y es, por tanto, posterior a la composición del evangelio. Fundamentalmente da dos argumentos (269-270): 1) la tradición teológica de esta literatura es anterior a su puesta por escrito, y 2) puede sostenerse un contacto histórico entre el momento de composición del evangelio y el surgimiento del discipulado rabínico (70-80 d.C.).

Como es sabido, el interés por estudiar los contactos de Mt con el mundo judío ha crecido en las últimas décadas. La investigación de M. Martínez se inserta en esta línea, cuenta con la guía de expertos en la materia y trata de un tema significativo para los dos ámbitos comparados. Aunque alguna diferencia entre ambos discipulados sea conocida (como el hecho de que Jesús tome la iniciativa de llamar a sus discípulos mientras que el *talmíd* elegía a su maestro), uno de

los puntos fuertes de la monografía es presentar textos concretos que ilustran y justifican esas afirmaciones.

El estudio se organiza con una breve introducción a la que siguen 6 capítulos de análisis de textos y, en el cap. 7, las conclusiones. El capítulo 1 se ocupa del concepto *mathêêtês* en la época anterior y contemporánea al NT. Para ello revisa su uso en el mundo griego y el AT (y brevemente, en Flavio Josefo y Juan Bautista). El capítulo 2 introduce al rabinismo del primer tiempo, marco en que surge el discipulado rabínico. Entre otros aspectos, explica la comprensión de la Torá en sus dos vertientes, escrita y oral, la relación con el fenómeno de los escribas, la importancia de Y. ben Zacay y la influencia del helenismo. En el tercer y cuarto capítulo se estudian respectivamente las características del discípulo tal como se desprende del tratado de Abot y de la Mekilta de R. Yismael. El capítulo 5 analiza el discipulado en Mt, a la luz de la estructura obtenida al revisar el discipulado en Abot (ver más abajo). El capítulo 6 sistematiza los resultados obtenidos en los capítulos precedentes, mostrando las semejanzas y diferencias entre ambos tipos de discipulado. El capítulo 7 ofrece en forma resumida las conclusiones anteriores. La extensión de los capítulos es de unas 50-60 pp., salvo el capítulo 5, que ocupa 224 pp.

El esquema que sigue la investigación para analizar el discipulado es: origen del discipulado, objetivo del aprendizaje, relación estudio-aprendizaje, las figuras del maestro y del compañero, las cualidades, exigencias, metodología y ética del discípulo, la relación comunidad y presencia divina, qué se entiende por el yugo que asume el discípulo y la eventual identificación discípulo-hijo.

Los textos de Mt analizados se han seleccionado teniendo en cuenta el esquema anterior y la aparición de términos como *discípulo*, *escriba* (del Reino), *aprender-enseñar*, *seguir* y *tomar el yugo*. Los principales pasajes estudiados son: Mt 28,18-20 (que la autora llama “conclusión programática del evangelio”), relatos de llamada (Mt 4,18-22 y 9,9), el dicho sobre el escriba del Reino (13,52), dichos de Jesús que iluminan la relación maestro-discípulo (10,24-25; 10,37-39; 10,40-42) y discípulo-discípulo (20,25-28; 23,8-12), exigencias del discípulo (8,18, 10,38; 19,27-30), la importancia de la praxis (7,21-27), el aprender de Él (11,29-30) y su presencia cuando se reúnan en su nombre (18,20).

A partir del análisis de textos, la autora muestra semejanzas entre los dos tipos de discipulado, como son: la voluntad de Dios como objeto último del aprendizaje, la importancia de la praxis y de la transmisión de lo aprendido (p. 318; Mt 28,20 y Abot 1,1), el carácter dialogal y experiencial del aprendizaje (preguntas y respuestas, y aprender en la convivencia con el maestro y otros discípulos), la actitud de escucha del discípulo y la imitación del maestro.

Muchas de las diferencias que señala la autora podrían resumirse en afirmar la centralidad de Jesús en el discipulado mateano, que deriva de su identidad: es el Mesías, el Dios-con-nosotros, el Hijo del Padre. Algunas diferencias son: 1) el

discipulado inicia con la llamada de Jesús; 2) el objeto de aprendizaje es la voluntad de Dios expresada en las palabras de Jesús, mientras que en el rabinismo es la Torá escrita y oral (477, 519); 3) en Mt coinciden de manera radical el objeto de aprendizaje y el sujeto que enseña, mientras que en el rabinismo el discípulo aprende del maestro cómo practicar la Torá; 4) el yugo que asume el discípulo de Jesús no es primeramente una cuestión ética, sino relacional (comunión con Jesús y, a través de Él, con el Padre); 5) el discipulado supone inserción en la familia de Jesús (la convivencia con el rabí era una exigencia del *talmúd* mientras duraba el aprendizaje, pero no llegaba a formar una verdadera familia); 5) Jesús promete su presencia cuando dos o tres se reúnan en su nombre, mientras que los escritos rabínicos hablan de *shekiná* (presencia de Dios) cuando se reúnen para estudiar la Torá.

Un detalle significativo que ilustra la diversa vinculación al maestro viene del uso del verbo seguir (*akolouthéō*): en el caso de Jesús significa seguirle físicamente y existencialmente: compartir su vida, destino y misión; en el caso de la Mekilta, *seguir* expresa la subordinación debida al maestro [*Shabbata* I (Ex 31,12-17)]. Otras diferencias ilustrativas son que el discipulado de Jesús constituye un estado permanente (mientras que el rabínico acaba cuando se llega a rabí) y que los discípulos hacen nuevos discípulos *de Jesús*, no de sí mismos.

Además, el análisis de los textos mateanos ha permitido a la autora subrayar otros aspectos del discipulado de Jesús que expresan la radicalidad del seguimiento. Son ideas que se repiten a lo largo de los capítulos 5-7. Algunos ejemplos son: la respuesta del discípulo a Jesús se manifiesta en la ruptura con la vida anterior (511, cf. 274-79, 284, 314-15, 451 y 545), prioridad del seguimiento a Jesús sobre la familia en caso de conflicto (390s, 432), itinerancia frente a la *stabilitas loci* (428, 394), constitución de una comunidad/familia con carácter alternativo, más igualitaria y en modo alguno jerárquica, en la que no son necesarios los títulos (411-415).

Ciertas afirmaciones del libro pueden parecer reductivas, como, por ejemplo: “la esencia del discipulado es *ser instruido* en los valores del Reino” (507), “lo importante en la predicación de los discípulos es *que la causa de Jesús continúe*” (308). Se trata de afirmaciones que se precisan o matizan en otros momentos del estudio y pueden ser debidas a la focalización sobre determinados aspectos del fenómeno en estudio.

La bibliografía es muy abundante. Tiene en cuenta obras clásicas y monografías recientes de diversos ámbitos geográficos. El lector hispanohablante encontrará ediciones en castellano de las obras de autores clásicos, lo que facilita su consulta (desde los presocráticos a Josefo, Diógenes Laercio y otros, así como de Abot y Mekilta). Entre los autores más citados están K. H. Rengstorf para la voz *mathétês* del GLNT, J. Neusner y A. Rodríguez Carmona, y U. Luz y J. Gnillka para el evangelio de Mt.

La monografía presenta una redacción clara y un tratamiento homogéneo de las cuestiones. En cada capítulo y sección introduce los objetivos y procedimientos y, al final de cada uno, ofrece un buen resumen de los resultados. En ocasiones puede hacerse algo pesada la repetición de conclusiones. En este sentido, el capítulo 6 es particularmente valioso porque en 44 pp. sintetiza los puntos comunes y diferencias entre los dos tipos de discipulado, ofreciendo de nuevo los textos analizados y disponiéndolos en columnas, lo que permite al lector contrastar las afirmaciones. Sigue el mismo esquema que en los capítulos 3-5.

Pensando en una futura edición, pienso que el lector no especializado agradecería un apéndice con un glosario para términos rabínicos como Misná, Tosefta, halaká, hagadá, tannaíta, targum y otros. En el índice, sería de agradecer un formato más claro para la estructura del largo capítulo 5, tal vez usando tabulaciones para marcar la jerarquía de las secciones.

En resumen, la obra tiene interés por la actualidad del tema (el discipulado como categoría básica del cristiano actual y la relación del evangelio de Mt con el mundo judío), por ofrecer textos concretos que permiten apreciar las diferencias y semejanzas entre ambos tipos de discipulado y por su análisis metódico de los diversos aspectos. Tal vez, al estudiar el discipulado de Mt a la luz de los textos rabínicos se haya podido dejar en la sombra aspectos del discipulado cristiano específicos y determinantes. Esto, lejos de ser un problema, abre a la autora la posibilidad de nuevas investigaciones.

I. GALDEANO

D. MELÉ, *Valor humano y cristiano del trabajo. Enseñanzas de San Juan Pablo II*, Eunsa, Pamplona 2020, 384 pp.

EN el discurso que dirigió al Movimiento Cristiano de Trabajadores el 7 de mayo de 2000 Juan Pablo II explicó que quiso retomar el tema del trabajo en la *Laborem Excersens* (LE) no tanto «para recoger y repetir lo que ya se encuentra en las enseñanzas de la Iglesia» como para poner de relieve que «el trabajo humano es clave, quizá la clave esencial, de toda la cuestión social, si tratamos de verla verdaderamente desde el punto de vista del bien del hombre».

El valor del trabajo humano, en efecto, fue una de las señas de identidad doctrinales en el largo pontificado (1978-2005) de Karol Wojtyła. Todavía estremece leer el mensaje que hubiera hecho público el 13 de mayo de 1981 de no haberlo impedido los disparos de Ali Agca. El texto que pensaba leer planteaba algunos desafíos y reflexiones aprovechando el aniversario de una fecha que «merece

estar grabada con caracteres de oro en la historia de la Iglesia moderna»: el 15 de mayo de 1891, cuando León XIII publicó la *Rerum novarum*, una encíclica que ya Pío XII había calificado de «carta magna de la actividad social cristiana» y que él pretendía aprovechar como hilo conductor para su catequesis, tanto por su «vigorosa y apremiante» defensa de la clase trabajadora como por la «justa» solución que proponía a «los graves problemas de la convivencia humana». «La voz de León XIII se elevó valiente en defensa de los oprimidos, de los pobres, de los humildes, de los explotados, y no fue sino el eco de la voz de Aquel que había proclamado bienaventurados a los pobres y los hambrientos de justicia», hubiese recordado Juan Pablo II desde el corazón del Vaticano.

Apenas hubo salido de su larga y delicada convalecencia en el Policlinico Gemelli el Pontífice retomó su actividad donde la había interrumpido el atentado y publicó una encíclica centrada en el trabajo, «uno de estos aspectos, perenne y fundamental, siempre actual y que exige constantemente una renovada atención y un decidido testimonio», un pilar de la existencia humana que «siempre» suscita «nuevos interrogantes y problemas», pero que también alimenta en todas las épocas «nuevas esperanzas» (*LE*, 1). La encíclica está fechada el 14 de septiembre de 1981, fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz.

Domènec Melé intuyó rápidamente su importancia y apenas unos días después empezó a trabajar en su tesis doctoral en Teología, centrada en ese «estimulante» documento pontificio que aportaba perspectivas «novedosas» al horizonte del trabajo. Se detuvo en el concepto de trabajo que presentaba la nueva encíclica, lo relacionó con las aportaciones de los papas anteriores y comparó el planteamiento de la *LE* con otros enfoques, particularmente el marxista. Defendió la tesis en la Universidad de Navarra en 1983.

La *LE*, por tanto, es el hilo conductor que recorre y articula las páginas de *Valor humano y cristiano del trabajo*, el libro de Domènec Melé que acaba de publicar Eunsa, pero es además una clave de su biografía profesional, vinculada durante treinta años a la investigación y la enseñanza en IESE Business School. El profesor José Luis Illanes, que en 1983 presidió el tribunal que juzgó su tesis doctoral y ahora escribe el prólogo del nuevo volumen, asegura que este «constituye una importante aportación al conocimiento de este gran documento magisterial que es la *Laborem Excersens*». Melé –añade– se mueve con «la finura del investigador» y con «el deseo de impulsar a sus lectores a vivir el propio momento histórico con una profunda sintonía con la realidad dentro de la que vivimos y, a la vez, con la creatividad necesaria para poner de manifiesto la verdadera operatividad del trabajo» (p. 22).

El autor de *Valor humano y cristiano del trabajo* recuerda que el papa polaco convirtió las enseñanzas de sus predecesores acerca del trabajo en la «urdimbre»

que le permitió tejer una nueva «trama» e incorporar a la tradición católica un «cuerpo doctrinal coherente» sobre el trabajo (p. 268).

Domènec Melé explica que fue la Primera Revolución Industrial, que «suele situarse en 1784», la que de algún modo indujo el nacimiento de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI), que tuvo uno de sus primeros hitos pontificios en la *Rerum novarum* de León XIII, publicada en 1891 (pp. 23-25). Sin embargo, la doctrina de la Iglesia en torno al trabajo sumaba ya entonces muchos siglos. Es significativo que Juan Pablo II calificase los capítulos iniciales del Génesis como «el primer Evangelio del trabajo» y que afirmase que la vida de Cristo constituye «el más elocuente Evangelio del trabajo». Melé recoge una ilustrativa referencia de la *LE* al hecho de que el propio Jesucristo fuese durante su vida en la Tierra un «hombre del trabajo», al igual que José de Nazaret (p. 69).

Se detiene también en el «soporte filosófico» que sostiene la perspectiva de la *LE* y destaca algunos elementos del «personalismo realista» de Karol Wojtyła: el valor de la persona es evidente en sí mismo, la persona nunca puede ser utilizada como un medio, la felicidad pertenece a la estructura personal, cada persona es única e irreplicable, la persona posee una dignidad independiente de las condiciones concretas de la existencia (pp. 71-72).

Explica a propósito de la espiritualidad cristiana del trabajo que no se trata de «una creación de la mente humana que busca trascenderse a sí misma» ni del «descubrimiento de una vaga trascendencia impersonal», sino de una relación concreta con Dios que aspira a conocer sus designios y a corresponder a ellos con la ayuda que el propio Dios concede: «Dios mismo revela significados trascendentes del trabajo que le dan sentido espiritual, los cuales, al ser descubiertos, interpelan la correspondencia humana» (p. 79). En este apartado, el autor pone en relación las reflexiones de Juan Pablo II con algunas reflexiones del Papa Francisco en la encíclica *Laudato si'*, de 2015.

El capítulo II del libro («Dimensión ética del trabajo») se detiene en algunas consideraciones generales, pero desciende a detalles concretos en un interesante apartado dedicado a la familia y a la mujer. Recuerda cómo Juan Pablo II subrayó siempre el «honor debido a la madre» y cita unas palabras que pronunció en mayo de 1980 durante una homilía en la catedral de Saint Denis: «La primera medida de la dignidad del hombre, la primera condición del respeto de los derechos inviolables de la persona humana, es el honor debido a la madre. Es el culto a la maternidad. No podemos desligar al hombre de su comienzo humano». En consecuencia, el Papa polaco afirmó que «se debe superar la mentalidad según la cual el honor de la mujer deriva más del trabajo exterior que de la actividad familiar». Domènec Melé no oculta que este planteamiento «contrasta» con alguna corrientes ideológicas y culturales que menosprecian el trabajo materno y en ocasiones lo consideran un lastre para alcanzar la efectiva igualdad con los

varones. «Ciertamente –añade el autor del libro–, la remuneración externa, mientras el trabajo de las madres no tenga consideración de trabajo profesional con remuneración, puede dar mayor autonomía económica a la mujer y contribuir al sostenimiento económico de la familia, pero renunciar a la maternidad o no poder asumir las correspondientes responsabilidades puede ir en detrimento de una auténtica realización de la mujer» (pp.229-230).

Las consideraciones expuestas se completan en el siguiente apartado, donde recuerda que «armonizar trabajo y familia es una necesidad y una exigencia ética» y donde cita otro pasaje nuclear de la doctrina de Karol Wojtyła: «Es conveniente que ellas pueden desarrollar plenamente sus funciones según la propia índole, sin discriminaciones y sin exclusión de los empleos para los que están capacitadas, pero sin al mismo tiempo perjudicar sus aspiraciones familiares y el papel específico que les compete para contribuir al bien de la sociedad junto con el hombre».

Hay otros apartados más o menos comprometidos con algunos desafíos vigentes en el siglo XXI, como los que dedica a los sindicatos, al trabajo en un mundo globalizado o al papel del Estado en relación con el trabajo. El índice detallado y eficaz revela una estructura organizada y permite orientarse con rapidez en las casi 400 páginas del volumen.

El libro no cuenta con un apartado convencional de «Bibliografía», pero las «Abreviaturas» que figuran al principio (pp. 11-14) ofrecen de hecho las principales referencias de la Sagrada Escritura y del Magisterio que sostienen la investigación del autor.

El nuevo volumen incluye en cambio un índice de materias muy práctico que permite localizar fácilmente los pasajes relativos a aspectos muy concretos y sugerentes, desde «Trabajadores agrícolas» hasta «prestaciones sociales» o «trabajo de grupos vulnerables».

En el epílogo del libro, concluido ya su recorrido, Domènec Melé asegura que la *LE* descubrió «nuevos significados» al trabajo, unos accesibles a la razón y otros que proceden de la fe. Entre los primeros destaca «la responsabilidad social y ecológica» que exige el dominio de la tierra, el «valor personalista» del trabajo, su «dignidad», su dimensión de «servicio» o su importancia para la «realización personal». Entre los segundos cita su «espiritualidad», que no es algo «añadido extrínsecamente» sino una realidad asociada a «la interioridad del trabajador que tiene conciencia de su trabajo y de su valor». «Contemplar la obra de la Creación del mundo –añade– ayuda a considerar el trabajo dentro de los planes de Dios, que incluyen la maravilla estética de la entera creación». En consecuencia, se puede hablar del trabajo como de una «vocación divina» y de una «imagen del “trabajo” creador de Dios» (pp. 366-367).

Se pregunta finalmente el autor si las enseñanzas de Juan Pablo II siguen teniendo vigencia en «los albores de la tercera década del siglo XXI», convulsa

y novedosa en muchos aspectos, con una «revolución industrial 4.0» que ha cambiado algunos paradigmas y ha extendido «técnicas muy sofisticadas para ejercer un control exhaustivo sobre la población» (p. 369). Su conclusión es que sí: la «primacía del sujeto del trabajo» que reivindicó el papa polaco es el horizonte adecuado porque a pesar de los robots y los algoritmos siempre hay personas llamadas a «ser más» antes que a «tener más» (pp. 371-372). Sus reflexiones y propuestas son una hoja de ruta propicia para afrontar el siglo XXI, «que se presenta desafiante, pero también lleno de esperanza».

Domènec Melé maneja con soltura y rigor los textos y la doctrina de san Juan Pablo II y el libro que ahora ve la luz no se aleja de ese patrimonio decisivo. Esto podría suponer una cierta limitación en varios capítulos, donde las aportaciones de otros autores simplemente aclaran o completan las explicaciones del pontífice. Pero esto es a la vez una garantía y una ventaja para quienes quieran acercarse a su pensamiento sobre el valor del trabajo, un propósito que ya queda claro desde el título.

J. MARRODÁN

M.J. RAMAGE, *The Experiment of faith: Pope Benedict XVI on Living the Theological Virtues in a Secular Age*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2020, pp. 304.

NIETZSCHE or Benedict XVI? In a secular world where the Christian faith is portrayed as one among the many options available to affront life's challenges, this is the existential choice presented to the readers of this book. Nietzsche's critique of Christianity is ever-present at all times for the Christian as it strikes not only on doctrine but on the very act of living a Christian life. Ramage recognizes this existential threat and has the intention with his work to address some of the criticisms of the philosopher with the theological thought of Benedict XVI. Dr. Ramage is a Professor of Theology at Benedictine College and Adjunct Professor of Sacred Scripture for the graduate theology program at Holy Apostles College and Seminary, and his research and writing concentrates especially on the theology of Joseph Ratzinger/Pope Benedict XVI and biblical exegesis. His expertise is acknowledged in this work although he does not intend it to be an academic work or to be a mere comparison between the thoughts of the philosopher Nietzsche and the theologian Benedict XVI. For him, Nietzsche's criticism provides a structure for the presentation of Benedict XVI's thought on how Christianity ought to be lived, and this is made easier by the fact that Benedict XVI devotes some of his writings to answering the philosopher.

The book is divided into three parts with an introduction that explains its objective while also presenting beforehand the panorama of the problem which the book addresses. The introduction presents the structure of the book and disclaimers on what the book does not set out to address. The first part looks at the core concepts of the Christian faith and presents a basic understanding of Christianity and its goals. The second part of the book deals with theological virtues. The third part of the book portrays Pope Benedict XVI in a dialogue with other contemporary figures showing agreeable areas to the Pope's thought. The last chapter is perhaps the most original, as the author shares his existential reflections on why he follows Christ in a world where Christ is often seen as merely one option among many others (p. 7). At the end of the work, there is an extensive bibliography and an index to guide the reader.

The crux of the problem is presented in chapter 1. The relevance of Nietzsche's critique in the modern secular world for the Christian. The philosopher's strike at the heart of Christianity, which is its «living» (for Nietzsche considered as the Christian ethos) is the problem Ramage intends to tackle head-on with the writings of Benedict XVI. «Nietzsche calls the Christian ethos nihilistic, insisting that it stifles our natural drives and asks us to profess what we all instinctually know to be false [...] the allegedly unegoistic posture of the Christian is only a mask for his hypocrisy» (p. 3). Nietzsche's argument is brutal because he ridicules the virtues in which the Christian moral life thrives as hypocrisy, which in plain terms is a vice. The author then intends with this book to paint «a picture of what authentic Christian moral living looks like according to Benedict XVI» (p. 5).

In chapter 2 Ramage describes the goal of an authentic Christian life and its essential aspects. He argues that if we are going to redeem the virtues, one should at least understand the goal of these virtues because in reality, they are means for achieving something else. The goal here is happiness and using Benedict XVI's writings, he goes on to describe elements of the Christian life that make this possible. He focuses on the call to holiness and prayer. Holiness according to Benedict XVI is «nothing other than charity lived to the full» (p. 19) and this life lived completely in love is reflected in the love of the saints. He highlights Pope Benedict XVI's connection of the idea of holiness to divinization. *Theosis* is an important aspect of the work of Benedict XVI's theology, and Ramage in the course of the whole book falls back on the concept to emphasize its importance to the spiritual life of the Christian (see «Divinization» in the Index). On Christian prayer, Ramage describes three expressions of prayer and stresses the importance of liturgical prayer.

Chapter 3 focuses on human freedom. To live the experiment of faith, one needs a freedom that «runs counter-culturally to the standard assumptions of our secularized world» (p. 35). Ramage relies on Pinckaers' differentiation between

«freedom of indifference» and «freedom for excellence» to explain his view on the type of freedom necessary for the Christian life. He stresses that the pathway to true freedom and divinization passes through the total gift of self and sacrificial service. True freedom is «to be able to follow our desire for good, for true joy, for communion with God and to be free from the oppression of circumstances that pull in other directions» (p. 46).

Chapter 4 is dedicated to the virtue of faith. It addresses the stark choice between truth or happiness offered by Nietzsche to his sister and can be rephrased as the question «is sincere truth-seeking compatible with belief?» (p. 53). The author's intention is to establish the intelligence of the Christian faith. To achieve this, he makes use of Aquinas and affirms that the faith's primary object is not praxis according to Nietzsche, but the truth, and that the faith «definitely has an intellectual component by virtue of its truth claims» (p. 58). Faith is seen as a risky gamble whose truth and beauty can only be seen from the inside, that is from the heart. «The heart is the organ for seeing God, the intellect is not enough...and what distinguishes a true intellectual assent of faith is that it is expressed through love» (p. 78). With this, the author connects faith with love and how the understanding of the relationship between both virtues helps to understand the faith alone or faith with works conundrum.

The second segment of faith is what chapter 5 is dedicated to. The author makes us aware of the ecclesial reality of faith, and how the Church is that community dedicated to helping the individual firstly, to avoid a «faith of one's own devising [...] a self-made faith would only vouch for, and be able to say, what I already am and know anyway» (p. 88). Secondly, to help in verifying certain truths that the individual cannot do by himself. The Trinity is one of these doctrines and the author explains its importance in the life of the Christian because the relational existence among the three divine persons, where there is a constant giving and receiving of love, serves as a model, as a way for basic Christian existence. As such, «being a Christian means essentially changing over from being for oneself to being for one another» (p. 97).

Chapter 6 looks at hope. The author presents Benedict's view on what authentic Christian hope should be. Though he makes use of *Spe Salvi*, he does not limit himself to the encyclical and draws ideas from his other books to explain hope's relationship with faith and its goal of eternal life thereby distinguishing it from secular hope. Two main concepts, cosmic transubstantiation and redemptive suffering, are also addressed. Cosmic transubstantiation is seen as the narrative of love in us which wants us to «subsume all creation in love» (p. 107). This union and transformation of all creation in God are to be hope's fulfillment and not the hope offered by materialism whose means of redemption is science and not love.

Redemptive suffering is portrayed here in the light of Christ's descent into hell, and he cites Dale Allison's work in his construction of Benedict XVI's eschatology.

The second segment of hope depicted in chapter 7 is a continuation of the presentation of Benedict XVI's eschatology since it focuses on the Resurrection, Ascension, and the last return of Christ. Ratzinger's idea of resurrection in the Bible places emphasis on the immortality of the person and not the soul, because he «finds the Greek dualism of body and soul rather alien to the Bible's more holistic, unified view of man» (p. 125). This is reflected in his view on the resurrection of the body, which for him is not the resurrection of physical bodies but the resurrection of «persons» (p. 129). The author paints for us a vision of eternal life with Benedict XVI's eschatology to show hope's influence in the Christian life.

Chapter 8 is about charity and the encyclicals *Deus Caritas Est* and *Caritas in Veritate* are used to present Pope Benedict XVI's thoughts on love. There are two sections and the first section focuses on the nature of love, its dependence on God, and its implications for mankind. The second section then focuses on how to respond to God's love in everyday life. The principle laid out is that it must be based on the truth, and the author points out that «when it fails to keep the truth of God and man in view, Benedict XVI laments that charitable efforts to achieve social justice end up degenerating into a misguided sentimentality» (p. 156). Truth in charity leads to development of the principles of solidarity and subsidiarity. The author views Benedict XVI's teaching on these principles to be summed up in the conviction that «Christian charity is our simple response to real people with immediate needs and specific situations that require the personal touch that only we—their brothers and sisters—can give» (p. 168).

Chapter 9 which focuses on the second segment of charity seems to me peculiar. He addresses the church's vision on ecology connecting it as an expression of the charity towards all things which the Christian is called to live. He presents this ecological vision using the encyclical *Laudato Si'* of Pope Francis which he views as an expansion of Benedict XVI's thought on ecology. The author highlights the fact that in line with Benedict XVI, concern for creation is also reflected in the respect for human life and dignity. «Man too has a nature that he must respect and that he cannot manipulate at will» (p. 174). For Francis, «creation is prior to us and must be received as a gift [...] human beings, too, are part of creation and thus have a nature given by God to be received as a gift and not to be manipulated at will» (p. 178). The author then offers some examples of virtues and vices compiled from *Laudato Si'* and *Caritas in Veritate* to help the reader in his conduct of the faith experiment.

The next two chapters begin a series of dialogues between Benedict XVI and some contemporary figures. In chapter 10, the author focuses on contempo-

rary approaches to religious epistemology from Dru Johnson, Peter Enns, and Matthew Bates, three thinkers in the field of biblical studies. Johnson coincides with Benedict XVI in the argument of treating faith solely as an intellectual affair, as faith is not just the texts but an encounter with God as a person. «Texts alone are incapable of rendering knowledge of a person. However, the text can act as an objective referent to the community's encounter with the God as His subject» (p. 202). Enns advocates for faith primarily to be thought in terms of whom we trust and not what we believe. An area of coincidence with Benedict XVI lies in the thinking of belief less as the acceptance «of true propositions and more as a total way of life in which we hand ourselves over to the other in charity» (p. 206). Bates concurs with Enns and Benedict XVI with the irreducibility of the faith to just a mere intellectual assent and argues for faith being an «allegiance» to God.

Chapter 11 takes a different approach as it compares Benedict XVI with contemporary thinkers James Smith, John Cottingham, and Myron Penner. The author intends to show how the Christian faith is ironic in the sense that «it is normative and certain notwithstanding the inherent inability of our finite intellect to know much about what God is or about what happens after we die» (p. 218). The author makes use of the work of Smith to argue Taylor's presentation of the dilemma of the Christian who cannot offer simple solutions to the atheistic inquiry of the secular age. With Cottingham, there is a rejection of a mere 'spectator evidence' in favor of answers that have to do with personal experience. Penner argues the difficulty in explaining the truth of faith due to the changes in the context of words that would make the argument meaningful and relevant, and proposes the shift from discussing proofs towards picture or story as the «focus ought to be less on knowing truth than on becoming the truth by living it» (p. 230).

The final chapter is the most personal and addresses the author's apologia for choosing Benedict XVI instead of Nietzsche. In line with Benedict, he uses the way of beauty to achieve and one finds the use of many examples of the beauty found in music, books, films, paintings to show how beauty is capable of changing the hearts of people, thus leading to a conversion. The author also describes personal scenes from his life where he was struck by the beauty of the moment which helped him in his experiment of faith. His testimonies on the beauty of matrimony, redemptive suffering, and liturgy are reflections on how the beauty of Christian faith sustains one amid adversity. While he makes a plea for Benedict XVI, he leaves it open to the reader, and ends with the possibility of being wrong in his choice of Benedict XVI.

Ramage not only does a good job of bringing to the fore the theology of Benedict XVI on the theological virtues of faith, hope, and charity, but also adds a personal challenge to the reader: to undergo a reflection on his journey towards self-fulfillment by making the existential choice between Nietzsche and

Benedict XVI. This is the experiment of faith which this book appeals to its readers to try and is shown in the questions which the author presents to the readers in the conclusions of each chapter. The area that feels a bit forced is the chapter on ecology as Benedict XVI is not really known for his emphasis on ecology although he is known for his interest in creation. However, I like that the work is Ratzingerian in nature, in the sense of its eclectic use of Scripture, Church Fathers, and contemporary authors in the presentation of Pope Benedict's theology. There is also an emphasis on the *via pulchritudinis* in the presentation of the Christian faith and the author does a great job with the use of his personal experiences to convey the beauty of an existential choice for Benedict XVI. This book can be recommended to those who would like to understand more of Pope Benedict XVI's thoughts on the theological virtues, and for those who intend to understand what Christianity has to offer in a secular world.

O. UGWULALI

G. Rossé, *Paolo. Profilo biografico e teologico* (Fondamenta), EDB, Bologna 2019, pp. 280.

IL libro di G. Rossé, ordinario di Teologia Biblica all'Istituto Universitario *Sophia* (Incisa Valdarno), è inserito nella collana «*Fondamenta*» (EDB - Bologna) che raccoglie una serie di pubblicazioni di carattere manualistico, introduttive allo studio delle scienze filosofiche e teologiche. L'autore, noto per le sue ricerche nell'opera lucana, riassume la presentazione della figura paolina, rileggendone i tratti biografici e proponendo una sintesi del pensiero teologico.

Dopo una rapida rassegna delle fonti bibliche (Atti degli Apostoli ed epistolario [di questo si terranno presenti solo sette lettere "autentiche"]) su cui si basa l'interpretazione dei dati paolini (pp. 7-22), il volume si compone di due parti: I. «La vita di Paolo» (pp. 23-159); II. «Il pensiero di Paolo» (pp. 163-277). La Prima parte consta di dodici capitoli che seguono progressivamente lo sviluppo narrativo lucano. Nel Cap. 1: *Paolo precristiano* (pp. 27-33) si indicano gli aspetti della formazione iniziale di Paolo, traendo alcune notizie dai racconti lucani e soprattutto riflettendo sulle sezioni biografiche dell'epistolario. Si sottolinea la connotazione farisaica della sua prima formazione, che sarà determinante per comprendere lo sviluppo del pensiero dell'Apostolo. Il Cap. 2: *L'apparizione del Risorto presso Damasco* (pp. 35-42) inquadra i racconti lucani dell'evento di Damasco (At 9; 22; 26) e li confronta con Gal 1,13-16, sottolineando la dimensione «pasquale» dell'evento cristologico. Il Cap. 3: *Da Damasco a Tarso* (pp. 43-50) riassume i

dati relativi al periodo paolino trascorso a Damasco e al suo ritorno a Tarso (cfr. Gal 1,15-17 / At 9,19b-22; 2Cor 1,32-33 / At 9,23-25; Gal 1,18-23 / At 9,26-30). I dati biografici non sembrano sufficienti per ricostruire il periodo che precede il primo viaggio missionario (tra il 35 e il 46 d.C.). Rossé si limita a riferire le proposte di M. Hengel – A. M. Schwemer, secondo cui Paolo operò 5 anni in Cilicia e raggiunse Antiochia attorno al 40/41, gravitando nell'ambiente antiocheno per circa 8/9 anni, come sembrerebbe attestato in Rm 15,19 (p. 49). Il Cap. 4: *Il primo viaggio missionario (At 13-14)* (pp. 51-64) riporta interamente il racconto di At 13-14, presentando la prima diffusione del cristianesimo con due «finestre» sulle figure di Giovanni Marco e Sergio Paolo. Nel Cap. 5: *L'Assemblea di Gerusalemme* (pp. 65-78) si approfondisce il dibattito e le posizioni all'interno dell'assemblea di Gerusalemme. Rossé commenta il racconto di At 15,1-41 e lo confronta con Gal 2,1-21, sottolineando la funzione «programmatica» di questa riunione per le sorti dell'evangelizzazione. Breve risulta il Cap. 6: *L'incidente di Antiochia: Gal 2,11-14* (pp. 79-82) che avrebbe richiesto un maggior approfondimento circa il ruolo della comunità antiochena e le scelte che Paolo compie alla luce del suo confronto con Pietro e la conseguente «missione egea» (cfr. J. DUNN, *Gli albori del cristianesimo. Gli inizi a Gerusalemme*, 1: *La prima fase*, Paideia, Brescia 2012, 477-501). Il Cap. 7: *Secondo viaggio missionario* (pp. 83-98) descrive in grandi linee il secondo viaggio missionario, riportando l'intero brano di At 16,1-18,23 e inserendo tre «finestre» sui collaboratori di Paolo (p. 89), Prisca/Priscilla e Aquila (p. 92) e l'iscrizione di Delfi (p. 94). Rossé segnala la stretta connessione con i dati epistolari (cfr. Gal 4,13-14; 1Ts 2,14; 3,1-2). In tale contesto si colloca la stesura di 1Ts e la fondazione delle chiese di Galazia, Filippi, Tessalonica, Corinto e in parte Efeso (p. 97). Nel Cap. 8: *Terzo viaggio missionario* (pp. 99-120) il nostro autore focalizza gli eventi e gli scritti paolini degli anni 52/53-56/57 d.C., che precedono l'arresto a Gerusalemme. Dopo aver riportato il testo di At 19,1-20,3, si procede alla ricostruzione del secondo periodo efesino che vede la stesura delle lettere più rilevanti dell'Apostolo (1Cor; Fil; Gal; 2Cor; Rm). Oltre alla sintetica presentazione delle lettere, Rossé inserisce anche tre finestre relative alla strategia missionaria (p. 103), alla colletta (p. 114) e alla «sofferenza apostolica» (p. 119). Il Cap. 9: *Il viaggio della colletta e l'arresto a Gerusalemme: At 20,3-21,36* (pp. 121-132) descrive le tappe del viaggio a Gerusalemme seguendo la cronologia lucana (p. 128). Il nostro autore spiega il ruolo di Paolo nella città santa, la relazione con il tempio e la Legge mosaica e accenna alla questione della sua legittimazione apostolica al cospetto della Chiesa madre. Segue l'epilogo dell'arresto per l'accusa di aver profanato lo spazio templare (At 21,28). Inizia così l'ultima parte della vita dell'Apostolo, caratterizzata dalla condizione di prigionia. Nel Cap. 10: *Paolo prigioniero a Gerusalemme e a Cesarea: At 22,1-26,32* (pp. 133-146), dopo aver riportato interamente la sezione di At 22,1-26,32, si riassumono gli aspetti centrali

della prigionia a Gerusalemme (22,1-23,35) e a Cesarea (At 24-26). Rossé interpreta il dato cronologico di At 24,27 sostenendo che il cambio dei due procuratori, da Antonio Felice a Porcio Festo sarebbe avvenuto nel 56 d.C. Il nuovo procuratore tratta benevolmente l'Apostolo, che può testimoniare anche al cospetto del re Agrippa II e Berenice (25,13-26,32). Nel Cap. 11: *Il viaggio verso Roma; At 27,1-28,15* (pp. 147-154) si prosegue la narrazione del viaggio per mare verso la capitale dell'impero. Le indicazioni emergenti dalle descrizioni lucane fanno intuire che l'evangelista utilizza diverse espressioni e simbologie per sottolineare il ruolo esemplare dell'Apostolo in mezzo ai pericoli e fra tante difficoltà. Partita da Cesarea, la nave con a bordo Paolo fa tappa a Sidone e successivamente segue la rotta verso Mira. Cambiata la sistemazione su un'altra imbarcazione che da Alessandria viaggia verso Roma, la nave passa per Buoni Porti (At 27,8) e da qui inizia una rischiosa navigazione verso il golfo della Sirte (27,17). Nello sviluppo della narrazione Rossé fornisce spiegazioni circa le questioni collegate alle tappe della navigazione, divenuta sempre più drammatica secondo la narrazione di At 27,9-44. Segue il racconto del naufragio e del successivo salvataggio sulle probabili coste dell'isola di Malta. Anche in questo contesto Paolo viene presentato come protagonista di eventi prodigiosi. Finalmente il viaggio per mare prosegue verso la Sicilia e la Calabria per terminare a Pozzuoli (28,14), dove l'Apostolo può proseguire via terra e al Foro Appio (Tre Taverne) incontrare «i fratelli della comunità di Roma (28,15). Il Cap. 12: *Paolo a Roma: At 28,16-31* (pp. 155-159) sintetizza la permanenza dell'Apostolo a Roma sotto custodia militare per due anni, in una casa presa in affitto (28,30). Rimane enigmatica la conclusione lucana di Atti, lasciando una serie di domande senza risposta. Il nostro autore segnala le questioni cronologiche e le ipotesi circa la fine della vita dell'Apostolo, asserendo: «Oggi pertanto gli studiosi sono in maggioranza propensi a credere che il processo a Paolo ebbe un esito negativo e che dopo due anni abbia subito la pena capitale, cioè, in quanto cittadino romano, la pena alla decapitazione» (p. 158).

La Seconda parte offre una selezione di alcuni temi teologici di Paolo, basata sulle sette lettere ritenute "autentiche" (1 Ts; 1-2 Cor; Gal; Rm; Fil; Fm), senza un minimo riferimento alla ricchezza teologica delle lettere "deuteropaoline". Questa seconda parte si compone di altri cinque capitoli. Il Cap. 13: *Gesù crocifisso-risorto* (pp. 163-184) passa in rassegna la cristologia paolina fermando l'attenzione sulla morte sacrificale di Gesù (1 Cor 1,18-25; 2 Cor 5,21) e sul tipo di argomentazione rabbinica (*gezerah shawah*) utilizzata per mostrare come la promessa di Dio ad Abramo si compie nel mistero pasquale (cfr. Gal 3,10-13). La riflessione culmina con l'esperienza spirituale dell'Apostolo «con-crocifisso» con Cristo (Gal 2,19). Nel Cap. 14: *La Legge e la giustificazione mediante la fede* (pp. 1285-208) si analizza il fulcro della soteriologia paolina che consiste nella tesi della «giustificazione per fede» (Gal 2,16). Rossé ripercorre le affermazioni relative alla giustificazione in Ga-

lati, Romani e Filippesi, focalizzando il complesso significato della Legge mosaica, la sua finalità, il motivo della «opere della Legge» e la condizione dell'«io umano» di fronte al dinamismo del peccato (Rm 7,7-25). Si passa quindi a riflettere sul significato della fede e sull'opera di Dio in Cristo. Tuttavia manca un sufficiente approfondimento collegato alla riflessione pneumatologica (cfr. Rm 8) e soprattutto ai nuovi sviluppi teologici sul tema della «grazia» che alimentano il dibattito odierno (cfr. J.M.G. BARCLAY, *Paul and the Gift*, Eerdmans, Grand Rapids 2015; ID., *Paul and the Power of Grace*, Eerdmans, Grand Rapids 2020). Nel Cap. 15: *L'etica cristiana secondo Paolo* (pp. 209-236) si sintetizzano alcuni aspetti dell'etica paolina intesa come «etica della nuova alleanza» (p. 221-222) centrata sul dono dello Spirito, prefigurato nelle promesse profetiche. Il nostro autore mostra la differenza tra la posizione di Paolo (Rm 4,1ss.) e la riflessione etica proposta nella lettera di Giacomo (Gc 2,20ss.), sottolineando come sia Cristo il «criterio di comportamento» del battezzato (Rm 6,6.12). Nella nuova condizione di «figli adottivi» (*huiothesia*) i credenti sono chiamati a vivere *l'agape* esercitando la chiamata alla libertà (Gal 5,13) nel dinamismo dello Spirito. Il Cap. 16: *L'ecclesiologia di Paolo* (pp. 237-248) riflette sul mistero della Chiesa, qualificato da una sinfonia di immagini e figure. Tra queste spicca la comunità come «corpo di Cristo», chiamato a vivere l'unità nella reciprocità delle membra (1Cor 12,12-26). Sarebbe stato opportuno in questa riflessione dedicare un paragrafo alla relazione tra carismi e istituzioni, con alcune applicazioni al tema della ministerialità ecclesiale. Infine il Cap. 17: *L'escatologia nelle lettere di Paolo* (pp. 249-272) risponde alla domanda escatologica circa l'uomo e la sua destinazione finale. Partendo dalla riflessione sulla risurrezione di Cristo come «evento escatologico», Rossé evidenzia due temi focali del pensiero di Paolo: a) l'esercizio della speranza del credente posto il «già» e il «non ancora» b) la questione della risurrezione corporea e del giudizio finale di Dio.

Nella Conclusione (pp. 272-277) si riprendono alcune considerazioni circa la vita dell'Apostolo, la relazione tra l'epistolario paolino e la narrazione lucana e la questione riguardante il «centro» della teologia di Paolo. Secondo il nostro autore il punto determinante del pensare paolino, su cui si fonda la novità cristiana e prende corpo l'argomentazione e la coesione del suo sistema, è il *kerigma*. Nella proclamazione di Gesù Cristo «crocifisso e risorto» (1Cor 1,18; Gal 3,1), con tutta la sua misteriosa paradossalità, si scopre il senso profondo dell'esistenza umana. Conclude Rossé: «Nel Crocifisso avviene l'incontro tra l'umano, quindi tra ciò che è limitato, provvisorio, mortale, e il divino, il definitivo, la vita eterna, il compimento, la pienezza: la sapienza nella stoltezza come rivelazione definitiva dell'agire divino, la potenza nella croce, la vita nella morte, la speranza che emerge in ciò che crolla, la forza nella debolezza, la prossimità di Dio nella lontananza dell'uomo. *L'agape* come essere nel non-essere del dono di sé, i più disprezzati nella

comunità come i favoriti, il già nel non ancora come fondamento del paradosso nell'esistenza cristiana» (p. 277).

Ogni capitolo riporta una essenziale rassegna bibliografica finale che consente al lettore di approfondire le questioni sollevate nell'esposizione. La lettura del testo è complessivamente scorrevole, caratterizzata da un'esposizione didattica, chiara e lineare. Per la sua finalità introduttiva, il lavoro di G. Rossé risulta utile, anche se limitato, soprattutto nella sezione teologica.

G. DE VIRGILIO

R. SERRANO MADROÑAL, *Los circunceliones: fanatismo religioso y descontento social en el África tardorromana*, (Nueva Roma, 51), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2020, pp. 263.

QUESTA monografia, che si basa sugli studi di una Tesi di Dottorato sulla conflittualità sociale nel mondo tardoantico, ha l'ambizioso compito di individuare l'origine e l'identità dei circoncellioni, ovvero di quel gruppo eversivo di origine berbera che sotto Costante insorse nella Proconsolare a sostegno della Chiesa donatista. L'A. passa in rassegna una serie di fonti più o meno note, da quelle più antiche, come il trattato di Ottato di Milevi, a quelle successive alla ricomposizione dello scisma di Maggiorino, come le *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia. Di conseguenza esamina una grande quantità di testimonianze, spesso non esenti da una certa partigianeria e da alcune ambiguità e, in questa grande quantità di testimonianze, scinde nettamente quanto attiene specificamente ai circoncellioni da quanto attiene più genericamente al donatismo. Alla luce di questa impostazione metodologica, che costituisce il filo conduttore di tutta la ricerca, la monografia di Serrano Madroñal individua la comparsa dei circoncellioni in Numidia intorno alla seconda metà del IV secolo, quando le speciali qualità attribuite al martirio volontario erano chiaramente attestate dall'epigrafia, e ne delinea lo sviluppo fino al V secolo, allorché la prassi ascetica era ormai ampiamente diffusa.

Nello specifico la Prima Parte fornisce un *excursus* sul cristianesimo africano dei primi secoli, basato sulle opere di Tertulliano e Cipriano, e ripercorre le tappe fondamentali della controversia donatista, a partire dall'elezione del vescovo Maggiorino fino alla Conferenza di Cartagine presieduta dal tribuno Marcellino.

La Seconda Parte si occupa delle fonti che menzionano esplicitamente i circoncellioni. Analizza puntualmente tutti i passi del trattato di Ottato di Milevi da cui si possono ricavare le informazioni più antiche (cfr. in particolare *Adversus donatistas* III,4). Passa poi in rassegna una per una le opere di Agostino composte tra

il 392 e il 429, ovvero esamina i trattati polemici (cfr. *Psalmus abecedarius contra partem Donati*; *Contra litteras Petilianii*; *Contra epistulam Parmeniani*; ecc.), ma anche la corrispondenza epistolare (cfr. *Epp.* 23; 29; 35; 43; 62; 76; 88; 93; 111; 105; 108; 133; 134; 185), le omelie (cfr. *Sermones* 47; 198; 313 E), il commento ad alcuni *Salmi* (cfr. *Enarratio in Psalmos* 36; 54; 95; 132) e il *De haeresibus*, che forniscono ulteriori particolari. Per quanto riguarda gli Atti ufficiali della Chiesa, si sofferma sul Concilio di Cartagine del 404, e a proposito della legislazione imperiale analizza l'Editto di Marcellino (411) e l'Editto di Onorio (412). Inoltre ricorda anche le opere pubblicate tra il V e l'VIII secolo dallo Pseudo-Girolamo (cfr. *Indiculus de haeresibus*), da Possidio di Calama (cfr. *Vita Augustini*), da Vittore di Vita (cfr. *Historia persecutionis Africanae Provinciae*), da Cassiodoro (cfr. *Expositio Psalmorum*), da Isidoro di Siviglia (cfr. *De ecclesiasticis officiis*; *Etymologiae*), da Beato di Libana (cfr. *Commentarius in Apocalypsin*) e dall'anonimo autore del *Praedestinatus*.

La Terza Parte invece è dedicata alle fonti implicite e circoscrive la discussione al famoso epitaffio "del mietitore di Mactar" (cfr. CIL VIII, 11824), una testimonianza che è stata attribuita ai circoncellioni (cfr. J.M. Lassère – M. Griffe, *Le moissonneur de Mactar*, in *Vita latina* 143/1 [1996], 2-10), semplicemente perché fa riferimento a un lavoratore agricolo diventato *ductor* del latifondo dove aveva lavorato come *rusticulus*. Per valutare l'attendibilità di tale attribuzione, l'A. analizza l'epitaffio, composto all'epoca di Marco Aurelio e conservato al Museo del Louvre (cfr. numéro catalogue Ma 1872), alla luce di quanto hanno riportato sulla condotta tutt'altro che stanziale dei circoncellioni, Ottato di Milevi Agostino di Ippona Filastrio di Brescia e Teodoreto di Ciro.

La Quarta Parte indaga le fonti archeologiche ed epigrafiche. Per quanto riguarda le fonti archeologiche, prende in considerazione la basilica di Ksar-El-Kelb, che presenta l'iscrizione *Memoria domni Marculi*, e potrebbe essere dedicata all'omonimo martire donatista (cfr. J.-L. Maier, *Le dossier du donatisme*, Berlin 1987, I, 276), e la basilica di Timgad, che presenta l'iscrizione *sacerdos Dei Optatus*, e potrebbe essere dedicata a Ottato di Tamugadi (cfr. A. Mandouze, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. I: Prosopographie de l'Afrique chrétienne [303-533]*, Paris 1982, 800). Ma si occupa anche di due basiliche sicuramente donatiste: la basilica di Ala Miliaria, che conserva l'iscrizione *Memoria Robbae Sacrae Dei...* (cfr. Y. Duval, *Loca sanctorum Africae: le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle*, Roma 1962, 408-411), e la basilica della villa di Henchir Bon-Saïd che conserva, oltre all'iscrizione *Deo laudes*, una stele che raffigura un personaggio incatenato, con una sorta di *fustis* nella mano sinistra e la didascalia *Donatus miles Christi* (cfr. P. Monceaux, *L'épigraphie Donatiste*, in *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 33 [1909], 112-161). Invece, per quanto riguarda le fonti epigrafiche, la Quarta Parte si sofferma sulle lapidi rinvenute nella regione di Aïn M'lila, che ricordano i nomi dei circoncellioni precipitati dalla montagna di Djebel Nif en

Nser (cfr. C. Lepelley, *Iuvenes et Circoncellions, Les Derniers Sacrifices Humaines de l'Afrique Antique*, in *Antiquités Africaines* 15 [1980], 261-271) e analizza una lunga serie di epigrafi provenienti da diverse località della Numidia, tutte caratterizzate dall'espressione *Deo laudes* (cfr. CIL VIII, 02046; CIL VIII, 17768; CIL VIII, 22653; CIL VIII, 02223; CIL VIII, 17718; CIL VIII, 05187; CIL VIII, 17732; CIL VIII, 02308; CIL VIII, 10694; CIL VIII, 11091; CIL VIII, 18669; AE 1913, 00036; AE 1946, 00242; AE 1937, 00154b; AE 1951, 00224).

Infine la Quinta Parte ricostruisce i principali filoni della ricerca che si sono affermati negli ultimi cinque secoli, e in particolare riporta la posizione dei principali studiosi che si sono espressi su questa forma di dissidenza tipica dell'Africa Romana, dal XVI al XIX secolo (Staphylus, Dietz, Bergier, Sabbathier, Schwarze, Gibbon, Thümmel, ecc.), tra il 1900 e il 1964 (Martroye, Monceax, Vannier, Saumagne, Beaver, Friend, Courtois, Brisson, Jones, ecc.) e dal 1964 (Temgström, Calderone, Friend, Lorenz, Overbeck, Lepelley, Schulten, Maier, ecc.) fino ai giorni nostri (Shaw, Cacitti, Achilli, Bianchi, Schröder, Pottier, Mac Gaw, Neri, ecc.).

Tenendo presente questa ampia bibliografia, Serrano Madroñal si sofferma diffusamente sul duplice significato del sostantivo "*cellae*" - edifici religiosi e strutture agricole -, e ritiene che i circoncellioni siano stati impiegati stagionalmente nelle strutture agricole destinate allo stoccaggio di derrate alimentari. D'altra parte per lui i circoncellioni avevano a che fare soprattutto con il monachesimo antico, per alcune loro peculiarità quali il perenne vagabondare, il rifiuto del lavoro stanziale e il disprezzo della vita fino al martirio volontario. Basti pensare che l'appellativo "*circumcelliones*" traeva origine dai cattolici (cfr. Ottato e Agostino), mentre loro si autodefinivano "*agonistici*" (cfr. *Passio Isaac et Maximiani*), ovvero si consideravano come gli autentici combattenti della *militia Christi* in contrasto con il *saeculum*, e si manifestavano come il *populus celatus* in perenne vagabondare per le contrade africane. Inoltre il riferimento alla *militia Christi* scaturiva direttamente dalla metafora paolina dell'agone (cfr. 2Tm 4,7: «Ho combattuto la buona battaglia, ho terminato la mia corsa, ho conservato la fede»), e legittimava inevitabilmente l'uso della violenza per ristabilire la giustizia sociale, in linea con il passo di Gal 3,28 che dichiara: «...non c'è più schiavo né libero;... poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù». In tal senso, secondo Serrano Madroñal, è possibile che anche l'esegesi biblica abbia spinto quel movimento sovversivo a prendere posizione contro l'usura e a promuovere l'uguaglianza tra latifondisti e coloni. Del resto l'antagonismo con l'Impero Romano, tipico di questa sorta di monachesimo può aver esercitato una forte attrattiva sui ceti più svantaggiati della società africana. Ma non va dimenticato che i circoncellioni, oltre a essere in contrasto con la cultura romana, furono in alcuni casi avversati dagli stessi vescovi donatisti (v. p.es. quando subirono l'intervento armato del proconsole Taurino).

Sicuramente per mostrare la longevità del termine “*circumcelliones*” potevano essere ricordati vari autori medievali come Gero di Reichersberg (cfr. *Commentarius aureus in Psalmos et cantica ferialia*, PL 193, 0792C, ecc.), Graziano (cfr. *Concordia discordantium canonum*, PL 187, 1213B, ecc.), Guiberto di Nogent (cfr. *De vita sua*, PL 156, 0905A) e Pietro diacono (cfr. *De ortu et obitu Iustorum*, PL 173, 1074A, ecc.). Poi tra le fonti implicite poteva essere menzionato il canone 2 del Concilio di Cartagine del 345-348 (cfr. CCL 149, 4) sul culto dei veri martiri e contro gli estremismi dei donatisti che per pura follia si erano gettati da un precipizio (*insania praecipitatos*), così come potevano essere ricordate due *passiones* donatiste, la *Passio Isaac et Maximiani* e la *Passio Marculi*, senz’altro indicative per ricostruire la teologia circoncensionica (cfr. R. Cacitti, *Furiosa turba: i fondamenti religiosi dell’eversione sociale, della dissidenza politica e della contestazione ecclesiale dei Circoncensionici d’Africa*, Milano 2006, cap. 1). Inoltre tra gli studi dei nostri giorni poteva essere menzionato il contributo di Martine De Marre, «‘Bad Girls’?: Collective Violence by Women and the Case of the Circumcellions in Roman North Africa» (in R. Evans, M. De Marre [eds.], *Piracy, Pillage and Plunder in Antiquity*, London - New York 2020, 145-169), che per la prima volta valuta i circoncensionici da una prospettiva di genere.

Tuttavia sono ugualmente apprezzabili le conclusioni a cui arriva la monografia sui *circuncensionicos* tra *fanatismo religioso y descontento social en el Africa tardorromana*. In particolare a proposito dell’epitaffio del “mietitore di Mactar” mostra chiaramente che si tratta di una preziosa testimonianza della mobilità sociale dell’Africa Romana del III secolo, ma non può essere in alcun modo associato ai circoncensionici citati dall’Editto di Onorio (412), che appartenevano ai ceti più umili. In tale epitaffio poi anche i termini *ductor* e *turmae messorum* poco si addicono agli agonistici consacrati a Dio, che si aggiravano per i granai rurali in cerca di cibo, senza essere impegnati in alcuna attività produttiva. Inoltre a proposito dei dati epigrafici ci sono vari elementi, a cominciare da quelli rinvenuti nelle basiliche di Ksar-El-Kelb di Timgad, e soprattutto da quelli rinvenuti nelle basiliche di Ala Miliaria e della villa di Henchir Bon-Saïd, che riguardano con un buon margine di probabilità dei martiri della Chiesa donatista, ma solo la stele della villa di Henchir Bon-Saïd appartenente alla basilica di Ala Miliaria, secondo Serrano Madroñal, si può pensare che ritraesse realmente un esponente dei circoncensionici. D’altra parte per quanto riguarda gli epitaffi di Aïn M’lila appare poco probabile che fossero posizionati in corrispondenza delle tombe di coloro che si erano gettati dalla vicina montagna di Djebel Nif en Nser, visto che non è stata rinvenuta alcuna traccia di tombe in quella zona. Infine, e solo per fare qualche esempio, a proposito degli studi pubblicati negli ultimi secoli, Serrano Madroñal mette in evidenza che la corrente marxista è stata effettivamente determinante, perché si abbandonasse l’approccio positivista, finalizzato a fare una

semplice ricostruzione dei fatti sulla base delle sole fonti letterarie, e si affermasse un nuovo approccio, teso a fare prevalere, con l'ausilio di tutte le fonti disponibili, una profonda attenzione per i ceti più svantaggiati. Tuttavia contestualmente denuncia che, proprio con l'affermarsi della corrente marxista, i concetti moderni di "lotta di classe" e di "rivoluzione" sono stati utilizzati impropriamente, per spiegare le rivolte dell'Africa tardoantica e per considerare i circoncellioni come dei rivoluzionari, privi di ogni religiosità e in lotta con l'Impero, che privilegiava l'*élite* terriera romana e la Chiesa cattolica a scapito della popolazione di lingua punica.

P. MARONE

A. SMERILLI, *Donna Economia: Dalla crisi a una nuova stagione di speranza*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2020, pp. 190.

CON il suo libro, la professoressa Smerilli intende introdurre una nuova visione del problema economico. Questa visione consiste nel ripensare l'economia dal punto di vista di una donna, religiosa delle Figlie di Maria Ausiliatrice e insegnante di economia politica. Fin dall'inizio, nota che il suo compito è complesso e che raramente è stato svolto nel corso della storia. In ogni caso, osserva che l'interesse a ripensare le dinamiche economiche in questa prospettiva porta naturalmente alla ricerca di una maggiore collaborazione tra tutti e di una maggiore cura per gli altri nella società. Secondo lei, l'attuale configurazione sociale non favorisce una vera collaborazione, il che rende più difficile affrontare una serie di problemi urgenti della società in cui viviamo, come la cura dei talenti degli altri, dei giovani, della natura e così via. Lei ricorda che, se tutta l'umanità si comportasse come gli abitanti dell'isola di Pasqua –dove la costruzione di magnifiche statue di pietra ha portato gli abitanti a trascurare le risorse naturali e la loro stessa estinzione– allora potremmo finire per estinguere le risorse naturali attualmente a nostra disposizione e quindi estinguere lo sviluppo delle generazioni future.

«Gli scienziati sono concordi nell'affermare che gli ecosistemi sono complessi e le relazioni al loro interno sono molteplici, per cui il rischio più grande è che il sommarsi e il moltiplicarsi di effetti tra loro correlati potrebbe portare a un punto critico in cui gli effetti dei cambiamenti climatici, a cui stiamo assistendo, diventerebbero repentini e inesorabili» (p. 16).

Il punto di partenza del suo studio spiega anche la struttura del volume, che è diviso in due sezioni: una parte più attenta alle teorie socio-politiche che si occupano delle radici della collaborazione umana; e una seconda parte che l'autrice chiama "sguardi", dove espone in modo necessariamente breve alcuni problemi attuali.

La prima sezione, a sua volta composta da due capitoli, affronta il problema della collaborazione riproponendo il classico dilemma del prigioniero, invitandoci a superare i limiti posti dal pensiero individuale. Nel primo capitolo di questa sezione, l'autrice esegue un'attenta revisione della letteratura sulle regole morali, le norme sociali e le preferenze sociali e conclude che la collaborazione viene naturale quando si raggiunge una chiara consapevolezza di appartenenza a un determinato gruppo. Nel secondo capitolo, ci ricorda che se fossimo in grado di osservare i benefici della collaborazione sociale, le decisioni personali sarebbero più produttive, più libere e più vantaggiose per tutti.

Commentando la teoria di Susan Hurley, ci ricorda che la scelta dell'individuo come unità della società è una scelta che deve essere dimostrata razionalmente (p. 66); per la nostra autrice, la vera unità della società dovrebbe essere la famiglia, la tribù, la comunità, ecc. Uno dei punti più rilevanti di questo libro è la chiarezza con cui ci invita a lasciare da parte "l'individuo" come elemento unitario per ordinare la nostra azione sociale. Questo ha importanti implicazioni per le nostre azioni, perché se pensiamo che la logica economica non è la determinante della moralità personale umana, ma è subordinata alla logica della nostra fede, famiglia, tribù, clan, comunità, ecc., allora il "noi" della fede, famiglia, ecc. avrà il primato nel prendere qualsiasi decisione rilevante nella nostra vita. Seguendo questo modo di pensare e applicandolo alla sfera economica, quest'autrice suggerisce che o si è disposti a cambiare la logica di funzionamento dell'economia, o non ci sarà modo di migliorare le interazioni economiche che sono sempre più complesse e competitive.

«Questo tipo di logica, in cui alcuni soggetti che sposano la causa comune e sono disposti anche a perderci in termini individuali perché magari qualcun altro ragiona e opera diversamente, soprattutto se inclusiva e universalistica, è quella che rende resistenti o resilienti i gruppi e le organizzazioni in momenti di crisi, proprio perché c'è chi è disposto in qualche modo a sacrificarsi per il bene dell'organizzazione e degli interessi comuni» (p. 73).

L'autrice sembra farci considerare che nonostante l'uso delle parole "perdere", "guadagnare" o "investire", non bisogna ignorare che questi sono concetti specifici della sfera economica che non funzionano o hanno lo stesso significato all'interno di altre categorie sociali. Dare la vita a un bambino e crescerlo non si decide in base al costo monetario o all'investimento di tempo che richiederebbe. Allo stesso modo, la costruzione della società umana non è un problema economico, anche se non è quasi mai possibile ignorare i problemi economici coinvolti nell'edificazione della società in cui viviamo.

La seconda sezione è strutturata in cinque capitoli che trattano rispettivamente di benessere, disuguaglianza, ecologia, lavoro e finanza. Questi capitoli sono scritti con ampio respiro, e per questo si ha la sensazione di trovare un testo più

divulgativo. La preoccupazione di fondo in questi saggi è il rischio di dissoluzione delle relazioni umane.

«La competizione posizionale, il bisogno di distinguersi, di ostentare il proprio status, è propria di ogni società, ma la caratteristica della società moderna di mercato, che conduce a un maggior consumo posizionale, è la spersonalizzazione dei rapporti interpersonali» (p. 83).

In questi ultimi capitoli forse si potrebbe distinguere meglio tra problemi politici ed economici, poiché le crisi sociali di alcuni paesi latinoamericani menzionate (p. 105) hanno la loro origine in una zona in cui entrambe le sfere si sono fuse e quindi non è sufficiente correggere i problemi economici per risolvere le crisi sociali (p. 106). Per la stessa ragione, non è sufficiente rivolgersi semplicemente alle autorità politiche per una soluzione, poiché le loro azioni sono mescolate agli interessi economici. Se gli attori della sfera economica fossero pienamente generosi e laboriosi, molte delle crisi sociali che stiamo vivendo non esisterebbero; se gli attori della sfera politica fossero davvero responsabili e onesti, sarebbe possibile creare un sistema giusto, «dove la ricchezza può essere più distribuita tra tutti» (p. 107).

L'autrice si rende conto che si tratta di una sfida difficile ma non impossibile: «la proposta, per ora solo immaginaria, che ho evidenziato in questo discorso, non è certo ottenibile in un breve periodo, ma sarebbe un'evoluzione necessaria e auspicabile verso una società più matura, dove tutti possono esprimersi come persone, nel lavoro e nella cura di sé e degli altri. Affinché possa essere un'utopia (buon luogo) e non un'utopia (non luogo), richiederebbe un impegno collettivo e una visione ampia, un orizzonte di lungo periodo. Iniziare a confrontarsi su di essa è un primo, necessario passo, che potrebbe rappresentare l'avvio di un processo» (p. 154). Ed è proprio questo che intende fare con il suo libro, cominciare a ragionare con una nuova logica.

Insomma, il libro della professoressa Smerilli riprende alcune idee di economia civile che possono essere di aiuto a chi difende l'importanza di ripensare la società sotto categorie diverse da quelle attuali, senza perdere di vista il fatto che la scienza economica ha dinamiche proprie che rispondono a modelli razionali verificabili con misurazioni precise nel tempo. Così come non è possibile ricostruire la società umana pensando solo e soprattutto in categorie economiche, non è possibile ricostruire il pensiero economico dando esclusività alle categorie socio-politiche o alle categorie delle relazioni umane. In entrambi i casi, il punto in cui le due sfere convergono è la persona, e un individuo è pienamente una persona solo all'interno di una comunità che lo riconosce come unico e speciale.

C. MENDOZA

LIBRI RICEVUTI

- A. BOZZOLO – M. PAVAN, *La sacramentalità della parola*, Queriniana, Brescia 2020, pp. 328.
- R. CAVALLERI, *La funzione di 1 Cor 1,26-2,5 nei capitoli 1-4 della Prima lettera ai Corinti. Analisi, modelli letterari, uso della Prima Lettera ai Corinti. Analisi, modelli letterari, uso della Scrittura, interpretazione* (Studi e ricerche), Cittadella, Assisi 2020, pp. 329.
- A. FREZZATO, *La résurrection de la chair selon saint Thomas d'Aquin, Identité et continuité de la personne humaine*, Cerf, Paris 2021, pp. 256.
- A. GAYTAN, *Lineamenti di patrologia. Dal concilio di Calcedonia alla fine della controversia cristologica*, Nerbini, Firenze 2021, pp. 344.
- F. MANNI, *Herbert McCabe: Recollecting a Fragmented Legacy*, Cascade Books, Eugene 2020, pp. 300.
- M. MARTÍNEZ HIGUERAS, «*Haced discípulos*». *El discipulado en el evangelio de Mateo a la luz de la literatura rabínica*, Verbo Divino, Estella 2020, pp. 590.
- D. MELÉ, *Valor humano y cristiano del trabajo. Enseñanzas de San Juan Pablo II*, Eunsa, Pamplona 2020, pp. 384.
- G. PASQUALE – B. MURIC, *Teologia fondamentale. Il Lógos tra comprendere e credere*, Carocci, 2021, pp. 572.
- M.J. RAMAGE, *The Experiment of faith: Pope Benedict XVI on Living the Theological Virtues in a Secular Age*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2020, pp. 304.
- R. SERRANO MADROÑAL, *Los circunceliones: fanatismo religioso y descontento social en el África tardorromana*, (Nueva Roma, 51), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2020, pp. 263.
- A. SMERILLI, *Donna Economia: Dalla crisi a una nuova stagione di speranza*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2020, pp. 190.

SOMMARIO DEL VOLUME 35 (2021)

STUDI

VICENTE BALAGUER, <i>La memoria de Jesús: tradición y canon</i>	329
MAURIZIO GIROLAMI, <i>Ireneo e il canone biblico: Costruire la semantica della verità</i>	371
CRISTIAN MENDOZA, <i>El pensamiento de F. A. Hayek y la ética social cristiana. A propósito de un libro de Peter J. Boettke</i>	59
FRANK MITJANS, <i>De tristitia tedio pavore et oratione Christi ante captionem eius: the last work by St. Thomas More</i>	11

NOTE

SERGE-THOMAS BONINO, <i>Teologia e storia della teologia</i>	205
IGNACIO CARBAJOSA, <i>¿Tiene sentido que el Antiguo Testamento siga formando parte del canon católico? Tres tentaciones contemporáneas: eliminarlo, expurgarlo, marginarlo</i>	411
JUAN CHAPA, <i>The Earliest Christian Manuscripts and their Contribution to the History of the Canon</i>	429
MASSIMO DEL POZZO, <i>Il ministero del confessionale tra disponibilità e obbligatorietà della testimonianza della misericordia divina</i>	113
CECILIA ECHEVERRÍA FALLA, <i>Libertad y estructura de las virtudes en San Josemaría</i>	193
ALBERTO FRIGERIO, <i>Universale e particolare. La Chiesa e i cristiani nella società plurale</i>	153
JAMES MWAURA NJUNGE, <i>The Gospel of Thomas: The "fifth Gospel" or a writing that excludes itself from the canon?</i>	447
PILAR RÍO, <i>Lineamenti della santità laicale come vocazione nella Chiesa</i>	95
MANUEL HERNÁNDEZ SIGÜENZA, <i>Is there a Ruler over the Earth? A Relationship between Wis 1:14 and Jn 12:31</i>	179

STUART SQUIRES, <i>The Reception of Pelagianism in Contemporary Scholarship</i>	135
---	-----

STATUS QUAESTIONIS

CATALINA VIAL DE AMESTI, <i>La Nueva Perspectiva sobre san Pablo</i>	211
JUAN CARLOS OSSANDÓN WIDOW, <i>Ortodoxia y herejía en los orígenes del cristianismo: explicar el canon bíblico en el siglo XXI</i>	291

<i>Recensioni</i>	239, 465
<i>Libri ricevuti</i>	273, 513
<i>Sommario del volume 35 (2021)</i>	515

ISTRUZIONI PER AUTORI

1. INVIO DEI CONTRIBUTI

Indirizzo della Redazione:
Pontificia Università della Santa Croce
Via dei Farnesi, 83 – 00186 Roma
Tel. 06/681641 – Fax 06/68164600
Email: annales@pusc.it

Gli originali devono essere inviati alla redazione sia in supporto cartaceo che in *file* di *word processor*, preferibilmente in formato di interscambio RTF (in luogo della copia stampata su carta, si può eventualmente inviare un *file* PDF). Nel caso si trovi nel manoscritto qualche testo in caratteri non latini, occorre assicurarsi che si utilizzi lo standard Unicode.

I contributi possono essere redatti in lingua italiana, francese, inglese, portoghese, spagnola o tedesca. Per gli studi e le note, è necessario allegare un *abstract* di circa 100 parole sia in lingua originale che in lingua inglese.

Il manoscritto deve essere inedito.

I contributi inviati saranno sottomessi alla valutazione di due *referees*.

2. TESTO PRINCIPALE

Le citazioni vanno in tondo tra virgolette, se si tratta di passi brevi; se hanno, invece, una certa estensione (superiore alle cinque righe) vanno in corpo minore tondo senza virgolette, precedute e seguite da una riga bianca.

Per l'uso delle virgolette si seguano i seguenti criteri: nelle lingue neolatine (italiano, francese, spagnolo, portoghese), si usino le virgolette basse «» per le citazioni, le virgolette alte “” per le enfasi e per le citazioni interne di secondo livello. Nella lingua inglese e tedesca si accettano impieghi diversi, purché all'interno del testo si segua un criterio univoco.

Non vanno lasciati spazi bianchi fra le virgolette e l'inizio o la fine di una citazione, fra capitoli e versetti dei passi biblici, fra una parola e un segno di interpunzione, o fra la parola e il numero di richiamo della nota in esponente. Per i contributi in lingua francese, si inserisca, se è possibile, uno spazio unificatore prima dei seguenti segni di interpunzione : ; ! ? “ «

Per eventuali omissioni all'interno di una citazione si usino tre puntini di sospensione fra parentesi quadre: [...].

Per le frasi incidentali segnalate da trattino, si usi il trattino medio –.

All'interno del testo, il numero di richiamo della nota va dopo eventuali segni d'interpunzione.

Le parole cui si vuol dare particolare enfasi vanno tra virgolette alte, quando si desidera adoperare un termine con una accezione particolare, diversa dalla primaria (es. L'omiletica settecentesca, da noi giudicata "barocca", conteneva in realtà...); vanno, invece, in *corsivo* quando si desidera dare particolare risalto ad un termine (es. la parola *creatrice* in corrispondenza con la parola *profetica*, rappresenta...).

Evitare l'uso di elenchi puntati lungo il testo dell'articolo.

Per le singole parole in lingua diversa da quella impiegata per il testo, e per i titoli delle opere citate sia nel testo, sia nelle note, si usi il *corsivo*. Fanno eccezione i nomi propri, di Istituzioni, ecc. Si eviti l'uso del grassetto.

3. APPARATO CRITICO

Per le citazioni bibliografiche si seguano i seguenti esempi:

Volumi: A. DI BERARDINO, B. STUDER, G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia*, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1993-1995; G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma 2004, 123-130.

Articoli di riviste: R. WIELOCKX, *Limites et ressources de l'exégèse thomasiennne. Thomas d'Aquin sur Jn 4, 46-54*, «Annales theologici» 18 (2004) 425-447.

Opere collettive: E. AGAZZI, *Realismo*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, II, Urbaniana University Press - Città nuova, Roma 2002, 1181-1189; G. AMBROSIO, *Cristianità: unità della fede e universalismo cristiano*, in I. SANNA (ed.), *Emergenze umanistiche e fondamentalismi religiosi. Con quale dialogo?*, Studium, Roma 2008, 160; W.H. SCHMIDT, *Dio (el)*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, Marietti, Torino 1978, 124-130.

Per l'indicazione dei curatori, si segua la dicitura del frontespizio (ed., edd., dir., a cura di, ecc.).

Nelle successive citazioni di una stessa opera, omettere l'iniziale del nome. Si ripetano il Cognome dell'autore (in maiuscolo), seguito da una virgola, e le prime parole significative del titolo, seguite dalla virgola e dal numero della pagina (o delle pagine) cui si fa riferimento. Esempi: SEQUERI, *Il Dio*, 144. CONGAR, *Le Christ*, 30.

N.B.:

- a) L'indicazione della casa editrice è obbligatoria.
- b) Il luogo di pubblicazione va sempre nella lingua originale. Città del Vaticano è sempre in italiano.
- c) Non impiegare "cit.", "op. cit." o espressioni analoghe.

- d) *ibidem* e IDEM, da scriversi sempre per esteso, vanno rispettivamente in corsivo e in maiuscoletto.
- e) “confronta” va abbreviato sempre cfr. Non si usino diciture analoghe (cf., vid., vedi, ecc.).
- f) Le sigle e le abbreviazioni usate vanno sempre sciolte la prima volta; non si usino mai abbreviazioni per i titoli di riviste, ma si esprimano per esteso.
- g) Per i libri della Sacra Scrittura, impiegare le abbreviazioni presenti sulla edizione del Catechismo della Chiesa Cattolica (1997) corrispondente alla lingua in cui si scrive, senza usare il corsivo. Nelle abbreviazioni che contengono un numerale, unirlo alla sigla. 1Gv, 2Cor, 2Re, Mt 2,25-27, ecc. per evitare la separazione a capo.
- h) I testi del Magistero della Chiesa vanno indicati sempre con la data di emissione, con riferimento alla fonte documentale (AAS, EV, «Insegnamenti», «La Documentation Catholique», ecc.).

4. RECENSIONI

Esempio di titolo del libro recensito. GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, San Paolo, Milano 2008, pp. 246. L'informazione della collana va omessa se non significativa.

Non ci sono note a piede di pagina. Eventuali riferimenti bibliografici vanno inseriti fra parentesi tonde lungo il testo della recensione. La recensione non prevede sottotitoli e divisioni parziali.

Firmare con nome e cognome per esteso, in maiuscoletto, allineato a destra.

