

El Cristianismo en sus Orígenes ¿una Religión del Libro?

GUY G. STROUMSA
Universidad Hebrea de Jerusalem

(traducción de Carmen Motos)

RESUMEN: Desde los tiempos de Max Müller, los historiadores de la religión han empleado el concepto de "religiones del Libro" para referirse principalmente al Judaísmo, Cristianismo e Islam. Este concepto tiene origen en el Corán y refleja la realidad de las comunidades religiosas en la Antigüedad tardía. El propósito de este artículo es comprobar la pertinencia de su empleo en el caso del Cristianismo primitivo. En el antiguo Oriente próximo y en el Mediterráneo oriental, las comunidades religiosas se definían a menudo en función de sus libros sagrados, que eran leídos y con frecuencia traducidos, así como utilizados en el culto y comentados desde perspectivas diversas. En varios sentidos, el cristianismo en sus orígenes es evidentemente una "religión del libro", toda vez que emerge del Judaísmo como una interpretación nueva de la Biblia judía (en su traducción griega). Pero desde otros, el Cristianismo representa una transformación radical de los planteamientos religiosos conocidos hasta entonces y un rechazo a reconocer a las Escrituras un puesto central. Debe de tomarse en consideración la dimensión oral del Cristianismo primitivo, como también el hecho de que los cristianos fueron los primeros en hacer un uso totalmente nuevo del códice (por oposición al volumen o rollo). Con frecuencia, el significado religioso de este hecho no ha sido tenido suficientemente en cuenta.

SUMMARY: Since the days of Max Müller, the concept of "religions of the Book" has been commonly used by historians of religion to refer, mainly, to Judaism, Christianity, and Islam. The Kur'anic origin of the concept reflects the reality of religious communities in late antiquity. The purpose of this article is to check its relevance to early Christianity. In the late antique Near East and Eastern Mediterranean, religious communities were often defined through their holy books. These books were read, often translated, used in cult, and commented upon from various angles. In some obvious ways, early Christianity is clearly a "religion of the book," as it emerged from Judaism on the basis of a new interpretation of the Jewish Bible (in its Greek translation). But in other ways, Christianity represented a radical transformation of religious attitudes known until then, and a rejection of the centrality of Scriptures. The oral dimension of early Christianity should be taken into consideration, as should the fact that the Christians were the first to make a dramatic use of the codex (in opposition to the roll). The religious significance of this fact has too often been underplayed.

Se ha dicho recientemente que la religión, tal como la conocemos, es una invención del cristianismo primitivo¹. Aunque tal afirmación puede ser algo exagerada, difícilmente puede uno sostener que el cristianismo no transformó, a veces de forma radical, percepciones que estaban en boga respecto a la religión en el imperio

¹ M. Sachot, *L'invention du christianisme* (Paris: Seuil, 1999)

romano². Los primitivos cristianos transformaron la memoria cultural que habían heredado tanto de judíos como de paganos, y esta memoria llegó con el tiempo a ser la de la naciente Europa. Fue este nuevo tipo de “comunidad textual” lo que les permitió alcanzar un logro tan importante. Todo ello se basaba en nuevas percepciones de las Sagradas Escrituras y tanto del papel que éstas tenían en la propia definición de la comunidad como en el lugar que ocupaban en el complejo entramado de relaciones entre las tradiciones religiosas de la antigüedad tardía. Las siguientes precisiones pretenden aclarar algunos aspectos de esta transformación cultural y religiosa.

1. *AHL AL-KITAB*

La expresión *ahl al-kitab*, “gente del Libro”, es una característica fundamental de la revelación coránica que jugaría un importante papel tanto en la ley como en la sociedad medieval islámica. Como tal, ha sido objeto de muchos estudios. Sin embargo, por extraño que resulte, los orígenes de la expresión tal y como aparece en el Corán parecen haberse investigado muy poco³.

En el Corán, *ahl al-kitab* se refiere normalmente a los judíos, pero también a los cristianos, y hay incluso unos pocos casos en los que Mahoma, con este término, se refiere de forma bastante clara a judíos y cristianos a la vez. He aquí unos pocos ejemplos:

«Decid: “¡Gente del Libro! Convengamos ahora algo entre nosotros y vosotros: adoremos únicamente a Dios, sin asociarle nada, y no nos tomemos unos a otros por señores en vez de a Dios”. Y si vuelven la espalda, decid: “Sed testigos de que somos musulmanes”⁴ (3.64). [Aquí, Mahoma se dirige a los judíos de Medina con objeto de convertirlos al Hanifismo]

“Gente del Libro: No saquéis las cosas de quicio en vuestra religión ni digáis en nombre de Dios más que la verdad. El Ungido, Jesús, hijo de María...” (4.171).

² Ver G. G. Stroumsa, *Barbarian Philosophy: the Religious Revolution of Early Christianity*. (WUNT 112; Tübingen: Siebeck, 1999), introduction.

³ Ver G. Vajda, “Ahl al-kitab”, *Encyclopedia of Islam* (2nd. ed.), I, 264.266. Este documentado artículo, así como la bibliografía aneja, están dedicados a dicho concepto en el Islam medieval. Igualmente decepcionante desde nuestra perspectiva resulta R. Parcy, *Kommentar und Konkordanz zum Koran* (Stuttgart: Kohlhammer, 1971). Por lo que se refiere a las ocasiones en las que aparece la expresión, véase por ejemplo R. Blachère (tr.), *Le Coran* (Paris: Maisonneuve & Larose, 1966), Índice, “Détenteurs de l’Écriture”. Según el autor, se encuentran veinticinco menciones de la expresión en referencia a judíos, dos o tres a cristianos, y siete a ambos. Vajda advierte que el término no aparece antes del final del período de La Meca, añadiendo que *kitab* designa generalmente el Pentateuco y los Salmos.

⁴ Cito la traducción de A. J. Arberry, *The Koran Interpreted* (London: Allen & Unwin, 1955).

“Gente del Libro, ahora os ha venido Nuestro Mensajero, aclarándoos mucho de lo que habéis estado ocultando del Libro y perdonando muchas cosas. Os han venido, procedentes de Dios, una luz y un Libro claro...” (5.15).

“Los que no son creyentes entre la Gente del Libro y los idólatras no han desistido hasta que no les ha llegado la Evidencia, un Mensajero de Dios, recitando páginas purificadas que contienen escritos de rectitud” (98.1-3)».

La locución *ahl al-kitab* no parece haber tenido antecedentes claros ni en griego, ni en siríaco ni en hebreo. De hecho, “gente del Libro”, sea cual sea su significado, no puede ser, en sí, una denominación. Por lo que sabemos, los judíos no se llamaban a sí mismos “gente del Libro”. Su escritura sagrada tenía un nombre: la Torá. La expresión hebrea *‘am ha-sefer* sólo aparece mucho más tarde⁵. De igual forma, tal y como veremos, los cristianos de la antigüedad tardía no se definían a sí mismos como “poseedores del Libro”. Podrían quizá mencionar los Evangelios, o el Nuevo Testamento, o incluso la Biblia entera como texto sagrado de la revelación divina, pero no hay indicio de que alguna vez se llamaran a sí mismos “Gente del Libro”. También para los maniqueos —que competían con los cristianos en el agresivo proselitismo desarrollado a lo largo de la *oikumenè*—, los libros sagrados fueron instrumentos muy importantes. Sin embargo, tampoco se encuentra entre ellos una autodefinition como “gente del Libro”.⁶

La expresión, por tanto, parece ser más bien el denominador común de varias comunidades vinculadas por creencias y prácticas religiosas similares, aunque no idénticas. El autor del Corán pudo respetar las diferentes reivindicaciones que, en el complejo mosaico étnico y religioso del Cercano Oriente, reclamaban el respeto hacia varios libros que contenían profecías divinas.

No obstante, tal y como señalan los comentaristas modernos del Corán, el singular (*kitab*) se refiere, o bien a un término genérico (cada comunidad posee un libro diferente, pero lo que le interesa al autor del Corán es el hecho concreto de que poseen *un* libro), o bien a un concepto individual (las diferentes comunidades han recibido el mismo Libro celestial). Si el autor coránico hubiera pretendido enfatizar el hecho de que tanto como judíos como cristianos tenían su propio libro sagrado, probablemente habría dicho *ahl al-kutub* (en plural)⁷.

⁵ No conozco estudio alguno sobre el tema. Moshe Halbertal, *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority* (Cambridge, Mass.: Harvard, 1997) no ofrece discusión alguna sobre sus orígenes.

⁶ Sobre los posibles contactos entre maniqueísmo y los primeros estratos del Islam, véase M. Gil, “The SMedinan Opposition of the Prophet”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987), 65-97, e Id., “The Creed of Abu Amer”, *Israel Oriental Studies* 12 (1992), 9-58.

⁷ Ver, por ejemplo, la discusión en G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God, and His Ascension (King and Saviour V)* (Uppsala: Lundequist, Wiesbaden: Harrassowitz, 1955), esp. cap. 6: “The Heavenly Book”, 115-161.

El concepto coránico no es precisamente el que pueda tener un historiador comparatista o un fenomenólogo de la religión. Para Mahoma, el término "Libro" (*kitab*) tiene también un significado preciso al que él mismo hace referencia en el Corán en varias ocasiones: *umm al-kitab* (literalmente, "madre del libro"), es el prototipo celestial del Libro divino, transmitido a varias comunidades religiosas en diferentes ocasiones a lo largo de la historia, pero nunca de forma íntegra antes de la revelación final y completa del Corán⁸. Dicho sea de paso, lejos de ser una invención del Corán, el Libro celestial había desempeñado ya un papel significativo en el imaginario de las culturas del Cercano Oriente y del Mediterráneo, que incluyen, por supuesto, al judaísmo del periodo del Segundo Templo y al primitivo cristianismo. Allí, el Libro celestial es normalmente "el Libro (o las Tablas) de la Vida (o del Destino)", donde están inscritos aquellos que van a vivir⁹.

No pretendo aquí discutir los significados del *kitab* coránico. En realidad, mi propósito es doble. En primer lugar quiero llamar la atención sobre el hecho de qué, a principios del siglo séptimo, la idea de Libro, interpretada de una u otra manera, pudo jugar un papel central, tanto en el imaginario religioso como en las representaciones sociológicas del Cercano Oriente. En segundo lugar quiero igualmente remarcar que la denominación *ahl al-kitab* demuestra que los cristianos de la antigüedad tardía estaban claramente identificados por los que no lo eran por poseer un libro de origen divino, y que esta posesión era un criterio importante de su identidad. El testimonio del Corán, por tanto, sería suficiente como para cuestionar la justificación del interrogante que aparece en el título de esta conferencia. Obviamente, el cristianismo primitivo era una "religión del Libro", ya que las comunidades cristianas -igual que las judías- tenían un canon de textos autorizados que eran el eje central de su identidad. De hecho, como dice el *bon mot*, "el cristianismo es la única religión nacida con una Biblia en la cuna"¹⁰. La abundante literatura producida por los cristianos primitivos fue pronto clasificada, por ejemplo, por Eusebio, que divide los escritos cristianos entre los que son "o admitidos, o

⁸ Ver G. Widengren, op. cit. Cf. M. Cook, "Anan and Islam: Origins of Karaite Scripturalism", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1987), 161-182, sobre el intrigante fenómeno del escrituralismo en los comienzos del Islam.

⁹ Los textos relevantes han sido recogidos y analizados por L. Koep, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum* (Theophranea 8; Bonn: Hanstein, 1952).

¹⁰ Ver C. F. Evans en *Cambridge History of the Bible*, I, 232; cf. A. C. Outler, "The 'Logic' of Canon-making and the Tastes of Canon-criticism", en W. E. March (ed.), *Texts and Documents: Critical Essays on the Bible and Early Church Fathers* (San Antonio: Trinity, 1980), 264-265, y H. Y. Gamble, Jr., "Christianity: Scripture and Canon", en F. M. Denny y R. L. Taylor, *The Holy Book in Comparative Perspective* (Columbia, SC: Univ. of South Carolina Press, 1985), 36-62, esp. 37. Véase además C. F. Evans en *Cambridge History of the Bible*, I, 232, y S. Morenz, "Entstehung und Wesen der Buchreligion", su *Religion und Geschichte des alten Ägypten* (Cologne, Vienna: Böhlau, 1975), 382-394. En otro lugar en el mismo volumen Morenz afirma: "Das Christentum ist eine Buchreligion", calificando la idea de religión del Libro como "Israel's gift to the world" (8).

discutibles o heréticos”¹¹. Ciertamente es el hecho de que el cristianismo fue así entendido por los autores politeístas griegos y romanos que polemizaron con él. La devoción cristiana hacia los textos sagrados fue ampliamente conocida en el imperio romano, como demuestra, por ejemplo, el *Peregrinus* (11-12) de Luciano. Incluso en algunos casos, los filósofos paganos reprocharon a los cristianos su falta de respeto hacia sus propias escrituras (por ejemplo, en el caso de la Septuaginta, cuyos mandatos ellos interpretaban metafóricamente en vez de simplemente obedecerlos)¹². Es así también como percibieron su fe, desde el mismísimo principio, los intelectuales cristianos y como desearon ser conocidos -como *Verus Israel*.

En su *Introducción a la ciencia de la religión*, publicada en 1873, F. Max Müller sostenía que, en la historia religiosa de la humanidad, se podían observar dos tradiciones principales de “religiones del libro”: una que deriva de Israel, mientras que la otra está mejor reflejada en el budismo¹³. Con certeza, esta clasificación dual refleja la conocida oposición entre arios y semitas, especialmente sensible en aquellos momentos y dudosamente fundada en el descubrimiento de las familias lingüísticas y en las diferencias entre las lenguas indoeuropeas y semitas¹⁴.

Desde los tiempos de Max Müller, los historiadores de las religiones han sido conscientes de algunas similitudes llamativas, tanto en contenido como en estructura, entre varios corpus literarios pertenecientes a diferentes tradiciones religiosas. Han venido utilizando el concepto islámico de “gente del Libro” en un sentido genérico con bastante naturalidad, sin meditar en realidad sobre su auténtico significado o sobre su aplicabilidad. A menudo, con razón o sin ella, el concepto moderno parece usarse como un término más neutro —menos cargado de significado— que *monoteísmo* para referirse al judaísmo, al cristianismo y al Islam.

Se ha escrito poquísimo sobre las diferentes formas en las que estas tres religiones (y otros movimientos religiosos de la antigüedad tardía del Cercano Oriente, como el zoroastrismo, el maniqueísmo o el mandeísmo) conciben sus libros sagrados. Mani estableció conscientemente un conjunto de escrituras al que el maniqueísmo primitivo concedió una gran importancia. Su canon incluía un pentateuco de obras de Mani, y parece que escribieron sus libros sagrados con especial cuidado, e incluso que los ilustraron —hecho no atestiguado en ningún otro sitio¹⁵—. Nuestro conocimiento acerca de los mandeos es mucho más vago, y ni siquiera está claro que, en su caso, uno pueda hablar de un canon escriturario¹⁶. De

¹¹ Eusebius, *H.E.* 3.7. Cf. *ibid.*, 6.23, sobre el desarrollo de los comentarios desde los tiempos de Orígenes.

¹² Éste es uno de los argumentos principales de Celso en su *Aethes Logos*. Véase Origen, *Contra Celsum*, I.

¹³ F. M. Müller, *Introduction to the Science of Religion* (London: Longmans, 1873), 102 ss.

¹⁴ Sobre este tema, véase en particular M. Olender, *Les langues du paradis: Sémites et Ariens: un couple providentiel* (Paris: Seuil, 1987).

¹⁵ Véase, por ejemplo, M. Tardieu, *Le Manichéisme* (Paris: P.U.F., 1981).

¹⁶ Sobre ello trata Dan Shapira en un estudio de próxima aparición.

hecho, Carsten Colpe proponía recientemente una clasificación bastante similar a la presentada por Müller, aunque desarrollada de forma mucho más precisa¹⁷. Su autor sugiere ver dos vectores principales (*Filiationen*), que a su vez son complejos, en relación con los cánones religiosos: uno impulsado por los textos budistas y el otro, que parte de la Biblia hebrea. Obviamente, este último vector cubre el Nuevo Testamento, la Mishnah y los trabajos de Mani, hasta llegar al Corán y más allá.

Hace años, R. Travers Herford insistía en el hecho de que textos como el Códice Teodosiano o el Talmud de Babilonia habían sido redactados en el mismo periodo, periodo que fue crucial en la formación de la cultura medieval y que también contempló la cristalización de la ley de la Iglesia y el florecimiento de la literatura patristica.¹⁸ Más recientemente, Wilfred Cantwell Smith ha hablado acerca del “movimiento escriturario” de la antigüedad tardía, caracterizando el periodo en el que se desarrolló el cristianismo como “Edad de las escrituras”¹⁹. Centrándonos en aspectos relativos al status y al significado de los libros sagrados o canónicos del cristianismo primitivo, las palabras que siguen pretenden contribuir a un mejor entendimiento del lugar que ocupa la escritura en una “edad de las escrituras”.

Para el historiador, las escrituras no descienden del cielo ni existen porque sí. Por su propia naturaleza, juegan un papel central en aquellas comunidades que se definen a través de ellas. En un estudio sobre alfabetización y poder, A. K. Bowman y Greg Wolf han propuesto hablar de “comunidades textuales”, y se refieren al “sacro ‘grafocentrismo’” de los cristianos primitivos, mientras que Robin Lane Fox habla de “sacra alfabetización” y Moshe Halbertal, en su trabajo sobre la canonización de los textos clásicos en la tradición judía, escribe, de igual forma, sobre “comunidades orientadas por textos”²⁰. En la antigüedad tardía, quizá más que en cualquier otro periodo que podamos analizar, la identidad de varias comunidades se definía por su actitud hacia su(s) libro(s) sagrado(s) y su lugar en la *Weltanschauung*, tanto en el culto como en la hermenéutica diaria.

A menudo, los estudios sobre escrituras canónicas se han centrado exclusivamente en las listas de textos incluidos en un canon dado y en el tiempo y condiciones de su inclusión. En otras palabras, tales estudios han tendido a ser exclusivamente literarios en su aproximación, dejando a un lado el más amplio contexto histórico y cultural en el que se dan los mecanismos de formación de un canon, con el consiguiente peligro de que éste se desdibujara. La llamada Escuela

¹⁷ C. Colpe, "Sakralisierung von Texten und Filiationen von Kanons", en J. Assmann y A. Assmann (eds.), *Kanon und Zensur* (Munich, Paderborn: Fink, Schöningh, 1987), 80-92.

¹⁸ R. Travers Herford, *Some Ancient Safeguards of Civilization* (London: Lindsey, 1933).

¹⁹ W. C. Smith, *What is Scripture? A comparative Approach* (London: SCM, 1993) 56 y notas. Véase J. Leipold y S. Morenz, *Heilige Schriften: Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt* (Leipzig: Harrassowitz, 1953), 7-13.

²⁰ A. K. Bowman y G. Wolf (eds.), *Literacy and Power in the Ancient World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 12. R. Lane Fox, "Literacy and Power in Early Christianity", en op. cit., 1226-147 y notas; M. Halvertal, *People of the Book* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997), 1 *et passim*.

de "crítica canónica" ha intentado abordar este problema²¹. Si su éxito ha sido sólo parcial, es probablemente por el hecho de que sus miembros han desarrollado con demasiada frecuencia sus planteamientos en un marco más histórico que teológico. Hay varias formas posibles de relacionarse con el texto sagrado, por ejemplo, a través de la vista (iconos) o a través del oído. Según ha explicado Robin Lane Fox, los libros entraron en la imaginación (¿imaginaria?) de la Iglesia primitiva de muy diferentes maneras²².

2. El carácter oral del movimiento cristiano

Desde sus mismos comienzos, tal como se cuenta en *Los Hechos de los Apóstoles*, la Iglesia cristiana parece ofrecer canales radicalmente nuevos para la revelación divina. Nos estamos enfrentando en este caso con un movimiento religioso cuyo carácter oral casi borra la tradicional posición central de las escrituras judías. Estando reunidos en Jerusalén, los discípulos de Jesús encontraron una inesperada manera de celebrar la fiesta de Pentecostés, o *Shavu'ot*. No está claro si el paso desde una fiesta esencialmente agrícola a la conmemoración de la entrega de la Torá en el Monte Sinaí estaba ya terminado en el siglo primero. Nuestra primera evidencia clara en torno a esta notable transformación de *Shavu'ot* y a su significado data del siglo segundo²³.

«Cuando llegó el día de Pentecostés, estaban todos juntos en el mismo sitio, y de repente sonó desde el cielo un fragor como de viento impetuoso, y llenó toda la casa donde estaban; y se les dejaron ver unas lenguas como de fuego, que se iban repartiendo y se posaron sobre cada uno de ellos, y todos se llenaron de Espíritu Santo y empezaron a hablar en otras lenguas, tal como el Espíritu les concedía expresarse.» (Hechos 2, 1-4)²⁴.

Por lo que podemos deducir de este pasaje, el don de la profecía se encuentra en cada creyente. Es más, la expresión del espíritu divino, que tradicionalmente se conservaba en la sagrada escritura, ha vuelto ahora a la oralidad profética y puede expresarse en términos aparentemente carentes de sentido. Por tanto, la primera comunidad cristiana fomentó el "hablar en lenguas", esto es, la expresión libre y oral del Espíritu Santo, o profecía. En el mismo libro de los *Hechos*, los apóstoles son descritos como *agrammatoi* e *idiotai*. En tanto en cuanto

²¹ Véase, por ejemplo, B. Childs, *The New Testament as Canon: an Introduction* (London: SCM Press, 1984).

²² R. Lane Fox, "Literacy and Power". Véase además Lane Fox, *Pagans and Christians* (Harmondsworth: Viking, 1986), 304-308.

²³ Véase, en particular, Joseph Tavori, *Jewish Festivals in the Time of the Mishnah and Talmud* (Jerusalem: Magnes, 1995) [Hebrew], 154-151.

²⁴ Cito según *Biblia Sagrada. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, por Francisco Cantera Burgos y Manuel Iglesias González, Madrid 1975.

se esfuerzan en mantener viva la profecía, más que en rendir respeto a la profecía bíblica, difícilmente se puede decir que ellos mismos se consideraran “gente del Libro”²⁵.

Papias atestigua la importancia de la tradición oral en la Iglesia primitiva²⁶. El carácter oral de los Evangelios se deriva de su propia naturaleza: quieren contar la vida del Salvador y recoger sus *ipsissima verba*. Es más, lo que se pide al lector es que intente adaptar su vida y comportamiento propios, en la medida de lo humanamente posible, a los de Jesús, poniendo en práctica lo que más tarde se conocería en Occidente como la *imitatio Christi*. Tal exigencia supone una actitud hacia el texto fundamentalmente diferente de la que implícitamente se esperaba en las sociedades antiguas con respecto a un texto sagrado, o al menos reverenciado. Desde luego, la Torá en Israel y Homero en Grecia fueron tratados, en las dos sociedades, de muy diferentes maneras. Sin embargo, en ambos casos, fue el propio texto el que se convirtió en el supremo objeto de veneración y, algunas veces, en el supremo objeto de imitación literaria. El concepto islámico de la *i'jaz al-Qur'an* (la inimitabilidad del Corán) reflejaría más tarde una actitud similar: el lenguaje del texto revelado es tan bello que no puede ser imitado —lo que implica que establece el modelo de perfección literaria—. Sin embargo, en el caso de los Evangelios, es la figura de Jesús la que se percibe inmediata y directamente, más allá del texto en sí, convirtiéndose en el único objeto legítimo de imitación. Dicho sea de paso, el hecho de que las *ipsissima verba* de Jesús fueran la parte más preciada de los Evangelios pronto propició el crecimiento de una completa literatura de evangelios que pretendían conservar la versión verdadera de las palabras del Salvador. El complejo proceso a partir del cual apareció el Nuevo Testamento, y los textos que lo constituyen llegaron a distinguirse de una literatura apócrifa, está directamente relacionado con esta multiplicación de evangelios.

Tal actitud se reforzaba por el reconocimiento de que el lenguaje de la mayoría de los textos del Nuevo Testamento estaba claramente desprovisto de belleza literaria. Estos textos se escribieron en el más sencillo de los lenguajes, hecho que los oponentes intelectuales del cristianismo enseguida hicieron notar al ver en ello otro argumento contra la nueva y tosca fe. Los intelectuales cristianos no pudieron sino coincidir, llevando esta acusación como banda de honor. De hecho, los Evangelios fueron escritos en un lenguaje sencillo porque el cristianismo pretendía ofrecer la salvación a todos por igual, tanto al simple e ignorante como al letrado; fue éste un nuevo tipo de escuela filosófica, dispuesta a reconocer sus orígenes bárbaros, y que ofrecía la salvación a todos por igual, incluso atravesando fronteras educacionales. Tal posición está claramente reflejada, por ejemplo, en el *Contra Celsum* de Orígenes, o en el concepto de *sermo humilis*, que recibió un tratamiento clásico (¿o debería decir uno canónico?) en un ensayo seminal de Erich Auerbach²⁷.

²⁵ C. Forbes ha recogido y tratado de analizar un vasto número de textos que tratan sobre fenómenos de éxtasis religioso y lenguaje inspirado en el mundo antiguo. Desgraciadamente,

²⁶ En Eusebius, *H. E.* 3.39.2-15.

²⁷ E. Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, transl.

Es más, la Septuaginta, el primer texto canónico de la primitiva comunidad cristiana, es en sí una traducción. Sólo unos pocos podrían haber expresado algún tipo de ansia por el texto original de la Biblia. De hecho, la insistencia de Jerónimo por leer el texto hebreo con el fin de buscar la *hebraica veritas* fue la excepción que confirma la regla, incluso entre los intelectuales: tal como demuestra su correspondencia, Agustín sólo pudo expresar una casi total carencia de comprensión de los denodados esfuerzos de Jerónimo. No hay forma de enfatizar lo suficiente el dramático significado cultural y religioso de esta actitud. El hecho de que los teólogos y los *literati* cristianos se conformaran con leer en traducción su texto más sagrado sólo resalta la actitud radicalmente nueva de los cristianos ante los idiomas. Para ellos, ni existe una santidad inherente a la lengua ni hay una Lengua santa. La Septuaginta es el texto reconocido sencillamente porque el Espíritu Santo supervisó su formación, y tiene el mismo valor que el propio texto hebreo. Fue precisamente esta independencia la que enseguida les permitiría traducir los Evangelios a distintas nuevas lenguas, desde el copto al gótico.²⁸ Estas traducciones, que incluso en algunos casos eran los primeros textos que se escribían en aquellas lenguas, se convirtieron de forma bastante clara en un instrumento fundamental en la campaña misional cristiana.

No obstante, sería un error enfatizar en exceso la importancia que tuvo el texto del Nuevo Testamento en el notable éxito del movimiento de conversión. En su importante trabajo de síntesis sobre la alfabetización en el mundo antiguo, William Harris ha señalado que la alfabetización fue muy limitada en el mundo romano, y que sería ilusorio creer que el cristianismo se expandió *principalmente* gracias a la palabra escrita.²⁹ La nueva fe, al igual que su religión de origen, se consideró a sí misma como una "religión del Libro". Sin embargo, en contraste con el judaísmo, ofreció su mensaje soteriológico a todos sin excepción, sin exigir ninguna preparación educativa real, mientras que en el otro lado, las sociedades rabínicas judías, tanto en Palestina como en Babilonia, pusieron un gran énfasis en el acercamiento educativo, que se basaba en habilidades lectoras (o 'cantiladoras')³⁰. Para aquellos cristianos que no podían leer las escrituras (la gran mayoría de los creyentes), se redactaron breves sumarios que contenían el dogma y que eran, de alguna manera, cánones de fe (*kanôn tês pisteôs*) tal como, por ejemplo, relata Cirilo de Jerusalén a mediados del siglo cuarto. Es más, tal como demostró hace tiempo Dieter Georgi, la propaganda religiosa en el mundo romano,

²⁸ See G. Bardy, *La question des langues dans l'Eglise ancienne* (Paris: Beauchesne, 1948). The Christian missionaries' willingness to introduce the Gospel to all cultures and peoples entailed some kind of linguistic and ethnological curiosity, unknown among pagans. See G. G. Stroumsa *Barbarian Philosophy: The Religious Revolution of Early Christianity* (WUNT 112; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 56-84.

²⁹ W. Harris, *Ancient Literacy* (Cambridge, Mass.: Harvard, 1989), 299.

³⁰ Ver I. M. Gafni, "Jewish Literacy and the Use of Writing in Later Roman Palestine", papers presented at a Conference: Jewish Culture under Christian Rome, Jewish Theological Seminary of America, March 2000. Hezser prepara también una amplia monografía sobre el tema.

también entre judíos y cristianos, fue principalmente de carácter oral³¹. Parecería, por tanto, que la alfabetización cristiana fue de un tipo nuevo y revolucionario, que fue “una alfabetización de forma oral”, tal y como la llama Robert Pattison.³² En este contexto, el estudio de William Graham sobre los aspectos orales (y auditivos) de las escrituras religiosas en varias religiones es significativo, ya que arroja luz sobre algunas de las complejas formas a través de las cuales las escrituras se han hecho presentes en varios sistemas y sociedades de carácter religioso³³. Entre las reacciones provocadas por el importante libro de Harris, destaco la de Mary Beard, que señala que el paganismo romano, lejos de ser una religión “sin texto”, dedica, de numerosas maneras, una considerable importancia a la escritura³⁴. Por su parte, Keith Hopkins insiste, en su “Conquista por un Libro”, en lo que él llama la alfabetización de la “sub-élite” entre los cristianos de la antigüedad tardía, y en el papel fundamental que ésta jugó en la “conquista” cristiana del imperio romano. A la hora de poner un ejemplo significativo, hace referencia al copto, lengua que se originó como “escritura de protesta” tal y como reflejan muchos de los manuscritos conservados, que derivan del gnosticismo, del maniqueísmo o de círculos monásticos, todos ellos movimientos marginales, aunque de formas diferentes y en grados variables. Acentuando la interacción dinámica entre lo escrito y lo oral, Hopkins llega a la conclusión de que la peculiar actitud del cristianismo con respecto al cuerpo de sus escrituras, y a otros textos relacionados, le permitió desarrollar una coherencia religiosa esencial para cualquier entendimiento de su victoria final sobre la religión y la cultura tradicionales del imperio romano³⁵. De hecho, las palabras tienen mucho poder, especialmente cuando son sagradas, pero este poder se refleja en formas concretas, tanto oralmente como en su forma escrita “original”. Las palabras se dicen, a veces incluso se disparan, como ocurre en el caso de las polémicas, que jugaron un papel tan importante en los contactos interreligiosos de la antigüedad tardía³⁶.

³¹ D. Georgi, *The Opponents of Paul in Second Corinthians* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986 [original alemán, 1964], cap. 2, 83-228).

³² R. Pattison, *On Literacy: The Politics of the Word from Homer to the Age of Rock* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1982).

³³ W. A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral aspects of scripture in the history of religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

³⁴ M. Beard, “Writing and religion: Ancient Literacy and the function of the written word in Roman religion”, en M. Beard *et al.*, *Literacy in the Roman World* (Journal of Roman Archaeology; Supplementary Series, 3; Ann Arbor, MI, 1991), 35-58.

³⁵ K. Hopkins, “Conquest by Word”, en M. Beard *et al.*, *Literacy in the Roman World*, 133-158.

³⁶ Véase en particular R. Lim *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity* (Berkeley, London: University of California Press, 1995). Ver también el análisis sobre la utilización de los escritos religiosos en el Norte de África en la antigüedad tardía por P. J. Griffiths, *Religious Reading: the Place of Reading in the Practice of Religion* (New York: Oxford University Press, 1999), 148ss.

En el mundo antiguo, y mucho más allá, todas las culturas eran eminentemente orales, y la alfabetización quedaba, incluso en la mejor de las épocas, como privilegio de muy pocos. En tales culturas, los libros se usaban a menudo más como instrumentos para la autenticación de los textos que como medios por los que comunicarse. Este hecho ayuda a explicar por qué debió de ser discreto el papel de los libros en la dinámica de conversión emprendida por el cristianismo³⁷. Como la mayoría de los cristianos no podía leer, oían los textos sagrados -o más bien fragmentos que recogían las más expresivas o convincentes historias, figuras o palabras- a través de "la predicación, la catequesis, los debates apoloéticos, las disputas teológicas intramuros y la edificación personal"³⁸. La enérgica prevención contra el abuso del libre acceso a las escrituras que refleja el *caveat* de Cirilo de Jerusalén en sus *Homilias catequéticas*, puede que no refleje necesariamente un interés insaciable por la escritura en la mayoría de los individuos³⁹. Tal como nos recuerda Robin Lane Fox, "el estudio de la escritura debe haber estado a un nivel casi tan bajo como el de la fidelidad sexual" entre los cristianos de la antigüedad tardía⁴⁰.

Otro aspecto esencial con respecto a la dimensión oral de las doctrinas del cristianismo primitivo que, sin embargo, no puede tratarse aquí, es el de la existencia de tradiciones orales, a menudo de naturaleza esotérica⁴¹. Tales tradiciones parecen haber sido cultivadas especialmente por los gnósticos. De hecho, probablemente en virtud del éxito de estas tradiciones entre los gnósticos y otras herejías radicales, es por lo que fueron combatidas, especialmente en el transcurso del siglo segundo, y finalmente desechadas. El estatus de oralidad fue un eje importante en la confrontación entre gnósticos y católicos⁴². Es más, como se ha señalado con frecuencia, la formación del canon escriturario en el cristianismo del

³⁷ El maniqueísmo parece haber ofrecido un panorama bastante diferente, por ejemplo en el Norte de África, donde da la impresión de haber resultado más atractivo para los intelectuales, a juzgar al menos por los datos literarios disponibles (principalmente las obras polémicas de Agustín).

³⁸ H. Y. Gamble, Jr., *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts* (New Haven: Yale University Press, 1995), 141. Sobre aspectos relativos a la lectura en el Cristianismo primitivo, véase además E. A. Clark, *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity* (Princeton: Princeton University Press, 1999), esp. 45-69.

³⁹ Ver n. 44, *infra*.

⁴⁰ R. Lane Fox, "Literacy and Power in Early Christianity", 146.

⁴¹ Ver, por ejemplo, G. G. Stroumsa, *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism* (Studies in the History of Religion 70; Leiden: Brill, 1996).

⁴² Ver J. D. Dubois, "L'exégèse des gnostiques et l'histoire du canon des Ecritures", en M. Tardieu, ed., *Les règles de l'interprétation* (Patrimoines; Paris: Cerf, 1987), 89-97.

siglo segundo estuvo directamente relacionada con las diferentes polémicas contra gnósticos, marcionitas y montanistas⁴³.

En un estudio sobre el nacimiento del canon neotestamentario, Adolf Martin Ritter ha afirmado que el cristianismo primitivo (al igual que, de alguna manera, el judaísmo rabinico) nunca llegó a ser realmente una "religión del libro", a pesar de la canonización de sus escrituras⁴⁴. Ritter funda su afirmación principalmente en el hecho de que la iglesia primitiva nunca logró transformar en una unidad real y única los escritos que aparecen juntos en el Antiguo y en el Nuevo Testamento (principalmente como reacción ante Marción). Dicho sea de paso, tal falta de unidad perfecta en el corpus bíblico se da también en el caso del judaísmo, tal como señala Ritter. Sin embargo, si el judaísmo y el cristianismo no pueden ser realmente consideradas "religiones del Libro", ¡algo falla en la epistemología! Me parece que, aquí, el error de Ritter radica en su concepción extremadamente rígida de lo que es una "religión del Libro", y en su falta de disposición a la hora de reconocer la permeabilidad de las fronteras entre lo escrito y lo oral. Por tanto, mi argumento aquí es de diferente índole, y se centra en la naturaleza del movimiento cristiano en sí y en su actitud ante la alfabetización y ante las tradiciones religiosas y literarias en conjunto.

Bernhard Lang ha propuesto recientemente otro interrogante con respecto a la caracterización del cristianismo primitivo como una "religión del Libro", desarrollando la cuestión de forma independiente frente a Ritter. Lang empieza resaltando lo obvio: la enseñanza de Jesús fue sólo oral, él no escribió nada. Por tanto, el punto central de la salvación para los primeros cristianos radicaba en el hecho de que prácticas como el bautismo eran mucho más importantes que incluso un contacto intenso y cercano con la Biblia –tanto su lectura y estudio como el uso en el culto. Según Lang, la canonización de la Biblia cristiana surgió tanto por las necesidades prácticas de educación teológica como por la influencia de la liturgia sinagoga. Considerándolo todo, concluye Lang, no se puede decir que el cristianismo sea intrínsecamente una "religión del libro". Las observaciones de Ritter y las de Lang fueron hechas un poco *en passant*, sin elaborar su significado potencialmente llamativo y las consiguientes implicaciones. No obstante, desde nuestra propia perspectiva, la cuestión es de crucial importancia y debemos examinar más aspectos de la ambivalente actitud del cristianismo primitivo con respecto a la escritura.

En su trabajo de síntesis titulado *Books and Readers in the Early Church*, Harry Gamble Jr. adopta una perspectiva más amplia, integrando la actitud cristiana hacia los libros canónicos con la cuestión más general referida al estatus de

⁴³ Tengo intención de tratar en otro lugar la relación entre la constitución de un canon y la polémica.

⁴⁴ H. M. Ritter. "Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons: Selbstdurchsetzung oder autoritative Entscheidung?", en J. Assmann y A. Assmann (eds.), *Kanon und Zensur: Archäologie des literarischen Kommunikation II*, 93-99. Sus aclaraciones merecen ser citadas al completo: "Zu einer 'Buchreligion', so meine Schlussbemerkung, ist das Christentum über die Kanonisierung seiner 'Hl. Schriften' noch weniger geworden als das Judentum, wenn auch (teilweise) aus anderen Gründen".

alfabetización de los cristianos de los primeros siglos⁴⁵. Gamble analiza los diversos usos de libros entre los cristianos durante los primeros siglos, tanto en la iglesia, esto es, en el culto público, como en privado: hasta el siglo cuarto, hubo una clara distinción entre la lectura de libros canónicos pública y privada. El propio Cirilo de Jerusalén insiste en el hecho de que “lo que se lee en la iglesia no debería leerse en privado”⁴⁶. Gamble también reclama una merecida atención a otros usos de las Escrituras, quizá no menos importantes: por ejemplo como protección mágica o en encantamientos mágicos. La hipótesis de trabajo de Gamble es que el uso y el estatus de los libros y de la lectura entre los cristianos fueron similares a los alcanzados en la sociedad en general. Su método tiene la ventaja obvia de permitir el uso de argumentos de gran escala, donde la evidencia es débil. Sin embargo, también tiene serios fallos y es profundamente engañoso, ya que muchas de estas pruebas no podrían aplicarse al caso cristiano. Los primitivos cristianos, ya incluso antes de finales del siglo segundo, y a pesar de algunas pautas de comportamiento bastante peculiares, siguieron siendo una sociedad bastante porosa, nunca aislada del mundo en general, y bastante diferente de lo que los sociólogos llaman una “sociedad enquistada”. A pesar de todo, no hay una buena razón para creer que sus actitudes hacia los textos en general, y hacia sus libros sagrados en particular, no fueran diferentes de las de la sociedad circundante. Es lógico asumir que también en este campo, al igual que en otros, los primitivos cristianos demostraran un gran sentido de independencia y de originalidad. El mismo hecho de que no se sintieran ligados a tradiciones culturales y religiosas les permitió ser innovadores de muchas maneras. El desarrollo primitivo del cristianismo puede describirse nada más y nada menos que como una revolución religiosa, no sólo con relación al judaísmo, sino, más generalmente, en relación con todas las ideas previas de religión⁴⁷. También radicalmente nueva fue la concepción cristiana de escritura, así como el estatus y el uso de libros en la Iglesia primitiva.

Robin Lane Fox ha sostenido que el cristianismo ofreció “una actitud menos reverencial hacia la palabra escrita” que la difundida tanto en el judaísmo como en la cultura tradicional del imperio romano⁴⁸. Efectivamente, eso es cierto, pero se queda corto a la hora de hacer una descripción adecuada de la actitud del cristianismo primitivo frente a la palabra escrita. El problema es más complejo. Desde luego que el origen escriturario del cristianismo le impidió desarrollarse como una religión sin texto u oral. He aquí la ambivalente actitud cristiana hacia los libros. Más exactamente, uno puede sostener que el cristianismo desarrolló enseguida una actitud bastante nueva, o incluso revolucionaria -adjetivo usado por

⁴⁵ Gamble, *Books and Readers in the early Church*, *passim*.

⁴⁶ Cirilo de Jerusalén, *Cat.* 4.36. Cf. Gamble, *Books and Readers in the early Church*, 231. El uso privado de las escrituras fue estudiado hace tiempo por Harnack en su *Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in den alten Kirche* (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament, V; Leipzig: Hinrichs, 1912).

⁴⁷ Ver Stroumsa, *Barbarian Philosophy*, Introducción: “Early Christianity as Religious Revolution”, 1-5.

⁴⁸ Ver R. Lane Fox, *The Unauthorized Version: Truth and Fiction in the Bible* (London: Viking, 1991), 147.

David Pattison-, ante la alfabetización y ante la palabra escrita⁴⁹. Para Pattison, el lenguaje popular, el hablado, fue característica central del cristianismo más primitivo. Por esto, la disputa de la Iglesia y el Imperio puede resumirse en gran medida como aquella que se libró entre dos actitudes opuestas frente el lenguaje, una tradicional y “elevada”, y otra, nueva y “vulgar”. En palabras de Pattison, este ambiente trajo consigo el desarrollo, en la civilización cristiana, de sistemas de alfabetización contrapuestos⁵⁰. El nivel popular, “vulgar”, de las enseñanzas del primitivo cristianismo conllevó que los ideales literarios comunes en la cultura greco-romana no fueran aplicables al cristianismo. Así pues, no parece que los libros, por lo menos tal como se concebían en las clases superiores de la sociedad pagana, ocuparan un lugar importante en la mentalidad del cristianismo primitivo.

3. *Códice y canon*

Como es bien sabido, el códice apareció hacia finales del siglo primero de la era común, y la primera mención de un códice se encuentra en los *Epigramas* de Marcial (I.2), escritos en 84-86 de la era común. Sólo de forma progresiva, y al principio bastante despacio, terminó el códice por desbancar al rollo hacia finales del siglo cuarto. Por tanto, el paso del rollo al códice es comparable a la victoria del cristianismo en el imperio romano. Tal como ha dicho un estudioso, “alrededor del siglo cuarto, el triunfo definitivo de la nueva religión sobre el paganismo se comparó al desbancamiento final del rollo frente al códice, que se convirtió en el formato estándar de libro”⁵¹.

En las últimas décadas se ha escrito mucho sobre el paso del rollo al códice. En concreto, gracias a Colin H. Roberts y a T.C. Skeat, ya conocemos algunos parámetros de este paso, que va desde el final del siglo primero a finales del siglo cuarto⁵². Es imposible sobrestimar la importancia de la sustitución del rollo por el códice. Se podría considerar como uno de las evoluciones más trascendentales dentro de la historia del libro, quizá comparable en importancia a la invención de la imprenta de Gutemberg. Los códices tenían numerosas ventajas frente a los rollos. Eran más baratos de hacer, ya que el texto estaba escrito por ambos lados del papiro o del pergamino, y eran más compactos, y por eso más fáciles de transportar. Además, eran más cómodos de usar. Las referencias de pasaje a pasaje se hacían de forma mucho más sencilla⁵³. En resumen, la circulación de ideas se vio transformada enseguida.

⁴⁹ D. Pattison, *On Literacy*, 73.

⁵⁰ *Ibid.* 68.

⁵¹ J. Dufy, “Books”, en G. W. Bowersock, P. Brown, O. Grabar (eds.), *Late Antiquity: a Guide to the Postclassical World* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 346.

⁵² C. H. Roberts y T. C. Skeat, *The Birth of the Codex* (London: British Academy, 1983).

⁵³ *Ibid.* 44.

Ahora, en contraposición con lo que pasó en la sociedad en general, y también, por supuesto, con lo que pasó entre los judíos, la adopción del códice por los cristianos fue instantánea y universal. Roberts y Skeat han descubierto que, de entre todos los papiros bíblicos existentes, sólo dos no provienen de códices⁵⁴. A finales del siglo segundo, los códices se habían convertido en una característica cristiana e incluso en una "innovación cristiana"⁵⁵. A este respecto, alguien ha hablado alguna vez de una "obsesión cristiana por el códice"⁵⁶. Debemos meditar sobre este enigmático fenómeno. En concreto, el uso cristiano del códice parece estar directamente relacionado con una nueva forma de "religión del Libro" desarrollada por los cristianos.

Como misioneros de una *religio illicita*, los cristianos se interesaron en verdad por libros baratos y compactos que fueran más prácticos que los tradicionales rollos⁵⁷. Se puede decir, por tanto, que el códice también se ajusta al carácter esencialmente popular del cristianismo. Según Roberts, esta conclusión se confirma en los manuscritos cristianos, que, en general, no son particularmente elegantes. Los libros cristianos fueron pensados más para un uso práctico que para formar parte de una actividad relacionada con el culto, como pasa con los rollos de la Torá en el culto sinagoga⁵⁸. Un similar cometido de los libros se puede encontrar en el llamado "Códice de la colonia de Mani", que es una biografía oficial del Profeta de la luz. Es éste el códice más pequeño del mundo antiguo en cuanto a extensión, y sus diminutas dimensiones pretendieron, probablemente, evitar un examen policial en el Egipto del siglo cuarto. Por tanto, otra ventaja del códice frente al rollo era que podía esconderse de forma relativamente sencilla, algo útil para un grupo religioso fuera de la ley.

La teoría de los orígenes judíos del códice cristiano que proponen Roberts y Skeat ha contado con serias objeciones, destacando la de Joseph van Haelst,

⁵⁴ Robert and Skeat, *The Birth of the Codex*, 53. Cf. artículos y bibliografía en *TDNT y Neue Pauly*, s.v., "Buch". Véase el excelente artículo sobre historia de la investigación por M. McCormick, "The Birth of the Codex and the Apostolic Life-Style", *Scriptorium* 39 (1985) 150-158.

⁵⁵ R. Lane Fox, "Literacy and Power in Early Christianity", 141. Este hecho en sí mismo sería suficiente para invalidar la hipótesis de trabajo de Gambre sobre el paralelismo entre las actitudes hacia los libros entre el público en general en el Imperio y entre los cristianos.

⁵⁶ McCormick, "The Birth of the Codex", 154 (el subrayado es mio, G. S.).

⁵⁷ Éste es el punto de mayor insistencia de M. McCormick, "The Birth of the Codex", 150-158. McCormick puede hablar de la "obsesión" cristiana con el códice (154).

⁵⁸ C. H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt* (London: British Academy, 1979), 15. El artículo de McCormick "The Birth of the Codex" es una reseña de este libro.

aunque sus argumentos no llegan a convencerme⁵⁹. Lo que más importa, sin embargo, no es tanto la cuestión de los orígenes. Puede que los cristianos no inventaran el códice. No obstante, fueron más rápidos que nadie a la hora de usar sus notables ventajas, y esto es lo que debemos explicar. Van Haelst ve tres razones fundamentales para la rápida propagación del códice cristiano. La primera es que el Evangelio no fue un libro normal, sino un manual de vida constantemente usado. La segunda es que fue un nuevo tipo de libro, que no estuvo sometido a las limitaciones culturales del *volumen*. La tercera es que, a las primeras comunidades cristianas, dispersas entre la *oikoumenè* con sus *episkopoi*, *presbiteroi* y *diakonoi*, el códice les permitió una circulación de ideas más rápida y coherente.

Con respecto a los cristianos, el códice permitió, con más facilidad, la consignación conjunta de varios libros de la Biblia, haciendo posible así el paso del plural greco-latino (*ta*) *biblia* al singular femenino *Biblia* (from *biblia* to *Bible*). Parece probable que los cristianos se dieran cuenta enseguida de que el códice era más práctico para llevar su mensaje que el rollo. Por tanto, el uso del códice tuvo un impacto real en la formación del canon bíblico cristiano y del concepto *Biblia* como un único corpus de escritos⁶⁰.

Sin embargo, todas estas ventajas prácticas no son en sí suficientes para explicar el carácter inmediato y universal de la elección cristiana del códice frente al rollo. Esta elección debe derivarse de la lógica interna de la religión cristiana. Para romper con una práctica cultural sacralizada, los escritores del cristianismo primitivo hubieron de poseer o poderosas razones *religiosas* o una fuerte legitimación. Parece que estas razones religiosas nunca se han analizado de forma adecuada.

Roberts y Skeat mencionan dos posibles orígenes del códice cristiano. Según la primera teoría, el *Evangelio de Marcos* habría sido escrito en Roma en un libro de notas de pergamino, y luego habría sido copiado sobre papiro en Oriente, quizá en Alejandría. Esto habría sentado un precedente, más tarde seguido universalmente. Sin embargo, es la segunda teoría la que cuenta con el beneplácito de los dos sabios papirologos. En un apéndice de su *Hellenism in Jewish Palestine*, el estudioso de Rabinismo Saul Liebermann había sostenido que los rabinos tannaitas utilizaron tacos de papiro para consignar declaraciones halákicas⁶¹. En cierto sentido, estos tacos constituirían una forma primitiva de códice. Lieberman sugiere que los rabinos habrían sentado un precedente que sería, por tanto, el origen del códice cristiano. Los primeros cristianos, que eran judíos, no estaban tan

⁵⁹ J. van Haelst, "Les origines du codex", en A. Blanchard (ed.), *Les débuts du codex* (Bibliologia 9; Turnhout: Brepols, 1989), 13-35. Véase también en el mismo volumen C. Sirat, "Le livre hébreu dans les premiers siècles de notre ère: le témoignage des textes", *ibid.*, 115-124. Las conclusiones de Sirat apoyan las de van Haelst: "L'hypothèse des sources juives pour le codex chrétien ne s'appuie ni sur les textes ni sur l'archéologie" (124).

⁶⁰ Véase L. Nees, "Codex", en G. W. Bowersock, P. Brown, O. Grabar (eds.), *Late Antiquity*, 383.

⁶¹ S. Liebermann, *Hellenism in Jewish Palestine* (New York: Jewish Theological Seminary, 1950), 203-208.

interesados en las cuestiones legales como en las palabras de su Salvador. Tanto en Jerusalén como en Antioquía, habrían usado, por tanto, la misma técnica a la hora de copiar las palabras de Jesús y la historia de su vida, muerte y resurrección. Según Lieberman, es probable que los códices de los Evangelios, y después los de otros libros cristianos, encontrarán aquí su origen. Resulta difícil valorar en toda su importancia la hipótesis de Lieberman. Si está en lo cierto, dice Irvén Resnick, "la historia del códice debe reescribirse por completo"⁶².

Quizá debería señalarse que la omnipresencia del/de los Libro(s) sagrado(s) de la Torá tuvo una consecuencia paradójica en el judaísmo: evitó, o por lo menos limitó severamente, la escritura de (otros) libros. Para los rabinos, en cierto sentido, el único libro legítimo era la Torá, el libro de la revelación divina. Sus comentarios, esto es, el resto de los libros, debían permanecer sólo en forma oral, nunca consignados en forma de libro. De hecho, hay muy pocas evidencias de libros judíos en la cultura rabinica antes del periodo gaónico, punto que ha quedado claro en convincentes estudios recientes⁶³.

Cuando los cristianos se decidieron por el códice, sabían que esto iba en contra de la práctica que era habitual tanto entre los judíos como entre los paganos. Debió de ser sorprendente el que una comunidad religiosa tan débil, tan perseguida y tan dispersa tuviera el valor de desechar casi instintivamente todas las tradiciones de escrituras aceptadas, optando por un medio que era bastante nuevo, que estaba sin probar y que en realidad no tenía el respeto cultural o religioso con los que contaba el rollo. Por lo tanto, debemos concluir que la decisión cristiana de usar el códice para registrar las palabras y hechos de su Señor, y los escritos de sus apóstoles, fue auténticamente una decisión revolucionaria. En ese momento estaban yendo contra todas las normas establecidas, y esta actitud no era la mejor como para asegurarles el mínimo de apoyo, comprensión o respeto de los que estaban tan necesitados.

Al adoptar el códice, los cristianos estaban anunciando, tan alto como podían, que, al preferir un nuevo medio de comunicación, cuyo uso estaba todavía sin contrastar, estaban rechazando las tradiciones culturales y cúlticas más respetadas. Usaban la escritura, pero, de tal forma, que permanecían, a sabiendas, en la frontera de las costumbres aceptadas de alfabetización.

Hubo también consecuencias teológicas a partir de la aparición del códice cristiano. El códice fortaleció el carácter popular o "demótico" del cristianismo: es éste un nuevo tipo de libro, liberado de la tradición, que solamente se valoraba desde un punto de vista funcional y que podía traducirse sin perjuicio de su contenido. De nuevo, el códice facilitaba la concepción de la Biblia, del Antiguo y del Nuevo Testamento, como un único libro. Este hecho explica ampliamente el éxito misional del cristianismo primitivo.

⁶² I. M. Resnick, "The Codex in Early Jewish and Christian Communities", *Journal of Religious History* 17 (1992), 1-17, esp. 11. Resnick señala la existencia de consecuencias teológicas en la introducción por los cristianos del códice. Deseo agradecer a David Stern haber llamado mi atención sobre este excelente artículo.

⁶³ Véase la importante investigación de mi colega Shlomo Naeh, "The Structure and Division of *Torah Kohanim* (A): Scrolls", *Tarbiz* 88 (1997), 483-515 (Hebrew).

CONCLUSIONES

En este momento podemos retornar a lo que sugiere Pattison en cuanto a que el cristianismo representó una forma revolucionaria de alfabetización. Sin embargo, ahora podemos ser más precisos: esta revolución tuvo como núcleo una nueva actitud hacia el soporte escriturario de la revelación divina. Lo que pronto se convirtió en el libro santo de los cristianos fue una nueva clase de libro, que podía traducirse a cualquier lengua, sin perder poder sagrado. Por eso, pudo circular a través de una *oikoumenè* que estaba en constante crecimiento, ser leído, comentado y escuchado, y sus historias pronto fueron reproducidas visualmente en lo que llegaría a ser el arte cristiano. La vertiente escrituraria de la revolución del cristianismo primitivo fue, por tanto, uno de sus aspectos centrales. Estas conclusiones coinciden con las que plantea mi colega Doron Mendels en su reciente estudio sobre *La revolución mediática del cristianismo primitivo*⁶⁴. En este estudio, Mendels explica que la *Historia eclesiástica* de Eusebio propone una “estrategia de marketing” con respecto a la fe cristiana bastante desconocida hasta entonces.

En otras palabras, el cristianismo primitivo fue de hecho una religión del Libro, pero de un tipo previamente desconocido. Uno podría señalar aquí que la creatividad religiosa no está limitada de ninguna manera al campo de las ideas teológicas. Por el contrario, parece que cada nuevo movimiento religioso que triunfa, por lo menos entre las llamadas “religiones del Libro”, debe su éxito a las nuevas formas de publicidad literaria o de propaganda. Esto es obviamente cierto, como hemos visto, en el caso de los rollos de la Torá hebrea y en el cristianismo primitivo, pero también en el caso de Mani, que inventó una forma de escribir el persa medio, nueva y más eficaz que el tradicional alfabeto pahlevi. Lo mismo será también válido en el caso del Islam, que fue la primera religión en hacer uso del papel para su propaganda religiosa. Tal creatividad técnica está directamente relacionada con la novedad de los movimientos religiosos que no están vinculados a las tradicionales formas de expresión. El hecho de que los cristianos estuvieran al margen de la sociedad les hizo libres de las tradiciones culturales.

Esta conclusión refuerza el interés por la búsqueda de los mecanismos de la formación del canon en las sociedades antiguas. Este asunto debería tratarse en extensión en otro lugar. Simplemente deseo apuntar aquí que el sentido que *kanón* tenía en el cristianismo primitivo no se limita de ninguna manera a una lista de libros sagrados. Por el contrario, tal como ha demostrado recientemente Hubert Cancik, en la lengua del cristianismo primitivo, *kanón* se refería tanto a la acción, como a la acción ritual de la liturgia divina⁶⁵. Es más, el término *kanón*, incluso antes de referirse a una lista de libros (como *kanón tès graphès*), aludió al *kanón tès*

⁶⁴ D. Mendels, *The Media Revolution of Early Christianity: an Essay in Eusebius* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999).

⁶⁵ H. Cancik, "Kanon, Ritus, Ritual: Religionsgeschichtliche Anmerkungen zu einem literaturwissenschaftlichen Diskurs", en M. Moog-Grünwald (ed.), *Kanon* (Heidelberg: Winter, 1997).

pisteós o *regula fidei*, que era una breve lista de creencias que guardar, que se repetía oralmente tal y como hemos visto más arriba. De hecho, el *kanón tēs pisteós* precede al *kanón tēs graphēs*⁶⁶. En palabras de Robert Grant, “la embrionaria ortodoxia del cristianismo del siglo segundo se construyó sobre un núcleo común de libros aceptados por la mayoría de los cristianos, gnósticos incluidos, y el presupuesto de que el comienzo de un canon de Escritura es una norma de fe relativamente fija expresada por la aceptación de libros considerados como autoridad”⁶⁷. En otras palabras, hay una relación inherente entre el canon de escritura y la regla de fe que es bastante peculiar en el caso del cristianismo primitivo.

En su reciente libro sobre la canonización del Antiguo Testamento, Stephen Chapman sostiene que, mientras que el judaísmo rabínico decidió enfatizar la Ley (e incidir menos en los profetas), parece que los cristianos primitivos dedicaron más esfuerzos en conservar los profetas que la Torá⁶⁸. La consecuencia de esta bifurcación, según Chapman, es el distanciamiento radical en el mundo romano y en la antigüedad tardía entre el judaísmo ortodoxo y el cristianismo. Ambas religiones, por tanto, desarrollaron diferentes tipos de lenguaje religioso. De la misma forma que el cristianismo había inventado un nuevo concepto de escrituras sagradas, estableció un nuevo tipo de lenguaje religioso.

Desde el principio, el cristianismo, más que una religión del libro, fue una religión ‘del libro en rústica’ (*religion of the paperback*). El poder de difusión asociado tanto al códice como al radical movimiento de traducción ayuda mucho a explicar el éxito del cristianismo en el mundo antiguo. Por usar una metáfora conocida a finales del siglo diecinueve, si Cristo le ganó a Mitra, bien podría haber sido, en gran manera, gracias al códice⁶⁹.

⁶⁶ C. H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, 72. Véase el concienzudo estudio de H. Ohme, *Kanon ekklesiastikos: die Bedeutung des altkirchlichen Kanonsbegriffs* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 67; Berlin, New York: de Gruyter, 1998).

⁶⁷ R. M. Grant, en *Cambridge History of the Bible*, I, 286.

⁶⁸ S. Chapman, *The Law and the Prophets: A Study in Old Testament Canon Formation* (Forschungen zum Alten Testament 27; Tübingen, 2000).

⁶⁹ En su obra *Origins of the Sacred* el historiador de la religión griega Walter Burkert especula sobre el mundo del futuro (¿debería decirse del próximo milenio?), fundado sobre vías completamente nuevas de comunicaciones que ofrecen los ordenadores, en el que la religión que permite contactos y conexiones entre individuos pueda no ser necesaria y ni siquiera posible. Una hipótesis tan arriesgada puede demostrarse incierta. A juzgar por el ejemplo del Cristianismo primitivo es del todo probable que la revolución actual en los medios de comunicaciones traerá también consigo una revolución religiosa paralela.

