

BEIT EIN SOF ACADEMY

EL PRIMER NUEVO TESTAMENTO

RECONSTRUCCIÓN DEL CANON MARCIONITA

EPIFANIO

IRENEO

AÑO
144
d.C.

LA PRIMERA COLECCIÓN AUTORIZADA DE ESCRITURAS CRISTIANAS
Y EL NACIMIENTO DE UN CANON



Introducción

Muchos cristianos modernos piensan el Nuevo Testamento como un libro fuera de la historia, algo que simplemente apareció de pronto. Los historiadores del cristianismo, capaces de rastrear su autoría y formación gradual, no obstante suelen describir este desarrollo como un proceso anónimo, una evolución espontánea llevada a cabo por miembros sin nombre ni rostro de antiguas comunidades de fe. Con frecuencia, los historiadores recurren a esta explicación de acción colectiva para dar cuenta de desarrollos históricos respecto de los cuales no disponemos de información suficiente para fijar nombres y fechas a decisiones personales clave, cambios en alianzas individuales o revoluciones locales.

Pero cuando se trata del origen del Nuevo Testamento, podemos —y debemos— hacerlo mejor. Conocemos el nombre del individuo responsable del primer Nuevo Testamento, las circunstancias de su labor al compilarlo, e incluso una fecha relacionada con su decisión trascendental de establecer un fundamento textual para las incipientes comunidades cristianas de su tiempo: el año 144 d.C. Más aún, conocemos en gran medida el contenido de este Primer Nuevo Testamento.

Los Nuevos Testamentos modernos se basan en miles de manuscritos, la mayoría copiados muchos siglos después del Primer Nuevo Testamento. Los manuscritos relativamente completos más antiguos del Nuevo Testamento datan de la primera mitad del siglo IV d.C. Porciones incompletas de colecciones anteriores sobreviven en papiros fragmentarios de aproximadamente un siglo antes, es decir, de comienzos del siglo III. Con cierta pericia, las reconstrucciones obtenidas a partir de citas en escritores cristianos tempranos pueden retrotraerse aproximadamente hasta ese mismo período. Sobre la base de estas fuentes, en gran medida, se edita y traduce el Nuevo Testamento moderno.

Pero existe un Nuevo Testamento aún más antiguo, reconstruible en un grado similar al de esos manuscritos y fuentes del siglo III temprano, aunque fechado un siglo antes, a mediados del siglo II, es decir, a apenas una o dos generaciones de la composición original de los propios textos. Este Nuevo Testamento primitivo es contemporáneo del fragmento más antiguo y diminuto de escritura cristiana que hoy se conserva; sin embargo, debe recuperarse a partir de los comentarios que sobre él hicieron escritores posteriores. A pesar de ello, lo poseemos en gran medida. No cabe esperar encontrar un Nuevo Testamento anterior en ninguna forma, pues este es, de hecho, el primero que jamás se haya producido.

Los historiadores del cristianismo reconocen ampliamente que Marción (año 95 a 165 d.C.) compiló la primera colección autorizada de escritos distintivamente cristianos a partir de textos ya conocidos y valorados por ciertos sectores del movimiento cristiano. Al hacerlo, definió por primera vez un canon bíblico —esto



es, en la útil distinción formulada por Bruce Metzger, no simplemente una “colección de libros autorizados”, como podría ser un conjunto circulante de cartas paulinas, sino una “colección autorizada de libros”, con límites establecidos que señalaban claramente un estatus único para los textos incluidos.

Marción concibió claramente su Primer Nuevo Testamento como el criterio normativo de la creencia y la práctica cristianas en una época en que estas aún eran bastante fluidas y se transmitían primordialmente en un entorno oral. Aunque no podemos estar seguros de que el propio Marción haya llamado a esta colección “Nuevo Testamento” (de hecho, esa expresión tardó en aplicarse a un conjunto de escrituras cristianas incluso en otros círculos cristianos), resulta una designación apropiada para su colección en dos volúmenes de textos autorizados, ya que anticipa en muchos sentidos el contenido y la autoridad del Nuevo Testamento que hoy nos resulta familiar.

Sin embargo, este Primer Nuevo Testamento nunca ha sido publicado en inglés — ni, en realidad, en ninguna lengua moderna—. Ha permanecido como objeto de estudio de un número relativamente reducido de investigadores bíblicos, con opiniones muy diversas acerca de su grado de reconstrucción posible, su importancia y su lugar en la transmisión de los textos que contiene. Esto es aún más notable porque, además de ser con toda probabilidad el primer canon cristiano, el Nuevo Testamento de Marción constituye también el testimonio extenso más antiguo del contenido que se encuentra en el Nuevo Testamento utilizado por los cristianos hoy.

Marción es el primer testigo conocido que identifica explícitamente a Pablo como autor de varias cartas que ahora forman parte de la Escritura cristiana bajo su nombre, incluidas las que conocemos como Efesios (que Marción entendía dirigidas en realidad a los Laodicensenses) y Colosenses. Su Nuevo Testamento ofrece la primera evidencia segura de la existencia del evangelio que hoy conocemos como Lucas (aunque su versión era más breve y no llevaba ese nombre). El Primer Nuevo Testamento es significativo, por tanto, tanto allí donde coincide y confirma la evidencia posterior acerca del contenido bíblico como allí donde presenta lecturas fundamentalmente diferentes de las transmitidas por esas fuentes posteriores.

Asimismo, en cuanto primera colección formalizada de Escritura cristiana, nos ofrece una temprana visión de una comunidad cristiana que se define a sí misma por los textos que considera sagrados. Aun con la abundante publicación, en los últimos años, de compilaciones de otros escritos cristianos primitivos —tanto



“gnósticos” como de diversas corrientes consideradas “ortodoxas”—, el Primer Nuevo Testamento de Marción ha permanecido en gran medida desatendido.

Este video se propone remediar ese estado de cosas ofreciendo una reconstrucción del Nuevo Testamento marcionita que sea accesible y útil para lectores de todos los niveles de formación e interés.

Las primeras generaciones de cristianos formaron grupos locales diversos, con varias comprensiones distintas de su experiencia de Jesucristo y con interpretaciones divergentes del significado de su enseñanza. Las cartas de Pablo ofrecen solo instantáneas momentáneas de una lucha continua por el legado de Cristo, y no poseemos conocimiento fiable sobre el desenlace de esos conflictos en la vida de sus protagonistas. En lugar de ello, nos asomamos a un espacio oscuro de la historia cristiana primitiva, entre las cartas paulinas más o menos fechables y los escritos de cristianos de fines del siglo II, como Ireneo de Lyon y Clemente de Alejandría.

Ese siglo y medio intermedio está lleno de voces flotantes, desencarnadas, que solo podemos situar en tiempo y lugar de manera tentativa: fragmentos sonoros de un período tumultuoso de división, debate y autodefinición. Fue una época en la que, como recuerda B. H. Streeter, “no existía una autoridad unificadora, ni una organización mundial —por informal que fuese— que pudiera controlar el desarrollo independiente de las diversas iglesias locales, cada una siguiendo su propio rumbo”. Estas comunidades cristianas locales mantenían una relación compleja con la comunidad judía más amplia —ella misma diversa— dentro de la cual se habían originado, y que atravesó una serie de levantamientos violentos contra el orden romano en los años 66–70, 115–117 y 132–134 d.C. Con cada nueva ola de agitación judía y represión antijudía, las comunidades cristianas locales se enfrentaban a preguntas fundamentales de identidad y de vinculación con respecto a las raíces judías de su fe.

Quedaban sometidas a presiones sociales y culturales: desde fuera, por sus vínculos con la identidad judía; desde dentro, por su falta de conformidad con las nuevas ortodoxias judías emergentes. Ante tales condiciones, los cristianos podían ofrecer su propia reivindicación rival de la tradición religiosa judía o bien apartarse de ella.

En este escenario aparece Marción. Siguiendo lo que él creía que eran las enseñanzas de Pablo, impulsó una ruptura clara con la tradición religiosa judía. Es muy posible que procediera de una comunidad donde el cristianismo había alcanzado a un público no judío y que, desde el comienzo, se hubiera difundido en una forma solo tenuemente conectada con su herencia judía. Marción aplicó sus



dotes intelectuales y organizativas a resolver la problemática relación entre la cultura religiosa madre y su hijo pródigo.

Si Pablo tenía razón al afirmar que el mensaje de Cristo trascendía finalmente los límites del pacto mosaico, ¿qué papel quedaba entonces para las Escrituras judías que ordenaban, celebraban y promovían ese pacto? Y si esas Escrituras estaban ya obsoletas, como esa línea de interpretación podía implicar, ¿dónde debía buscarse una guía autorizada? ¿Cuáles debían ser las Escrituras distintivamente cristianas?

Este estudio no trata sobre Marción en sí, sino sobre el canon de Escrituras cristianas que él introdujo como nuevo criterio normativo de la fe cristiana. Antes de Marción no existía el Nuevo Testamento; con él adoptó por primera vez una forma definida, y después de él se desarrolló gradualmente hasta adquirir la configuración que hoy conocemos. Antes de Marción había escritos cristianos que eran leídos y considerados, en cierto sentido, autorizados. Pero tenían una circulación limitada y local, y no estaban integrados en una Biblia más amplia.

Las tradiciones acerca de Jesús eran conocidas, transmitidas y puestas por escrito. Los lectores de esos relatos los consideraban exactos, informados, quizá incluso inspirados. Pero el impulso de reunirlos en una Escritura distintiva o como suplemento de la judía simplemente no había surgido. En no pocos lugares, la mayoría de los textos que finalmente llegarían a formar parte del Nuevo Testamento eran completamente desconocidos.

Para quienes seguían considerando las Escrituras judías tan autorizadas como siempre, el creciente conjunto de nuevos escritos podía verse como un cuerpo literario secundario y subordinado. Fue para alguien con la perspectiva de Marción —para quien las Escrituras judías resultaban ideológicamente problemáticas— que lo que estaba en juego respecto de ese conjunto de literatura cristiana primitiva se elevó hasta el punto de conferirle un estatus único de autoridad.

Así fue como Marción reunió, por primera vez en la historia, un conjunto de escritos cristianos autorizados destinados a recibir un estatus superior al de cualquier otra literatura cristiana. Debemos abordar desde el principio la incomodidad que muchos sienten ante el papel de Marción en este acontecimiento decisivo de la historia cristiana. Según los estándares posteriores de la ortodoxia...

La interpretación que Marción hizo de los escritos del Nuevo Testamento fue considerada “herética”. Pero eso es un asunto completamente distinto del valor del texto del Nuevo Testamento que él utilizó. Esta distinción no siempre ha sido debidamente apreciada, y uno de los objetivos principales de este estudio es



demostrar por qué debe hacerse, y cuán mucho más significativo se vuelve el Nuevo Testamento marcionita como consecuencia de ello.

Marción fue partícipe de un proceso que se desarrollaba a su alrededor: la definición del cristianismo, su organización y el paso de un movimiento —o conjunto de movimientos— relativamente suelto hacia diversas formas institucionales. Por más inevitable que pueda parecer la formación de un canon distintivamente cristiano, el hecho es que Marción tomó la iniciativa decisiva, y al hacerlo dejó una huella permanente en la Biblia cristiana y en la fe configurada por referencia a ella.

El Nuevo Testamento de Marción constaba de dos partes: el *Evangelion*, un relato narrativo de las enseñanzas y obras de Jesús relacionado literariamente con el evangelio que hoy conocemos como Lucas; y el *Apostolikon*, una colección de diez cartas de Pablo —precisamente aquellas diez que, incidentalmente, la crítica moderna ha considerado con mayor probabilidad auténticas—. Tenemos algunos motivos para pensar que esta última fue adoptada por Marción a partir de un conjunto ya existente, compilado por algún recolector desconocido de cartas paulinas.

Sin embargo, Marción dejó su impronta distintiva en todos los intentos posteriores de formalizar un Nuevo Testamento, precisamente porque su ideología particular lo llevó a colocar tal conjunto de cartas paulinas en pie de igualdad con un relato de la vida y enseñanzas de Jesús. Esa decisión sitúa la obra de Marción en una línea de continuidad directa con los Nuevos Testamentos cristianos posteriores, por más tardía o influida que haya sido su formación; y por eso la recuperación del texto bíblico de Marción equivale a la recuperación del Primer Nuevo Testamento.

Así pues, no solo puede atribuirse a Marción la idea misma de un Nuevo Testamento, sino también su estructura característica: la combinación de una narración “evangélica” sobre la vida de Jesús con cartas apostólicas, concretamente las de Pablo. Poco puede decirse a favor de la afirmación de que la formación del Nuevo Testamento siguió una trayectoria inevitable, y de que la Biblia cristiana habría resultado exactamente como es aun si Marción nunca hubiera existido. Por el contrario, la correspondencia entre lo que Marción hizo y lo que el Nuevo Testamento llegó a ser en manos de sus competidores triunfantes sugiere el impacto duradero que ejerció sobre la Biblia cristiana y, por ende, sobre el cristianismo mismo.

Con el fin de situar este Primer Nuevo Testamento, los capítulos introductorios que siguen examinan esta contribución distintiva de Marción al cristianismo en su contexto histórico y religioso: a Marción mismo como la figura enigmática detrás del Primer Nuevo Testamento; las fuentes y métodos implicados en la reconstrucción del texto que él puso en circulación entre sus comunidades; y la



historia de la investigación moderna y de las opiniones sobre el tema. Asimismo, se aborda la cuestión de la relación entre el Primer Nuevo Testamento y los textos que se encuentran en el Nuevo Testamento actual, así como el significado de este Primer Nuevo Testamento como encarnación de un momento decisivo en la formación del cristianismo primitivo.

Tras estos estudios introductorios, se presentan los textos reconstruidos del *Evangelion* y del *Apostolikon*, en la medida en que lo permiten las fuentes actualmente disponibles, junto con un detallado aparato de notas textuales que justifican y explican la reconstrucción versículo por versículo. La forma que adoptan estos textos reconstruidos resultará familiar para quienes trabajan en crítica textual bíblica; es decir, para aquellos que, durante los últimos ciento cincuenta años, han utilizado ediciones del texto bíblico tal como aparece atestiguado en los escritos de importantes figuras cristianas tempranas, como Justino Mártir, Ireneo, Tertuliano, Clemente de Alejandría y otros.

Podría llamarse perfectamente a esta contribución “El texto bíblico de Marción”, construyendo sobre la edición realizada por Adolf von Harnack en 1924 y refinándola; edición que, de hecho, es citada ocasionalmente como “Marción” en el aparato crítico de las ediciones modernas del Nuevo Testamento. En virtud de su cronología, Marción se une así al grupo de los llamados Padres Apostólicos como testigo de las formas recuperables más tempranas de los textos neotestamentarios. Sin embargo, dado que no se limitó a realizar citas ocasionales o alusiones al contenido —como hicieron otros Padres Apostólicos—, sino que compiló y difundió ediciones completas de esos textos, Marción supera con creces a otros testigos tempranos en la amplitud de la evidencia que proporciona sobre el estado de los textos del Nuevo Testamento en su tiempo.

Al preparar este estudio, mi intención ha sido superar dos obstáculos que han impedido apreciar plenamente la importancia del Primer Nuevo Testamento. En primer lugar, el estudio del Nuevo Testamento de Marción ha estado demasiado tiempo cautivo de debates sobre minucias —un caso clásico de no poder ver el bosque por concentrarse en los árboles—. El deseo de recuperar la redacción exacta de los textos marcionitas ha interferido con una apreciación más amplia de lo que podemos aprender de su contenido global.

Quienes intentan reconstruir un texto griego exacto del Nuevo Testamento de Marción se enfrentan a desafíos considerables, porque nuestras fuentes (1) están en múltiples lenguas, no solo en griego; (2) a menudo parafrasean o aluden al contenido en lugar de citarlo literalmente; y (3) con frecuencia ofrecen evidencias contradictorias respecto a la redacción exacta de un pasaje. La frustración y el escepticismo resultantes ante la dificultad de resolver estos problemas son comprensibles, y constituyen una de las razones por las cuales el Primer Nuevo



Testamento no ha sido previamente traducido ni puesto a disposición de manera general.

Coincido con mis colegas que han trabajado en este problema en que una reconstrucción palabra por palabra del texto griego original resulta problemática, debido a que permanecen demasiadas cuestiones sin resolver en puntos específicos de redacción. Sin embargo, francamente, muchos de estos problemas se refieren a detalles gramaticales tan menores que resultan casi irrelevantes para una traducción básica al inglés. Aunque permanezcamos inciertos acerca de la redacción exacta en numerosos pasajes, tenemos mucha mayor certeza respecto a la presencia o ausencia de secciones completas de contenido significativo, independientemente de cuál preposición o tiempo verbal se haya empleado en un punto particular.

Por ello, estamos en realidad en una buena posición para leer esta primera Biblia cristiana como un todo, en su amplio despliegue de temas y enseñanzas, y apreciar de este modo su mensaje distintivo y su lugar en el desarrollo temprano del cristianismo, mientras el desafío de determinar el texto griego exacto continúa en el futuro.

Como segundo obstáculo, el estudio del Nuevo Testamento de Marción ha quedado generalmente subordinado a investigaciones sobre Marción como teólogo y figura clave de la historia cristiana. Pero Marción no compuso estos textos (aunque permanece abierta la cuestión de si los editó en alguna medida); los reunió a partir de un movimiento cristiano más amplio ya existente y los devolvió, en forma recopilada, a comunidades cristianas vivas.

Como veremos, existen buenas razones para cuestionar la suposición de que estos textos fueron alterados fundamentalmente para servir exclusivamente a cristianos marcionitas. Varios estudios recientes, y la evidencia reunida aquí, argumentan en contra de atribuir a Marción una intervención editorial decisiva en la configuración de estos textos. Es posible que proporcionen una visión inusualmente temprana y datable de lo que se consideraba más esencial y significativo dentro de un amplio espectro del movimiento cristiano en su fase formativa.

Incluso si la Iglesia marcionita fue la principal heredera de la forma particular que adoptaron los textos en el *Evangelion* y el *Apostolikon*, ese hecho los vincularía, en sí mismo, con lo que pudo haber sido la forma dominante del cristianismo en el siglo II d.C. Ha llegado el momento, por tanto, de considerar estos textos en sí mismos, como ventanas abiertas hacia el cristianismo más antiguo y hacia la vida, el pensamiento y los valores de los cristianos anteriores a Marción, mientras imaginamos cómo pudieron haber moldeado esas vidas, pensamientos y valores



después de Marción, entre aquellos que aceptaron su Primer Nuevo Testamento como Escritura canónica.



Cap 1 Marción -

¿Qué sabemos acerca del propio Marción? Nuestras fuentes sobre él son variadas, cada una con su propia agenda y ubicada dentro de una tradición de ataques hostiles contra su figura. No siempre pueden tratarse como testigos independientes, ya que escritores posteriores pueden simplemente repetir afirmaciones de anteriores, y varios de esos escritos más antiguos se han perdido, lo que dificulta reconstruir la interdependencia literaria. Sabemos muy poco acerca de cómo circulaba la información en la Antigüedad tardía, y una fuente tardía no es automáticamente inútil, puesto que puede conservar datos procedentes de otra anterior que ya no poseemos. Además, algunos autores, por más cercanos que estuvieran a Marción en el tiempo, quizá no se preocuparon por verificar cuidadosamente los hechos, mientras que otros más tardíos pudieron haber trabajado con diligencia a partir de los propios escritos de Marción. En suma, enfrentamos numerosos desafíos al examinar nuestras fuentes en busca de información fiable sobre él.

No se ha descubierto ningún dato sustancialmente nuevo sobre Marción desde que Adolf von Harnack reunió el material disponible en 1924. Sin embargo, los materiales conocidos desde hace tiempo han sido objeto de constante reevaluación en las décadas posteriores. A fines de la década de 1980, Gerhard May resumió el estado de la cuestión. Sobre la base de las observaciones de sus predecesores, advirtió contra la tentación de fusionar líneas de tradición separadas sobre la vida de Marción en síntesis artificiales, por atractivas que resulten para completar una biografía tan escasamente conocida. Más recientemente, Sebastian Moll ha revisitado el estado de la investigación, proponiendo nuevas sugerencias.

Con el fin de comprender mejor las circunstancias en que tuvo lugar la creación del Primer Nuevo Testamento por parte de Marción, este capítulo intenta situar dicha creación dentro de los escasos datos acerca de Marción en los que podemos tener cierta confianza, contextualizando tanto al hombre como al texto dentro del entorno social, político, cultural y religioso de su época.

Las cosas que creemos conocer con algún grado de certeza acerca de la vida de Marción —dejando por el momento de lado sus enseñanzas y actividades literarias— caben fácilmente en un solo párrafo. Todas ellas están suficientemente atestiguadas por múltiples testigos plausiblemente independientes, y ninguna resulta particularmente sospechosa como producto de una construcción polémica.

Marción provenía de la provincia romana del Ponto, en lo que hoy es la costa norte de Turquía. Ejercía su profesión en el comercio marítimo, siendo capitán o



propietario de barco (*nauclerus*, ναύκληρος). En algún momento se trasladó a Roma, probablemente a comienzos del reinado del emperador Antonino Pío (138–161 d.C.). Su comprensión del cristianismo difería lo suficiente de la de los dirigentes de la comunidad cristiana romana como para que no pudieran mantener la comunión mutua; y Marción terminó convirtiéndose en organizador y líder de una comunidad cristiana separada que rápidamente atrajo adherentes de todo el Imperio romano.

Eso es todo lo que sabemos con fiabilidad; pero vale la pena examinar algunas de las elaboraciones más interesantes que nuestras fuentes hacen a partir de esta información, manteniéndonos atentos a su discutible valor como datos históricos.

La fecha más sólida que poseemos vinculada a Marción —recordada dentro de la propia comunidad marcionita, y por lo tanto no sospechosa como invención polémica (aunque Tertuliano logra emplearla con fines polémicos)— es la referencia a “115 años y seis meses y medio entre Cristo y Marción”. El punto de referencia con Cristo difícilmente pueda ser otro que la fecha mencionada en el primer versículo del *Evangelion*: el decimoquinto año del reinado de Tiberio, es decir, el año 29 d.C. El cálculo conduce a una fecha hacia mediados de julio del año 144 d.C., aun cuando no esté claro cuál fue exactamente el acontecimiento conmemorado en esa fecha. Con la ingeniosa expresión de Sebastian Moll, podría llamárselo “el día de Marción”.

Dado que la fecha vinculada con Jesús corresponde a su aparición pública como líder religioso (no a su nacimiento), parece razonable que el acontecimiento correspondiente en el caso de Marción haya sido alguna forma de “advenimiento”, ya sea en sentido mundano o espiritual. Aunque Epifanio, casi dos siglos más tarde, ofrece una fecha aproximada similar para la llegada de Marción a Roma, Ireneo de Lyon —que escribe mucho más cerca de los acontecimientos— sitúa la llegada de Marción a Roma ligeramente antes, alrededor de los años 138–142 d.C.; y Clemente de Alejandría, escribiendo aproximadamente en la misma época, también parece insinuar que Marción inició sus actividades religiosas ya durante la última parte del reinado de Adriano (117–138 d.C.).

A partir de toda esta información, podemos situar las fechas generales de la vida de Marción aproximadamente entre los años 95 y 165 d.C., pero seguiremos utilizando el año 144 d.C. como la única fecha segura vinculada con Marción y, por consiguiente, con el Primer Nuevo Testamento.

En cuanto a la llegada de Marción a Roma, Tertuliano menciona una carta en la que Marción habría expresado de algún modo su solidaridad original con la fe de los cristianos romanos, así como una notable donación de 200.000 sesteracios que contribuyó a su comunidad. Estos dos actos servían al argumento de Tertuliano



según el cual Marción encajaba en el perfil típico del “hereje”: alguien que inicialmente se adhiere a una ortodoxia de la cual más tarde se aparta.

Algunos han interpretado las palabras de Tertuliano como si implicaran que Marción se convirtió al cristianismo por primera vez en Roma. Pero esta interpretación extrae demasiada información específica de una afirmación muy general hecha dentro de un marco polémico. No es necesario que Marción se haya convertido al cristianismo por primera vez en Roma para que el argumento de Tertuliano sea válido, y es casi seguro que Tertuliano habría destacado con énfasis un supuesto bautismo de Marción a manos de los presbíteros romanos si hubiera creído que tal cosa había ocurrido.

La ruptura de Marción con miembros del liderazgo cristiano romano pudo haberse manifestado a través de interpretaciones rivales de ciertos dichos de Jesús, más allá de las diferencias ideológicas más amplias que probablemente subyacían al conflicto. Nuestras fuentes parecen coincidir en que un desacuerdo exegético encendió la chispa de la disensión.

Tertuliano y Filastrio de Brescia (este último probablemente dependiente del primero) asocian el conflicto con dos dichos de Jesús: el del árbol bueno y el árbol malo (Lucas 6,43) y el de los odres viejos y nuevos (Lucas 5,36–37). Pseudo-Tertuliano menciona solo el primero, mientras que Epifanio menciona solo el segundo. Ambas imágenes se relacionan con la convicción de Marción de que Jesús había traído un mensaje y una forma de práctica religiosa fundamentalmente nuevos, en tensión con la tradición religiosa judía.

Una serie de fechas y referencias vinculadas con las actividades posteriores de Marción aparecen en nuestras fuentes. Aún estaba vivo cuando Justino Mártir redactó su *Primera Apología*, probablemente a mediados de la década del 150, y para entonces ya había alcanzado un notable éxito en la difusión de su versión de la fe cristiana. Ninguna de nuestras fuentes lo sitúa en Roma durante el período comprendido entre su ruptura con la comunidad local y la referencia de Justino, y este último tampoco sugiere su presencia en la ciudad. Sin embargo, otras fuentes lo ubican nuevamente en Roma en la década siguiente, entre los años 155 y 166 d.C., quizá regresando para fortalecer a la comunidad marcionita que con toda seguridad permanecía allí.

Desafortunadamente, las anécdotas biográficas más coloridas proceden de fuentes individuales y no pueden contrastarse con otras para verificar su fiabilidad. Tal vez la historia más digna de crédito sea la que Ireneo relata a partir de Policarpo de Esmirna, a quien conoció “en mi temprana juventud” en su tierra común, la provincia de Asia (la actual Turquía occidental). Policarpo habría rechazado a Marción en alguna ocasión, aunque no está claro si antes o después del tiempo de Marción en Roma —del mismo modo que no sabemos si Ireneo oyó



la historia directamente de Policarpo cuando lo conoció personalmente, o si la aprendió más tarde por mediación de un tercero, como ocurrió con otros datos de la vida posterior de Policarpo.

El rechazo gira en torno a un juego de palabras en griego en el que se desarrolló el intercambio. Cuando Marción se encontró con Policarpo, le preguntó si lo reconocía o lo admitía (*epiginōske*), es decir, si reconocía a “nosotros”: la comunidad marcionita. Con la comunidad cristiana dividida, ¿con quién mantendría Policarpo la comunión? Pero como el verbo también puede significar reconocer o conocer personalmente a alguien, Policarpo jugó con ese segundo sentido cuando respondió: “Sí, te reconozco: ¡el primogénito de Satanás!”.

Una historia similar, relatada por Filastrio de Brescia y otras fuentes tardías acerca de un encuentro entre Marción y el apóstol Juan (!) puede ser una versión distorsionada derivada de este episodio relacionado con Policarpo. Ireneo continúa mencionando la carta de Policarpo a los cristianos de Filipos, sin señalar explícitamente que la expresión “primogénito de Satanás” aparece en ella aplicada por Policarpo a un oponente cristiano no identificado. O bien era una expresión favorita de Policarpo, o bien la persona aludida es Marción.

En esa carta, Policarpo escribe:

Porque todo aquel que no confiesa que Jesucristo ha venido en carne es un anticristo; y quien no confiesa el testimonio de la cruz proviene del diablo; y quien tergiversa (*methodeuēi*) las palabras del Señor según sus propios deseos, diciendo que no hay ni resurrección ni juicio, este es el primogénito de Satanás.

Las cuestiones que Policarpo menciona aquí se superponen con posiciones que Marción sostenía respecto a la naturaleza trascendente de Jesús y la salvación del alma humana separada del cuerpo por una deidad que no juzga. No obstante, que Marción sea efectivamente el destinatario de las alusiones en la carta de Policarpo sigue siendo incierto.

Estos escasos testimonios constituyen toda la información directa que poseemos acerca de la vida de Marción, aparte de sus actividades bíblicas y teológicas. Nos vemos obligados a completar el contexto de estas últimas a partir de evidencias circunstanciales relacionadas con su lugar de origen, su profesión y su posible trasfondo religioso.



La patria de Marción

A partir de las fuentes cristianas conservadas, sabemos casi nada sobre el estado del cristianismo en el Ponto durante la primera parte de la vida de Marción. El libro de los *Hechos* (18,2) identifica al Ponto como la patria de Aquila, colaborador de Pablo a quien este menciona en algunas de sus cartas. Si pudiéramos estar completamente seguros de esta información, podríamos especular que en algún momento Aquila regresó a su tierra natal y ayudó a difundir allí el cristianismo.

La Primera Carta de Pedro está dirigida a cristianos de las provincias vecinas (y en ocasiones administrativamente unidas) de Ponto y Bitinia, junto con otras regiones cercanas, lo que presupone la existencia de comunidades establecidas allí en el momento de su redacción —fecha que, lamentablemente, no puede determinarse con certeza—. Puede observarse una llamativa correlación entre el énfasis de la carta en que los cristianos son “extranjeros” en el mundo y la cosmovisión que Marción heredó o desarrolló, aun cuando la Primera de Pedro no llegara a formar parte de su canon neotestamentario.

Afortunadamente, disponemos de una rara fuente no cristiana de información sobre el estado del cristianismo en la región en la época en que Marción habría sido un joven allí: una carta del gobernador romano Plinio al emperador Trajano, alrededor del año 112 d.C. En ella, Plinio explica el procedimiento que seguía para hacer cumplir la prohibición de sociedades secretas, incluidas las asociaciones cristianas. Consideraba el cristianismo una “superstición depravada y extravagante”, que aparentemente había estado presente en la región durante al menos veinte años (o al menos había personas que comparecieron ante él que habían sido cristianas veinte años antes, ya fuera allí o en otro lugar).

Plinio también informa que dos esclavas ocupaban cargos importantes en la iglesia como *ministrae*, es decir, diaconisas, probablemente encargadas de distribuir la comida ritual. Bajo interrogatorio, algunos cristianos proporcionaron a Plinio una descripción de sus prácticas religiosas:

En un día señalado solían reunirse antes del amanecer y recitar un himno a Cristo, alternadamente, como a un dios, y se comprometían mediante juramento no a cometer crimen alguno, sino a abstenerse de robo, hurto, adulterio y falta de fidelidad, y a no negar un depósito cuando se les reclamara. Concluida esta ceremonia, era costumbre que se separaran y volvieran a reunirse para tomar alimento; pero se trataba de un alimento común e inocente.

El subtexto de Plinio al ofrecer esta descripción es que las actividades secretas de los cristianos no se ajustaban a las sospechas que habían motivado la prohibición de asociaciones clandestinas. No se trataba, aparentemente, de una organización



criminal o política, como otras sociedades secretas, ni implicaba ritos religiosos considerados abiertamente inmorales según los estándares romanos.

Sin embargo, estaba produciendo un efecto perjudicial sobre la religión tradicional de la provincia y, para gran preocupación de Plinio, se había difundido no solo en las ciudades, sino también en pueblos y aldeas rurales.

Varios investigadores modernos han señalado rasgos comunes entre los cristianos descritos por Plinio y la forma de cristianismo promovida por Marción. Entre ellos se encuentran la ausencia de características judías en el culto, la adoración directa de Cristo como una especie de deidad y la posición relativamente elevada concedida a las mujeres. Lo que está ausente, por supuesto, es cualquier referencia al Antiguo o al Nuevo Testamento, o a textos escritos en general, algo que cabría esperar que hubiera despertado el interés de Plinio como fuente de información sobre este grupo secreto.

La profesión de Marción

La profesión de Marción en el comercio marítimo puede ser lo más significativo que sabemos de él a nivel personal. Los capitanes de barco del Ponto desempeñaron un papel crucial en el abastecimiento de grano a los ejércitos romanos durante dos grandes campañas bajo el reinado de Trajano: las guerras dácicas y las partas.

En esta última expedición —realizada cuando Marción probablemente estaba iniciando su carrera—, Trajano reorganizó el gobierno de la región y mandó construir nuevas carreteras a través de la vecina Capadocia para acelerar el envío de grano desde los puertos del Ponto hacia las tropas que combatían en las cuencas superiores del Éufrates y el Tigris.

Marción habría tenido noticia de la resistencia judía contra la ocupación de Mesopotamia por parte de Trajano, incluidos los ataques a las líneas de suministro, así como de los esfuerzos brutales —y en última instancia infructuosos— del emperador por sofocarla. No podemos hacer más que especular acerca de las impresiones que estos acontecimientos pudieron causarle, o de las conexiones que pudiera haber establecido entre los sucesos bajo Trajano y la revuelta de Bar Kojba quince años más tarde.

Lo que sí sabemos es que Marción llegó a sostener que el creador de este mundo favorecía a los judíos, tal como afirmaban sus Escrituras, y que finalmente les concedería el dominio de ese mundo por medio de un Mesías guerrero. En contraste, consideraba que los cristianos no tenían nada que ver con tales aspiraciones y que Jesús, junto con el Dios al que representaba, los llamaba a abstenerse de toda forma de violencia.



David Balás observa aquí una ironía histórica en esta peculiar alianza exegética entre judíos no cristianos y el cristianismo desjudaizante de Marción:

Marción pudo haber encontrado un modo de efectuar esta deseada separación utilizando la propia auto-interpretación judía en varios puntos principales. Por ejemplo, al aceptar la afirmación anti-cristiana de algunos judíos de que Jesucristo no era el Mesías prometido por el Antiguo Testamento —un Mesías que los judíos, con razón, esperaban político y guerrero—, Marción formuló una contraposición: Cristo era en realidad la auto-revelación de un Dios completamente desconocido hasta entonces y absolutamente bueno. (...) Paradójicamente, fue precisamente al aceptar las Escrituras judías y la historia judía, en gran medida según su interpretación contemporánea, que Marción llegó a su radical disociación de los dos Testamentos.

El sucesor de Trajano, Adriano, aplastó la revuelta de Bar Kojba y promulgó leyes contra la práctica libre del judaísmo, incluida una orden de destruir copias de las Escrituras judías. Estas medidas llevaron a un punto crítico la cuestión latente de los vínculos cristianos con la identidad judía.

Sean cuales hayan sido los desarrollos internos dentro del cristianismo que prepararon el camino para la creación de un Nuevo Testamento, resulta imposible ignorar la coincidencia temporal entre la campaña anti-Torá de Adriano y el llamado de Marción a establecer una Escritura cristiana sagrada distinta y separada. Dadas las circunstancias políticas y sociales, no sorprende en absoluto que fuera precisamente en ese momento cuando Marción se convirtiera en una voz decisiva en favor de la clara diferenciación entre “cristianismo” y “judaísmo”.

Comercio, redes y poder

Las actividades comerciales de Marción pueden ser decisivas para entender su papel como líder religioso. Los barcos eran el medio más rápido y eficaz de comunicación y transporte en el Imperio romano. A través de su organización empresarial, Marción habría tenido agentes o contactos en numerosos puertos importantes del imperio y habría visitado estos lugares por razones comerciales.

Esto significa que Marción probablemente estaba extraordinariamente bien informado acerca de las diferencias regionales dentro del movimiento cristiano y que tenía acceso a más literatura y tradiciones cristianas locales que la mayoría de sus contemporáneos.

Cuando más tarde comprendió que la forma de cristianismo con la que se identificaba competía con interpretaciones rivales, poseía una ventaja inmensa: podía difundir su mensaje con rapidez y organizar comunidades a escala imperial.



Muchos de quienes participaban en el comercio marítimo eran personas ricas, influyentes y bien conectadas. Formaban gremios exclusivos que coordinaban emprendimientos y reforzaban la solidaridad interna mediante asociaciones. Eran uno de los pocos sectores de la población con canales de comunicación relativamente independientes del control gubernamental.

El papel que pudieron haber desempeñado en la expansión del cristianismo sigue siendo, por ahora, en gran medida especulativo. Sin embargo, resulta significativo que precisamente en la época en que Marción estaba activo, los emperadores Antonino Pío y Marco Aurelio se vieran obligados a promulgar leyes contra la admisión en las asociaciones profesionales del comercio marítimo de personas que no pertenecían realmente a ese sector, lo que sugiere que tales gremios estaban siendo utilizados para algún tipo de red de conexiones más allá de su propósito original.

Más aún, cualquier explicación sobre la innovación cristiana de adoptar el código en lugar del rollo como formato para los libros debe tener en cuenta el uso previo del código como almanaque del capitán de barco y libro de contabilidad empresarial.

El entorno religioso de Marción

Los textos cristianos que datan de la época de Marción presentan concepciones muy diversas acerca de la identidad cristiana en relación con sus raíces judías. La propia posición de Marción —que cortaba toda conexión con la Escritura judía y con el tipo de Dios que esta exalta— lo situaba en uno de los extremos del espectro de la identidad cristiana. En el otro extremo se encontraba la comunidad cristiana romana, o al menos un amplio sector de ella, donde parecía haber considerablemente más incomodidad con la figura de Pablo que con la herencia judía de la fe.

A partir de la carta de Clemente a los corintios y de los escritos de Justino Mártir, puede verse que el cristianismo en Roma estaba profundamente comprometido con sus raíces judías y, cuando no rechazaba abiertamente a Pablo, lo relegaba a un lugar muy secundario en el pensamiento cristiano. Sin embargo, la literatura cristiana producida por otros durante la vida de Marción revela un entorno diverso en el que su ruptura con la herencia judía del cristianismo no constituía una aberración aislada.

Parte de esta literatura cristiana contemporánea de Marción refleja una lucha entre seguidores de Jesús y otros sectores dentro de la tradición judía más amplia acerca del significado y la vigencia duradera de las Escrituras judías. El autor de la *Carta de Bernabé*, por ejemplo, insiste en la obsolescencia de la aplicación literal



de esas Escrituras. La tradición interpretativa tipológica y alegórica que promueve llegaría a dominar las formas no marcionitas del cristianismo desde ese momento en adelante y permitiría mantener la autoridad continua de las Escrituras judías, pero principalmente como depósitos de imágenes simbólicas cuyo significado quedaba desligado de la práctica religiosa judía. Al proclamarse el “verdadero Israel”, tales cristianos reclamaban la herencia judía mientras rompían la continuidad con formas más literales de leer y aplicar los textos sagrados judíos.

Algo posterior a Bernabé, las siete cartas de Ignacio manifiestan una considerable preocupación por la aún imprecisa distinción entre observancias cristianas y judías. Ignacio parece haber estado implicado en debates con otros cristianos acerca de los fundamentos fiables de la fe. Sus oponentes se negaban a creer nada que no estuviera explícitamente respaldado por los *archeiois*, es decir, las Escrituras judías, mientras que Ignacio afirmaba la autoridad independiente del “evangelio”, entendido como la instrucción oral y la tradición interpretativa de las comunidades cristianas. Como concluye William Schoedel: “Para Ignacio, las enseñanzas y mitos del judaísmo son ‘antiguos’ (cf. Mag. 9,1; 10,2), término que utiliza para describir lo que se opone a Dios (cf. Eph. 19,3). El ‘judaísmo’, entonces, no recibe ni siquiera un papel históricamente limitado en el desarrollo del plan de Dios.”

Del mismo período, la *Carta a Diogneto* va aún más lejos en su crítica a la tradición judía, sin matizarla con la afirmación de que el cristianismo sea un judaísmo más verdadero. El texto enfatiza repetidamente la novedad del cristianismo, en lugar de la afirmación más habitual de que se trataba de algo dispuesto desde antiguo. Según su autor, nadie tuvo conocimiento de Dios antes de la venida de Cristo, y Dios retuvo su “sabio designio” como un misterio bien guardado. El autor concede que el único Dios es el creador y que los judíos lo adoran, pero sostiene que malinterpretan su carácter.

Así, aunque el autor no da el paso —que sí dio Marción— de distinguir entre el dios creador de los judíos y el Dios superior de los cristianos, la representación judía de Dios recibe una crítica severa como indigna del Padre de Cristo. Además, el autor afirma que la naturaleza no conduce en modo alguno a la contemplación de su creador último; Dios lo oculta todo hasta revelarlo exclusivamente a su Hijo. Todas las demás religiones, tanto griega como judía, son doctrinas humanas e invenciones terrenales. Dios reveló su verdadero carácter —su bondad intrínseca y su poder salvador— únicamente al final de los tiempos. Sus seguidores son extranjeros en este mundo.

Este texto, por tanto, ofrece una ideología muy cercana a la de Marción y sugiere la existencia de un entorno más amplio del cual este pudo haber extraído inspiración.



En el mundo que conoció Marción, algunas corrientes del cristianismo se esforzaban por mantener vínculos estrechos con la herencia judía tanto en simbolismo como en práctica; otras se apropiaban de la tradición religiosa judía con una creciente hostilidad hacia sus practicantes contemporáneos; y otras se encontraban al borde de romper todo vínculo con los orígenes judíos del cristianismo.

A partir de estas fuentes cristianas tempranas, Charles Nielsen concluye: “El proceso de disociar el cristianismo del judaísmo ya estaba bastante avanzado en ciertos círculos de Asia Menor antes de Marción. Marción llevó el proceso hasta sus últimas consecuencias, pero en realidad no tuvo que recorrer un camino muy largo.”

David Balás, por su parte, percibe en este proceso la influencia de las presiones derivadas de las revueltas judías, señalando que la decisión de Marción de trasladarse a Roma se produjo en el momento o poco después de la supresión de la revuelta de Bar Kojba y de la legislación imperial antijudía. “Política y socialmente”, escribe, “los cristianos, especialmente los cristianos helenísticos sin raíces nacionales o culturales en el judaísmo, encontraron en esa época que su asociación con la historia judía era una carga embarazosa y peligrosa.”

En contraste, Gerhard May interpreta la situación de Marción en términos de grandes cuestiones sobre la autoridad dentro del cristianismo emergente:

En la época de la aparición de Marción, la Iglesia se encaminaba hacia una crisis... Era una crisis tanto de los fundamentos como del contenido de la fe cristiana, y se desarrolló gradualmente... La pregunta que se volvía cada vez más urgente era: ¿cómo se verifica la única verdad original?... El problema de la autoridad del Antiguo Testamento —a pesar de Pablo, nunca resuelto de manera uniforme— se planteó de nuevo y con mayor intensidad: ¿podía realmente la Biblia de los judíos ser el libro revelado del verdadero Dios?

El conflicto cristiano de Marción

No tenemos forma de saber si Marción fue criado en una comunidad cristiana ya desvinculada de sus raíces judías, si más tarde se unió a una comunidad de ese tipo, o si él mismo fue un innovador en esa dirección. Ya fuera por expulsión de las sinagogas o por una disociación ligada a las repetidas represiones contra los judíos, las circunstancias del momento plantean una pregunta histórica crucial: ¿qué ocurrió cuando la dependencia de los cristianos gentiles respecto de un núcleo cristiano judío se volvió insostenible, y los cristianos gentiles —voluntaria o involuntariamente— siguieron su propio camino?

Uno de los resultados fue el tipo de ambiente religioso del que aparentemente emergió Marción, en el que el trasfondo judío del cristianismo era minimizado.



Otro resultado fue el que Marción encontró predominante en Roma: una nueva apropiación de elementos judíos en una síntesis de misiones previamente distintas —la judía y la gentil—. Estas dos formas diferentes de responder a la misma situación terminaron entrando en conflicto durante el siglo II.

No sabemos si Marción partió hacia Roma con la intención de reformar la comunidad cristiana allí existente. Tal vez pensó que las diferencias de opinión que había experimentado en las provincias se debían simplemente a la ignorancia, y que los cristianos de la capital compartirían sin duda las ideas que él consideraba “ortodoxas”. Si fue así, se llevó una sorpresa considerable.

John Knox imagina un escenario como este:

Ahora imaginemos a un cristiano celoso y enérgico de comienzos del siglo II cuya forma de cristianismo haya sido decididamente no judía; que haya sido nutrido por la Epístola a los Gálatas y otros escritos paulinos; que haya encontrado la salvación en el Señor Jesucristo y en su Dios y Padre; que haya hecho poco uso, si es que alguno, de la Escritura judía, considerándola como la “ley” que Cristo ha abolido. Imaginemos a tal cristiano encontrándose de pronto en una comunidad donde la continuidad histórica con el judaísmo es uno de los valores más preciados; donde la autoridad última reside en las Escrituras judías; donde la aguda antítesis paulina entre ley y evangelio, entre letra y Espíritu, se suaviza, si no se borra por completo. ¿No tenemos aquí todos los elementos necesarios para explicar lo que parece haber ocurrido algunos años después de la llegada de Marción a Roma...?

Si Marción llegó a Roma con la ilusión de encontrar una comunidad que viviera según su ideal paulino, debió percibir rápidamente la divergencia entre su visión y la realidad local. Comenzó entonces a instar a los cristianos romanos a reformarse, a desprenderse de los elementos judíos de su fe, así como de su apego a un Jesús “carnal” en lugar de espiritual, y de la esperanza relacionada de una resurrección corporal propia, en lugar de una ascensión del alma al cielo.

Su intento de desarrollar un marco teológico y metafísico que explicara la marcada divergencia entre la caracterización de Dios por parte de Jesús y la imagen de Dios en la Escritura judía solo habría ensanchado la brecha entre él y otros líderes cristianos.

No sabemos si fue Marción o sus oponentes quienes forzaron finalmente el desenlace. Pero hubo algún tipo de confrontación decisiva. Marción probablemente llamó a los cristianos romanos a unirse a él, mientras que los líderes locales, por su parte, le presentaron un ultimátum de conformidad, quizá en forma de una declaración de fe cercana al llamado Símbolo Romano Antiguo,



una versión temprana del Credo de los Apóstoles, que parece formulada específicamente para excluir varias de las posiciones clave de Marción.

Marción rechazó el credo propuesto, se llevó consigo a quienes habían sido ganados para su causa y organizó una comunión rival, a la que dotó de un Nuevo Testamento destinado a reemplazar el Antiguo Testamento, que era la única Escritura reconocida por la mayoría de los cristianos romanos en ese momento.

La reacción contra Marción

Quienes se opusieron a Marción —incluidos los grupos que serían antecesores de la ortodoxia cristiana posterior— produjeron una serie de escritos contra él, sus enseñanzas y su Nuevo Testamento, más que contra cualquier otra forma rival de cristianismo anterior a las controversias cristológicas y maniqueas del siglo IV.

De esta abundante literatura antimarcionita solo una obra se conserva íntegra: *Contra Marción (Adversus Marcionem)* de Tertuliano. Como señala E. Evans, esta obra, escrita en la primera década del siglo III, tiene la distinción de contener “el comentario cristiano más antiguo que se conserva sobre cualquier libro del Nuevo Testamento” —es decir, sobre los libros del Nuevo Testamento de Marción. Habrá que esperar otra generación, hasta los escritos de Orígenes, para encontrar los primeros comentarios sobre libros que hoy forman parte del Nuevo Testamento cristiano moderno.

Muchos otros tratados antimarcionitas mencionados por Eusebio se han perdido. Hubo obras de Justino Mártir, Rhodo, Dionisio de Corinto, Teófilo de Antioquía, Hipólito de Roma, Felipe de Gortina y Modesto. Ireneo declaró su intención de escribir una, pero Eusebio no encontró evidencia de que lo hiciera.

Este despliegue de esfuerzos antimarcionitas sugiere la magnitud del éxito de Marción, lamentado por Justino y atestiguado incluso en la polémica anticristiana del escritor del siglo II Celso.

Resulta notable que tantos de estos escritos hayan desaparecido. Cabe preguntarse por qué. ¿Habían ido demasiado lejos en algunas de sus afirmaciones? Gerhard May sugiere que lo que se conserva de Justino y Rhodo muestra que no reconocían el estatus escritural de un Nuevo Testamento, ya que caracterizan a los marcionitas como carentes de prueba escriturística para sus doctrinas.

Mientras algunos intentaron apropiarse de la autoridad de Pablo contra Marción, otros consideraron necesario atacar directamente a Pablo —y, a través de él, a Marción— bajo el disfraz del archihereje Simón Mago en la literatura novelística pseudo-clementina. Es posible que los primeros tratados ortodoxos contra



Marción fueran considerados inútiles por generaciones posteriores porque reflejaban posturas en tensión con la ortodoxia posterior, tales como críticas abiertas a Pablo, ataques al Evangelio de Lucas o una concepción de la Escritura sagrada que no reconocía lugar alguno para un “Nuevo” Testamento.

El efecto catalizador

Pero Marción también tuvo partidarios. Muchos llegaron a convencerse, como él, de que la Ley y los Profetas —cuya autoridad ya había sido severamente matizada en la ideología de Pablo— no podían servir como texto sagrado para los cristianos y debían ceder su lugar a un conjunto de nueva literatura cristiana que estaba siendo escrita y circulada.

Marción otorgó a su comunidad un canon formalizado compuesto por un solo evangelio (*Evangelion*) y una colección de cartas paulinas (*Apostolikon*), quizá modelado deliberadamente en esa doble estructura como reemplazo de la Ley y los Profetas.

Su acción parece haber actuado como catalizador para discusiones y debates acerca de qué escritos cristianos debían recibir ese estatus. Se formularon argumentos, se buscaron nuevas fuentes y se elaboraron listas (incluido el llamado Canon Muratoriano, con su explícita preocupación antimarcionita, dondequiera y cuandoquiera que haya sido compilado).

Este proceso continuó durante otros doscientos años antes de que alguno de los cánones propuestos coincidiera con lo que los cristianos modernos consideran el Nuevo Testamento. Hablar de un Nuevo Testamento distinto del de Marción en los siglos II y III es anacrónico y debe entenderse como una forma abreviada de referirse a libros individuales o subconjuntos de textos considerados autoritativos dentro de un conjunto mayor aún indeterminado de literatura cristiana.

Marción, al promulgar un conjunto delimitado de textos cristianos considerados exclusivamente autoritativos ya a mediados del siglo II, estaba muy adelantado a su tiempo.





Capítulo 2:

El Nuevo Testamento de Marción

“La historia del desarrollo del canon del Nuevo Testamento”, observa C. F. Evans en la *Cambridge History of the Bible*, “es la historia del proceso por el cual libros escritos, en su mayor parte, con otros propósitos y a partir de otros motivos llegaron a recibir este estatus único”. La perspectiva retrospectiva crea con demasiada facilidad la ilusión de que este proceso era inevitable; pero podemos distinguir una transformación clara, un antes y un después, en las actitudes hacia los escritos cristianos tempranos, teniendo a Marción como término medio. Como afirma Lee McDonald: “Aunque la Iglesia de mediados del siglo II iba reconociendo gradualmente la utilidad de un cuerpo de literatura cristiana para su vida y su culto, todavía no existían colecciones normativas fijas a las que pudiera apelarse. Fue Marción... quien primero vio la importancia de una colección de escritos cristianos autoritativos para el culto y la enseñanza en su comunidad de iglesias”. Conviene subrayar aquí el amplio consenso moderno entre los especialistas sobre este punto. “Nadie lo niega”, comenta F. F. Bruce, “que Marción desempeñó un papel crucial en la formación del canon del Nuevo Testamento”. O, dicho con más fuerza —y quizá de modo más controvertido— en palabras de Hans von Campenhausen, la idea de un Nuevo Testamento “surgió de un solo golpe con Marción y solo con Marción”, y “sigue siendo su creación peculiar y única”.

En el período anterior a Marción encontramos pocas citas de los libros que más tarde serían incluidos en el Nuevo Testamento. “A lo sumo”, observa Bruce Metzger, “los Padres Apostólicos revelan, para tal o cual área geográfica, cierto —o más bien incierto— grado de conocimiento y uso de varios documentos del siglo I que luego llegaron a reunirse en lo que conocemos como el Nuevo Testamento”. Metzger muestra una diferencia nítida entre el modo informal en que estos autores manejaban material que más tarde formaría parte del Nuevo Testamento y la manera más formal y precisa con que citaban las Escrituras judías: para ellos, ambas fuentes de instrucción no compartían el mismo nivel de sacralidad y autoridad. El contemporáneo de Marción, Justino Mártir, por ejemplo, utilizaba una colección de relatos y dichos de Jesús extraídos de diversos evangelios —algunos hoy conocidos, otros desconocidos— con poca señal de que considerase importante preservar la redacción exacta de algo que no fueran las propias palabras de Jesús. Como describe Campenhausen la situación: “En el primer siglo y medio de la historia de la Iglesia no hay un solo escrito evangélico que sea dado a conocer directamente, nombrado o, de algún modo, destacado mediante cita. Tradiciones escritas y orales corren en paralelo o se cruzan, se enriquecen o se distorsionan mutuamente, sin distinción, o incluso sin posibilidad de distinción entre ellas”. A comienzos del siglo II, Papías de Hierápolis se permitía criticar la



secuencia del Evangelio de Marcos y, en general, preferir las tradiciones orales a las escritas. Las diversas colecciones de cartas de Pablo que circulaban eran miradas con favor solo en ciertos círculos y aún no eran tratadas como Escritura.

Todo esto cambió con Marción. Él formó, por primera vez, “un canon coherente”, que exhibía dos rasgos decisivos: contenía un número fijo de libros y se proponía en lugar de las Escrituras judías, como Escritura equivalente. Con estos movimientos, Marción “hace por primera vez conscientes a los cristianos tanto de la idea de un nuevo canon de literatura cristiana como de la identificación de ciertos tipos de documentos que portan mayor autoridad que otros y, por lo tanto, son ‘canónicos’”. P. Rougier señala el contraste entre Papías, que escribe probablemente antes del año 130 y no muestra ni el menor indicio de una noción de canon del Nuevo Testamento —y además critica explícitamente la dependencia de textos para la tradición cristiana—, e Ireneo de Lyon, medio siglo más tarde, que argumenta a favor de la aceptación de un proto-canon de cuatro evangelios. Incluso Ireneo no buscaba definir un “canon” cerrado de Escritura cristiana, sino que informaba y justificaba una tradición de uso de textos autoritativos particulares dentro de su comunidad. Varios investigadores han sostenido que la rápida formación y difusión de este “canon” de cuatro evangelios entre la época de Justino y la de Ireneo sugiere una decisión deliberada y consciente de los líderes del partido no marcionita en el Occidente del Imperio romano, actuando las actividades de Marción allí como catalizador. Pero, en realidad, el proceso de canonización en círculos no marcionitas parece haber sido lento, y debemos esperar doscientos años para encontrar uno tan formalmente definido como el de Marción.

Harry Gamble llama la atención sobre la resistencia de las comunidades cristianas mayoritarias ante la innovación de Marción y pone en duda que se haya producido una contramedida inmediata en forma de canonización: “La fijación de un canon por parte de Marción no condujo, de hecho, a un esfuerzo inmediato o concertado en la Iglesia para delimitar su propia literatura autoritativa, y el número de escritos valorados continuó siendo, durante mucho tiempo, grande y fluido”. John Barton ha argumentado de modo similar que el largo retraso en formalizar un canon del Nuevo Testamento en el ámbito no marcionita habla en contra de una influencia directa de Marción sobre ese proceso, e incluso podría leerse como un rechazo consciente de su movimiento escritural. El debate continuo entre especialistas sobre el papel exacto de Marción en la formación de la Biblia cristiana, por tanto, no cuestiona que Marción compiló el Primer Nuevo Testamento, sino que propone evaluaciones distintas acerca de cuánto su innovación configuró directamente el canon moderno. Con todo, incluso si los oponentes de Marción no lo siguieron estableciendo rápidamente un canon cerrado propio, ni procurando “restringir el alcance de los textos cristianos



aceptables” en el mismo grado que él, resulta difícil negar que su Nuevo Testamento permaneció como el elefante en la habitación de las deliberaciones sobre Escritura sagrada hasta que la cuestión se resolvió también para la Iglesia mayoritaria; y algunas de las decisiones que tomó, sin duda, terminaron incorporándose en la forma final que tomaría el Nuevo Testamento.

A pesar de una serie de matizaciones, todavía podemos afirmar en gran medida el resumen que Harnack hizo sobre la contribución de Marción a la formación de la Biblia cristiana:

1. Los cristianos deben a Marción la idea misma de un Nuevo Testamento. Antes de él no se le había ocurrido a nadie, y puede entenderse mejor como surgida en el contexto de su rechazo de un fundamento veterotestamentario para el cristianismo.
2. Los cristianos deben a Marción la forma particular del Nuevo Testamento. La equiparación de las cartas de Pablo con los recuerdos de la vida de Cristo es algo que no habría podido esperarse en una literatura sagrada a partir de ningún precedente hasta ese momento.
3. Los cristianos deben a Marción la prominencia de la voz de Pablo en el Nuevo Testamento y, en consecuencia, en la tradición cristiana posterior. Muchos de los contemporáneos de Marción prácticamente habían olvidado a Pablo o lo habían diluido dentro de la masa apostólica más amplia.
4. Los cristianos deben a Marción el impulso hacia un cristianismo arraigado en una Escritura propia y distintiva, en lugar de apoyarse en una tradición oral de interpretación de las Escrituras judías o en un sistema de autoridad y práctica sin Escritura, como el de la mayoría de las religiones grecorromanas de la época.

Wolfram Kinzig ha presentado un argumento sólido según el cual habría sido incluso Marción quien acuñó por primera vez la expresión “Nuevo Testamento” como designación apropiada para su colección de Escrituras cristianas —un nombre cuyo origen, por lo demás, ha resultado difícil de rastrear. La evidencia muestra no solo algunas de las apariciones más tempranas de la expresión en discusiones sobre las posiciones de Marción, sino también el grado en que los líderes cristianos antimarcionitas resistieron inicialmente esa denominación antes de ceder ante su uso popular generalizado, algo que puede atribuirse de manera plausible al amplio alcance de la misión marcionita en los siglos II y III.

Sin embargo, la tesis de Kinzig está lejos de estar definitivamente probada, y la expresión siguió siendo, durante los primeros siglos del cristianismo, más bien



teológica que textual. Nuestras fuentes hablan de escritos “pertenecientes” al antiguo o al nuevo pacto en virtud del carácter de su contenido, del mismo modo que los budistas a veces hablan de textos “hinayana” o “mahayana”. Pasó tiempo antes de que la denominación restringiera su referencia a una colección concreta y delimitada de textos.

El papel de Marción como editor

¿Se limitó Marción a compilar y “canonizar” textos que ya estaban en uso en ciertas comunidades cristianas? ¿O seleccionó algunos y rechazó otros según principios ideológicos? ¿Editó además los que eligió para conformarlos a sus propias ideas? ¿O transmitió fielmente los textos tal como los encontró, interpretándolos simplemente de acuerdo con sus convicciones?

Desde la perspectiva retrospectiva del canon del Nuevo Testamento fijado más tarde por los cristianos no marcionitas y vigente hasta hoy, ha sido fácil aceptar las sospechas polémicas tradicionales sobre los supuestos motivos y métodos “heréticos” de Marción para explicar su canon más reducido y los libros más breves que lo componían. Tertuliano, escribiendo tres generaciones después de Marción, asumía que este había tomado un conjunto ya existente de Escrituras cristianas, universalmente reconocidas como autoritativas, rechazando algunas y editando otras. Pero hoy podemos reconocer de inmediato el anacronismo de ese supuesto. Tertuliano ignoraba que no existe evidencia de tal conjunto autoritativo de Escrituras cristianas antes de Marción, y que incluso en su propio tiempo el acuerdo sobre ese conjunto distaba mucho de ser universal.

Para la época de Marción ya se habían escrito múltiples evangelios, y es casi seguro que él conocía más de uno. Puede haber comentado negativamente algunos pasajes del Evangelio de Mateo en su única obra conocida, las *Antítesis*. Pero no sabemos si conocía Mateo cuando seleccionó otro evangelio para su Nuevo Testamento, o si lo conoció solo después. Tampoco tenemos evidencia de que conociera o comentara otras obras no incluidas en su colección, salvo, por supuesto, las Escrituras judías, el llamado “Antiguo Testamento”. El propósito principal de las *Antítesis* no era debatir cuestiones “canónicas” —nótese el anacronismo de imaginarlo así—, sino comparar los principios religiosos expresados en el *Evangelion* y el *Apostolikon* con las ideas y narraciones de las Escrituras judías, para demostrar la incompatibilidad de ambos sistemas religiosos.

Aunque Tertuliano y otros escritores antimarcionitas creían que Marción había omitido deliberadamente las llamadas “Cartas Pastorales” de Pablo (1 y 2 Timoteo, Tito), hoy sabemos que su colección paulina contenía las mismas diez



cartas que circulaban en muchas iglesias no marcionitas de su tiempo. Dado que la primera cita segura de las Pastorales aparece solo una o dos generaciones después de Marción, es posible que él no las conociera, o incluso que aún no hubieran sido escritas —si, como concluye la mayoría de los investigadores modernos, fueron compuestas por alguien que escribía en nombre de Pablo—. Incluso la prioridad concedida a la carta a los Gálatas en el *Apostolikon*, durante mucho tiempo explicada como reflejo de los intereses ideológicos de Marción, se ha demostrado que también aparece en la colección de diez cartas paulinas que circulaba entre cristianos no marcionitas en Siria.

En resumen, debemos liberarnos de juicios anacrónicos que afirman que Marción “omitió” o “reordenó” textos en relación con un canon posterior que aún no existía en su época. Como primer compilador de un Nuevo Testamento, Marción era libre de seleccionar y ordenar los textos como quisiera, del mismo modo que lo fueron más tarde los líderes cristianos no marcionitas al compilar su propio Nuevo Testamento.

Tertuliano fue más allá y acusó a Marción de haber “mutilado” los textos incluidos en su colección —es decir, de haberlos alterado suprimiendo pasajes que contradecían sus posiciones, o realizando pequeños cambios de redacción con el mismo fin—. Más de un siglo después, Epifanio repitió la acusación, hablando de “recortes” realizados por Marción. Desde los presupuestos de Tertuliano y Epifanio acerca de la exactitud de sus propias versiones de los textos y de los supuestos motivos heréticos de Marción, tal inferencia parecía inevitable ante el simple hecho de que las versiones marcionitas fueran más breves que las conocidas por ellos.

Existía una tradición bien establecida de corregir manuscritos corrompidos de la *Ilíada* y otras obras clásicas eliminando adiciones consideradas inauténticas. No resultaba difícil imaginar que alguien preocupado por la “corrupción” del “evangelio” —es decir, del mensaje de Jesús— hubiera tomado el cuchillo editorial de manera semejante. Sin embargo, Tertuliano y Epifanio encontraron con sorprendente facilidad pasajes en los textos marcionitas que contradecían precisamente las doctrinas que Marción defendía apoyándose en ellos. O bien Marción era un editor extraordinariamente torpe, como a veces insinuaba Tertuliano, o bien nunca emprendió tal purga ideológica.

La forma en que los investigadores bíblicos modernos han tratado esta cuestión resulta instructiva. A pesar de algunas voces críticas desde los inicios del estudio crítico de la Biblia, la mayoría aceptó sin mayor examen la acusación polémica de que Marción eliminó partes de los textos que recibió. Ante la evidencia contraria, algunos adoptaron las explicaciones de Tertuliano —que Marción fue incompetente o que dejó pasajes problemáticos para disimular su intervención—,



mientras otros buscaron motivaciones ideológicas más sutiles que Tertuliano no habría advertido. La suposición común ha sido que el testimonio polémico sobre la actividad editorial de Marción es fundamentalmente fiable, y que todo lo demás debe interpretarse en función de él.

Pocos investigadores han considerado que escritores como Tertuliano no estaban en condiciones de conocer el estado de los textos en tiempos de Marción o antes, ni disponían de información independiente que les permitiera determinar si la versión marcionita o la suya propia era la más antigua. Por estas razones, el testimonio de estos opositores carece de valor probatorio en esta cuestión. Otros críticos de Marción —como Justino Mártir, Clemente de Alejandría o Efrén el Sirio— no mencionan ninguna manipulación textual. Incluso el propio Tertuliano, en el fragor de la polémica, admitió que no podía demostrar la prioridad de las versiones de su comunidad frente a las de Marción. Los comentaristas modernos rara vez han sido tan cautelosos en sus afirmaciones.

En resumen, la aceptación por parte de los investigadores modernos de las afirmaciones hechas acerca del modo en que Marción trató los textos incluidos en su Nuevo Testamento constituye un ejemplo de adopción acrítica de la polémica como si fuera historia.

En primer lugar, Tertuliano y quienes lo acompañan en esta acusación contra Marción operan desde un sesgo antimarcionita que condiciona sus supuestos. En segundo lugar, escriben desde una posición temporal que les hacía imposible poseer un conocimiento seguro sobre el estado de algo semejante a un canon del Nuevo Testamento —o de los libros que lo componían— en tiempos de Marción. En tercer lugar, sabemos con certeza que varias de sus presuposiciones son incorrectas: no existía un canon del Nuevo Testamento anterior a Marción del cual este hubiera rechazado las partes que no le convenían; no existía un corpus paulino más amplio del que hubiera extirpado las Pastorales; no existía una ortodoxia universal e indiscutida de la cual Marción se hubiera desviado. Todos estos elementos son anacronismos que los críticos posteriores proyectaron retrospectivamente sobre las circunstancias de su actividad.

En muchos casos, Tertuliano y Epifanio afirman erróneamente que la redacción concreta del *Evangelion* o del *Apostolikon* es invención de Marción, cuando en realidad encontramos esa misma formulación en manuscritos bíblicos “católicos”. El estatuto casi canónico que se ha concedido a estas acusaciones contra Marción revela, por tanto, una sorprendente falta de evaluación histórica crítica en la investigación moderna.

Adolf von Harnack, el gran historiador del cristianismo cuya obra de 1924 sobre Marción se convirtió en el punto de referencia principal de toda la investigación posterior, contribuyó también a perpetuar esta lectura poco crítica de fuentes



hostiles, en la medida en que buscó explicar las diferencias entre los textos marcionitas y sus versiones católicas a partir de la ideología de Marción. Sin embargo, incluso él admitió sin dificultad: «No existen declaraciones definitivas de Marción acerca de los fundamentos que guiaron su proceder en la crítica de pasajes individuales del Evangelio o del Apóstol». Asimismo reconoció que numerosos pasajes presentes en el texto de Marción parecían ir en contra de su propia teología.

Una creciente sensibilidad hacia estos problemas en la evidencia, desarrollada en investigaciones posteriores a Harnack, ha puesto en cuestión su pretensión de poseer una comprensión exacta de los principios dogmáticos de Marción en lo referente al manejo del texto bíblico. Cualquier conclusión sobre este asunto debe basarse en la evidencia textual misma, y no en suposiciones acerca de Marción y sus motivaciones.

Por desgracia, carecemos de una base verdaderamente objetiva para la comparación, pues no estamos en mejor situación que Tertuliano cuando se trata de tener certeza sobre la forma que tenían estos textos antes de la época de Marción. Además, condicionados como estamos por una larga tradición de leerlos en la forma más extensa que presentan las Biblias modernas, puede resultarnos difícil dar un paso atrás, desmontar ese marco interpretativo y considerar con mente abierta la posible prioridad de las versiones marcionitas.

No hay nada intrínsecamente inverosímil en la idea de que Marción hubiera editado sus textos para hacerlos más representativos de aquello que valoraba y consideraba central. De hecho, vivía en una época en que los evangelios aún se estaban componiendo activamente, a menudo mediante la reelaboración, combinación y ampliación de materiales previos.

El problema de atribuirle este tipo de autoría surge al examinar los textos mismos, y puede resumirse en una serie de preguntas: ¿Por qué no produjo un conjunto de textos más novedoso, ajustado exactamente a sus creencias? ¿Por qué sus versiones contienen tanto material en conflicto directo con sus propias ideas? ¿Por qué las diferencias entre sus textos y los no marcionitas son relativamente menores, con impacto mínimo en el mensaje global? ¿Por qué dejó pasajes que expresan exactamente las mismas ideas por las cuales supuestamente eliminó otros? ¿Por qué no añadió nada? A medida que estas preguntas se acumulan, se vuelve cada vez más difícil sostener que el Nuevo Testamento de Marción contenía textos “mutilados” para ajustarlos a sus convicciones distintivas.

Lo poco que sabemos con certeza es que Marción acusaba que «el evangelio» seguido por los cristianos de Roma no era auténtico, sino que divergía del verdadero registro del “evangelio” que él conocía. Sabemos que presentó a quienes lo siguieron una encarnación textual de «el Evangelio y el Apóstol» que



consideraba auténtica, junto con una exposición sistemática de cómo la fe expresada en esos textos era incompatible con las enseñanzas de las Escrituras judías. Eso es todo.

No poseemos ni una sola declaración de Marción sobre los pasajes que supuestamente habría eliminado por considerarlos corrupciones. Tampoco podemos estar seguros de que sus afirmaciones acerca de un “evangelio” corrupto en Roma se refirieran necesariamente a un texto escrito, y no a una enseñanza oral. De hecho, la expresión “el evangelio” continuó utilizándose en este último sentido —como designación general del mensaje cristiano— mucho después de Marción. Su innovación al titular una sección de su Nuevo Testamento como «El Evangelio» (*Evangelion*) pudo haber sido una respuesta deliberada a lo que él percibía como la inestabilidad de fundamentar la autoridad en un conjunto no codificado de tradiciones.

Incluso cuando Tertuliano afirma que Marción eliminó algo de “el evangelio”, con frecuencia no se refiere a modificaciones introducidas en un texto concreto, sino al hecho de que Marción no incluyó en su Nuevo Testamento todos los materiales evangélicos aceptados en la comunidad de Tertuliano —es decir, no solo Lucas, sino también Mateo, Marcos y Juan—. Estas observaciones han sido a menudo malinterpretadas en la investigación moderna.

Además, como se señaló anteriormente, nuestras fuentes acusan repetidamente a Marción de haber alterado la redacción de pasajes. Sin embargo, resulta que esas “variantes” también aparecen en manuscritos no marcionitas. Lo que en otro tiempo se consideró indicio de su ideología se ha encontrado luego en líneas de transmisión textual ajenas a su iglesia.

La reconstrucción del Nuevo Testamento de Marción propuesta en este estudio, por tanto, no parte del supuesto de que él editó los textos, ni acepta sin crítica sus propias reivindicaciones implícitas de autenticidad. Más bien utiliza de manera neutral los datos disponibles sobre el contenido de su canon, con el fin de presentar el Primer Nuevo Testamento como un acontecimiento histórico en sí mismo, y de establecer una base más sólida desde la cual puedan formularse argumentos y extraerse conclusiones sobre la historia de estos textos antes y después de ese acontecimiento.

Existe un lugar importante para examinar la colección marcionita en sí misma, y no principalmente a través de conjeturas discutibles acerca de Marción y el marcionismo. Puede ser que un análisis independiente de esta colección arroje luz sobre Marción, más que al revés. En cualquier caso, el Nuevo Testamento de Marción posee su significación principal como el testimonio sustancial más antiguo que conservamos de textos que finalmente serían incorporados al Nuevo Testamento utilizado por los cristianos hoy, y potencialmente ofrece nuevas



perspectivas sobre su historia literaria y sobre las formas de cristianismo que representan.

Las fuentes

Nuestra capacidad para reconstruir el Primer Nuevo Testamento está condicionada por la naturaleza de nuestras fuentes, todas ellas ataques polémicos contra las posturas marcionitas escritos por líderes de otras corrientes cristianas. No intentan citar cada palabra del texto de Marción, y aun cuando citan, no siempre lo hacen con exactitud. Más bien reproducen aquello que resulta útil para su argumentación, omitiendo pasajes que no pueden emplear contra él.

Las tres fuentes principales utilizadas por Harnack y seguidas en estudios más recientes son: *Contra Marción* de Tertuliano, de comienzos del siglo III; el *Panarion* (o “Botiquín”) de Epifanio, de la segunda mitad del siglo IV; y *De Recta in Deum Fide* (“Sobre la fe correcta en Dios”), un diálogo anónimo de fines del siglo III o comienzos del IV cuyo personaje principal lleva el nombre de Adamancio. Además, diversas fuentes menores confirman lecturas transmitidas por estas tres obras principales o completan lagunas que ellas dejan.

A. Tertuliano

Nuestra evidencia más antigua y sólida sobre el contenido del *Evangelion* y el *Apostolikon* de Marción procede de los libros IV y V, respectivamente, de la extensa refutación que Tertuliano dedicó a sus enseñanzas. Empezó esta obra hacia el año 207 d.C., aproximadamente medio siglo después de la muerte de Marción.

El propósito de Tertuliano era demostrar que incluso la propia Escritura seleccionada por Marción no respaldaba la doctrina del “hereje”. Esta estrategia de refutación ya había sido propuesta por Ireneo (Haer. 1.27.4). Hasta donde sabemos, Ireneo nunca la llevó a cabo; pero se convirtió en un método favorito, empleado por Tertuliano, Epifanio, Pseudo-Efrén y, en menor medida, por Adamancio.

Tertuliano avanza de manera relativamente sistemática a través de los textos de Marción, lo cual es una gran ventaja para nosotros. Sin embargo, la comparación con otras fuentes muestra que omite pasajes. Pasa por alto contenidos que no le resultaban útiles para su polémica o que podían debilitar su argumentación. A medida que comenta las cartas paulinas, omite cada vez más material, pues — como él mismo declara expresamente (Marc. 5.3)— consideraba redundante repetir una y otra vez los mismos argumentos.



Dado que parece evidente que Tertuliano tenía ante sí un ejemplar del Nuevo Testamento marcionita mientras trabajaba, los investigadores modernos han valorado muy altamente su testimonio y han recurrido a lecturas minuciosas de sus citas para reconstruir la redacción exacta del texto de Marción. Sin embargo, esto ha resultado problemático.

Las investigaciones posteriores a Harnack han mostrado que Tertuliano, en todos sus escritos, cita la Biblia con bastante libertad: a veces de memoria, a veces parafraseando. Aunque en *Contra Marción* intenta argumentar sobre la base de pasajes efectivamente presentes en la Biblia marcionita, no hay motivo para suponer que los cite palabra por palabra. Reordena libremente cláusulas y versículos enteros dentro de la sección que está comentando, según el flujo de su propio razonamiento. Con frecuencia utiliza simplemente la idea general de un pasaje como base de sus observaciones.

Solo cuando su argumento depende de una redacción precisa, o en aquellos pocos casos en que menciona una diferencia concreta entre el texto marcionita y el suyo propio, podemos confiar con seguridad en Tertuliano como fuente para una reconstrucción palabra por palabra. Incluso entonces, la reconstrucción debe compararse con la manera en que cita el mismo pasaje en otras obras, cuando utiliza sus propias versiones de Lucas y de Pablo.

Otra cuestión relevante es si Tertuliano trabajaba a partir de una traducción latina aprobada por los marcionitas o si aplicaba sus propias habilidades de traducción sobre un texto griego. Dada la incertidumbre al respecto, y considerando sus hábitos de cita poco estrictos, cualquier supuesta diferencia de redacción entre los textos de Marción y los utilizados por los no marcionitas debe confirmarse mediante otras fuentes.

El principal valor de Tertuliano como fuente radica, por tanto, en que proporciona información fiable sobre la presencia de determinados pasajes en el *Evangelion* y el *Apostolikon* cuando los menciona en su argumentación, aun cuando la extensión completa y la redacción exacta de dichos pasajes permanezcan inciertas.

Aunque pocos han puesto en duda que Tertuliano tuviera acceso directo al *Evangelion* y al *Apostolikon*, no podemos afirmarlo con absoluta certeza. Algunos rasgos de su discusión invitan a la cautela.

En primer lugar, comenta con frecuencia la interpretación y aplicación que Marción hacía de ciertos versículos, como si estuviera consultando las *Antítesis* de Marción y extrayendo de allí las citas escriturísticas, en lugar de hacerlo directamente del *Evangelion* o del *Apostolikon*.



En segundo lugar, sus citas selectivas del *Apostolikon* presentan una lógica interna continua: un versículo citado parece seguir naturalmente a otro, formando un argumento coherente que no es el de Tertuliano. Más bien, al omitir selectivamente el material intermedio, emerge con nitidez una lectura marcionita coherente de Pablo, que Tertuliano intenta desarticular y refutar.

Esta impresión es, desde luego, subjetiva y puede ser ilusoria. Pero si Tertuliano dependía exclusivamente de las citas escriturísticas contenidas en las *Antítesis* y no tenía acceso directo al *Evangelion* y al *Apostolikon*, entonces cualquier comentario suyo sobre pasajes ausentes en esos textos resultaría sospechoso, pues sería fruto de una mera suposición basada en que Marción no los citaba.

B. Epifanio

Epifanio, obispo de Salamina en la isla de Chipre durante la segunda mitad del siglo IV, nos ofrece un segundo conjunto valioso de lecturas de primera mano provenientes de los textos bíblicos de Marción, independiente del testimonio de Tertuliano. Su tratamiento del Nuevo Testamento marcionita, al igual que el de Tertuliano, forma parte de una refutación más amplia de la enseñanza marcionita, que a su vez constituye solo una pequeña sección dentro de una obra mucho mayor dirigida contra todas las variantes del cristianismo conocidas por él, aparte de su propia fe nicena.

Este *Panarion*, o “botiquín” contra las herejías, data aproximadamente del año 377 d.C. Epifanio incorporó en él un tratado antimarcionita que había redactado algunos años antes, y su descripción del modo en que compuso ese tratado merece citarse íntegramente:

“Hace algunos años, para descubrir qué mentiras y enseñanzas absurdas había inventado este Marción, tomé sus propios libros, los que él había mutilado: el llamado por él *Evangelion* y el llamado por él *Apostolikon*. De estos dos libros extraje y seleccioné el material capaz de refutarlo, y redacté una especie de esquema del tratado, organizando los puntos en orden y numerando cada pasaje uno, dos, tres (y así sucesivamente). De este modo recorrí todos los lugares donde resulta evidente que, como un necio, todavía conserva dichos del Salvador y del Apóstol que obran en su contra. Algunos pasajes habían sido introducidos por él en forma alterada, sin coincidir con el Evangelio según Lucas ni con la forma característica del texto apostólico. Otros, en cambio, correspondían tanto al Evangelio como al Apóstol, sin alteración, y aun así bastaban para refutar toda su posición.” (Pan. 42.10.2–5)

Al igual que Tertuliano, Epifanio solo menciona los pasajes relevantes para sus argumentos. Sin embargo, en su caso se advierte un esfuerzo más sistemático



respecto del *Evangelion* por señalar qué textos faltan o difieren en la versión de Marción comparada con el Lucas aceptado en su propia comunidad. Por alguna razón, no mantiene este mismo nivel de análisis en las cartas paulinas del *Apostolikon*.

Su testimonio es valioso porque ofrece indicaciones específicas de diferencias textuales, hasta el nivel de la redacción griega exacta del texto marcionita, al menos en lo que respecta al *Evangelion*. En cuanto al orden del texto, Epifanio parece seguirlo estrictamente, con muy pocas excepciones. De hecho, su exposición refleja el procedimiento que él mismo describe: tomar notas directamente del texto marcionita y registrarlas como *scholia*. Conservamos setenta y ocho notas relativas al *Evangelion* y cuarenta al *Apostolikon* (ocho de Gálatas, dieciséis de 1 Corintios, tres de 2 Corintios, ocho de Romanos, tres de “Efesios”, y una respectivamente de Colosenses y “Laodicenses”).

No obstante, Epifanio abrevia con frecuencia sus citas, reduciéndolas a frases clave. Por tanto, su testimonio, al igual que el de Tertuliano, debe utilizarse con cautela. También, como Tertuliano, muestra menor interés en sostener su análisis a lo largo de las cartas paulinas, y a menudo formula acusaciones generales de que Marción alteró el texto, sin aportar ejemplos concretos.

A pesar de que potencialmente nos ofrece un testimonio más directo del griego original del *Evangelion* y del *Apostolikon*, Epifanio no ha gozado de la misma valoración positiva entre los investigadores modernos que Tertuliano. La marcada diferencia entre su tratamiento del *Evangelion* y del *Apostolikon* suscita sospechas acerca de su acceso a este último. Puede comentar con gran precisión las omisiones del *Evangelion* respecto de Lucas, pero no especifica omisiones similares en las cartas paulinas (donde sí contamos con el testimonio de Tertuliano), limitándose a acusaciones generales —aparentemente infundadas— de corrupción textual.

Además, parece confundido respecto de algo tan básico como qué cartas estaban incluidas en el *Apostolikon*, al mencionar tanto “Efesios” como “Laodicenses”, aunque se trata de la misma carta bajo designación católica y marcionita, respectivamente. A partir de datos como estos, John Clabeaux concluye que Epifanio no tenía ante sí una Biblia marcionita, pese a su afirmación en sentido contrario, y que sus citas procedían de literatura antimarcionita disponible para él.

Sin embargo, esta conclusión parece excesiva. Algunos problemas en el manejo del *Apostolikon* no obligan a descartar su acceso al Nuevo Testamento marcionita en conjunto, especialmente cuando puede hacer observaciones muy precisas sobre el texto del *Evangelion*.



Epifanio no afirma tener una Biblia marcionita en sus manos al momento de redactar el *Panarion*; declara explícitamente que había tomado notas (*scholia*) años antes, cuando tuvo ocasión de examinar el *Evangelion* y el *Apostolikon*. Podría estar mintiendo —como sugiere Clabeaux—, pero esta hipótesis genera más problemas de los que resuelve. Clabeaux no logra identificar ninguna fuente plausible de la cual Epifanio pudiera haber tomado sus citas, y demuestra eficazmente que no fue ni Tertuliano, ni Adamancio, ni alguna fuente antimarcionita común.

Además, su postura obliga a imaginar que Epifanio examinó laboriosamente sus fuentes buscando citas del canon marcionita y luego las reordenó según el orden marcionita, que supuestamente conocía sin haber visto nunca el Nuevo Testamento de Marción. Resulta mucho más sencillo aceptar que hizo exactamente lo que declara: leer el Nuevo Testamento marcionita y tomar notas que, años después, pudieron generarle cierta confusión en algunos puntos.

La ubicación de su única nota sobre “Laodicenses”, al final del conjunto de *scholia*, sugiere que esa nota —y solo esa— podría provenir de una fuente intermedia copiada en años posteriores. Mientras no se presente un argumento más sólido contra la fiabilidad de Epifanio, su testimonio sigue mereciendo el segundo lugar entre nuestras fuentes.

C. Adamancio

La obra transmitida bajo el nombre de “Adamancio” es un diálogo compuesto en griego por un autor aún no identificado, probablemente en la última década del siglo III o la primera del IV d.C. “Adamancio” es el nombre del personaje que en el diálogo defiende la “ortodoxia” —según la perspectiva del autor— frente a representantes de diversas “herejías”, entre ellas dos marcionitas (en las partes 1 y 2 del tratado).

Cuando estos marcionitas toman la palabra, ofrecen citas esporádicas del Nuevo Testamento marcionita, y Adamancio responde citando también. A diferencia de Tertuliano y Epifanio, el autor introduce estas citas según lo exige el desarrollo del debate, no siguiendo el orden en que aparecían en el Nuevo Testamento de Marción, ni intentando cubrir sistemáticamente todo el canon.

Las Escrituras marcionitas no desempeñan ningún papel (salvo una breve excepción) en las partes 3 y 4 del tratado, donde Adamancio debate con otros “herejes”, seguidores de Bardesanes y Valentín. Sin embargo, al concluir el conjunto de debates en la parte 5, se afirma explícitamente que ciertos pasajes son leídos del *Evangelion* y del *Apostolikon*.



BEIT EIN SOF ACADEMY

EL PRIMER NUEVO TESTAMENTO

RECONSTRUCCIÓN DEL CANON MARCIONITA

EPIFANIO

IRENEO

AÑO
144
d.C.

LA PRIMERA COLECCIÓN AUTORIZADA DE ESCRITURAS CRISTIANAS
Y EL NACIMIENTO DE UN CANON





FUENTES

DUDAS Y ACUSACIONES

¿QUIÉN ERA MARCION?



COMERCIO MARÍTIMO, REDES Y CANON

Sobre las Redes Comerciales de Marción



OCEANO ATLANTICO

RED COMERCIAL

*Agentes en Ciudades
Puertos Romanos*

DIFUSIÓN TEXTUAL

*Talentos, Textos,
Tradiciones*



COMERCIO MARÍTIMO

Rutas marítimas del Imperio

RED COMERCIAL

CANON

Credos, Libros, Dogmas



Contactos marítimos facilitan la propagación del cristianismo

REDES MARÍTIMAS

RED COMERCIAL

DIFUSIÓN TEXTUAL

CANON



LA FORMACIÓN DEL CANON BÍBLICO

Un Proceso de Cientos de Años



MARCION
(144 d.C.)

Primer canon
cerrado



Primer canon cerrado

170 - 200 d.C.

Respuestas
y listas



Respuestas y listas

367 d.C.

Lista de
Atanasio



Lista de Atanasio



CANON CONSOLIDADO

Credos, Libros y
Dogmas



**Canon
Consolidado**



LA CRISIS DE IDENTIDAD CRISTIANA EN TIEMPOS DE MARCIÓN

Posturas sobre la Herencia Judía



ROMA

Herencia Judía

- Pro-Judío 
- Canónizan raíces judías
- Relegan a Pablo

HERENCIA JUDÍA



MARCION

Ruptura Total

- Niega herencia judía
- Crea Nuevo Testamento
- Otro dios, otro canon

RUPTURA TOTAL

BERNABÉ

IGNACIO

DIOGNETO

Conservan aglunos lazos pero criticando el Judaísmo

PRO-JUDÍO

IGNACIO

DIOGNETO



¿QUÉ SABEMOS SOBRE LA PATRIA DE MARCIÓN?

PONTO

MAR NEGRO

PONTUS

BITHINIA



**PRIMER CRISTIANISMO
NO JUDAIZANTE**

*Culto a Cristo como Dios,
liderazgo femenino.
Sin la ley y las tradiciones judías.*

PLINIO (112 d.C.)

*Carta del gobernador de
Bitinia y Ponto al emperador
Trajano.*

**MARCION
(144 d.C.)**

**CRISTIANISMO NO
JUDAIZANTE**



EL PRIMOGÉNITO DE SATANÁS: MARCIÓN FRENTE A POLICARPO

¿Nos reconoces...?

*Si: ¡El Primogénito
de Satanás!*

MARCION

**OBISPO
POLICARPO**



“A Marción lo denunció Policarpo como Primogénito de Satanás.”

Ireneo.

EPIPHANIUS of SALAMIS

Bishop of Salamis on Cyprus
Late 4th Century AD

THE PANARION

"The Medicine Chest"
c. 377 AD

Refuting ALL
Heresies

COMBATTING
MARCION

✠ Evangelion
Apostolikon
READINGS

Direct Examination of Original Texts

- Scholia & Notes
- Precise Greek Variants of Marcion's New Testament

DENOUNCING MARCION

- Rigorous Refutation of Marcion's Teachings
- 78 Notes on *the Evangelion*
- 40 Notes on *the Apostolikon*



PSEUDO-EPHREM A

Armenian Anti-Marcionite Text

c. 4th-5th Century AD

— Two Versions —
in Surviving Armenian Manuscripts

PROTO-MARCIONITE EVANGELION

- Citing Exclusively from LUKE
- Assessing Included & Excluded Passages

A Parallel Source
Confirming Evangelion
Findings

Citing "THE GOSPEL"

- Repeated Use of Luke's Parables Against Marcionites
- Noting Missing Passages in the Marcionite Version



ADAMANTIUS

Defending Orthodoxy Against Marcionites

Late 3rd – Early 4th Century AD

— THE DEBATERS —



Orthodox
ADAMANTIUS



HERETICAL
MARCIONITES

— Orthodox —
ADAMANTIUS

- Quoting the NEW & OLD TESTAMENTS

ANTI-MARCIONITE DIALOGUE

- Written in Greek
- Late 3rd/Early 4th Century AD
- Anonymous Author

HERETICAL
MARCIONITES

- Quoting the MARCIONITE BIBLE
- Comparing Against Old & New Testaments
- Late Anti-Marcionite Source

- Citing Evangelion & Apostolikon
- Late Anti-Marcionite Source



TERTULLIAN VS MARCION

Refuting Marcion's Teachings, 207 CE



ADVERSUS
MARCIONEM

Books IV & V

EVANGELION
&
APOSTOLIKON



Direct Study of Marcion's Texts

The Letters of PAUL

• Skipping Passages

- Loose Quotations
- Paraphrases
- Rearranged Verses



IRENÆUS



EPIPHANIUS



Reconstructing
Marcion's Bible?

DISMANTLING MARCION'S ARGUMENTS

