

**Cómo citar este artículo en APA:** Chapa, J. (2018). De la letra al Espíritu pasando por la historia. *Revista Cuestiones Teológicas*, 45 (103), 73-96.

Artículo recibido el 26 enero y aprobado para su publicación el 17 abril 2018.

# DE LA LETRA AL ESPÍRITU PASANDO POR LA HISTORIA

FROM LETTER TO SPIRIT THROUGH HISTORY  
DA LETRA AO ESPIRITO PASSANDO PELA HISTÓRIA

JUAN CHAPA<sup>1</sup>

## Resumen

El trabajo se centra en cómo y en qué medida la forma dominante de leer e interpretar la Biblia en la tradición reformada ha afectado y continúa afectando a la lectura bíblica de tradición católica. Para ello se revisa la actitud hacia el texto griego del Nuevo Testamento en los siglos posteriores a la Reforma, cuando se realza el valor del texto original, y se compara con la actitud que se da en las últimas décadas, cuando se analiza ese texto a la luz de la mayor cantidad y variedad de manuscritos existentes. Se señalan algunas implicaciones que tiene

---

1 Doctor en Teología (1983) y Letras Clásicas (1993). Facultad de Teología, Universidad de Navarra, España.

Correo electrónico: [jchapa@unav.es](mailto:jchapa@unav.es).

ORCID: 0000-0001-7345-0625



esta nueva actitud para el principio de la *sola Scriptura* y la lectura de la Biblia en la actualidad.

### **Palabras clave**

Nuevo Testamento, Lectura de la Biblia, Crítica textual, Tradición reformada.

### **Abstract**

The article focuses on the issue of how and to what extent the prevailing way of reading and interpreting the Bible within Reformed tradition has affected the biblical reading of Catholic tradition. In order to address this issue, the article analyzes the attitude towards the Greek version of the New Testament in the years following the Protestant Reformation, a time when the value of the original text was highlighted, and it, then, compares it with the attitude adopted in the last decades, when it has been studied in the light of a great number and variety of manuscripts.

### **Key Words**

New Testament, Biblical Readings, Textual Criticism, Reformed Tradition.

### **Resumo**

Este trabalho centra-se em como e em que medida a forma dominante de ler e interpretar a Bíblia na tradição reformada afetou e continua afetando a leitura bíblica de tradição católica. Para tanto, revisa-se a atitude que se teve diante do texto grego do Novo Testamento nos séculos posteriores à Reforma, quando se ressaltava o valor do texto original, e se compara com a atitude das últimas décadas caracterizada por sua análise à luz da quantidade e variedade de manuscritos existentes. Apontam-se algumas das implicações que essa nova atitude tem para o princípio da *sola Scriptura* e a leitura da Bíblia na atualidade.

### **Palavras-chave**

Novo Testamento, Leitura da Bíblia, Crítica textual, Tradição reformada.

Si la interculturalidad se suele definir como un conjunto de procesos por el que se construyen y establecen relaciones entre diversas culturas sobre la base de la igualdad y respeto mutuo, qué duda hay de que la Biblia ha contribuido de manera decisiva a establecer esos vínculos. Parafraseando a Northrop Frye, se puede decir que la Biblia es el Gran Código de las referencias expresivas y espirituales, la respuesta a las grandes preguntas que se hace el hombre que busca la verdad. Se trata de un código transversal a cualquier cultura, aunque, ciertamente, en el imaginario colectivo de la tradición occidental ocupa un lugar especial, con independencia de las creencias de cada uno. En nuestra tradición es imposible dedicarse al estudio aséptico de la historia, de la literatura o del arte, por mencionar solo algunos aspectos relacionados con la cultura, sin hacer referencia a la Biblia.

Por otra parte, cuando hablamos de una cultura cristiana, budista, islámica, etc., entendemos por ello el impacto que una determinada creencia o religión ha tenido en los diversos aspectos de la vida, desde la familia y la educación, hasta la política, la economía, las artes o las ciencias. De ahí que sea legítimo referirse también a una cultura que surge y se nutre de la Reforma iniciada por Lutero (1483-1546) y que se podría denominar cultura protestante. El motivo para traerla a colación es que este año se conmemoran los 500 años de su inicio, al vincular simbólicamente la efeméride a las 95 tesis que, según la tradición, Lutero colgó en la puerta de la iglesia del castillo de Wittemberg, el 31 de octubre de 1517.

Las páginas que siguen se sitúan en este marco, es decir, el de la Biblia como expresión de cultura e influencia, teniendo en cuenta el aniversario de la Reforma protestante. En otras palabras, deseo fijarme en la forma y en la medida en que la manera de leer e interpretar la Biblia que ha dominado en la tradición reformada ha afectado y afecta a la lectura bíblica de tradición católica. Me ocuparé de esta interculturalidad entre una y otra tradición, fijándome sobre todo en la actitud hacia el texto de la Escritura.

## 1. EL PRINCIPIO DE LA «*SOLA SCRIPTURA*» Y LA PRIMACÍA DEL TEXTO

La Reforma obedece, sin duda, a factores muy diversos. Desde un punto de vista «político» y como modo de distanciarse de Roma y de la manera en que esta entendía el papel del magisterio y la tradición, la insistencia en

volver a las raíces y centrarse, por tanto, en las Escrituras parecía razonable. Había que poner de nuevo los fundamentos en el Evangelio, el lugar donde se encuentran los valores auténticos frente a la decadente situación eclesial en algunos sectores de la época. La Biblia debía ser el modelo de fe y acción al que la Iglesia tendría que adaptarse y someterse. Como expresó el poeta John Milton de forma metafórica, más que preocuparse por los cambios en la doctrina, lo que hacía falta era entender la Iglesia no como una «madre», sino como una joven novia a la que se le tiene que instruir (cf. Patterson, 1931-1938, pp. 188-189). La Iglesia tenía que someterse a la Biblia, aprender y vivir de ella.

Desde esta perspectiva Lutero subrayó el papel capital de la Escritura. Así lo manifestó expresamente en 1521, después de que fuera emitida la excomunión papal contra él y se le diera la posibilidad de exponer sus razones a la Dieta de Worms. Era la última ocasión que tenía para retractarse, antes de que le llegara también la excomunión imperial. Sin embargo, Lutero no lo hizo y en el día establecido delante del emperador, los príncipes y los representantes del Papa, concluyó su intervención con estas palabras:

A no ser que sea convencido por el testimonio de la Escritura o por una razón clara (ya que no confío ni en el papa ni en los concilios ellos solos, ya que es bien conocido que han errado a menudo y que se han contradicho a sí mismos), estoy vinculado por las Escrituras que he mencionado y mi conciencia está cautiva por la Palabra de Dios [...] No puedo obrar de otra manera (WA, 838).<sup>2</sup>

Conforme a esta comprensión, el principio de la *sola Scriptura* parece una expresión acertada de las ideas expuestas. No obstante, debe advertirse que, posiblemente, Lutero nunca utilizó literalmente estas palabras que se han convertido en paradigmáticas de un principio fundamental de la Reforma. Al menos, esta formulación no aparece en sus escritos (cf. Gaboriau, 1997, p. 73). Con todo, era cierto que para él la Revelación se

2 Es habitual citar las obras de Lutero de forma abreviada como WA; esta hace referencia a la edición crítica de sus obras. Se continuará haciéndolo de esa forma a lo largo del artículo; aunque aquí se agrega una referencia completa para evitar confusiones (los años de las referencias bibliográficas pueden variar pero se mantiene el resto de la referencia intacta): Martin Luther. (1897). *Verhandlungen mit D. Martin Luther auf dem Reichstage zu Worms*. En *Weimarer Lutherausgabe* (Vol. 7). Weimar: Hermann Böhlau.

contenía y se interpretaba solamente en y desde la Escritura, es decir —y esta vez sí son sus palabras—: “*sacra Scriptura sui ipsius interpres*”, la Escritura se interpreta desde ella misma, tiene capacidad autointerpretativa.<sup>3</sup> Siguiendo sus huellas, Calvino insistió aún más en la primacía de la Escritura<sup>4</sup> y la doctrina quedó promulgada en los escritos confesionales de la Reforma, como son la *Fórmula de la Concordia* luterana de 1577 y la *Segunda Confesión Helvética*, redactada por H. Bullinger, de 1566, considerada uno de los principales documentos de la tradición calvinista. En la primera se afirma que: “*sola Scriptura iudex, norma et regula agnoscitur*” (“se reconoce únicamente a la Escritura como juez, norma y regla”) (Dingel, 2014, p. 1219); y en la *Segunda Confesión Helvética* se lee lo siguiente:

Creemos y confesamos que los libros canónicos de los santos profetas y apóstoles de ambos Testamentos son la verdadera Palabra de Dios, y que por sí tienen suficiente fuerza y fundamento, sin requerir la confirmación de un hombre. Pues Dios mismo habló a los padres, los profetas y los apóstoles y nos habla todavía a nosotros a través de las santas Escrituras. Y en estas Sagradas Escrituras toda la Iglesia de Cristo posee una exposición completa de aquello que por siempre debe ser enseñado sobre la fe que conduce a la felicidad y a la vida que agrada a Dios (citado en Grosse, 2017, p. 157).

Asentados los principios, la Biblia se convirtió en el referente directo de autoridad, sin mediación alguna de la Iglesia. Ahora bien, esta centralidad de la Escritura dio lugar a dos modos de entender el texto sagrado que, a primera vista, pueden parecer contradictorios. Por un lado, llevó a una veneración tal del texto bíblico que hizo que se identificara con una forma textual concreta cuya literalidad no podía cuestionarse. Como consecuencia, algunos recelaron de toda investigación científica pues podía cuestionar la inerrancia del texto y, por tanto, su autoridad. Por otro lado, y paradójicamente, la

---

3 La Sagrada Escritura es *per se certissima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans* (WA 7, 97). Véase también: O’Callaghan, 1999, pp. 147-168.

4 Grosse (2017, p. 156) señala que el primero en utilizar la fórmula *sola Scriptura* fue Juan Wyclif en su obra *De Veritate Sacrae Scripturae* (1377/178) y luego en su *Dialogus* (1379), como fórmula de combate contra tradiciones que a su juicio falsifican y se superponen a la enseñanza bíblica. (Véase: Bühler, 2007, pp. 287; Gravend-Tirole, 2011, pp. 355-381). Gravend-Tirole (2011) también indica que ya Wycliff (1320-1384) había sostenido la suficiencia de la Escritura contra la autoridad de la Iglesia para tener así más autonomía del Magisterio de la Iglesia: “Entre Dios y el hombre, nada más que la Palabra” (p. 369).

primacía de la Escritura favoreció la investigación y el estudio de la Biblia con el fin de lograr el texto original de los autores sagrados y asegurar así el principio de la *sola Scriptura*.

### a) El rechazo a la crítica textual

Ejemplo del primer caso es el revuelo que produjo en 1707 la aparición de una edición crítica del texto griego del NT. Me refiero a la que publicó John Mill y que fue un auténtico hito en la crítica textual neotestamentaria. Hasta ese momento las ediciones del texto griego del NT dependían de la *editio princeps* que había llevado a cabo Erasmo en 1515. Las ediciones más importantes que sucedieron a esta —las de Robert Estienne (Stephanus), Teodoro Beza, o la de los hermanos Buenaventura y Abraham Elzevir— se sirvieron en última instancia de la edición de Erasmo y, por tanto, todas ellas se remontaban únicamente a uno o dos manuscritos griegos medievales que el maestro de Rotterdam había utilizado para su edición. Más aún, el texto que ofrecía Erasmo para algunas partes del Apocalipsis —ausentes en los manuscritos griegos de que disponía— era una traducción al griego que él mismo había hecho a partir de manuscritos latinos.

La tendencia a aceptar sin más el *textus receptus* (el texto recibido) se rompió con la edición crítica que publicó John Mill (1645-1707), *fellow* del Queen's College de Oxford, la primera en ofrecer un aparato crítico amplio. Después de treinta años de trabajo, Mill publicó en 1707 una edición del NT imprimiendo el *textus receptus* publicado por Stephanus en 1550 y agregándole un aparato crítico realizado a partir de cerca de un centenar de manuscritos griegos, de citas de Padres de la Iglesia y de versiones latinas, siríacas y coptas.<sup>5</sup> Su edición recogía cerca de 30.000 variantes —y

5 “Besides collecting all the evidence from Greek manuscripts, early versions, and fathers that lay within his power to procure, Mill prefixed to his edition valuable prolegomena in which he dealt with the canon of the New Testament and the transmission of the text, described 32 printed editions of the Greek Testament and nearly 100 manuscripts, and discussed patristic citations from all the fathers of any importance. Some idea of the extent and detail of the prolegomena may be had from the size of the index to the verses to which Mill makes reference in his discussion; these number 3,041 out of almost 8,000 verses in the whole New Testament. Despite the vast amount of solid learning embodied in his edition, however, Mill did not venture to form a text of his own but reprinted Stephanus' text of 1550 without intentional variation” (Metzger & Ehrman, 2005, p. 154).

aun así no eran todas las que Mill había encontrado— y suscitó un gran revuelo en círculos conservadores de tradición reformada. Daniel Whitby (1638-1726), un teólogo y polemista protestante, rector de St. Edmund's en Salisbury, reaccionó con furia diciendo que con esa edición la autoridad de la Sagrada Escritura estaba en peligro, que lo que había hecho Mill había sido manipular el texto:

Me aflige y me irrita haber hallado tantas cosas en los *Prolegómenos* de Mill que parecen, de forma bastante clara, volver inseguro el estándar de la fe o, en el mejor de los casos, proporcionar a otros una oportunidad óptima para dudar (citado en Ehrman, 2007, p. 112).

Whitby afirmaba que los católicos —los «papistas», como él los llamaba— estarían frotándose las manos al comprobar que las Escrituras podían presentar errores y, por tanto, no tenían autoridad suficiente para la fe, debiendo, por consiguiente, depositar la autoridad última en manos de la Iglesia. En esto no le faltaba razón. Richard Simon (1638-1712), un católico francés estudioso de la Biblia, había escrito lo siguiente:

[L]os grandes cambios que se han dado [...] en los manuscritos de la Biblia después de que los primeros originales se perdieran, destruyen completamente el principio de los protestantes y de los socinianos, que solo consultan estos mismos manuscritos de la Biblia en la forma que tienen hoy día. Si la verdad de la religión no ha permanecido en la Iglesia, tampoco sería seguro buscarla ahora en libros que han sufrido tantos cambios y que han dependido en tantas cosas de la voluntad de los copistas (Simon, 1685, p. 27).<sup>6</sup>

6 “En quatrième lieu, les grands changements qui sont survenus, comme on l'a fait voir dans le premier livre de cet ouvrage, aux exemplaires de la Bible depuis que les premiers originaux ont été perdus, ruinent entièrement le principe des protestants et des sociniens qui ne consultent que ces mêmes exemplaires de la Bible de la manière qu'ils sont aujourd'hui. Si la vérité de la religion n'était demeurée dans l'Église, il ne serait pas sûr de la chercher maintenant dans des livres qui ont été sujets à tant de changements, et qui ont dépendu en beaucoup de choses de la volonté des copistes” (Simon, 1685, p. 27). Simon había sido claro en afirmar la divergencia entre manuscritos: “no existe en la actualidad ninguna copia del Nuevo Testamento, bien sea en griego, latín, siríaco o árabe, que pueda ser considerada auténtica, pues no existe ninguna sea cual sea la lengua en la que esté escrita, que se encuentre absolutamente libre de adiciones. Podría agregar además que los escribas griegos se tomaron grandes libertades al componer sus copias”.

Los argumentos de Simon no eran de poca monta. ¿Qué autoridad puede tener el texto si ha sido alterado en el proceso de copia? ¿Quién garantiza su fidelidad? Más aun, si Mill hubiera podido servirse para su trabajo de los más de 5.700 manuscritos griegos que conservamos en la actualidad, los cerca de 10.000 manuscritos de la Vulgata, sin contar las diversas versiones en siríaco, copto, etiópico, armenio, georgiano antiguo, eslavo eclesiástico, etc., y los textos de los Padres de que ahora disponemos, Whitby habría podido sufrir un infarto, ya que un cálculo actual aproximado indica que las variantes textuales del NT griego —sin incluir las diferencias ortográficas— rondan las 500.000.<sup>7</sup>

Así pues, el teólogo inglés tenía razones para inquietarse. La incertidumbre que suponía la aparente falta de un texto griego definitivo podía cuestionar la primacía de la Escritura que proponía Lutero. No era fácil conciliar el principio luterano de la *sola Scriptura* con la pluralidad de textos y variantes, que implican cuestionar la autoridad de un texto que no es seguro y que, por tanto, podría estar sujeto a error. Se trata de una cuestión en apariencia menor, pero que sin duda incide en los principios fundamentales sobre el modo de leer y entender la Escritura.

## b) La búsqueda del texto original

De todas formas, no todo fueron recelos. Como he señalado más arriba, el otro aspecto derivado de la primacía de la Escritura fue la investigación científica del texto bíblico. La Reforma no solo promovió la traducción de la Biblia a las lenguas vernáculas, sino que despertó el interés por obtener el texto original. La crítica textual, de la que John Mill fue uno de los pioneros, se afianzó como una técnica imprescindible para tratar de obtener el texto original en el cual afianzar la autoridad de la Escritura.

Desde entonces, la posibilidad de consultar más manuscritos y fuentes antiguas, los descubrimientos de papiros y copias de textos neotestamentarios —que en algunos casos se remontaban a poco más de un siglo de distancia

---

(Simon, 1689, p. 79) (“Il n’y aurait même aujourd’hui aucun exemplaire du Nouveau Testament, ni Grec, ni Latin, ni Syriaque, ni Arabe, qu’on pût appeler véritablement authentique, parce qu’il n’y en a pas un en quelque langue qu’il soit écrit, qui soit entièrement exempt d’additions. Je puis même assurer que les copistes grecs ont pris une très-grande liberté en décrivant leurs exemplaires”).

7 Véase: Gurry, 2016, p. 113. El autor insiste en que se trata solo de una estimación.



del tiempo en que se compusieron esos libros— favorecieron una sucesión de ediciones críticas del texto griego. Los avances fueron notables. Consecuentemente, las ediciones que se iban publicando parecían asegurar casi al cien por cien el texto original y —muy importante también— las palabras mismas de Jesús. Fue una tarea admirable que se llevó a cabo de modo prácticamente exclusivo en el mundo protestante, donde los estudios bíblicos alcanzaron un considerable desarrollo tanto en relación a la fijación de un texto seguro, como a la exégesis y las ciencias auxiliares de la Biblia (arqueología, historia, contexto literario, etc.). La prioridad de la Escritura establecida por Lutero y la necesidad de garantizar su autoridad estimulaba a ello. Por su parte, en el mundo católico, el despertar de los estudios científicos textuales y bíblicos solo llegaría en el siglo XX.

No obstante, a pesar de los progresos, el optimismo sobre la capacidad de disponer del texto original fue desvaneciéndose con el paso de los años. A finales del siglo pasado la crítica textual parecía que había tocado fondo y no podía avanzar más. Entre otras cosas, había llegado a la conclusión de que ese texto en apariencia tan seguro y tan bien establecido no lo era tanto. Es más, la obtención del texto original del NT a partir de los manuscritos con que contamos se vio como una tarea imposible. Nunca dispondríamos de un texto original, por lo que tampoco tendremos garantías de fiabilidad del texto que los expertos presentan. Al menos, parece legítimo cuestionarse el grado de fidelidad de ese texto y con ello su garantía de autoridad.

Ciertamente, hoy en día hay grupos evangélicos de orientación fundamentalista que defienden la inerrancia del *textus receptus*, ese texto de Stephanus realizado deficientemente en el siglo XVI a partir de unos pocos manuscritos. Pero los especialistas no comparten esta opinión. Aun así, tampoco están de acuerdo entre ellos sobre el grado de fidelidad del texto crítico actual respecto al texto original. Así se deduce de las más importantes ediciones críticas de los últimos 150 años. Si bien comparten en un 62.9% la literalidad de los versículos, en las ediciones de los diversos libros existe gran variedad de porcentajes de coincidencia.<sup>8</sup>

Por tanto, frente a la posible opinión generalizada que tenemos a nuestra disposición el texto casi original del NT —llevado a culminación quizá

---

8 Véase: Aland & Aland, 1995, pp. 29-30.

en una edición crítica tan sólida como la 28 de Nestle-Aland que parece ofrecer un texto seguro y reconocido por todos—, cuando se analizan con más detalle las posturas de los expertos se observa que la situación es mucho más compleja.

## 2. TEXTO ORIGINAL Y FLUIDEZ TEXTUAL

Es bien conocido que no se conserva ninguno de los originales de los libros que componen el NT. Más aún, se discute hasta qué punto se puede hablar de «un escrito original autógrafa», en cuanto obra que es el resultado de la inventiva de un solo autor, tal como se entiende comúnmente hoy en día, es decir, como el escrito que nace de la creatividad de una persona concreta y que es redactado por ella misma.<sup>9</sup>

De entre la multitud de manuscritos del NT que conservamos solo unos 300 son anteriores al año 800; de ellos solo 34 son anteriores al año 400; y de estos únicamente 4 tuvieron, en algún momento, el NT en su totalidad.<sup>10</sup> Además, las copias más antiguas que nos han llegado —los códices en papiro— son, en su inmensa mayoría, muy fragmentarias. Apenas hay manuscritos que contengan un libro completo del NT. Más aún, no existe un manuscrito idéntico a otro. Todos han sufrido, voluntaria o accidentalmente, cambios en el proceso de copia. De ahí que la crítica textual neotestamentaria sea ardua y compleja. Requiere examinar cada manuscrito individualmente, tanto en su forma física externa, como en relación con el texto que trasmite y a partir de ahí intentar descubrir cómo eran los manuscritos precedentes de los que se deriva esa copia concreta. Una vez evaluado todo ese material es cuando se puede tratar de establecer un texto mejor.<sup>11</sup>

9 Véase: Holmes, 2013, p. 646.

10 Sobre el número de manuscritos, véase: Epp, 1997, p. 56 (= Epp, 2005, p. 473). Véase también Table 6.10 en Epp, 2007.

11 Véase: Parker, 1991, p. 12 (= Parker, 2009, p. 267); cf. también: Wasserman, 2013, pp. 579-612.

Los ejemplos de esta metodología podrían multiplicarse. Valga como botón de muestra el análisis que hace David Parker del *Códice de Beza*,<sup>12</sup> un manuscrito bilingüe (griego y latín) copiado probablemente hacia el año 400.<sup>13</sup> El código contiene el texto de los cuatro evangelios y los Hechos de los Apóstoles en dos columnas paralelas, cada una de ellas ocupando una página: en las páginas «pares» se encuentra el texto griego y en las «impares» el latino. El texto que presenta se caracteriza por una tendencia a la armonización —es decir, la alteración de la literalidad de un evangelio para hacerlo concordar con otro o más de los tres—, por la inclinación a introducir material sobre Jesús que no está en los evangelios canónicos y por cierta propensión a reescribir o alterar el texto, a menudo con un estilo más coloquial. Ejemplo de inclusión de un material que no está en los otros evangelios es el episodio de Lucas en el que algunos fariseos reprochan a los discípulos de Jesús que arrancaran espigas en sábado. Después de las palabras del Maestro: “¿Cómo entró en la Casa de Dios, tomó los panes de la proposición y comió y dio a los que le acompañaban, a pesar de que sólo a los sacerdotes les es lícito comerlos?” (Lc 6,4); y antes de: “Y les decía: — El Hijo del Hombre es señor del sábado” (Lc 6,5), el *Códice de Beza* añade que Jesús ve a un hombre trabajando un sábado, y le dice: “Si tu sabes lo que estoy haciendo, eres bienaventurado; si no lo sabes, entonces eres un maldito y un trasgresor de la ley”.<sup>14</sup> Por otra parte, el texto de los Hechos de los Apóstoles es bastante más largo que el habitual (casi un 8%), hasta el punto de que podría describirse como una versión diferente de la misma obra o, al menos, como una segunda edición. Muestra de esa discrepancia se da en la carta del concilio de Jerusalén de Hechos 15,23-29; al final, en el v. 29, donde se dice: “abstenerse de lo sacrificado a los ídolos, de la sangre, de los animales estrangulados y de la fornicación. Obraréis bien al guardaros de estas cosas”. El *Códice de Beza* omite la referencia a los «animales estrangulados» (también en 15,20) y añade: “y de cualquier cosa que no quieres que te suceda a ti, no se la hagas a otro [o a ‘otros’]”.

De un análisis detallado del manuscrito Parker (1992) concluye que el texto del código se puede remontar al siglo II, un periodo fundamental para

12 *Codex Bezae Cantabrigiensis*, n.d.

13 Véase: Parker, 1992. Aquí resumo y glosó lo que comenta Parker, 1991, pp. 12-14 (= Parker, 2009, pp. 267-269). Véase también: Parker & Amphoux, 1996.

14 *Codex Bezae Cantabrigiensis*, n.d., fol. 205b/206a, La traducción es mía.

entender la trasmisión del NT. La razón de que este siglo sea considerado decisivo en la historia de la trasmisión textual es que algunos críticos piensan que casi todas las variantes significativas del texto griego neotestamentario se introdujeron por primera vez antes del año 200. Las causas que se aducen para ello son las siguientes: a) El cambio de actitud en relación a la tradición oral —tal como queda testimoniada por Eusebio al hablar de Papías y su preferencia por las tradiciones orales— habría llevado a introducir variantes en el texto a partir de fuentes orales; b) La discusión sobre el número de los evangelios, con la elección de uno solo (Lucas) por parte de Marción, y la armonización de los cuatro en un solo relato por parte de Taciano, es probable que tuviera un impacto en las armonizaciones que presenta el evangelio de Marcos; c) Es posible que el texto también se hubiera alterado o ampliado en el proceso de literaturización de los evangelios —especialmente Mateo, Marcos y Juan— hasta adoptar la forma física del códice a partir de un formato más sencillo, como el rollo o el cuaderno de notas; d) La existencia, además, de material sobre Jesús que se había conservado y transmitido oralmente con cierta libertad. Este material acabó poniéndose por escrito en la forma que conocemos del Evangelio de Tomás —parecida a la que se trasmite en la supuesta fuente Q—, con independencia de que este evangelio sea o no auténtico.

Parker considera que estos elementos, cuando se examinan en la forma concreta en que ocurren en el *Códice de Beza*, muestran que el texto del NT, incluidos los dichos de Jesús, podía ser tratado muy libremente. De aquí deduce que en el siglo II debió de existir una forma textual libre, similar a la manera en que se transmitía la enseñanza de Jesús antes de que se escribieran los evangelios.<sup>15</sup> Ante tal fluidez textual, que hace imposible la recuperación del texto original, Parker (1997) prefiere ver el texto no como un texto estable y fijo, sino como una línea continua desde los orígenes hasta nuestros días en la que se sitúan unos puntos que son los manuscritos concretos. Las variantes de cada uno de esos manuscritos reflejan las circunstancias de las comunidades en que se hizo esa copia, por lo que cada una de ellas supone una interpretación del texto, detrás de la cual se pueden detectar las circunstancias y preocupaciones históricas de las comunidades a las que pertenecían los copistas. El texto, más que un texto esculpido y fijado, es en un texto siempre vivo.<sup>16</sup>

15 Véase: Parker, 1991, pp. 13-14 (= Parker, 2009, pp. 268-269).

16 Véase: Parker, 1997.

Las observaciones de Parker sobre la fluidez del texto en el siglo II no son las únicas. Otros autores como Petersen (1994; 2002), Köster (1989; 1990) o, en menor medida, Epp (2005) defienden la existencia de un texto libre en ese mismo siglo, porque consideran que no se sabe cómo habrían sido los originales que dieron lugar a los libros que hoy componen el NT.<sup>17</sup> Por ejemplo, no tenemos certeza de que esos libros no se editaran más de una vez, ni si originalmente fueron concebidos como obras acabadas, ni si se recibían como escritos susceptibles de ser alterados o ampliados, etc. Estas lagunas implican una dificultad real para poder establecer un posible texto original. De hecho, este mismo concepto ha sido abandonado en favor de un «texto inicial», que sería aquel del cual derivan los manuscritos que conocemos, que no necesariamente tiene que coincidir —es más, de hecho no coincide— con el hipotético texto original.<sup>18</sup>

De todas maneras, no todos los expertos aceptan que el texto del NT del siglo II refleje una fluidez y una libertad que hace imposible hacerse una idea de cómo era el texto tal como salió de las manos de los autores. Hay también muchos estudiosos, probablemente la mayoría, que, aceptando que es muy difícil determinar qué se debe entender por un escrito autógrafo y compartiendo la opinión generalizada de que no es posible establecer el texto original y que solo se puede llegar a un «texto inicial», adoptan una posición más moderada y consideran que el texto del siglo II, del que se derivan los manuscritos que ahora conocemos, debió de ser muy cercano al texto inicial. Evidentemente, las razones en un sentido y en otro no son definitivas, ya que se fundamentan en datos muy exiguos, susceptibles de diversas lecturas. Aun así, la presunta fluidez textual no es quizá tan clara, pues debería, seguramente, haber dejado sus huellas en una diversidad de manuscritos, algo que no parece que se haya dado. Sorprende, además, la estabilidad del texto de los libros que forman el NT en comparación con la auténtica fluidez textual de los libros que no entraron a formar parte del canon neotestamentario.

---

17 Véase: Koester, 1989, pp. 19-37; Koester, 1990; Petersen, 2002, pp. 33-65; Petersen, 1994, pp. 136-152; Parker, 2008, pp. 117-118 (cf. Holmes, 2013, pp. 664-666).

18 Véase: Holmes, 2013, pp. 637-688; Chapa, 2017, pp. 69-95.

### 3. IMPLICACIONES PARA LA SOLA SCRIPTURA

Cualquiera que sea la postura que se adopte, la imposibilidad de alcanzar un texto original lleva consigo implicaciones importantes, especialmente evidentes si se acepta que en el siglo II existía la mencionada fluidez textual. Por una parte, porque desde un punto de vista histórico, la diversidad de textos muestra que es innegable que en época temprana algunas personas pensarán que los dichos de Jesús podían alterarse o, al menos, transmitirse con cierta flexibilidad —ya que, al parecer, había cierta libertad para manejar las distintas tradiciones—. Por otra parte, siguiendo a Parker, es legítimo pensar que entre los primeros cristianos hubiera quienes estaban más interesados en transmitir el espíritu de la enseñanza de Jesús que la literalidad de sus palabras.<sup>19</sup> De todas formas, conviene tener presente que ambas actitudes no son excluyentes.

Pero, si se comprende a partir del estudio de los manuscritos que lo que llamamos hoy Nuevo Testamento y los llamados evangelios son, como piensa Parker, una reacción por parte de la Iglesia a ciertos acontecimientos o, en cualquier caso, unos escritos compuestos en el último tercio del siglo I, debe revisarse el modo de entender el concepto de la *sola Scriptura* que muchas veces se utiliza en la tradición de la Reforma. Es decir, en el principio de la fe cristiana no era el texto. Lo que había en un primer momento, además de una experiencia viva de fe, eran tradiciones sobre Jesús; después vinieron los evangelios y más tarde los cuatro evangelios como parte de esas corrientes de tradición. Con el tiempo, la cuestión de la fidelidad a las palabras de Jesús quedó subordinada a la autoridad que exigían esos escritos. Pero los textos no se podían separar de la tradición. Copiar manuscritos significaba que había una

interrelación continuada entre la Escritura —el texto copiado— y la tradición —la persona involucrada en el proceso de copia en y para la iglesia. Es decir, al copiar tenemos una doble interacción entre Escritura y tradición; una que surge de la fluidez del periodo primitivo, la otra que se deriva del carácter inevitablemente provisional de todas las copias manuscritas. Finalmente, están los textos impresos. Aquí tenemos una reivindicación de autoridad en favor de unos textos que, en vez de ser provisionales (intentos únicos

19 Véase: Parker, 1991, pp. 15-16 (= Parker, 2009, pp. 270-271).

de copiar un texto sabiendo que el resultado será imperfecto), pueden ser reproducidos con toda exactitud miles o millones de veces (Parker, 1991, p. 16 [= Parker, 2009, pp. 271-272]).

No hay que olvidar que Parker, como clérigo anglicano, es heredero de la tradición reformada, lo que permite entender mejor su insistencia en la relación entre texto y tradición, en cuanto que está ausente en buena parte de esa tradición. Parker insiste en que, en los orígenes, el NT nunca ha existido como un conjunto de libros tal como lo conocemos ahora. Lo que tenemos es un número de reconstrucciones de algunos o todos los manuscritos que se clasifican como parte del NT. Pero la crítica textual deja claro que el texto original es inaccesible. De ahí que lo que le interesa subrayar —y esto es lo que afecta a la forma tradicional protestante de entender la *sola Scriptura*— es que, desde el principio, en la Iglesia primitiva existe un flujo de tradición sobre Jesús que perdura hasta hoy gracias a los evangelios y los manuscritos que copian esos textos; de manera que los textos impresos son las formas más recientes y persuasivas de esa tradición. Todo son tradiciones que transmiten las tradiciones sobre Jesús, hasta el punto en que la Escritura —y aquí es donde estaría la novedad desde el punto de vista de la tradición protestante— es tradición.<sup>20</sup>

Pero Parker no es el único que ve implicaciones entre el estudio y el conocimiento del texto y la primacía de la Escritura según el principio protestante. También Claire Clivaz, que trabaja la crítica textual del NT y es especialista en computación en el área de humanidades, además de pastora de la Iglesia calvinista, expresa algunas de las consecuencias que tiene el nuevo concepto de «texto original» para el principio de la *sola Scriptura*.<sup>21</sup> Clivaz (2011) sostiene que hoy en día se ha pasado del concepto tradicional de texto original a una percepción asociativa de textos, situados en una diversidad de redes. Es decir, el concepto de «texto original» en la actualidad implica una edición del texto griego del NT con un aparato crítico abierto al modo *wiki* —término para expresar el sistema de trabajo informático utilizado en las páginas webs que permite a los usuarios modificar o crear su contenido de forma rápida y sencilla—. Así entendido, el texto digital lleva consigo una interacción continua entre los expertos en crítica textual y,

---

20 Véase: Parker, 1991, p. 17 (= Parker, 2009, p. 272).

21 Véase: Clivaz, 2011, pp. 52-55.

aún más importante, queda abierto a foros de discusión sobre las principales variantes y a los archivos que conservan el registro histórico de la evolución de la edición Nestle-Aland online.

Clivaz entiende que este modo de aproximación al texto afecta al principio de la primacía de la *sola Scriptura* y tiene implicaciones para la teología protestante si se considera que, según al menos parte de esta tradición, el cristianismo es una «religión del libro». Para la profesora suiza, comprobar que existen varios textos y no un texto único *original* hace difícil hablar de una «religión del libro». Más bien, lo que se debe tener presente es que los textos son expresiones de una diversidad de individuos y comunidades reunidas alrededor del nombre de una persona: Jesús. Por ello, Clivaz insiste en que la primacía de la Escritura ha llevado a una excesiva preocupación por el texto —y con ello a una comprensión del cristianismo como una «religión del libro»— cuando en realidad debe verse como una religión del Espíritu:

La doctrina de la *sola scriptura* tuvo su importancia dentro de la cultura impresa occidental al dar luz sobre el papel de la Escritura en la fe cristiana, pero también favoreció el olvido de la importancia de las comunidades y del Espíritu (Clivaz, 2011, p. 54).

La profesora suiza afirma que una *Webscripture* representa un reto porque supone pasar de una jerarquía que tiene la responsabilidad de velar por la «cubierta del libro» a una *wiki*-autoridad común que tiene la tarea de guardar los folios —los papiros— juntos. La *Webscripture* es un cuerpo que aparece y desaparece, cuando las comunidades se reúnen a partir el pan y la Palabra, ya sea real o virtualmente.<sup>22</sup>

En un sentido parecido, aunque incidiendo más en la historia de la formación del canon bíblico, Xavier Gravend-Tirole, aunque no desde una perspectiva confesional, también se fija en el papel de las tradiciones y la trasmisión manuscrita para afirmar que la primacía de la Escritura no puede considerarse autónoma. Subraya que la tradición precede, engloba y sigue a la Biblia, aunque el análisis que desarrolla le lleva a la propuesta de

---

22 Véase: Clivaz, 2011, p. 55.



un canon que, si no es abierto, al menos está poco definido. Sus palabras al respecto son claras:

Mientras que es comprensible sacralizar un cuerpo escriturístico y darle una función heterónoma, no veo la necesidad de petrificarlo ni de hacerlo absoluto en un sentido u otro. En el protestantismo [...] la *sola scriptura* puede ser útil solo al leerse junto al adagio *semper reformanda*. Los límites de la Escritura pueden ser por tanto porosos y evolutivos, pero no pueden estar ausentes. Es mejor considerar el canon como un boceto, un colosal boceto; esencial, pero siempre un boceto, con ambigüedades, incertidumbres, bordes nebulosos. Si el canon tiene agujeros, respira mejor. Los contornos difuminados representan por tanto el instrumento de la libertad, como las Escrituras deben serlo (Gravend-Tirole, 2011, pp. 380-381).

Ciertamente, el principio de la *sola Scriptura* había recibido ataques más fuertes desde el interior mismo de la tradición reformada, especialmente desde la crítica liberal, pero, como se deduce de los comentarios realizados por Parker y Clivaz, sigue teniendo su peso. Las posturas mencionadas de estos autores solo quieren ser un ejemplo de cómo la comprensión actual de la crítica textual del NT y el abandono de la búsqueda del texto original ha suscitado una reflexión sobre el modo en que debe matizarse el concepto de la *sola Scriptura*. Se habrá podido notar al exponer sus posiciones que, si bien se cuestiona la validez absoluta de ese principio y se valora el papel que tiene la tradición, las conclusiones a las que llegan adolecen una concepción de la Escritura y el canon bíblico diversa de la que tiene la Iglesia católica. En ella tanto la Escritura como la tradición son entendidas como parte de una tradición más amplia. El *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 80, lo enseña indicando que la tradición y la Sagrada Escritura tienen «una fuente común» y por ello, además de estar: “íntimamente unidas y compenetradas, [...] se funden en cierto modo y tienden a un mismo fin” (n. 80). Son dos modos distintos de transmitir la Palabra de Dios.<sup>23</sup> Pero, sin duda, dada la interacción de las diversas culturas que hoy en día viene favorecida por la globalización, las cuestiones planteadas por estos autores inciden en algunas de las que también se plantean en un ámbito cultural católico.

---

23 Véase: *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 81.

#### 4. SCRIPTURA “UNA CUM” TRADITIONE

La imposibilidad de llegar al texto original de la Escritura debe servir como llamado de atención frente a interpretaciones y actitudes que pueden estar influidas por comprensiones de corte fundamentalista. Como se sabe, este tipo de lectura se originó a partir de la Reforma llevada a cabo por Lutero —motivada por un deseo de fidelidad al sentido literal del texto Bíblico— y se consolidó en épocas posteriores en el ámbito protestante para defenderse de la exégesis liberal de los siglos XIX y XX.<sup>24</sup> La Pontificia Comisión Bíblica (PCB), en su documento de 1993 sobre la *Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, se refiere a este acercamiento al texto sagrado en términos severos. Aunque admite que la lectura fundamentalista tiene razón en insistir sobre la inspiración e inerrancia de la Biblia, en el fondo va contra la propia Biblia al rechazar el carácter histórico de la revelación. El rechazo de la verdad histórica hace a esa lectura incapaz de aceptar la encarnación y sus implicaciones.<sup>25</sup> Se le pueden aplicar las palabras que san Juan Pablo II pronunció en el aniversario de la *Providentissimus Deus* y la *Divino afflante Spiritu* referidas a algunos cristianos que tienen una falsa idea de Dios y la encarnación:

tienden a creer que, siendo Dios el ser absoluto, cada una de sus palabras tiene un valor absoluto, independiente de todos los condicionamientos del lenguaje humano. No conviene, según ellos, estudiar estos

24 “El término ‘fundamentalista’ se relaciona directamente con el Congreso Bíblico Americano tenido en Niágara, en el estado de New York, en 1895. Los exégetas protestantes conservadores definieron allí ‘cinco puntos de fundamentalismo’: la inerrancia verbal de la Escritura, la divinidad de Cristo, su nacimiento virginal, la doctrina de la expiación vicaria, y la resurrección corporal en la segunda venida de Cristo. Cuando la lectura fundamentalista de la Biblia se propagó en otras partes del mundo, dio origen a otros tipos de lecturas, igualmente ‘literales’, en Europa, Asia, África, y América del Sur” (Pontificia Comisión Bíblica, 1994, p. 67).

25 “Rechazando tener en cuenta el carácter histórico de la revelación bíblica, se vuelve incapaz de aceptar plenamente la verdad de la Encarnación misma. El fundamentalismo rehúye la relación estrecha de lo divino y de lo humano en las relaciones con Dios. Rechaza admitir que la Palabra de Dios inspirada se ha expresado en lenguaje humano y que ha sido escrita, bajo la inspiración divina, por autores humanos cuyas capacidades y posibilidades eran limitadas. Por esto, tiende a tratar el texto bíblico como si hubiera sido dictado palabra por palabra por el Espíritu, y no llega a reconocer que la Palabra de Dios ha sido formulada en un lenguaje y en una fraseología condicionadas por tal o cual época” (Pontificia Comisión Bíblica, 1994, p. 68).

condicionamientos para hacer distinciones que relativizarían el alcance de las palabras (Juan Pablo II, 1994, p. 12).

Esta actitud supone una comprensión equivocada de Dios, al que identifican con un ser: “que, aplastando todo lo que toca, anula todas las diferencias y todos los matices”.<sup>26</sup> Antes bien, los condicionamientos humanos deben ser estudiados siempre, pues la Palabra de Dios ha sido formulada según los modos de decir de una época concreta. En palabras de la PCB:

en su fijación sobre el principio de ‘sola Scriptura’, el fundamentalismo separa la interpretación de la Biblia de la Tradición guiada por el Espíritu, que se desarrolla auténticamente en conexión con la Escritura en el seno de la comunidad de fe (Pontificia Comisión Bíblica, 1994, p. 69).

Además, impide el diálogo entre fe y cultura, al sustentarse en lecturas particulares de algunos textos para confirmar ciertas actitudes frente al mundo y defender ideas políticas concretas. Como bien dice, la PCB: “[al fundamentalismo] le falta reconocer que el Nuevo Testamento ha tomado forma en el interior de la Iglesia cristiana, y que es Sagrada Escritura de esta Iglesia, *cuya existencia ha precedido la composición de sus textos*” (Pontificia Comisión Bíblica, 1994, p. 69).<sup>27</sup> La Comisión concluye el apartado sobre esta aproximación advirtiendo de sus peligros con duras palabras:

El acercamiento fundamentalista es peligroso, porque seduce a las personas que buscan respuestas bíblicas a sus problemas vitales. Puede engañarlas, ofreciéndoles interpretaciones piadosas pero ilusorias, en lugar de decirles que la Biblia no contiene necesariamente una respuesta inmediata a cada uno de sus problemas. El fundamentalismo invita, tácitamente, a una forma de suicidio del pensamiento. Ofrece una certeza falsa, porque confunde inconscientemente las limitaciones humanas del mensaje bíblico con su substancia divina (Pontificia Comisión Bíblica, 1994, pp. 69-70).

---

26 Juan Pablo II, 1994, p. 12.

27 El subrayado es mío. El documento añade a continuación: “El fundamentalismo, por ello, es frecuentemente antieclesial: desprecia los credos, los dogmas y las prácticas litúrgicas que se han vuelto parte de la tradición eclesial, así como la función de enseñanza de la misma Iglesia. Se presenta como una forma de interpretación privada, que no reconoce que la Iglesia ha sido fundada sobre la Biblia, y nutre su vida y su inspiración en las Escrituras” (Pontificia Comisión Bíblica, 1994, p. 69).

Como se observa, convertir el texto en una especie de oráculo atemporal puede resultar atractivo en cuanto fuente de aparentes seguridades, pero choca frontalmente con el carácter histórico de la revelación. Dios se revela en la historia y se comunica con los hombres con hechos y palabras, llevando a plenitud esa revelación en su Hijo Jesucristo. El principio de la *sola Scriptura* radicalizado en su lectura fundamentalista hace del cristianismo una «religión del libro» y no del Verbo encarnado y vivo.<sup>28</sup> Benedicto XVI, en la exhortación post-sinodal *Verbum Domini*, también se refiere a este tipo de lectura y, recordando la enseñanza del documento de la PCB de 1993, muestra cuál es el sentir correcto de la fe cristiana. El cristianismo no puede prescindir de la historia. La lectura creyente de la Biblia reconoce el valor histórico de la tradición bíblica y, por tanto, asume la mediación humana del texto sagrado y los géneros literarios en los que ha sido escrito.<sup>29</sup>

Aplicado a la cuestión específica del escrito, tal como se ha presentado aquí, la imposibilidad que tenemos de alcanzar el texto original muestra que la lectura fundada en la interpretación radical del principio de la *sola Scriptura* es insostenible. Si no tenemos, ni tendremos nunca el texto que salió de las manos de los autores, es evidente que la Palabra de Dios no se puede identificar con la literalidad de unos ejemplares concretos. Al mismo tiempo, las limitaciones del texto implican reconocer el papel de la comunidad como trasmisora del texto y como su custodio e intérprete. El texto es inseparable de la comunidad en la que nace, se trasmite e interpreta. Escritura y tradición se necesitan mutuamente. Incluso la interpretación protestante actual parece dirigirse en esta dirección.

Es verdad que en la tradición católica después de la respuesta de Trento a la reforma de Lutero no siempre se comprendió bien la relación entre Escritura y tradición/tradiciones. De hecho, el tema no quedó resuelto hasta el Concilio Vaticano II. Fue entonces cuando la Constitución Dogmática *Dei Verbum* expresó el modo en que debe entenderse correctamente el papel de la Escritura y de la tradición. No solo no se pueden separar, sino que las dos constituyen el fundamento de la vida de la Iglesia.<sup>30</sup> Pero, cuando el Concilio

28 Véase: *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 108.

29 Véase: el n. 44 en Benedicto XVI, 2010, pp. 723-724.

30 *Dei Verbum*: “[La Iglesia] siempre las ha considerado [las Sagradas Escrituras] y considera, juntamente con la Sagrada Tradición, como la regla suprema de su fe, puesto que, inspiradas por Dios y escritas de una vez para siempre, comunican inmutablemente la

afirma que la Sagrada Escritura *una cum sacra Traditione* (DV, 21 y 24) es regla de fe y alma, fuerza, vigor, etc., para la vida en la Iglesia, está empleando una fórmula “perfectamente aceptable tanto para el planteamiento de la *sola Scriptura* de la Reforma como para la Iglesia Romana” (Balaguer, 2017, p. 185). Para el Concilio, la tradición se refiere a la totalidad de la enseñanza, vida y culto de la Iglesia:

Escritura y Tradición transmiten desde un mismo origen –*scaturigo*, no *fons*– la Palabra de Dios de la Tradición apostólica, aunque difieren en el modo de transmitirla. El Concilio maneja la noción activa de Tradición, subrayando la acción de transmitir: sólo usa “tradiciones”, el término de Trento, al citar un texto de san Pablo. La Tradición se describe en su totalidad: la enseñanza, la vida y el culto de la Iglesia. Se subraya así la continuidad en la Iglesia de la Tradición apostólica y la eclesial (Balaguer, 2017, p. 187).

Lo que importa es armonizar el sentido teológico de la Palabra de Dios en la Iglesia con el sentido histórico. La tarea no es fácil, aunque, ciertamente, la tradición católica tiene más recursos que la tradición reformada. Sin duda, el empeño en descubrir el texto original y la primacía de la Escritura que nació a raíz de las propuestas de Lutero ha servido para profundizar en el estudio de la Palabra de Dios. La cultura católica se ha podido beneficiar de tantos estudios realizados por cristianos de confesiones nacidas con la Reforma. Este es un hecho objetivo e innegable. No obstante, la conciencia de que la Escritura es testimonio de una revelación histórica —con los condicionamientos que esta condición lleva consigo—, que es transmitida en una comunidad de fe viva, sirve como piedra de toque para no convertirla en palabra celeste o en un texto del pasado. El diálogo ecuménico, la globalización actual y la comunicación entre culturas favorecerá una comprensión de la Escritura cada vez más unitaria, más cercana a la querida por Dios en su plan de salvación.

---

palabra del mismo Dios, y hacen resonar la voz del Espíritu Santo en las palabras de los Profetas y de los Apóstoles” (n. 21); “La Sagrada Teología se apoya, como en cimientos perpetuos en la palabra escrita de Dios, al mismo tiempo que en la Sagrada Tradición, y con ella se robustece firmemente y se rejuvenece de continuo, investigando a la luz de la fe toda la verdad contenida en el misterio de Cristo” (n. 24).

## REFERENCIAS

- Aland, K. & Aland, B. (1995). *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*. (E.F. Rhodes, Trad.). Grand Rapids: Eerdmans.
- Balaguer, V. (2017). La Sagrada Escritura “*una cum Sacra Traditione*” ante el reto de la *sola Scriptura*. *Scripta Theologica* 49, pp. 171-192.
- Benedicto XVI. (2010). Exhortación Apostólica Postsinodal *Verbum Domini*, 30 de septiembre de 2010. *AAS* 102, pp. 681-787.
- Bühler, P. (2007). Confesiones de fe. B: Tradición protestante. En J.-Y. Lacoste (Ed.), *Diccionario Crítico de Teología* (pp. 287-288). Madrid: Akal.
- Chapa, J. (2017). ¿Qué texto? Pluralidad textual y ediciones críticas. En S. Guijarro Oporto (Coord.). *La interpretación de la Biblia. XLVII Jornadas de la Facultad de Teología de la UPSA* (pp. 69-95). Salamanca – Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca – PPC.
- Clivaz, C. (2011). The New Testament at the Time of the Egyptian Papyri. Reflections Based on P12, P75 and P126 (P.Amh. 3B, P.Bod. XIV-XV and PSI 1497). En C. Clivaz & J. Zumstein (Eds.), *Reading New Testament Papyri in Context – Lire les papyrus du Nouveau Testament dans leur context* (pp. 15-55). BETL 242; Leuven: Peeters.
- Codex Bezae Cantabrigiensis* (Ms. Nn.2.41). Recuperado de <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-NN-00002-00041/392>.
- Dingel, I. (2014). *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Vollständige Neuedition*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ehrman, B. D. (2007). *Jesús no dijo eso. Los errores y falsificaciones de la Biblia*. Barcelona: Ares y Mares.
- Epp, E. J. (1997). Textual Criticism in the Exegesis of the New Testament with an Excursus on Canon. En S. E. Porter (Ed.). *Handbook to Exegesis of the New Testament*. Leiden: Brill.
- Epp, E. J. (2005). *Perspectives on New Testament Textual Criticism: Collected Essays, 1962–2004*. Leiden: Brill.
- Epp, E. J. (2007). Are Early New Testament Manuscripts Truly Abundant? En D. B. Capes et al. (Eds.). *Israel's God and Rebecca's Children: Christology and Community in Early Judaism and Christianity. Essays in Honor of Larry W. Hurtado and Alan F. Segal* (pp. 108-117). Waco TX: Baylor University Press.

- Gaboriau, F. (1997). *L'écriture seule?* Paris: FAC-éditions.
- Gravend-Tirole, X. (2011). From *sola Scriptura* to *pluralibus scripturis*. En C. Clivaz – J. Zumstein (Eds.), *Reading New Testament Papyri in Context – Lire les papyrus du Nouveau Testament dans leur context* (pp. 355-381). BETL 242; Leuven: Peeters.
- Grosse, S. (2017). *Sola Scriptura*. Un principio de la Reforma en reflexión ecuménica. *Scripta Theologica* 49, pp. 151-170
- Gurry, P. J. (2016). The Number of Variants in the Greek New Testament: A Proposed Estimate. *New Testament Studies* 62, pp. 97-121.
- Holmes, M. W. (2013). From “Original Text” to “Initial Text”: The Traditional Goal of New Testament Textual Criticism in Contemporary Discussion. En B. D. Ehrman & M. W. Holmes (Eds.). *The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaestionis. Second Edition* (pp. 637-688). NTTSD 42; Leiden: Brill.
- Juan Pablo II (1994). Discurso sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia. En Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia (15 de abril de 1993)* (pp. 5-19). Madrid: PPC.
- Koester, H. (1989). The Text of the Synoptic Gospels in the Second Century. En W. L. Petersen (Ed.). *Gospel Traditions in the Second Century: Origins, Recensions, Text, and Transmission* (pp. 19-37). Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Koester, H. (1990). *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*. London: SCM.
- Metzger, B. M. & Ehrman, B. D. (2005). *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration*. New York – Oxford: Oxford University Press.
- O’Callaghan, P. (1999). *Sola Scriptura* o *tota Scriptura*? Una riflessione sul principio formale della teologia protestante. En M. Tabet, *La Sacra Scrittura anima della teologia. Pontificia Università della Santa Croce. Facoltà di Teologia. Atti del IV Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia* (pp. 147-168). Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana.
- Parker, D. C. (1991). Scripture is Tradition. En *Theology* 94, pp. 11-16.
- Parker, D. C. (1992). *Codex Bezae: An Early Christian Manuscript and its Text*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Parker, D. C. & Amphoux, C.-B. (Eds.). (1996). *Codex Bezae. Studies from the Lunel Colloquium, June 1994*. Leiden: Brill.
- Parker, D. C. (1997). *The Living Text of the Gospels*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parker, D. C. (2008). *An Introduction to the New Testament Manuscripts and their Texts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parker, D. C. (2009). *Manuscripts, Texts, Theology. Collected papers 1997-2007*. Berlin: De Gruyter.
- Patterson, F. A. (Ed.). (1931-1938). *The Works of John Milton* (Vol. 3). New York: Columbia University Press.
- Simon, R. (1685). *Histoire critique du Vieux Testament*. Rotterdam: Reinier Leers.
- Simon, R. (1689). *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*. Rotterdam: Reinier Leers.
- Petersen, W. L. (1994). What Text Can New Testament Textual Criticism Ultimately Reach? En B. Aland & J. Delobel (Eds.). *New Testament Textual Criticism, Exegesis, and Early Church History* (pp. 136-152). Kampen: Kok Pharos.
- Petersen, W. L. (2002). The Genesis of the Gospels. En A. Denaux (Ed.). *New Testament Textual Criticism and Exegesis: Festschrift J. Delobel* (pp. 33-65). Leuven: Leuven University Press and Peeters.
- Pontificia Comisión Bíblica (1994). *La interpretación de la Biblia en la Iglesia (15 de abril de 1993)*. Madrid: PPC.
- Wasserman, T. (2013). Criteria for Evaluating Readings in New Testament Textual Criticism. En B. D. Ehrman & M. W. Holmes (Eds.). *The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaestionis. Second Edition* (pp. 579-612). NTTSD 42; Leiden: Brill.