

“La profecía cristiana y el canon en el siglo segundo: Una respuesta a B. B. Warfield”

Gary Steven Shogren
Rector, Profesor del Nuevo Testamento
ESEPA, San José, Costa Rica
gshogren@esepa.org

B. B Warfield publicó su investigación *Counterfeit Miracles (Milagros Falsificados)* bajo presión, por un lado, por las afirmaciones católicas sobre los milagros eclesiásticos y, por otro lado, por el frío racionalismo característico de la época. Él deseaba hacer valer la supremacía de las Escrituras sobre las falsas afirmaciones de los milagros y por medio de eso robarles a los modernistas sus municiones contra la realidad sobrenatural. En ese contexto, Warfield trató la profecía y cómo un cristiano reformado debería considerar ese don como algo del pasado (es decir, extinto).

Warfield propuso una conexión entre la terminación del canon cristiano y el eclipse del carisma profético al término del siglo primero. Él dependía de dos pruebas subyacentes:

(1) La teológica: Warfield empleó un argumento *a priori* de que la continuación de la profecía es inconsistente con la revelación concluida del Nuevo Testamento. Dios ha hablado por medio de los apóstoles y no ha proporcionado ninguna nueva palabra para la iglesia:

Porque Cristo es todo en todos, y toda su revelación y redención de igual forma se resumen en Él, sería inconcebible ya sea que la revelación o las señales que la acompañan continuaran después de que se completara esa gran revelación con las obras que se le atribuyen...¹

(2) La histórica: Warfield mantenía que a la profecía contemporánea le hace falta el testimonio de la iglesia posapostólica.

Fundamentarse en el cierre del canon era su punto central, Warfield ofreció una fecha más temprana y más definida que la de otros “cesacionistas”. Por ejemplo, Juan Crisóstomo había dicho de 1 Corintios 12:

Todo este lugar es muy oscuro: pero la oscuridad es producida por nuestra ignorancia de los hechos referidos y por su cesación, siendo que entonces ocurrían pero ahora ya no.²

Entonces, él afirmó que 1 Corintios 13:8 (*eite de prophēteiai, katargēthēsontai; eite glōssai, pausontai* – “pero las profecías se acabarán, y cesarán las lenguas”) predecía la fecha de expiración de la *glossolalia* y la profecía:

Si ambos de estos entraron con el propósito de expandir la fe, cuando esta sea esparcida en todas partes, el uso de estos será de en lo sucesivo superfluo.³

Por supuesto que en contraste con la culminación del canon, el significado y el plazo de “esparcida en todas partes” podrían ser infinitamente flexibles.

Desde luego, los evangélicos de este siglo se han aprovechado ampliamente del paradigma de Warfield, en algunos momentos apoyando su prueba teológica con 1 Corintios 13:8-10 e interpretando *to teleion* (la cual significa “perfecto” o “completo”) como el canon terminado.⁴

Así, lo que Warfield trató en pocas palabras en *Counterfeit Miracles (Milagros Falsificados)* se ha convertido en el esqueleto para muchos cesacionistas reformados y dispensacionistas:

- la profecía, por su naturaleza, no puede coexistir con el canon terminado;
- 1 Corintios 13:8-10 predijo que la profecía se acabaría cuando el canon fuera completado;
- la historia registra que de hecho la profecía se acabó en ese momento. Con esto, uno se da cuenta de que Warfield realizó poco trabajo de primera mano con escritos posapostólicos o con la literatura secundaria.⁵

Al poner a prueba la tesis de Warfield desde el ventajoso punto de vista sobre la literatura posapostólica, vamos a interactuar principalmente con su prueba histórica (2), y a descubrir una evidencia amplia del carisma de profecía durante todo el siglo segundo. También sugeriremos con respecto a su prueba teológica (1), que los cristianos primitivos creían que toda la verdadera profecía mantenía la enseñanza apostólica; y la profecía se consideraba no para producir una nueva doctrina o una revelación normativa.

Este estudio se basa en las investigaciones electrónicas de los textos griegos (con el *Thesaurus Linguae Graecae*). Las limitaciones eran los escritores cristianos no canónicos del primer y segundo siglo, además autores selectos del tercer y cuarto siglo (mayormente los historiadores y comentaristas de 1 Corintios). Algunas observaciones sobre el método están en orden:

Primero, se encontraron algunas referencias frescas fuera de los padres apostólicos, sin embargo, se confirmó que los otros estudios secundarios fueron generalmente dignos de confianza en cuanto a la ubicación de la información.

Segundo, se afirmó que el principio hermenéutico de que uno no tiene todos los casos de un concepto, si uno tiene todas las referencias del grupo de palabras relevante. Una búsqueda TLG de *PROFĒ* no encontraría las referencias, por ejemplo, de “hablar en el Espíritu”.

Tercero, se subrayó que estos escritos se referían incesantemente a los profetas del Antiguo Testamento, y frecuentemente a profetas paganos o herejes.

Hacia el final del proceso, esta información aumentamos los datos con el material seleccionado de los padres anteriores a Nicea. Organizaremos nuestros descubrimientos bajo los encabezados

de los padres apostólicos, los apologistas, los polemistas, y los padres de finales del segundo siglo.

I. Los padres apostólicos

Los contribuyentes (notablemente Clemente de Roma, quien no trata de la profecía cristiana) se pudieron haber traslapado con el periodo apostólico y así el cierre del canon. Como resultado, esto no afectará substancialmente nuestro estudio.

De finales del primer siglo o inicios del segundo, surge la *Didajé*, un manual de instrucción moral y del ordenamiento de la iglesia que les permitía a los profetas una libertad ilimitada después de la oración eucarística formal.

Pero permitid a los profetas que ofrezcan acción de gracias tanto como deseen.⁶

Es en la *Didajé* 11 que el manual abordó el hecho de los profetas locales e itinerantes y estableció lineamientos para discernir lo verdadero de lo falso. Estas palabras iban a tener una mayor influencia en las generaciones posteriores:

Y al profeta que hable en el Espíritu, no lo probaréis ni lo discerniréis; porque todo pecado será perdonado, pero este pecado no será perdonado. No obstante, no todo que habla en el Espíritu es un profeta, sino sólo el que tiene los caminos del Señor. Por sus caminos, pues, será reconocido el profeta falso y el profeta. Y ningún profeta, cuando ordenare una mesa en el Espíritu, comerá de ella; pues de otro modo es un falso profeta. Y todo profeta que enseñe la verdad, si no hace lo que enseña, es un falso profeta. Y ningún profeta aprobado y hallado verdadero, que hace algo como un misterio externo típico de la Iglesia, y, con todo, no os enseña a hacer todo lo que él hace, que no sea juzgado delante de vosotros; porque tiene su juicio en la presencia de Dios; porque de la misma manera también hicieron los profetas en los días de antaño. Y todo aquel que diga en el Espíritu: Dadme plata u otra cosa, no le escuchéis; pero si os dice que deis a favor de otros que están en necesidad, que nadie le juzgue.⁷

El hecho de que estos diferentes lineamientos no armonicen bien demuestra la dificultad de balancear la necesidad de discernir con la necesidad de obedecer a Dios. La *Didajé* 11.7 parece significar que una vez que se ha determinado que un profeta particular está hablando en el Espíritu, queda fuera del alcance de la crítica para que los cristianos no caigan en el pecado que no será perdonado. Un profeta es por lo tanto (*contra* Grudem) o totalmente verdadero o falso. ¿Pero como la iglesia evaluará su autenticidad antes de que aconseje que se les dé dinero a los pobres? Un profeta debe ser rechazado si no practica lo que predica, pero ¡recordemos que un profeta verdadero podría hacer cosas extraordinarias!, o si está deseoso por obtener ganancia personal, ya sea alimento, alojamiento o dinero. Pero si el profeta tiene buena reputación y desea obtener la residencia, entonces, se le debe respetar y apoyar.⁸

El historiador católico Karl Baus tiene “la impresión que el editor de la *Didajé* está luchando por

un ideal profético del cual se estaba perdiendo la estima general, sin duda a favor del ‘maestro’.”⁹ Esto sería plausible, pero difícilmente la mejor o única explicación. Aún a mediados del primer siglo, Pablo tenía que recordarle a los tesalonicenses que “no desprecien las profecías”.¹⁰

Por siglos, los cristianos disfrutaban la lectura del *Pastor de Hermas*, el cual fue escrito en Roma entre los años 90 y 150 d. C., posiblemente por etapas. Las experiencias de Hermas tendían a ser visiones, visitas angelicales y voces del cielo. En comparación con la *Didajé*, el Decimoprimer Mandato de *Hermas* presentó arquetipos más detallados del verdadero y falso profeta. Naturalmente, la conducta del profeta era la señal más clara de su autenticidad.

“¿Cómo, pues, señor,” le dije, “sabrás un hombre quién es un profeta verdadero y quién es un profeta falso?” “Escucha,” me contestó, “respecto a estos dos profetas; y, como te diré, así pondrás a prueba al profeta verdadero y al falso profeta. Por medio de su vida pon a prueba al hombre que tiene el Espíritu divino.”¹¹

El verdadero profeta es tranquilo, humilde, se abstiene del mal y de los deseos vanos. El “profeta hueco” es orgulloso y codicioso.

Herma también brindó una notable fotografía del papel del profeta en la iglesia; la profecía no es clandestina, sino que ocurre cuando los cristianos se reúnen, oran y Dios decide dar un mensaje.¹² El verdadero profeta nunca recibe dinero por sus mensajes. Porque Dios obstaculiza los intentos de los falsos profetas, esta gente se encuentra incapaz de fingir profecías enfrente de la asamblea de la iglesia. En cambio, los individuos llegan a consultarles y les ofrecen una paga. Ellos les dan predicciones “huecas” diseñadas para gratificar los deseos del suplicante. Ellos se mueven por un espíritu “terrenal” o aún el mismo diablo, y podrían dañar al cristiano inestable.¹³

El Pastor de Hermas es diferente en que los cristianos postreros lo consideraban como saludable, aún inspirado, aunque está lleno de visiones y revelaciones. ¿Cómo explicamos la aceptación brindada a este libro, cuando en esas décadas los elkesaitas estaban siendo recriminados por sus enseñanzas angelicales sobre los pecados post-bautismales y unos pocos años después las revelaciones de los montanistas eran rechazadas como novedad? Existen razones sociológicas y teológicas. Primero, Hermas era un buen hombre de iglesia y no hizo nada que minara la unidad católica. Los ángeles meditaban sobre la simplicidad, castidad, humildad y entre otras virtudes conocidas. Aún cuando Hermas preguntó sobre una sentencia acerca del arrepentimiento post-bautismal, el ángel en *Hermas* 4.3 le dio una respuesta que existía de antemano entre las posibles interpretaciones de la doctrina apostólica.¹⁴

Los especialistas deben de permanecer indecisos acerca de la fecha y autoría de la *Didajé* y del *Pastor*, pero las epístolas de Ignacio de Antioquia, martirizado en el año 117, se encuentran firmemente enraizadas en el siglo segundo. En la introducción a su carta *A los esmirneanos*, él se regocija que la iglesia ha “sido dotado misericordiamente de toda gracia” (*en panti charismati*) y que está “llena de fe y amor y no careciendo de ninguna gracia” [mejor “ningún don”, *pantos charismatos*], citando 1 Corintios 1:7.¹⁵

Ignacio se acordó que mientras en Filadelfia él había pronunciado lo que con toda seguridad había sido entendido como alguna clase de revelación:

Porque, cuando estuve entre vosotros, clamé, hablé en voz alta, con la voz propia de Dios: *Prestad atención al obispo y al presbiterio y a los diáconos*. Pese a ello, había algunos que sospechaban que yo decía esto porque conocía de antemano la división de algunas personas. Pero Aquel por quien estoy atado me es testigo de que no lo supe por medio de carne de hombre; fue la predicación del Espíritu que hablaba de esta forma: No hagáis nada sin el obispo; mantened vuestra carne como un templo de Dios; amad la unión; evitad las divisiones; sed imitadores de Jesucristo como Él mismo lo era de su Padre.¹⁶

Ignacio afirmó en 7.1 que no solamente estaba inconsciente de cualquier cisma, pero que algunos habían tratado de engañarlo. No está claro si supo de una vez que había adquirido una inteligencia sobrenatural o si él era capaz de deducir eso por la reacción de ellos.

Policarpo, un joven contemporáneo a Ignacio, fue martirizado a mediados del siglo segundo. La narración de su muerte fue detenida casi de manera inmediata. Incluía una visión y una referencia a otras predicciones:

Y mientras estaba orando tuvo una visión tres días antes de su captura; y vio que su almohada estaba ardiendo. Y se volvió y dijo a los que estaban con él: Es menester que sea quemado vivo.¹⁷

...Policarpo, que fue un maestro apostólico y profético [*didaskalos apostolikos kai prophetikos*] en nuestros propios días, un obispo, de la santa Iglesia que está en Esmirna. Porque cada palabra que pronunció su boca se cumplió o bien se cumplirá.¹⁸

Al igual que *Pastor de Hermas*, el autor de *La epístola de Bernabé* (entre los inicios y mediados del siglo segundo) se refería al don de profecía como un signo de la presencia de Dios en la congregación. La profecía tiene un valor apologético por meramente existir:

¿Cómo [mora Dios en nosotros]? La palabra de su fe, la llamada de su promesa, la sabiduría de las ordenanzas, los mandamientos de la enseñanza, Él mismo profetizando en nosotros (*autos en hēmin propheteuōn*), Él mismo residiendo en nosotros...¹⁹

Así, muchos de los padres apostólicos implicaban que las iglesias se sentían cómodas con la profecía y que la preocupación principal era separar al falso profeta del verdadero. La palabra profética no era para el individuo preguntón; era para que ocurriera en las reuniones de la iglesia y pareciera que había sido puesta por el Espíritu al instante. El mensaje no contenía ninguna nueva enseñanza, pero la puesta en práctica del kerigma apostólico (ayudar al pobre, someterse a los líderes de la iglesia y darle gracias a Dios), alguna interpretación razonable del kerigma (Herms), o predicción (Policarpo).

II. Los apologistas

Aunque Pablo enseñó que la profecía “la profecía no es señal para los incrédulos sino para los creyentes”, él reconoció su uso evangelístico: cuando un incrédulo se encuentra la palabra profética en la asamblea, podría pasar que “se sentirá reprendido y juzgado por todos, y los secretos de su corazón quedarán al descubierto”.²⁰ Justino Mártir recurrió a la profecía para un uso apologético diferente. Su *Diálogo con Trifón* se desarrolla en Éfeso alrededor de 135 d. C. y pretende registrar sus discusiones con un rabino refugiado. Justino argumentó que Juan el Bautista fue el último profeta israelita y que ahora la iglesia, el nuevo pueblo de Dios, disfruta del don de profecía.

Porque los dones proféticos permanecen con nosotros, aún en el presente. En consecuencia tiene que entender que [los dones] que anteriormente estaban entre su nación han sido transferidos a nosotros. Y así como había falsos profetas contemporáneos a sus profetas santos, ahora hay muchos falsos maestros entre nosotros, de quienes nuestro Señor nos había advertido con anterioridad que tuviéramos cuidado... Por consiguiente estamos preocupadísimos que no esté persuadido a no dejarse llevar por tales personas puesto que sabemos que quien puede hablar la verdad y no lo hace, será juzgado por Dios...²¹

En conformidad, se ha dicho: “Subió a los cielos; dejó cautiva a la cautividad; Él le otorgó dones a los hijos de los hombres” y de nuevo, en otra profecía, se dijo: “Y sucederá después de esto, derramaré Mi Espíritu en toda carne, y en Mis siervos y siervas y profetizarán”. Ahora, es imposible encontrar entre nosotros hombres y mujeres que poseen dones [Shogren: se presume que, para comenzar, se incluye la profecía] del Espíritu de Dios (*kai par' hēmin estin idein kai thēleias kai arsenas, charismata apo tou pneumatou tou theou echontas*)...²²

Al oponente de Justino apenas se le podía haber esperado que diera alguna concesión a favor de la profecía cristiana. Aún así, Justino reservó su notable evidencia ante alguien que buscaría por sí mismo. Él estaba solo “más preocupado” de que Trifón no fuera desanimado por la extraña presencia de los falsos profetas. En consecuencia, Pablo le había dado gran valor al contenido de la profecía en la medida que persuade al interesado. Justino, al igual que *Bernabé* señalan el hecho de que el *carisma* existía entre los cristianos.

III. Los polemistas

El levantamiento de la falsa enseñanza, en el siglo segundo, le trajo un mayor alivio a la profecía. Esto se refleja en la supuesta predicción en *Ascensión de Isaías* 3:28-31 que un día los falsos profetas iban a exceder en número a los verdaderos. Los gnósticos tenían sus propias visiones y profecías, como lo hace notar Hipólito, *Refutación de todas las herejías* 6.37. Hipólito nombra a Filomena en el 7.26 como la profetiza cuyos escritos habían influenciado a Apeles.

Sin embargo, el enfoque de la profecía falsa desde el año 160 en adelante fue un movimiento, que creció muy rápidamente, conocido como la Nueva Profecía. Se expandió en Asia Menor,

dirigido por Montano, Priscila y Maximila, entre otros muchos hombres. Ellos anunciaron que el milenio vendría rápidamente con la Nueva Jerusalén descendiendo en la villa de Pepuza. Sus muchos pronunciamientos fueron registrados y circularon con rapidez. De acuerdo a sus críticos, Montano declaró que él y sus seguidores eran únicos, los entes más recientes del Paráclito. Más aún, la misma Maximila dijo: “Después de mi no habrá más profetas y vendrá el fin [sunteleia].”²³

La iglesia ubicó a los montanistas (también conocidos como los frigios o catafrigios) más allá de los límites de la ortodoxia. ¿Cuál fue la razón? ¿Fueron los polemistas culpables de las uvas amargas, despojando a los montanistas de la ventaja profética que ahora estaba necesitando la jerarquía católica? ¡Claro que no! De hecho, Eusebio, un buen conservador en el asunto de la sucesión apostólica, mantuvo que Montano era capaz de salir de primero en la década de los años 160 debido precisamente a su don profético por el cual aún era ampliamente conocido y que todavía le daba protección:

Justo para este tiempo comenzaron a adquirir notoriedad en Frigia Montano, Alcibiades, Teodoto y sus partidarios por sus profecías, porque la existencia de muchos otros dones milagrosos de Dios, que todavía se daban en varias iglesias, llevaron a muchos a suponer que éstos eran también profetas.²⁴

En medio de la polémica existente en el siglo segundo, ningún escritor rechazó la Nueva Profecía con base en la conocida o supuesta suspensión de ese don. De hecho, por lo menos uno de los contrincantes argumentó que la enseñanza apostólica, se piensa que lo que dice Pablo en 1 Corintios 13:8-10, no permitiría que los Montanistas fueran la última manifestación de profecía:

Porque si las mujeres montanistas sucedieron a Cuadrado y a Amias en el don profético, que digan quién entre ellos sucedió a los seguidores de Montano y a las mujeres, porque el don profético debería continuar en toda la iglesia hasta la venida final, según dice el apóstol. Pero no pueden señalar a nadie, aunque ya el decimocuarto año desde la muerte de Maximila.²⁵

La segunda línea del argumento es que el liderazgo femenino es casi seguro sinónimo de problema (cf. Hipólito, *Ref.* 8.12). Epifanio (*Pan.* 49) reportó que un subgrupo montanista aún tenía mujeres en el puesto de obispos y presbíteros. De igual manera, Filomena recibió ataques por sus opiniones tan radicales (Hipólito, *Ref.* 7.26). Orígenes difamó a las profetizas de Pitia (*Contra Celso* 7.3-5) y cuestionó el porqué el dios griego Apolo escogería mujeres en lugar de hombres y encima que no eran vírgenes.²⁶

Epifanio de Salamis, también, argumentó que Maximila era un eslabón débil del montanismo. En una declaración, que ha sido mal interpretada como cesacionistas, él razonó:

Porque si los dones espirituales deben ser recibidos, y existe una necesidad de dones espirituales en la iglesia, ¿cómo es que no han tenido profetas después de Montano, Priscila y Maximila? ¿Se acabó la gracia? Pero, la gracia sigue siendo efectiva en la santa iglesia. ¡Dios no quiera lo contrario! Y si esos, quienes

profetizaron, lo hicieron hasta cierto tiempo y ya no lo hacen, entonces tampoco Priscila ni Maximila han profetizado después de las profecías que fueron aprobadas por los santos apóstoles en la santa iglesia.²⁷

Epifanio estaba hablando hipotéticamente: *Ya sea que la gracia continúa en la iglesia o bien que el carisma cesó antes que hablaran las profetizas montanistas, pero no pueden ser ambas.* De esta manera, aún a finales del siglo cuarto, este contemporáneo de Crisóstomo fue reticente sobre el uso y argumento descalificado de los cesacionistas, probablemente porque sus fuentes del segundo y del tercer siglo fallaron en hacerlo así. Además de esto, rechazó que la gracia hubiera cesado, como dijo, *¡Dios no lo quiera! [mē genoito]*

Existe un registro de un debate enraizado entre los católicos y montanistas,²⁸ en el cual los montanistas encontraron el cumplimiento de “lo que es perfecto” en la venida del Paráclito. El católico argumentaba que él creía en el don de la profecía, pero no en la forma falsa que había tomado en Montano. Ireneo también estaba pensando en el montanismo cuando se quejó de algunos que habían dejado la profecía de la iglesia. Según él, los Nuevos Profetas anularon el evangelio de Lucas cuando negaron que el Consolador a los apóstoles. Ellos también ignoraron la seguridad que tenían los apóstoles de que el don era poseído por el cristiano común.²⁹

Otros [los montanistas], para frustrar el don del Espíritu que en los últimos tiempos, según la voluntad del Padre, fue derramado sobre el género humano, no admiten el Evangelio en la forma que Juan escribió, en el cual el Señor promete enviar al Paráclito; sino que a la vez rechazan el Espíritu profético junto con el Evangelio. Son en verdad infelices, pues al elegir ser pseudo-profetas, rechazan la gracia de la profecía en la Iglesia. Se parecen a aquellos [los encratitas], que, para evitar mezclarse con los hipócritas que vienen a la Iglesia, se abstienen también de la comunión con los hermanos. Se da por supuesto que gente de esta calaña [los montanistas] tampoco aceptan al apóstol Pablo; pues en la Carta a los Corintios escribió con precisión acerca de los carismas proféticos, y reconoció que hay en la Iglesia hombres y mujeres que profetizan. Por este motivo, pecando contra el Espíritu de Dios, caen en un pecado sin perdón.³⁰

Por supuesto, a los montanistas, esto no los tomó por sorpresa. En Cartago, algunos años antes después de la muerte de Maximila, Tertuliano y Perpetua citaron Joel 2:28 como confirmación de que el Espíritu continuaría transmitiendo nuevas profecías para beneficio de toda la iglesia.³¹ Además, la misma Perpetua tuvo visiones y Tertuliano habló de mensajes continuos.³² No está claro si esto era una expresión local del montanismo o si era una visión ampliamente compartida.

La iglesia tiene otra razón para menospreciar a Montano, siguiendo el modelo que habían seguido con los elkesaitas, quien habían dicho que un ángel les había revelado un libro que contenía una nueva fórmula para el bautismo que limpiaba mejor.³³ Montano fue declarado culpable de promover una “doctrina novedosa”. El Paráclito no solamente anunció el fin del mundo, pero también un modelo de ayuno más rígido, la “monogamia”, lo que significó una proclama sobre el matrimonio de nuevo para las viudas; incitó a los fieles a correr precipitadamente hacia el martirio; le atribuyó a la iglesia el poder de perdonar pecados; y proclamó que el alma tenía forma humana y colores etéreos.³⁴ Los tratados antimontanistas,

junto con los contraataques de Tertuliano, revelaron que la iglesia, en la segunda mitad del segundo siglo no esperaba o toleraba la profecía con la cual se producía una nueva doctrina o una revelación autoritaria. Los padres no citaron el texto de las profecías cristianas ni tampoco las usaron como prueba doctrinal.³⁵

Más allá del contenido de su mensaje y el carácter convencional de los hechos, como lo registró Eusebio, *Historia de la Iglesia* 5.18, la iglesia encontró faltas en el estilo de su profetizar. Para comenzar, Montano pudo haber sostenido que hablaba por Dios, en primera persona, diciendo: “Yo soy el Señor Dios, el Todopoderoso que mora en el hombre”.³⁶ Más aún, ¡Montano no sonaba como un profeta cristiano sino como un oráculo pagano!

[Montano] se obsesionó, y en su enardecimiento entró en un trance. Comenzó a desvariar, a parlotear y a decir cosas sin sentido, profetizando en contra de la tradición de la iglesia y de sus costumbres desde el principio. De los que oyeron sus bastardos pronunciamientos, algunos se enfurecieron, considerándole poseído por un demonio y por un espíritu de error que perturbaba la gente. Lo censuraron y trataron de hacerle callar, recordando la distinción del Señor y su advertencia de guardarse de los falsos profetas. Pero otros, creyendo estar excitados por Espíritu Santo y por don de profecía – y no poco orgullosos –, olvidaron la distinción del Señor y acogieron un espíritu que dañaba y engañaba la mente... Pero el falso profeta habla de forma extática, sin vergüenza ni temor. Comienza con una ignorancia intencionada pero termina con una locura no intencionada. No pueden mostrar que un solo profeta, bien del Antiguo Testamento, bien del Nuevo, fuera inspirado de esta manera: ni Ágabo, ni Judas, ni Silas ni las hijas de Felipe, ni Amias de Filadelfia ni Cuadrado, ni ninguno de los otros que no son de los suyos.³⁷

Este antimontanista demandó que todo profeta verdadero desde la iglesia primitiva hasta los profetas del siglo segundo en Asia no perdían la cabeza mientras profetizaban. Es muy claro en los registros que ni los montanistas ni tampoco los católicos sugirieron que este éxtasis era el don de la *glossolalia* contrario a lo que muchos estudiosos modernos piensan. De hecho, Ireneo en *Contra los herejes* 5.6.1 mencionó que los católicos hablaban en lenguas y él hacía diferencia entre el don de lenguas y la profecía. El también observaba que mientras el Espíritu hablaba a través de un profeta él tomaba la forma y se asemejaba a una persona preocupada: siendo así, la persona que profetiza suena como sí misma.³⁸ De acuerdo a Eusebio, *Historia de la Iglesia* 5.17, un hombre llamado Milcíades escribió un ataque, el tema y tal vez el título del cual era “que un profeta no debía parlotear en un estado de éxtasis”. Epifanio dedicó una larga sección al éxtasis de los montanistas en *Pan.* 48.3-7. Orígenes implicó que una pitonisa no sabe lo que está diciendo, pero un profeta verdadero si lo sabe:

Además, no es parte de un espíritu divino el llevar a la profetiza en un estado tal de éxtasis y locura que la hace perder el control de ella misma. Porque quien esta bajo la influencia de un Espíritu Divino tiene que ser el primero en recibir sus efectos beneficiosos...y, además, eso podría ser el momento de la percepción más clara, cuando una persona está en contacto cercano con la Deidad.³⁹

Los montanistas estaban conscientes de su rareza. Tertuliano argumentó en *Contra Marción* 4.22 y en *Sobre el alma* 9 que el éxtasis naturalmente acompaña la venida del Espíritu Santo sobre el ser humano. Además, escribió un tratado sobre *El éxtasis* en seis libros que ahora están perdidos.

Ronald A. N. Kydd piensa que la iglesia primitiva exageró la rareza de sus expresiones. El cita algunas referencias en las cuales los padres sostuvieron que los Hebreos habían profetizado en un estado de trance. Los Nuevos Profetas eran simplemente ejemplos extremos de los carismáticos quienes se encontraban todavía en medio de los ortodoxos.⁴⁰ Mientras que Kydd es capaz de darme razón de la aceptación del montanismo en algunos círculos, él no toma en cuenta ni el retroceso instantáneo en contra de su proclamación extática ni la aceptación de las lenguas ni de la profecía por parte de la iglesia católica. Uno puede argumentar sin parar acerca de lo que es éxtasis y de lo que no es. Lo que perjudica la propuesta de Kydd es que los padres de la iglesia consideraban el éxtasis de los montanistas como un alejamiento de la tradición que venía desde el Antiguo Testamento hasta sus propios días. El lenguaje vago de los padres significó que el Atenágora de Atenas podía hablar del éxtasis de los profetas hebreos. Clemente de Alejandría declaró que solo los falsos profetas hablaban en un estado extático, pero los padres de la iglesia todavía estaban unidos en contra de los montanistas.⁴¹

La conversión eventual de Tertuliano al montanismo, si eso fue lo que sucedió, no dependió de si creía en la supervivencia del don profético sino en si podía afirmar que el Paráclito estaba dando a conocer un nuevo dogma. Como un campeón montanista escribiría un tratado en el 208 en como manejar la persecución:

Sí; y si pide el consejo del Espíritu, ¿Qué es lo que aprueba más que esta expresión del Espíritu [en el contexto, “el que teme no ha sido perfeccionado en el amor”, 1 Juan 4:18]? Porque, en realidad, incita a todos a casi ir y ofrecerse al martirio, a no huir de él; así, que también lo mencionamos.⁴²

Pero detrás de esto está la dependencia de Tertuliano del Paráclito quien ha dado una nueva palabra en contra de los que preferían evitar el martirio. Uno lo ve luchando para dar una nueva doctrina en maneras que ninguno que no fuera montanista encontraría convincentes.

Tertuliano se enreda de nuevo en su respuesta al cargo de que la visión montanista de la monogamia era una “novedad”. Al final, sus dos defensas *Sobre la monogamia* deben ser vistos como contradictorios: Primero, él aseguró que Jesús había predicho que el Paráclito le enseñaría a la iglesia “cosas nuevas” y, así, el Espíritu era libre de agregar o modificar lo que ya había sido revelado. Pero Tertuliano, entonces, cambia de opinión y “renuncia, ahora, a mencionar el Paráclito”; argumentó que la iglesia había mal entendido la Biblia desde el principio y que:

La regulación de la monogamia ni es novedosa ni extraña, de ninguna manera; es antigua y propia de los cristianos; para que así sean sensibles de que el Paráclito es más bien restituidor que instituidor.⁴³

Tertuliano desarrolló un amargo rencor en contra del obispo de Roma y su actitud cambiante hacia el montanismo, un cambio del cual Tertuliano culpó al hereje patripasionista Praxeas:

Este Praxeas hizo un servicio de doble al demonio en Roma: él echó afuera la profecía e introdujo la herejía; hizo huir al Paráclito y crucificó al Padre.⁴⁴

Parecía que el montanismo había encontrado algo de tolerancia por parte del obispo hasta que otros cristianos, que incluían a los mártires de Viena y Lyon, se le unieron para que tomaran una posición más fuerte. Tertuliano, también acusó al obispo de Roma de no poder aportar evidencia de poseer el don profético.⁴⁵ Pero, Tertuliano hablaba en hipérbole. El Paráclito era rechazado por Roma no porque la profecía estuviera extinta, más bien, porque la profecía de los montanistas era diferente en contenido y forma. Hipólito, un presbítero romano más reciente (de inicios del tercer siglo) estaba a favor del don profético y supuestamente él mismo lo tenía. A él, lo llamaron “un profeta de las cosas venideras” en la inscripción de *Interpretación de Rut.*⁴⁶

Los que creen que el don de profecía todavía opera deberían pensarlo dos veces antes de escoger a los montanistas como sus precursores. En la disputa entre la Iglesia católica antigua y los montanistas, podrían ser los católicos quienes más se parecen a los carismáticos de hoy. Si tomamos en serio las reacciones escritas de la iglesia hacia el montanismo, entonces, es una conclusión forzada que los montanistas eran de alguna manera un avivamiento carismático de un don profético olvidado o difunto.⁴⁷

Una confirmación de nuestra perspectiva viene de los contra polemistas marcionistas, comenzando con Tertuliano. Él citó la advertencia de Pablo en 1 Tesalonicenses 5:19 de no “apaguéis al Espíritu” e hizo el desafío:

No es de la incumbencia de Marción ahora el mostrar en su iglesia que el espíritu de su dios que no debe ser apagado, y el de las profecías que no debe ser despreciado... Y cuando haya fallado en producir evidencia de tal criterio, nosotros entonces de nuestro lado aportaremos del Espíritu y las profecías del Creador el cual expresa sus predicciones de acuerdo a Su voluntad. Así, se verá claramente de lo que habló el apóstol, aún esas cosas que iban a suceder en la iglesia de su Dios; y tanto como él perdure, durará la obra de Su Espíritu y se repetirán sus promesas.⁴⁸

Este desafío es muy sorpresivo, viniendo como lo hizo de un montanista. Pero, ¿atacaría la iglesia católica a Marción por despreciar el carisma profético? Podía y lo hizo: cuando Ireneo refutó las doctrinas de un grupo anónimo de herejes, probablemente los marcionistas, debido a que ellos desairaron al Espíritu Santo, sus dones y la profecía.

Otros todavía no acogen los dones del Espíritu Santo y rechazan el carisma profético, por cuyo rocío el hombre produce frutos de vida divina.⁴⁹

Está crítica evocó el ataque a los montanistas en *Contra de las herejías* anteriormente citado. De cualquier manera, esos “seudo-profetas” no rechazaron el Espíritu, pero se hicieron exclusivistas, apoyaban el cisma y “dejaban fuera de la iglesia el don de profecía”. Este otro grupo, negaba completamente la obra del Espíritu Santo. Es muy significativo que los montanistas y que el obispo católico pudieran criticar a Marción por negar el don de profecía.

IV. Los padres de finales del segundo siglo

En medio de las consecuencias del montanismo, los escritores ortodoxos se arraigan firmemente a la creencia que la profecía genuina era practicada por los cristianos católicos. En la década de los años 180, recién transplantado de Asia Menor a Galia, Ireneo le hace eco a Justino Mártir:

También nosotros hemos oído a muchos hermanos en la Iglesia, que tienen el don de la profecía, y que hablan en todas las lenguas por el Espíritu, haciendo público lo que está escondido en los hombres y manifestando los misterios de Dios, a quienes el Apóstol llama espirituales...⁵⁰

Casi seguro, Ireneo tenía en mente 1 Corintios 14:22-25; él parecía esperar que, la profecía y la *glossolalia*, ambas, revelaran los misterios de Dios (¡supuestamente no nuevas doctrinas!) y que dieran acceso a algunos secretos humanos también.

Algunos traducen las declaraciones de Ireneo como información de oídas: “hemos oído de muchos.”⁵¹ Estos intérpretes obligan que, Ireneo diga que él no había sido testigo de profecías dadas, pero que había escuchado rumores como todos los demás. Esta perspectiva se basa en un error de traducción del texto griego, citado en Eusebio *Historia de la Iglesia* 5.7 pero cuya forma manuscrita ya ha sido recuperada: *kathōs kai pollōn akouomen adelphōn en tē ekklēsia prophētika charismata echontōn kai...*⁵² Es escasamente posible traducir *pollōn akouomen adelphōn* como “oímos de muchos hermanos.” Pero *akouō* por lo general toma un objeto genitivo sin que signifique “oímos de”. El diccionario griego de Liddell, Scott y Jones (LSJ) confirma que “oímos de” es una traducción potencial pero rara de ese verbo. Uno no puede culpar la versión latina de este malentendido tampoco. Ella traduce la frase como *multos audivimus fratres*: usa la forma acusativa del complemento directo “muchos hermanos” para seguir el uso latino y parafraseando el verbo que estaba en presente como un “hemos oído”, pretérito perfecto compuesto. El latín no necesariamente cambia el sentido, aunque a Rogers⁵³ y a otros les hubiera gustado que significara “escuchamos hace mucho tiempo”. Y el latín *audio* es menos fácil de confundir que el griego *akouō*, pues no puede tomar el sentido de “oímos de.” La cita anterior es correcta y tiene las siguientes opciones:

También nosotros oímos/le pusimos atención/hicimos caso a muchos hermanos en la Iglesia, que tienen el don de la profecía.

Ireneo usó el presente: perfectamente, pudo haber estado describiendo sus propias iglesias en Galia. Esta oración concuerda con el siguiente pasaje: a no ser un montanista cismático, Ireneo defendió la operación de los dones en la iglesia, dispersada por todo el mundo:

Por eso sus discípulos verdaderos en su nombre hacen tantas obras en favor de los seres humanos, según la gracia que de él han recibido. Unos real y verdaderamente expulsan a los demonios, de modo que los mismos librados de los malos espíritus aceptan la fe y entran en la Iglesia; otros conocen lo que ha de pasar, y reciben visiones y palabras proféticas; otros curan las enfermedades por la imposición de las manos y devuelven la salud; y, como arriba hemos dicho,

algunos muertos han resucitado y vivido entre nosotros por varios años.⁵⁴

Ireneo comenzó esta sección con un punto acerca de la naturaleza humana de Cristo, en contra de una cristología doceta. Con la ayuda de los profetas del Antiguo Testamento, certificó la realidad de los milagros del Señor encarnado. Ireneo entonces cambia de una defensa ortodoxa de la cristología a una justificación de la iglesia ortodoxa; solamente los verdaderos seguidores de Jesús se pueden gloriar de tales milagros como el resucitar muertos o el exorcismo. Él argumentó como su maestro Justino Mártir, con la excepción de que Ireneo no hacía distinción entre la iglesia e Israel, pero sí entre católicos y herejes.

A pesar de la controversia montanista, Ireneo no rechazó la profecía ni la identificó como un retroceso. Reconoció que había obreros que hacían falsos milagros – en el siguiente texto, los montanistas cismáticos; pero con el criterio tradicional del *Hermas* (libro al cual él endorsó en 4.20.2) podrían ser recriminados lo suficientemente fácil:

También [Dios] juzgará a los pseudoprofetas, los cuales, no temiendo a Dios ni aceptando de Dios el don de la profecía, fingen profetizar, mintiendo contra Dios, o por vanagloria, o por interés de ganancias, o por influjo del mal espíritu. También juzgará a los que provocan divisiones, vacíos del amor de Dios, los cuales más buscan su provecho que la unidad de la Iglesia... Y sobre todo el don del amor, más valioso que la gnosis, más glorioso que la profecía y superior a todos los demás carismas.⁵⁵

Antes de esto, en *Contra los herejes* 1.13, él había escrito algunos casos. Un tal Marco que lisonjeaba a las mujeres ricas haciéndolas pensar que él podría concederles el don de la profecía. Lo que debían hacer era simplemente abrir la boca y decir cualquier cosa que se les ocurriera.

... los seres humanos no reciben de Marco el don de la profecía, sino que Dios concede esta gracia desde lo alto a quienes él quiere; y quienes reciben de Dios este don, hablan donde y cuando Dios quiere, no cuando Marcos ordena.⁵⁶

En sus críticas en contra de Marco, el razonamiento de que la profecía había cesado estaba ausente. Este argumento hubiera dejado a Marco sin más que hacer. El testimonio de Ireneo nos da confianza de la declaración de Warfield:

Difícilmente podemos fallar de percibir que la restricción que hacen las Escrituras de los dones sobrenaturales para aquellos que los apóstoles se los confieren, proporciona una explicación útil de todos los hechos históricos... El número de personas sobre las cuales los apóstoles le habían impuesto las manos, que todavía vivían en el siglo segundo, no podía ser muy grande.⁵⁷

Pero, ¿ha Warfield explicado los “muchos hermanos” que todavía profetizaban en la Iglesia en los días de Ireneo, después de 80 o 90 años de la muerte de Juan? No, el punto de Warfield es circular y poco convincente.

Para completar el siglo segundo, mencionamos una línea de la tradición de que Melitón de

Sardes (160-180) era un profeta. Algunos han sugerido recientemente que él estaba hablando proféticamente en su sermón *La Santa Pascua*. En la conclusión, él empezó a hablar de parte de Cristo en primera persona: “Yo soy su remisión; yo soy su pascua de salvación; yo soy el cordero sacrificado por ustedes”, etc.⁵⁸ No obstante, esto no debe ser tomado como palabra profética. Primero, hubiera sido enormemente no característico que uno que no era montanista hablara de tal forma. Segundo, el sermón de Melitón está inundado de retórica y esto parece ser una más de sus cautivantes formas de dramatizar el llamado de Cristo a los gentiles. Melitón escribió un libro llamado “Sobre la vida cristiana y los profetas” (*Peri politeis kai prophetōn*), según Eusebio, *Historia de la Iglesia* 4.26.2, pero su contenido es desconocido.

Clemente de Alejandría (150-215) se refirió muchas veces a la profecía. Él usó palabras como “profético” en *Pedagogo* 1.5 para describir el canon cristiano completo y argumento que los verdaderos profetas ejercitan su don perfectamente. Él juntó a profetas judíos y cristianos en un grupo y tomó nota en *Stromata* 5.4 de cómo las obras de los profetas llevan al perfeccionamiento del cristiano. El significado de 1 Cor 13:8 es que los cristianos deberían conocer la superioridad del amor ante todas las cosas, de acuerdo a su *Quis Dives Salvetur?* 38.2. En su *Eclogae Propheticae* 12, él le recordó a la iglesia que los maestros inspirados, cristianos o hebreos, sanan y hacen milagros con el propósito de confirmar sus mensajes divinos.⁵⁹

Fue en medio del tercer siglo que la afirmación de que la profecía estaba en marcha comenzó a titubear. Cuando en los años 240 Orígenes escribió su tratado masivo *Contra Celso*, una de sus preocupaciones era el poder distinguir entre los profetas cristianos y los paganos. Él reiteró la defensa que hizo Justino de la iglesia en contra de Israel con la apelación a la disminución, pero no la ausencia, del don de la profecía.

Porque nunca ninguno de los que no ha abrazado nuestra fe ha hecho nada que se acerque a lo que fue hecho por los antiguos profetas [hebreos]; y en los tiempos más recientes, desde la venida de Cristo ningún profeta se ha levantado entre los judíos, que hayan sido, admitidamente, abandonados por el Espíritu Santo en cuenta de su impiedad hacia Dios, y hacia aquel de quien hablaron los profetas. Además, el Espíritu Santo dio señales de su presencia al principio del ministerio de Cristo, y después de Su ascensión Él dio muchas más; pero desde ese entonces las señales han disminuido, aunque todavía hay rastros de su presencia en unos pocos cuyas almas han sido purificadas por el Evangelio y sus acciones reguladas por su influencia.⁶⁰

Desde Orígenes y durante el siglo cuarto uno podría trazar una restricción gradual del don profético a una élite, con “almas purificadas”. En una versión, Cipriano restringió el carisma al obispo.⁶¹ Aproximadamente cuando su amigo Crisóstomo observaba el paso de la profecía, el historiador de la iglesia Paladio registró en la *Historia lausiaca* la presencia de la profecía y otros milagros entre los monásticos más piadosos. Además su contemporáneo Ciro de Jerusalén estaba usando su propio catecismo, en el cual él quería que sus catecúmenos alcanzaran un nivel superior: “¡Y que también sean dignos de recibir el don de profecía! Porque deben recibir la gracia de acuerdo a la medida de su capacidad”.⁶²

Conclusión:

Muchos de los cesacionistas de hoy confían en la decisión de Warfield de ligar el final de la profecía al cierre del canon (con o sin la ayuda de 1 Corintios 13:8-10) y entonces predicen o solamente suponen que los datos del siglo segundo los respaldaron.

Hemos demostrado que los cesacionistas no pueden depender del apoyo de los padres del siglo segundo, ni para apoyo a la propuesta de que la profecía no puede coexistir con el canon. Muchas voces católicas de ese tiempo están de acuerdo con las siguientes posiciones, muchas de las cuales son directamente rastreadas hasta Pablo:

- i) El significado teológico de la profecía:
 - a) la profecía puede coexistir con un juego cerrado de tradiciones apostólicas (la palabra “canon” podría ser muy fuerte en este momento en la historia), porque...
 - i) la verdadera profecía no producirá nuevas doctrinas;
 - ii) la verdadera profecía confirmará y sustentará las enseñanzas apostólicas, según la interpretación de por lo menos algún segmento de la iglesia;
 - iii) la verdadera profecía puede producir temporal y localmente una aplicación de una verdad apostólica; por ejemplo: convenciendo a las personas de pecado, dirigiendo dones particulares a los pobres, revelándole a un mártir los detalles de su muerte inminente, recordándole a la iglesia el obedecer a sus líderes.
 - b) la profecía es una señal de la presencia de Dios en la iglesia, en el cumplimiento de las predicciones de las Escrituras hebreas, del Señor Jesús y de los apóstoles. En un sentido, los cesacionistas tienen razón en ver la profecía y otros milagros como señales que confirman la doctrina apostólica, pero estas señales continuaron confirmando esa enseñanza en contra de sus rivales aún después de la muerte de los apóstoles
 - i) por lo tanto, la Iglesia, no Israel, es el verdadero pueblo de Dios
 - ii) por lo tanto, los ortodoxos, no los errados como los marcionistas y los gnósticos están siguiendo la fe verdadera
 - iii) por lo tanto, los ortodoxos con su continua experiencia de la profecía (algunos dicen: “hasta el regreso de Cristo”) están siguiendo la fe verdadera; no los montanistas con su idea del cese del don profético con Maximila.
 - c) la verdadera *profecía no debería ser* suprimida (algunos dicen: “esto es un pecado irremisible”).
- ii) La experiencia histórica del don de profecía:
 - a) la profecía resulta del mover de Dios; Dios decide quien profetizará y cuándo. Dios normalmente dirige a los profetas en compañía de la iglesia. Dios ha dotado a hombres y mujeres particulares como profetas
 - b) los profetas hablan normal y naturalmente después de darse cuenta que han sido impulsados a dar un mensaje de Dios
 - c) la profecía es diferente a las adivinanzas de los profetas paganos, quienes deben ser consultados con dinero, que toman una actitud altanera y que expelen falsas doctrinas
 - d) la falsa profecía, como la que practican los paganos o los cristianos errados, a menudo involucra caer en trance o en un éxtasis frenético. Ya sea que estén fingiendo este estado o se estén dejando llevar por un espíritu maligno.

Estos testimonios proceden de todo el segundo siglo, distribuidos a todo lo ancho de geografía (Galia, Roma, Asia Menor, África y Siria) y de la mayoría de los escritores. Aparecen en libros escritos por clérigos, y también el laico Hermas. Hasta el momento en que tengamos evidencias creíbles en contra del testimonio de estos testigos, deberíamos darle el beneficio de la duda a su confiabilidad.

El don de la profecía no cesó abruptamente en algún momento cercano a la era apostólica. Más bien, continuó en las iglesias a través del siguiente siglo y hasta el próximo. Durante ese período la iglesia disfrutó de todos los componentes del canon cristiano emergente y de la guía fresca y específica del Espíritu Santo. La desaparición de este fue por primera vez mencionada en la mitad del tercer siglo.

NOTAS

¹B. B. Warfield, *Counterfeit Miracles* (New York: Charles Scribners Sons, 1918), 28. Hay una crítica detallada de la metodología de Warfield por Jon Ruthven, *On the Cessation of the Charismata: The Protestant Polemic on Postbiblical Miracles*, Journal of Pentecostal Theology Supplement Series: 3 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993).

²Hom. in 1 cor. 19.1, entregada en Antioquia en algún momento entre 386-398 d. C.

³Hom. in 1 cor. 34.2.

⁴Note, por ejemplo, Robert Gromacki, *The Modern Tongues Movement* (1967, 1972); Victor Budgen, *The Charismatics and the Word of God* (1983). Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today* (Westchester, IL: Crossway Books, 1988), 243-45, en efecto concede a los cesacionistas que una vez que la Escritura sea completada no puede haber más “palabras de Dios.” Él declara que “la profecía ordinaria congregacional en las iglesias del Nuevo Testamento no tenía la autoridad de la Escritura... La función de la profecía congregacional era muchas veces específica, información enfocada que era necesaria para la edificación de la iglesia y que solamente podía ser adquirida por medio de la revelación del Espíritu Santo.” Esto es exactamente correcto, aunque Grudem agrega a esto su reconocido punto de que la profecía no se había transmitido de manera infalible a la iglesia. Fuera del evangelicalismo uno podría encontrar eruditos que ligaban el final de la revelación directa con el ensamblaje del canon del Nuevo Testamento, notablemente Adolf Von Harnack a finales del siglo XIX en su *History of Dogma*, tr. N. Buchanan (New York: Dover, 1961) 2:52-53.

⁵Por lo menos estos podrían incluir un libro a nivel popular por Ronald A. N. Kydd, *Charismatic Gifts in the Early Church* (Peabody, MA: Hendrickson, 1984); las obras más especializadas de Stanley M. Burgess, *The Holy Spirit: Ancient Christian Traditions* [anteriormente su título era *The Spirit and the Church: Antiquity*] (Peabody, MA: Hendrickson, 1984); David Hill, *New Testament Prophecy* (Atlanta: John Knox, 1979); David E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983); J. Panagopoulos, ed., *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, NovTSup: 45 (Leiden: E. J. Brill, 1977); J. Reiling, *Herms and Christian Prophecy: A Study of the Eleventh Mandate*, NovTSup: 37 (Leiden: E. J. Brill, 1973). Hay varios artículos útiles: “Prophecy, Gift of,” en *Dictionary of the Pentecostal and Charismatic Movements*, ed. Burgess and McGee; “prophetes, k.t.l.” en *TDNT* 6:781-861; M. Eugene Boring’s “Prophecy (Early Christian)” en *ABD* 5:495-502 es un resumen muy útil de sus influyentes perspectivas.

⁶Did. 10.7, J. B. Lightfoot, *Los Padres Apostólicos* (Barcelona: CLIE, 1990), 293.

⁷Did. 11.7-12, Lightfoot, 293-94.

⁸*Did.* 13.1, 15.1, Lightfoot, 294, 295.

⁹Karl Baus, *From the Apostolic Community to Constantine* (New York: Crossroad, 1965), 150.

¹⁰1 Tes 5:20 NVI.

¹¹*Herm. Man.* 11.7, Lightfoot, 522.

¹²*Herm. Man.* 11.8-9, vea 1 Cor 14:30. Esta es también la lectura hecha por Reiling, 13. Aune, 198 comenta que los profetas verdaderos podrían, de acuerdo a Hermas, dar “presentaciones de solo” en “sesiones privadas,” pero le falta autenticidad.

¹³*Herm. Man.* 11.2-6, 12-13, 17, 521-22.

¹⁴El canon muratoriano, una lista de finales del siglo segundo, excluyó *El Pastor de Hermas* del canon bíblico: “Pero el Pastor fue escrito por Hermas en la ciudad de Roma bastante recientemente, en nuestros propios días, cuando su hermano Pío ocupaba la silla del obispo en la iglesia de la ciudad de Roma; por lo tanto sí puede ser leído, pero no puede ser dado a la gente en la iglesia, ni entre los profetas, ya que su número es completo, ni entre los apóstoles al final de los tiempos.” (Escrituras, <http://escrituras.tripod.com/Textos/Muratori.htm>; también Hennecke-Schneemelcher, *New Testament Apocrypha* 1.45). Ronald E. Heine, “Gospel of John in the Montanist Controversy,” *SecCent* 6 (1987-88):13, con respecto a la frase “ni entre los profetas...ni entre los apóstoles” (*neque inter profetas...neque inter apostolos*) como “una afirmación ambigua” que Heine toma como una prueba de que “la profecía cesó con los apóstoles.” Su declaración ha sido citada como prueba definitiva de que la Iglesia, durante la crisis causada por los montanistas, era cesacionista y que por esa razón sabía que la profecía de Hermas era falsa; cf. F. David Farnell, “When Will the Gift of Prophecy Cease?” *BSac* 150 (1993):196 n. 79. Pero en realidad, el canon muratoriano no es del todo ambiguo, pero usa lenguaje convencional que tiene sus paralelos en toda la literatura cristiana de los siglos segundo y tercero. La fórmula completa antes de Nicea era que las Escrituras consistían en la ley y los profetas [i.e., el Antiguo Testamento] y los evangelios y los apóstoles [i.e., el Nuevo Testamento] (como en *Epístola a Diogneto* 11.6, Lightfoot, 626). Era más común la identificación acertada “los profetas y los apóstoles” (ver Clemente de Alejandría, *Stromata* 1.9; Tertuliano, *Contra las herejías* 44; Hipólito, *Fragmentos de sus comentarios* en ANF 5:175; Orígenes, *Princ.* 2.6.6, 2.7.1, 4.1.14; Novaciano, *Sobre la trinidad* 29; Metodios, *Simposio*, Disc. 7.1). El canon muratorio se pronunció así acerca de que el *Pastor* no tenía lugar ni entre la mitad del canon de la iglesia, porque el número de los profetas ya había sido establecido, y porque Hermas lo escribió después de los apóstoles. Es significativo que Farnell ignore la recomendación que *El Pastor de Hermas* “debía ser leído” en privado. Es decir, *El Pastor* no fue admitido en la categoría de falso profeta, por un lado, o de profeta canónico por el otro lado.” Esta perspectiva mediadora fue apoyada por Anastasio en su *Carta festal* 39.7, NPNF 2 4:552.

¹⁵Lightfoot, 198.

¹⁶*Ign. Fld.* 7.1b-2, Lightfoot, 195-96.

¹⁷*Mart. Pol.* 5.2, Lightfoot, 257.

¹⁸*Mart. Pol.* 16.2, Lightfoot, 263.

¹⁹*Bern.* 16.9, Lightfoot, 355.

²⁰1 Cor 14:22, 24-25 NVI.

²¹Justino, *Diál.* 82.

²²Justino, *Diál.* 87-88; ver también *Diál.* 51-52.

²³Citado por Epifanio, *Pan.* 48.2.4. Su declaración es citada en su compendio indispensable por Heine, *The Montanist Oracles and Testimonia*, North American Patristic Society, Patristic Monograph Series: 14 (Macon, GA: Mercer, 1989), 29. El trabajo de Heine actualiza la colección más vieja de Pierre de Labriolle, *Les Sources de l'Historique du Montanisme* (Fribourg: Librairie de l'Université, 1913). Las mejores fuentes antiguas de segunda mano provienen de Epifanio, *Pan.* 48 y Eusebio, *Historia de la Iglesia* 5.3-4, 14-19.

²⁴Eusebio, *Historia de la Iglesia*. 5.3.4, ed. Paul L. Maier (Grand Rapids: Portavoz, 1999), 179.

²⁵Citado por Eusebio, *Historia de la Iglesia*. 5.17.4, Maier, 191. El mismo texto muestra en los fragmentos de Asterio Urbano, aunque parece que los ha escrito algunas décadas más tarde para haber hecho esta declaración. Tal vez Asterio y Eusebio estaban citando los mismos polemistas del principio. Por la declaración, Maximila murió en el 179; por eso, el autor escribió estas palabras en el 193.

Con relación a que las mujeres profetizaran, los polemistas operaban con una doble cara. Primero, se nos dice que el montanismo está fuera de la línea tradicional de las profetizas católicas como Amia y las hermanas de Felipe. ¿No le hubiera permitido el apóstol Pablo (1 Cor 11:5; afirmado por Ireneo, *Contra los herejes* 3.11.9) a las mujeres católicas profetizar? Y no hubieran visto Justino Mártir (*Diál.* 87-88) y muchos otros a la profecía femenina como una señal de que el Espíritu se había derramado sobre los cristianos, incluyendo a “los siervos y las siervas” en cumplimiento de Joel 2:29? Notemos, también, que Ireneo (*Contra los herejes* 1.13.4) no criticó a las profetizas falsas por ser mujeres, pero por pensar que ellas podían recibir el carisma de un cierto Marco.

²⁶Robin Lane Fox, *Paganos y cristianos* (San Francisco: HarperCollins, 1987), 407, cree que Orígenes pensó que los verdaderos profetas eran hombres, pero esto va más allá de su polémica. Orígenes dijo que las profetizas no debían profetizar en la asamblea cristiana, pero que lo podían hacer fuera de la iglesia (ver *Catena on Paul's Epistles to the Corinthians* 14.36, en Heine, 99). En todos estos casos, el género se convirtió en un asunto importante porque su doctrina no era buena y porque se habían hecho muy prominentes. La difamación sexista fue una herramienta para oponerse a lo que ya se había consolidado como heterodoxo.

²⁷Epifanio, *Pan.* 48.2.1-2, Heine, 29.

²⁸Encontrado en Heine, 113-27, citado de G. Ficker, *ZKG* (1905):446-63.

²⁹Cleon L. Rogers, Jr., “The Gift of Tongues in the Post Apostolic Church (A.D. 100-400),” *BSac* 122 (1965):139, se esfuerza en demostrar que Ireneo estaba asociado con los montanistas y le llevaba sus cartas a Eleuterio. Allí, el repite una lectura equivocada y persistente de la historia. *Hist. eccl.* 5.3-4 declaró que Ireneo fue encomendado en una carta de los cristianos galos, y que ellos sostenían una opinión “ortodoxa” del asunto de los montanistas.

³⁰Ireneo, *Contra los herejes* 3.11.9, 2001, Biblioteca Electrónica Cristiana–BEC –Ve Multimedia, (<http://www.multimedios.org/docs/d001092/p000021.htm>). Ireneo pasa de Marción a estos “otros” iniciando el párrafo, así que estos no pueden ser los marcionistas, como normalmente se sospechaba. Con relación al cargo que los montanistas “se abstienen también de la comunión con los hermanos,” vease la epístola de Firmiliano a Cipriano, *Ep.* 74.7. Ireneo, *Contra los herejes* 4.26.5, contiene una fuerte afirmación de que la iglesia es la esfera de operación del Espíritu. Una declaración similar del tercer siglo viene del controversial Novaciano, *Sobre la trinidad* 29 y por Orígenes, *Princ.* 2.7, “En el Espíritu Santo”. Este cita a Joel 2:28 como una prueba del texto, como hizo el autor anónimo del tercer siglo en *El rebautismo* 15, y el cuarto siglo Cirilo de Jerusalén en *El discurso catequético* 17.19.

³¹Tertuliano, *Sobre la resurrección de la carne* 63; y *La pasión de Perpetua y Felicidad* 1.2-4. El texto latino y la más reciente traducción son de lectura asequible en *The Acts of the Christian Martyrs* de Herbert Musurillo (Oxford: Clarendon, 1972), 106-31. Estos mártires son reclamados por el montanismo en el tratado *Sobre el alma* 55.4-5 de Tertuliano, y algunos han pensando que Tertuliano editó la historia de sus hermanos cartagineses.

³²Por ejemplo: Perpetua in *Pasión* 4.3-10, 8.1-4; Tertuliano en *Sobre el alma* 9, *Contra Marción* 5.15, *Sobre la huida en la persecución* 1.1, 9.4.

³³Cf Hipólito, *Ref.* 9.10-12; Eusebio, *Historia de la Iglesia*. 6.38.

³⁴Referencia al ayuno - Hipólito, *Ref.* 8.12; casarse de nuevo – Tertuliano, *Contra Marción* 1.29; el martirio – Tertuliano, *Sobre la huida* 9.4; perdón de la iglesia – Tertuliano, *Sobre la modestia* 21; los colores del alma – Tertuliano, *Sobre el alma* 9. Esta última enseñanza fue vista por una mujer, probablemente montanista, en una visión. Contra eruditos como Fox, 410, quien cree que ella era una católica a quien Tertuliano oyó antes que se convirtiera al montanismo. En *Para la síquicos* 1, Tertuliano se quejó: “Ellos están por consiguiente reprochándonos constantemente con novedad, en relación con la ilegalidad de la cual ellos establecen una regulación prescriptiva. Ya sea que sea juzgada como herejía, si [el punto en disputa] es una presuposición humana, o bien sea pronunciada pseudo profecía, si es una declaración espiritual provista, de cualquiera de las dos formas, a nosotros quienes reclamamos escuchar las sentencia de anatema.”

³⁵Según Hipólito, *Ref.* 8.12, los montanistas hicieron circular “una cantidad infinita de sus libros” y “volúmenes” y ellos “alegaron que habían aprendido más a través de ellos, que de la ley, y los profetas y los evangelios”, aunque Hipólito vio que la “mayoría de sus libros eran tontos.” La carta de Ignacio a Herón, aunque falsa, brinda un excelente resumen del punto de vista de la iglesia del cuarto siglo: “Los que enseñen más allá de lo mandado, aunque sea (se crea) digno de crédito, aunque practique el hábito de ayunar, aunque viva en continencia, aunque haga milagros, aunque posea el don de profecía, tómenlo como lobo con piel de ovejas...” (Ign. *Herón* 2. Tomado fuera de contexto, Clemente de Alejandría, *Strom.* 5.14, parecía diluir nuestro clamor: “Así también las expresiones proféticas tienen la misma fuerza de la palabra apostólica”. Con todo, en el contexto, esta floja declaración no se refiere a los profetas cristianos, pero se refería a los profetas hebreos citados a continuación: Isaías, Jonás y Malaquías.

³⁶Como lo registro Epifanio, *Pan.* 48.11, Heine, 3.

³⁷Citado por Eusebio, *Historia de la Iglesia* 5.16-17, Maier 189,191.

³⁸Ireneo, *Demostración de la Predicación Apostólica* 49, Fuentes Patristicas: 2, ed. Eugenio Romero (Madrid: Ciudad Nueva, 1992), dice que el Espíritu habla “tomando figura y una forma semejantes a las personas interesadas” (vea <http://escrituras.tripod.com/Textos/Epideixis.htm>).

³⁹Orígenes, *Contra Celso* 7.3, ANF 4:612, aparentemente basado en Clemente de Alejandría, *Stromata* 1.9 – “Porque los profetas y discípulos del Espíritu conocían infaliblemente sus mentes”. Véase la descripción comparable de la sibila en *A los griegos* 37.

⁴⁰Kydd, 35-36, 39-40.

⁴¹Contraste Atenágora, *La apología* 9, con Clemente de Alejandría, *Strom.* 1.17.

⁴²*Sobre la huida* 9.4.

⁴³*Sobre la monogamia* 4.

⁴⁴*Contra Praxeas* 1.

⁴⁵*Sobre modestia* 21.

⁴⁶De H. Achelis, *Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften [Die griechischen christlichen Schriftsteller 1.2]* (Leipzig: Hinrichs, 1897). Note también el énfasis de Hipólito en el Espíritu en su *Tradición apostólica*.

⁴⁷Veáse el artículo tan fino de James L. Ash, “The Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church,” *TS* 37 (1976):227-52.

⁴⁸Tertuliano, *Contra Marción* 5.15; él ha apelado con anterioridad al Paráclito en 1.29.

⁴⁹Ireneo, *Demostración* 99.

⁵⁰Ireneo, *Contra los herejes* 5.6.1 (<http://www.multimedios.org/docs/d001092/p000031.htm>).

⁵¹Así por ejemplo: F. R. Montgomery Hitchcock, *The Treatise of Ireneus of Lugdunum against the Heresies* (London: SPCK, 1916) 2:99.

⁵²De A. Rousseau, L. Doutreleau, and C. Mercier, eds., *Irénée de Lyon. Contre les hérésies*, 5.2 [Sources chrétiennes 153] (Paris: Cerf, 1969). Esta porción es idéntica al texto citado por Eusebio en *Historia de la Iglesia* 5.7.

⁵³Rogers, 139.

⁵⁴Ireneo, *Contra los herejes* 2.32.4 (<http://www.multimedios.org/docs/d001092/p000018.htm>). Eusebio citó tanto 2.32.4 como 5.6.1 como confirmación, *Historia de la Iglesia* 5.7; él entendió que ellos describieron la operación de los dones en la misma manera que Ireneo. El también citó una porción de Ireneo *Contra los herejes* 2.31.2 que parecía decir que los cristianos no resucitaban más a los muertos, pero la sacó de contexto. Ireneo estaba diciendo solamente que ciertos herejes no podían hacer estos milagros. Hipólito, en un fragmento, parece en contexto estarse refiriendo a los cristianos “profetas y mártires que en todas las ciudades y países eran asesinados como ovejas todos los días creyendo en la verdad... Crisóstomo habló de los profetas cristianos que estaban por todas partes en *Hom en I cor.* 22.2 – “En segundo lugar, profetas’, porque acostumbraban profetizar...y que eran mucho más numerosos que bajo el antiguo pacto: los dones no se daban sobre unos diez, doce, veinte y cincuenta, y un ciento, pero esta gracia era derramada abundantemente, y todas las iglesias contaban con muchos que profetizaban”.

⁵⁵*Contra los herejes* 4.33.6-7a, 8b.

⁵⁶*Contra los herejes* 1.13.4, seguido por Hipólito, *Ref.* 6.36.

⁵⁷Warfield, 24-25.

⁵⁸Richard White, *Melito de Sardis: Sermon “On the Passover”*, Lexington Theological Seminary Library Occasional Studies (Lexington, Kentucky: Lexington Theological Seminary, 1976), 50.

⁵⁹Una obra poco común, encontrada en *Clementis Alexandrini opera quae extant*, ed. John Potter (Oxon, 1715), en la cual este texto se encuentra bajo los capítulos 15-16.

⁶⁰Orígenes, *Contra Celso* 7.8; cf. también 4.93: “...el alma más pura y santa de la humanidad, a la que Él inspira y dota con el poder profético”. Véase también 2.8 - “Porque [los judíos] no tienen más profetas ni milagros, rastro de lo cual en una extensión considerable son todavía encontrados entre los cristianos, y algunos de ellos de manera más marcada de la que alguna vez se dio entre los judíos; y de esto hemos sido testigos...”

⁶¹A Cipriano se le dio crédito de una profecía en una epístola de Lucio, *Ep.* 78.2. Note la aplicación de 1 Corintios 14:30 al llamamiento de la iglesia en la epístola de Firmiliano a Cipriano en *Ep.* 74.4, escrita en los años 250: “De ahí que el que primero habla en profecía se reserva en silencio si hay alguna revelación dada a un segundo. Sucede por esa razón sucede que año tras año, los ancianos y prelados, nos reunimos para arreglar todos esos asuntos que se nos han encomendado...”

⁶²Cirilo de Jerusalén, *Catequesis* 17.37.