

COMO Y POR QUE  
SE FORMO EL NUEVO TESTAMENTO:  
EL CANON NEOTESTAMENTARIO \*

La formación de una nueva religión no queda completa hasta que no se constituye formalmente un conjunto de textos sagrados que son declarados «normativos», canónicos, y que son el apoyo y la base ulterior de toda la organización del grupo. Este hecho tan fundamental como es la formación de un «nuevo testamento» queda, sin embargo, en el cristianismo en una casi total oscuridad. Dentro de la espesa bruma causada por la falta de testimonios claros al respecto en los textos conservados, subsisten algunas leves pistas que no nos dejan en la más absoluta de las tinieblas. ¿Qué «autoridades» había en la primitiva Iglesia? ¿Cuándo podemos decir que existe con claridad un nuevo canon neotestamentario? ¿Qué motivos, qué impulsos, qué criterios de selección entre diversas obras coadyuvaron a crearlo? ¿Qué partes de él fueron declaradas canónicas en primer lugar? ¿Se cerró este canon definitivamente en la Antigüedad o sigue abierto hoy?

**ANTONIO PIÑERO**  
Universidad Complutense de Madrid

Entre los temas de la historia del cristianismo primitivo hay uno de importancia capital: la formación del canon de escrituras sagradas y los motivos y fuerzas que impulsaron a esa creación, cuyo orígenes y fundamentos se encuentran recubiertos por una niebla espesísima. Parece como si la iglesia primitiva hubiera pretendido adrede ocultar a las generaciones siguientes las bases en las que se sustenta la historia del canon neotestamentario, precisamente no legando a la posteridad ningún testimonio claro al respecto en los años fundamentales de su formación. Solamente una lectura atentísima, a veces entre líneas, nos permite efectuar una reconstrucción hipotética de los momentos clave, que debieron de situarse por los años cincuenta del siglo II. Para años posteriores, momentos de consolidación del canon, tenemos más documentos, y a partir del 200 las noticias empiezan a ser más abundantes y sólidas...; pero, en su núcleo fundamental, el proceso había tenido lugar ya. Por suerte, sin embargo, los documentos de la literatura cristiana son lo suficientemente numerosos como para no dejarnos —en esos años cruciales de mediados del siglo II— en una oscuridad total. Gracias a ellos podemos formarnos una idea relativamente precisa de cómo se fue desarrollando el cristianismo de los primeros siglos, y dentro de ese contexto podemos deducir con cierta verosimilitud cuál fue el modo y los criterios básicos que llevaron al conjunto de la Iglesia a formar su propio *corpus* de escritos sagrados, que fueron situados al lado —como continuación y con igual rango— del Antiguo Testamento.

\* El texto del capítulo que sigue a continuación fue publicado con pequeñas variantes por la Fundación Santa María en su colección *Cómo leer el Nuevo Testamento*. Agradecemos a la Fundación su gentileza en concedernos el permiso para incluirlo en este volumen.

## A) TERMINOLOGIA: CANON Y CANONICO

Antes de esbozar las líneas maestras de la formación del canon neotestamentario conviene adelantar unas palabras sobre terminología.

La utilización del término *canon* es múltiple y muy variada, y de hecho sólo en el siglo IV aparece como designación del bloque de escritos cristianos. El vocablo griego *kanon* significa «caña» o «vara», está tomado de las lenguas semíticas y lleva consigo la idea de algo recto que sirve para medir, o para escribir sin torcerse. Rápidamente, de este sentido directo se derivó una doble acepción metafórica. La primera designaba la «norma», «medida», «regla». Así, por ejemplo, los gramáticos alejandrinos formularon un «canon» de escritores en lengua griega que debía servir de «norma» para aquellos que pretendían formarse literariamente. Del mismo modo se aplicó el concepto al ámbito estético o ético. Así se escribió, en el ámbito filosófico, que «ejercer esa actividad no es otra cosa que buscar e investigar normas o medidas (cánones)». Epicteto, *Distr. II* 11,24. En círculos de la Iglesia se habló pronto del «canon» de la verdad o de la fe, que designaba el conjunto de doctrinas que se debe profesar. En este sentido, un tanto polemico o delimitativo, lo empleó la Iglesia para calificar los decretos o disposiciones de los concilios («cánones» conciliares). Así, pues, en este sentido, lo «canónico» sería aquello que se adecúa a la norma y a la regla de fe, y «canonizar algo» sería declarar a algo como perteneciente o incluido en esa norma.

La segunda significación que se desarrolló con el tiempo fue la de «lista», «relación», «registro»; es decir, lo equivalente a «catálogo». Así, en el griego profano se hablaba, ya antes del cristianismo, de las tablas astronómicas de Ptolomeo, denominadas «cánones», y Eusebio de Cesarea, en su edición de los cuatro evangelios, confecionó unas listas, «cánones», de los pasajes en los que coincidían los evangelistas (paralelos), gracias a las cuales el lector podía encontrar rápidamente los pasajes semejantes. Más tarde, también fue aplicado el término a una lista de clérigos que estaban adscritos a una Iglesia (canónico - canónigo, disposición 16, 17, 18 del Concilio de Nicea en el 325). No es extraño, pues, ante semejante variedad de usos, que alguna vez se aplicase el término «canon» a la lista de escritos que la Iglesia consideraba «santos». El primero en hacerlo fue Atanasio de Alejandría, hacia el 350. Pero de este hecho cronológico se deduce que el concepto de «canónico» en cuanto tal no tuvo en realidad nada que ver con el proceso de formación de lo que hoy llamamos «canon del NT». A lo largo del siglo IV también, o quizás más tarde, empezó a entenderse por «canónico» no la lista en sí, sino los libros incluidos en ella, porque eran sagrados, divinos, inspirados, etc. Anteriormente se habían designado como «libros aceptados», «no accep-

tados» o «dudosos» (terminología especialmente empleada por Eusebio de Cesarea, y antes parcialmente por Orígenes).

## B) LAS «AUTORIDADES» NORMATIVAS EN LA IGLESIA PRIMITIVA

a) Desde el comienzo de su existencia, la Iglesia cristiana no careció de una autoridad escrita, pues tenía su propia «escritura». Esta era el Antiguo Testamento. Jesús, como buen judío, había aceptado que la máxima autoridad en cuestiones religiosas recaía en los libros sagrados que todo su entorno, unánimemente, consideraba procedentes de Dios. Si alguna vez Jesús había discutido tal o cual pasaje era más bien para ofrecer a sus oyentes una interpretación, en su opinión, más pura o más profunda que la de sus contemporáneos. Los sucesores de Jesús aceptaron, sin más, la validez de esta «escritura», pues eran en un principio judíos piadosos. Es más, los cristianos se consideraron rápidamente el verdadero Israel y los únicos que interpretaban correctamente ese legado escriturario. Con su ayuda intentaron demostrar a sus detractores que la figura y obra del Señor no eran más que la plasmación en la historia reciente de la promesa y de las profecías que se contenían en el AT (entonces aún no se llamaba así, como es natural, sino simplemente la «ley», los «profetas» y los «escritos»); la distinción neta y clara entre un «testamento antiguo», «viejo», y uno «nuevo», plasmado en un cuerpo de escritos, no se encuentra con seguridad hasta Tertuliano (*Apol.* 18,1; *Adv. Marc.* 4,1).

b) A la vez, la antigua comunidad cristiana poseía otra autoridad, a la que inconscientemente situaba por encima del AT y que le obligaba a considerar críticamente muchos pasajes de ese *corpus*: la de Jesús, o el Señor. Jesús no había escrito nada, pero sus palabras se habían transmitido cuidadosamente por medio de la tradición oral. Durante su ministerio público, Jesús había proclamado que hablaba con una autoridad no inferior a la de la ley judía, situando sus propias sentencias al lado de los preceptos veterotestamentarios, completándolos o corrigiéndolos (*Mc* 10,2 y par.; *Mt* 5,21-48). No es extraño, pues, que la primitiva Iglesia rememorara continuamente las palabras del Señor y comenzara a reunirlas en colecciones. Luego, en las reuniones litúrgicas, las citaría en múltiples ocasiones, tomándolas de esas recopilaciones, considerando que tales palabras podían ser iguales a las de la Ley y los profetas, si no superiores.

c) Paralelamente a la circulación oral de las palabras de Jesús corrían interpretaciones de los apóstoles sobre la importancia de la vida, muerte y mensaje de Jesús. Estas interpretaciones, junto con exhortaciones de todo tipo, eran comunicadas muchas veces por escrito a las nuevas comunidades.

nidades, por medio de las cuales la nueva fe se iba extendiendo. A la vez, diversos apóstoles mantenían la unión con sus grupos y comunidades por medio de cartas que trataban temas de teología y de moral. Tales epístolas se guardaban, se leían pública y privadamente, se copiaban y se intercambiaban con otros grupos cristianos, como nos consta expresamente por Col 4,16.

d)

Las comunidades de creyentes eran gobernadas también por otro principio de autoridad no menos importante: las manifestaciones del Espíritu. Al principio, y durante cierto tiempo, los grupos cristianos no estuvieron organizados en una jerarquía rígida. Quienes dirigían a los diversos grupos eran los apóstoles —y sus colaboradores—, los maestros y los profetas. Estos últimos desempeñaban un papel importantísimo, pues al participar del mismo espíritu de Cristo y al sentirse plenos de la fuerza e inspiración de ese Espíritu, podían manifestar cuál era la voluntad de Dios para su comunidad. Su autoridad era tan alta que en algunos momentos los profetas podían no sólo actualizar las palabras de Cristo para el grupo cristiano, sino recrear algunas nuevas, poniéndolas como en boca de Jesús, que acomodaran las antiguas a nuevas circunstancias. Y que esta autoridad era viva lo demuestra durante el siglo II el *Pastor de Hermas* (revelación escrita en Roma hacia el 150 por un laico piadoso) que se siente en la obligación, en uno de sus apartados, de proporcionar los medios para distinguir la verdadera profecía de la falsa, y el movimiento montanista (finales del siglo II e inicios del III), que desde Frigia se extendió por toda la Iglesia, predicando una renovación del cristianismo basada en los oráculos y en la autoridad de algunos profetas y profetisas.

A medida que el tiempo pasaba, se iban consignando espontáneamente por escrito los testimonios que daban fe de estas autoridades de la Iglesia primitiva, además del AT. Y con el tiempo también el cristianismo fue produciendo un cierto volumen de obras que *aludían*, reflejaban o citaban, de uno u otro modo, el grupo de textos que recogían las palabras del Señor, los escritos de los apóstoles o las manifestaciones del Espíritu. Así, en la carta que Clemente (según Ireneo de Lyon, tercer obispo de Roma, según opinión moderna, uno de los obispos o presbíteros de aquella comunidad) escribió a la Iglesia de Corinto, en el 96, y en las epístolas que Ignacio de Antioquía dictó durante el trayecto que le llevaba a Roma para ser entregado a las fieras (entre 107-110) se nota ya cierta abundancia de alusiones y semicitas de palabras del Señor y de cartas de Pablo, de modo que su pensamiento se moldea también en torno a ellas.

A la vez, la natural veneración por todo aquello, que manifestaba directa o indirectamente una cercanía al Señor o a sus apóstoles, rodeó de un halo especial los textos que contenían esas manifestaciones, de modo que se establecía una diferencia explícita entre la literatura espiri-

tual de las nuevas generaciones y lo que pertenecía al pasado. Así, los autores que acabamos de mencionar, Clemente e Ignacio, aunque recaban para sí una cierta autoridad, comienzan ya a situar su producción escrita sobre cuestiones de moral y teología a un *nivel inferior de autoridad* de aquella que espontáneamente concedían a los textos que contenían «palabras del Señor» o «testimonios de los apóstoles». Se marcaba, pues, una diferencia.

### C) LOS COMIENZOS DEL NÚCLEO DEL CANÓN

Que entre los «evangelios» que distintos grupos o autores individuales iban produciendo había unos que gozaban de *especial autoridad*, el de Marcos y la fuente «Q», se demuestra por el hecho de que Mateo y Lucas lo utilizan como base preferente de sus propios evangelios. Pero que, a la vez, esas dos bases escritas no gozaban de una autoridad indiscutida o «canónica» hacia el 80/90 (fecha en que, según opinión común, compusieron sus escritos Mt y Lc) se demuestra también en el intento de estos dos últimos autores por mejorar y combinar los datos sobre Jesús de esas fuentes, y por el hecho de que «Q» se haya perdido sin dejar rastro y sólo pueda ser reconstruida por medio de la crítica literaria.

Hacia finales del siglo I se compuso en Siria o Asia Menor el cuarto evangelio, y pronto, sin que sepamos cómo, cuándo y dónde, se formó un grupo especial de evangelios (los sinópticos y el de Jn) que gozó de mucho más respeto y extensión geográfica de influencia que el resto de las composiciones evangélicas que circulaban entre diversos grupos. Sin embargo, tenemos que esperar hasta la mitad del siglo II para que comienzan a percibirse las señales de que ese grupo de cuatro tiene una autoridad muy parecida, o igual, a la del AT. Señalan los estudiosos que en las obras de los llamados Padres apostólicos primeros, es decir, hasta el 150 aproximadamente, sólo se encuentran tres citas evangélicas (*Ep. Bernabé 4,14 = Mt 22,14; 2 Clem 2,4 = Mt 9,13; 2 Clem 14,1 = Mc 11,17*) entre innumerables del AT, pero, eso sí, introducidas ya con la misma fórmula de citación («como está escrito») que se empleaba para los escritos de la Antigua Alianza, que expresaba la creencia en su inspiración y canonidad. Aparte de este modo de citar, estas obras aluden repetidas veces a palabras del Señor, aunque encabezándolas normalmente con la fórmula *El Señor dice*, lo que nos lleva a pensar que la autoridad conferida a esas palabras no es tal porque están contenidas en un *libro que ya es santo*, sino porque proceden de Jesús. Con otras palabras: la autoridad no es el libro en sí, «canónico», sino el Señor mismo.

Por otro lado, es sumamente ilustrativo que tales palabras del Salvador

no se citen literalmente, sino de muy diversas maneras y según diversas versiones (¿otros evangelios distintos de los cuatro luego canónicos?), lo que implica que los textos que los contenían y el tenor literal de las palabras aún no eran tan sagrados como para no permitir ciertas modificaciones. Pero en general debemos admitir que normalmente sólo se cita o se alude de acuerdo con la versión de los cuatro evangelios, lo que refuerza, a la vez, lo que antes afirmábamos: su relevancia y prestigio/autoridad.

Hacia el 150, gracias a la primera *Apología* de Justino Mártir (67,3), sabemos que existía la costumbre de leer litúrgicamente en las asambleas los evangelios (Justino las denomina *Memorias de los Apóstoles*) junto con los «profetas» (del AT), y que luego se pronunciaba una homilía comentando lo leído. Ello indica que esa colección de «recuerdos» evangélicos ocupaba ya, al menos en la comunidad de Justino (en Roma), una posición relevante en el culto. El mismo autor testimonia en esa misma primera *Apología* y en su *Diálogo con Trifón* (81,4), que entre «nuestros escritos» y junto a las «palabras del Señor», con igual rango y respeto, se encontraba un escrito profético, el *Apocalipsis*. Por tanto, de este hecho podemos deducir que hacia la mitad del siglo II empiezan a apuntar indicios de una autoridad cristiana doble (*Ev y Ap*) que se situaba al lado y con igual rango que los «profetas» del AT. También con fines litúrgicos debió componer Taciano (en Siria, y hacia 170) una «armonía» o sinopsis de los cuatro evangelios, con la que conseguía, evitando las repeticiones de los lugares paralelos, una «historia» seguida de la vida y palabras de Jesús. Pero este hecho demuestra también su ambivalencia: si por un lado nos testimonia la autoridad proponerante de los cuatro evangelios, que más tarde serían canónicos, a la vez nos indica a las claras que en esos momentos no eran tales ni su texto era sacro, pues de lo contrario Taciano no se habría atrevido a manipular los textos.

Probablemente, antes de que se formara el grupo de los cuatro evangelios, comenzó a constituirse una *colección* de cartas de Pablo. Quizá incluso en vida del Apóstol. Que este *corpus* era ya algo fijo a comienzos del siglo II se deduce del testimonio del mismo NT. En efecto, en 2 Pe 3,15, el autor mencionaba a Pablo, «su querido hermano», que habla de la salvación de Dios en todas sus cartas, «en las que hay cosas difíciles de entender, que los ignorantes y los débiles interpretan torcidamente». Escritores tan tempranos como los ya citados Clemente de Roma e Ignacio de Antioquía aluden a pasajes de cartas paulinas, y Justino, aunque no las cita expresamente, las conoce casi todas. Por otro lado, se ha señalado también que la historia misma del texto paulino nos indica claramente la existencia muy temprana de una colección de cartas de Pablo. En efecto, todos los manuscritos y formas textuales que conocemos del Apóstol

no derivan de un único tronco, de una misma colección, cuyo contenido coincide con el *corpus* paulino de hoy. A pesar de haberse perdido algunas cartas de Pablo (la de Laodicea, por ejemplo), no conservamos ninguna alusión o cita entre los autores cristianos primitivos cuya base no se encuentre en la colección que poseemos hoy. Y esto no puede explicarse si no se postula la existencia muy temprana de una colección única que se extendió por toda la geografía de la primitiva Iglesia. Pero, a la vez, hacia mediados del siglo II no podemos aportar ningún testimonio de que una palabra de Pablo fuera citada con un «como está escrito», es decir, como estricta «escritura». Lo mismo podemos afirmar de otros escritos «apostólicos», como los *Hechos* y diversas epístolas (1 Jn o 1 Pe), que sin duda eran conocidas a mediados del siglo II, pero que nunca son citadas como una «autoridad» canónica, es decir, del mismo rango que el AT.

En resumen, pues, a mitad del siglo II nos encontramos con un panorama que no es en absoluto claro respecto a la formación del canon: por un lado, hay indicios nítidos de una tendencia en pro de la aceptación de esa sacraildad consagrada en lo «canónico»; por otro, ésta se concentra todo lo más en los evangelios, a la vez que está ausente una de las características principales de esa canonicidad: el respeto firme por un texto establecido. Las manipulaciones de los evangelios son de tal calibre en el siglo II que nos dejan perplejos.

Sin embargo, un notable argumento que nos confirma esa tendencia hacia la canonicidad puede deducirse de ciertos escritos gnósticos, en concreto los de la escuela valentiniana (Egipto, mitad del siglo II: el llamado *Evangelio de la Verdad* es atribuido hoy a un miembro de esa escuela e incluso, según algunos investigadores, puede representar una estadio primativo de la formación del sistema). Pues bien: el autor del escrito conoce y utiliza a los sinópticos y a Pablo, y también al cuarto evangelio y al Apocalipsis, aunque no formule citas precisas. Y en 31,35-32,34 —y esto es lo más importante— el escritor alude explícitamente a la parábola de la oveja perdida, interpretándola a continuación alegóricamente por medio de una simbología de los números. La exégesis alegórica es una señal inequívoca de que en el momento de la composición del *Evangelio de la Verdad*, al menos los sinópticos gozaban de un rango cercano a la sacerdotalidad, pues solamente los libros sagrados son objeto de alegoría.

A pesar de todo lo dicho hasta ahora sobre las «autoridades» de la Iglesia primitiva y de los inicios de la canonicidad de éstas, no podemos percibir claramente cuáles fueron los verdaderos *impulsos* que condujeron a la formación del canon. Es más, podemos decir que el panorama hasta ahora esbozado debería haber conducido quizás a *no formar*, o al menos

a retrasar durante mucho tiempo, la plasmación del canon neotestamentario.

En efecto, la proclamación de la fe cristiana se presentaba a sí misma como una realización y confirmación de la palabra divina *fijada ya por escrito* (el texto hebreo/griego de las «escrituras» del AT) y procuraba demostrar esta conformidad de la manera más amplia posible. En teoría, pues, no necesitaban los cristianos ningún cuerpo de escritos sagrados además del AT.

En segundo lugar, los escritores cristianos primitivos (como testimonio de lo que sentía el grupo de los que habían abrazado la fe) no eran conscientes de que aceptaban el AT de una manera bastante crítica, lo que podía haber hecho surgir la necesidad de complementarlo con otro cuerpo de escritos. En realidad, los cristianos no empleaban el AT como norma crítica de sí misma, sino como una autoconfirmación de la fe cristiana en el curso de la enseñanza catequética, o en momentos de polémica con los judíos, cuando se discutía sobre la interpretación correcta del AT. Pero ellos ya sabían de antemano qué era correcto y qué no, prescindiendo de lo que dijeran las escrituras hebreas. Fácticamente, por tanto, la fe cristiana estaba por encima del AT. Pero aunque esto es absolutamente cierto, nadie en el cristianismo, hasta el 150, ni siquiera autores tan conscientes como Pablo y el autor de la epístola a los Hebreos, reflexionó sobre esta actitud crítica respecto al AT. Es decir, el grupo no se formulaba conscientemente la necesidad de otra escritura.

En tercer lugar, en la mitad del siglo II, como lo demuestra la polémica de Papías de Hierápolis (Eusebio, HE III, 39,1ss) y su preferencia por la tradición oral sobre la escrita, la primacía del *logos* vivo sobre la letra, la autoridad del Señor y la de los apóstoles seguía absolutamente vigente en el ámbito de la oralidad, de la predicación, de la enseñanza catequética. No parecía abrirse camino indiscutiblemente la necesidad de un libro, de un documento escrito santo, que garantizara la doctrina.

En cuarto lugar, la conciencia cristiana de poseer el Espíritu dentro del cuerpo vivo de la Iglesia —como ya hemos indicado antes— y de cómo sus manifestaciones autorizadas y controladas podían gobernar a la comunidad, no creaba precisamente la atmósfera adecuada para que un texto escrito pasara a ser la máxima autoridad doctrinal en la Iglesia. En una palabra: a mediados del siglo II no parecen darse en absoluto los condicionantes ideales que un observador exterior postularía *a priori* para comprender la necesidad de la formación de un canon y cómo y por qué se llegó de hecho a plasmar tal realidad.

A pesar de este negro panorama y esta falta de prerequisitos que acabamos de señalar, venció la tendencia que indicábamos también en el párrafo anterior, y ocurrió que a finales del siglo II y comienzos del III ese canon existía ya con toda claridad, casi como lo tenemos hoy. Y esto lo sabemos con toda certeza por el testimonio de diversos autores eclesiásticos que dan fe de su existencia y contenido para diversas partes de la cristianidad.

a) En primer lugar, para Roma. Hacia el año 200, un personaje desconocido compuso una lista de los libros que debían considerarse sagrados, y qué otros no, en la principal Iglesia de la cristianidad. Esta lista fue descubierta y publicada en 1740 por el medievalista y erudito italiano Ludovico Antonio Muratori y es conocida desde entonces como *Canon Muratori*, o «fragmento muratoriano». Se trata de un pergaminio del siglo VIII, de 67 páginas, conservado hoy en la Biblioteca Ambrosiana de Milán, que contiene diversos tratados de autores eclesiásticos de los siglos IV y V. El canon como tal comienza en el folio 10, y tiene en total unas 85 líneas. El comienzo falta, pero es prácticamente cierto que habla del evangelio de Mateo. Por razones de crítica interna, el contenido de este documento corresponde al año 200. Sobre ello reina la unanimidad entre los estudiosos. El texto indica que en aquel tiempo eran ya canónicos en Roma (es decir, «recibidos») los cuatro evangelios: *Mt*, *Mc*, *Lc* y *Jn*; los *Hechos de Lc*; 13 epístolas de Pablo (falta *Hebreos*) primera y segunda de Juan y una de Judas; dos apocalipsis, el de Juan y el de Pedro. En total, 23 escritos. De los 27 que componen el actual canon del NT faltan *Heb*, *Sant*, tercera (?) y primera y segunda *Pt*. El autor añade, además, como «recibida» o «santificada», la *Sabiduría de Salomón*. Indica también el redactor que tales libros tienen un carácter vinculante para la Iglesia, porque «son leídos en la Iglesia», es decir, en el culto litúrgico, y porque «proceden de los apóstoles». Sobre el *Pastor* de Hermas señala el redactor que debe ser rechazado, porque no «pertenece a los profetas ni a los apóstoles». Respecto a los cuatro evangelios, indica que están de acuerdo entre sí, porque han sido escritos bajo la guía del «único y principal Espíritu».

b) Para las *Galias*, en donde era obispo, y para *Asia Menor*, de donde procedía, contamos con el testimonio de Ireneo de Lyon. Hacia el 180 escribió una *Refutación de la falsamente llamada gnosis* (conocimiento), conocido abreviadamente como *Adversus Haereses*. A lo largo de su discusión con los herejes tiene ocasión de citar y hablar de los libros santos y vinculantes de la Iglesia ortodoxa. Estos son: los cuatro

evangelios; doce epístolas paulinas (no aparece ninguna cita de *Filemón*, pero esta ausencia parece deberse a mera casualidad); primera *Pe*, y segunda *Jn*, *Sant* y *Apoc*. Además, Ireneo incluye dentro del canon el *Pastor* de Hermas. Encontramos, pues, en este obispo de las Galias un canon neotestamentario que se parece mucho al actual. Pero más importante que el número absoluto de los libros considerados canónicos es el hecho de que el obispo considera la existencia de un *corpus* de escritos apostólicos, que posee la misma autoridad que el AT, como algo universal y aceptado. Respecto a los cuatro evangelios, Ireneo destaca su unidad. Para él no son en realidad cuatro, sino uno en cuatro formas; esta entidad se corresponde, prefiguradamente, con otros fenómenos, que también son cuádruples en la naturaleza: cuatro vientos, cuatro puntos cardinales, etc. Para Ireneo, las señales de esta «canonicidad» son el origen apóstolico y el testimonio unánime de la tradición mantenida por la Iglesia universal.

c) Para el *norte de África* es importantísimo el testimonio de Tertuliano. Este autor cita como sagrados todos los escritos del NT excepto segunda *Pe*, *Sant*, segunda y tercera *Jn* (estas dos últimas, al ser tan breves, pueden no haber sido citadas por Tertuliano por pura casualidad). El escritor africano consideraba al AT, el antiguo «instrumento», como «escritura» otorgada por la divinidad, y atribuía a los cuatro evangelios y a los escritos apostólicos la misma autoridad que a la «ley y los profetas». Ya para Tertuliano la norma que regía a la comunidad era doble: por un lado, la «regla de fe» transmitida oralmente; por otro, las escrituras (cristianas y judías, divididas en dos «instrumentos»); pero nada que no pudiera conformarse con la regla de fe podía considerarse «escritura».

d) Para el *Oriente* contamos con los escritos de Clemente de Alejandría (hacia 190 fue designado sucesor de Panteno en la escuela cristiana exegética de Alejandría). Clemente utiliza el vocablo «canon» en sus escritos muchas veces, pero nunca en el concepto de «colección de libros». Sin embargo, realiza una distinción nítida entre los libros que considera vinculantes y sagrados y los que no. Del actual NT, Clemente cita todos los libros menos *Filemón*, *Sant*, segunda *Pe* y tercera *Jn*. Además de éstos, cita como «sagrados» a *Clemente de Roma*, la *Epístola de Bernabé*, el *Pastor* de Hermas y el *Apocalipsis de Pedro*. Da la impresión de que el canon clementino tiene unas fronteras más fluidas que el de otros escritores eclesiásticos de su época, pero no hay duda de que él concede a ese grupo de escritos cristianos inspirados el mismo rango y validez normativa que al AT.

Lo que nos puede resultar también interesante en estos autores, incluso en el redactor del Canon Muratori, es el hecho de que distingan ya con extrema claridad lo que es «escritura auténtica» de lo «apócrifo» (no

siempre con este nombre). Todos rechazan la pléyade de evangelios no escritos por los sinópticos o Juan (de los hebreos, ebionitas, de los egipcios, etc.) e incluso alguna epístola espuria de Pablo. Hay, pues, conciencia clarísima de la delimitación de esa lista de libros sagrados.

En resumen, pues, a finales del siglo II nos encontramos con que la cristiandad, extendida por los cuatro puntos cardinales de la cuenca mediterránea, tiene ya un canon neotestamentario bien parecido al de hoy día. Quedan dudas y vacilaciones, pero otros escritos, también venerables, son ya explícitamente rechazados.

Llegados a este punto, debemos constatar dos realidades bien diferentes. Una, más bien teórica, es la aparente ausencia de necesidades bien definidas y motivos perentorios para que se produjera la creación del canon por parte de la Iglesia. Otra, absolutamente real, es la tendencia hacia esa formación y la eclosión del crecimiento y formación del canon en un tiempo verdaderamente breve, entre mediados del siglo II y el último decenio del mismo siglo. ¿Qué pudo ocurrir en la Iglesia para que en tan breve espacio de tiempo se haya producido o consolidado una entidad tan importante como es un canon vinculante de escrituras?

#### E) CAUSAS E INFLUENCIAS EN LA FORMACIÓN DEL CANÓN NEOTESTAMENTARIO. INVESTIGACIONES MÁS SOBRESALIENTES

¿Cómo y por qué surgió el NT? Como indicamos anteriormente, ante la falta de textos explícitos para estos pocos años clave, los estudiosos han formulado diversas hipótesis explicativas. De entre ellas voy a entre sacar las que a lo largo de la historia de la investigación han sido las más significativas. No hay nada más ilustrativo que un repaso por la historia de los estudios dedicados al tema para que el lector reciba cumplida cuenta de los hitos más importantes a la hora de esclarecer este problema:

En 1771, en Halle, J. S. Semmler, el primer crítico en sentido moderno del canon escriturado, publicó su *Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons*. Ya entonces formulaba la idea de que la constitución del AT como canon se fundamentaba, tanto entre los judíos como entre los cristianos, en la inspiración de esos escritos (pp. 84-88). Los primeros cristianos fueron simplemente judíos. Por necesidades de culto y edificación espiritual y también por continuidad con la tradición anterior, sintieron la necesidad de poseer un *corpus* de escritos propios en el que los apóstoles harían el papel de profetas. Pero ya el tono era distinto: no se hizo tanto hincapié en la inspiración, sino en la función de «testimonio» de lo primitivo que ofrecían las personas de los apóstoles (pp. 93ss).

Entre 1832 y 1860 escribe C. A. Gredner sus *Beiträge zur Einleitung*

*in die Biblische Schrift y su Geschichte des NT Kanons* (citados B y GK).

Su concepción es como sigue: En un principio, en el cristianismo hubo sólo tradición oral. Con la muerte de las primeras generaciones se hizo patente la necesidad de una tradición fijada por escrito (B 82). Así se fue formando una serie de obras que procedían de los círculos apostólicos o en inmediato contacto con ellos. Tales obras eran «santas» y respetadas, pero de ningún modo «canónicas», y mucho menos «inspiradas». La prueba fehaciente de este hecho es doble. Por una parte, todos los pasajes, hasta Teófilo de Antioquía, que se aducen para probar la «inspiración» de estos escritos no son convincentes (B 5,28). Significativo es el caso de Justino, quien escribe hacia el 160. Este titula los evangelios como «Recuerdos», es decir, simples documentos escritos para conservar la memoria de las palabras de Jesús. Por otra parte, la actuación de los herejes hacia los libros «santos» demuestra que no los tenían como canónicos. De lo contrario, no se explica que Valentín produjera su *Evangelio de la Verdad*, Taciano el *Diatessaron* y Marción su propia *Biblia* (B 48,9). Por una *necesidad interna* (B 55) —que se manifestó más o menos por igual en todas las regiones— y por la fuerte presión de los herejes, la Iglesia tuvo que decidirse a realizar una selección de sus escritos, concediéndoles una validez dogmática.

El criterio directivo de esta selección fue el origen apostólico (B 84,6) genuino de tales escritos, entendiendo la «apostolicidad» en un sentido amplio, no reducida al círculo de los *Doce* (GK 84). ¿Cómo se llegó a conocer lo que era genuinamente «apostólico»? Por medio de un intercambio intereclesial de la tradición cuidadosamente conservada en las comunidades fundadas por los apóstoles (GK 85) y confrontando el contenido de los Escritos con el de la *regula fidet*. A imitación del AT, dividido en «Ley» y «Profetas», el NT se constituyó compuesto de «Evangelio» y «Apostol» (=escritos apostólicos; GK 81). *Formada ya la colección*, necesitaba ésta una sanción especial que religara el complejo de escritos con Dios mismo. El medio fue la idea de «inspiración». Antes de la reunión de los escritos en una colección «canónica», no se habla ni una sola palabra de «inspiración» —con la única excepción del Apocalipsis— a pesar de que el mismo Pablo había indicado algunas veces que escribía «impulsado por el Espíritu». Ahora bien: tan pronto como los escritos aislados fueron reunidos en una colección eclesial —que formaba, junto con el AT, la fuente de los conocimientos religiosos cristianos—, se le atribuye al NT el mismo valor que al antiguo; por tanto, también el mismo origen divino y con ello la «inspiración» (GK 123,5). Este proceso fue más simple y consecuente en la Iglesia occidental que en la oriental, donde la selección de escritos fue más lenta y no llegó a su plenitud hasta Orígenes.

En C. A. Credner encontramos ya claramente expresados conceptos que se repetirán una y otra vez posteriormente, sobre todo el especial hincapié en la «apostolicidad». Bajo este signo podemos agrupar otras obras importantes:

J. Kunze, en su *Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis* (Leipzig 1899), quien considera el NT como tal no formado aún en tiempos de Justino (pp. 421-5). El criterio de la «procedencia genuina de los apóstoles» servía ya, empero, como norma de aprecio hacia las colecciones de «dichos del Señor», incluso entre los gnósticos (p. 367, con citas). En tiempos de Ireneo y Tertuliano el NT está ya formado. De sus escritos debe deducirse el motivo de la canonicidad. Este es, *exclusivamente*, la proveniencia del círculo apostólico (pp. 113,296,440ss). La «inspiración» es tan sólo una consecuencia indirecta (p. 114).

Franz Oberbeck, en *Zur Geschichte des Kanons* (Chemnitz 1880, rep. en Darmstadt 1965), escribe: «La absoluta autoridad del canon descansa originariamente en la procedencia apostólica de los escritos que la componen. ¿Qué otro principio puede haber habido para la reunión de sus diversas partes?» (p. 94, cf. también p. 114).

En 1889, C. F. G. Heinrich publica en Leipzig su *Entstehung des NT*. Opina que los escritos del que habría de ser el NT nacieron sin ninguna pretensión de ser literatura, sino simplemente como instrumento de ayuda a la misión evangelizadora del cristianismo. En principio no tuvieron una especial autoridad, sino que sirvieron como «libro de piedad y edificación» en las lecturas públicas litúrgicas, al igual que muchos otros. Más tarde vino la selección a partir de esta colección de escritos litúrgicos (p. 84). Esta se operó con dos criterios: *a)* búsqueda de los testimonios más fidedignos de la época apostólica; *b)* concordancia de la doctrina con el contenido tradicional de la *regula fidet* (p. 25).

Una estructura parecida encontramos en la obra de H. Lietzmann, *Wie wurden die Bücher des NT Heilige Schrift?* (Tubinga 1907). Sobre la inspiración opina en concreto que no ha ejercido prácticamente ningún influjo como criterio de «canonización» (p. 1).

A. Souter, en *The Text and Canon of the NT* (Nueva York 1913), insiste especialmente en la *Parádosis* o Tradición. La Iglesia recibe como santos los evangelios porque estos escritos, y no otros, le han sido *entregados* como tales por los antepasados (p. 146).

De la misma opinión es S. Zerb, *Il Canone biblico*, publicado en Roma, Pont. Ist. Bíblico, 1937. Igualmente se expresa en este sentido en su artículo «De criterio inspirationis et canonicitatis ss. librorum»: *Divus Thomas*, 33 (1931), 147-186. Cf. especialmente p. 161.

Fr. Hauck, *Die Entstehung des NT* (Gütersloh 1949), opina: Las únicas autoridades de la Iglesia primitiva eran Jesucristo y los apóstoles.

La «canonicidad» no fue más que el aprecio definitivo de estos dos valores. A ello contribuyeron fuerzas exteriores, en concreto el montañismo, en un grado decisivo. A la exageración de la secta opuso la Iglesia la absoluta y única autoridad de lo «apóstolico».

En su libro *Inspiration and Canonicity of the Bible. An historical and exegetical study* (Grand Rapids, Mich. 1957) opina R. L. Harris que la base implícita de todo el canon cristiano es la inspiración. Pero el problema es saber qué libros están inspirados (p. 200ss). El principio que dilucida el problema es el criterio de la apostolicidad (pp. 236-245). Harris parece hablar de «un sentido general de la inspiración», sin determinar exactamente el modo. En el *Apocalipsis* se observa cómo el criterio de la apostolicidad es el principio organizativo de la creación del NT. Este escrito tiene en el canon una plaza asegurada porque su autor se encuentra dentro del número de los apóstoles; no en concreto por ser un «inspirado» (p. 260).

Oscar Cullmann, en *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem* (Zurich 1954), considera como factor decisivo en la formación del canon la paternidad apostólica de estos escritos. La Iglesia, por una especial gracia de Dios, reconoció la necesidad de aceptar un canon escrito, porque sin él no podía continuar manteniendo pura la tradición apostólica (cf. esp. pp. 47-48).

N. Appel ha discutido en *Kanon und Kirche* (Paderborn 1964) los planteamientos modernos, desde Calvin y Lutero en adelante, del problema del canon. Al final de su obra toca el problema del criterio de canonicidad para la Iglesia primitiva. Según Appel, este criterio no era otro que el de la «apostolicidad». Si Ireneo, Justino y Tertuliano saben que hay escritos santos no compuestos directamente por los apóstoles, tienen buen cuidado de colocar a sus autores bajo la tutela de un apóstol (p. 197). Estos no eran conscientes, al escribir, de que estaban componiendo «una nueva Escritura», pero sí hablaban *con autoridad*, y la Iglesia reconoce esa autoridad (p. 212). Como último factor decisivo en la formación canónica, señala Appel el criterio de la tradición de la Iglesia, quien reconoce como auténticos tales escritos apostólicos.

Desde 1890, fecha en la que publicó su *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons* (Erlangen und Leipzig 1890; GK), es Theodor Zahn, junto con A. von Harnack, la autoridad más citada hasta nuestros días en lo que respecta a problemas de formación del NT. Sus ideas básicas sobre la constitución del NT las ha expuesto también en síntesis en su *Grundriss der Geschichte des NT Kanons* (Leipzig 1901) (Gr). Las ideas de Th. Zahn pueden resumirse como sigue: Los atributos de «santidad» y «autoridad divina» van unidos indisolublemente al concepto de «Biblia». Allí donde tales atributos se apliquen a escritos cristianos podemos hablar ya de

Nuevo Testamento (GK I 83). El canon como tal existe mucho antes de que se le empiece a llamar así, o de que se usen otras denominaciones más o menos fijas. ¿Cuál es la señal indicativa de que a ciertos escritos se les atribuya autoridad? Solamente la *lectura pública* en las asambleas litúrgicas. Lectura pública y canonicidad van íntimamente unidas (Gr 12). Si se pregunta a los cristianos, antes del 350, qué libros son «canónicos», la respuesta será: «Aquellos que se *leen* en nuestras reuniones» (Gr 13).

La lectura en público nació de la necesidad interna de la misma Iglesia de robustecerse y edificarse (GK I 451). ¿Qué libros se leían? Aquellos que por estar cerca del origen del cristianismo servían precisamente para estos fines. No los escritos de cualquier cristiano, sino aquellos que las Iglesias tenían como «suyos propios», por oposición a otras comunidades religiosas, es decir, los escritos procedentes de los círculos apostólicos. El criterio de «apostolicidad» simple no vale, empero, para determinar qué libros eran canónicos o no, puesto que tal concepto o criterio era amplio y poco determinado (GK I 447). El único criterio selectivo era el uso, costumbre o tradición de la lectura pública. ¿Y qué determinó tal uso? Noticias directas no tenemos. Sabemos tan sólo que los escritores cristianos hablan de aquellos libros «entregados a la Iglesia por los mayores para que los lean» (GK I 452; Gr 13,37). Tenemos más noticias sobre el canon en tiempos de Ireneo, del Canon Muratori y de Tertuliano. Como en tal época el NT estaba casi perfectamente constituido, tales documentos no precisan quién o quiénes «entregaron» tales escritos a la Iglesia (Gr 13). Podemos suponer que el proceso fue así: los apóstoles e inmediatos seguidores escriben los evangelios y cartas a diversas comunidades. Las Iglesias ven como algo natural que esos escritos —aun los circunstanciales— se utilicen una y otra vez para la «edificación». Así son, en el fondo, los mismos apóstoles quienes «han entregado» esos escritos. Con el tiempo, a base de la lectura pública y la repetición, llegarán a convertirse en «canónicos». La historia del canon es precisamente la historia de las vacilaciones y variaciones en la recepción de esos escritos por la lectura pública en las diversas comunidades (Gr 13).

Como de los primeros y decisivos años no tenemos referencias directas —opina Zahn—, hay que partir de estudios posteriores más claros, para luego retroceder e iluminar así los pocos y oscuros datos que de esos primeros años poseemos.

1. *El NT entre 170-220:* Por las citas y uso de los diversos libros del NT se deduce que la Iglesia poseía ya tales libros como una colección, aunque el NT estaba todavía inseguro en sus últimas determinaciones. Las diversas Iglesias no se habían preocupado aún de hacer una igualación.

escrupulosa entre los escritos «recibidos» por ellas. El modo como Ireneo, Tertuliano y el maestro de Clemente, Panteno, utilizan esos escritos excluye absolutamente la posibilidad de que tal colección fuera de inmediata creación. El NT en el año 200 es sin duda el producto de una evolución anterior. En ningún sitio encontramos indicaciones de que una autoridad eclesiástica lo hubiera impuesto, regulado o fijado para otras comunidades eclesiales. En todas parece ser el proceso un movimiento lento que viene de atrás. Con el florecimiento del montanismo y la lucha consiguiente creció la convicción de que la revelación se había cerrado con el último apóstol. En conclusión, como el NT estaba en el año 200 casi perfectamente formado, es inútil buscar en los escritores de esa época los motivos que justifican tal formación (*Gr* 14-27).

2. *El NT entre 140-170*: Por el uso de los escritos neotestamentarios que hacen los gnósticos, Marción y Valentín sobre todo, más las noticias que nos ofrece Justino, se demuestra que sustancialmente se usaban como escritos santos en las comunidades cristianas los mismos que en el año 200 (*Gr* 27-34).

3. *El NT entre 80-110*: Aunque las noticias son escasísimas, de los dos estadios anteriores se deduce con evidencia que antes del 140 existían ya como colección los cuatro evangelios y las trece epístolas paulinas. Estos escritos se usaban como *lectura litúrgica* en todas partes.

En conclusión, con palabras de Zahn: «No fue una opinión preconcebida del diferente valor de determinados escritos, ni tampoco el dogma de la inspiración del autor apostólico, lo que crea el NT para la Iglesia y abrió o cerró a cada uno de los libros la entrada en esa colección, sino al revés: la utilización práctica y la validez de un escrito en la vida y especialmente en el culto litúrgico de la Iglesia, fundadas en su procedencia, rodearon a esos escritos con el nimbo de la santidad y engendraron la concepción de un origen sobrenatural y de un valor que sobrepasa a todo otro tipo de literatura» (*GK* I 83).

En 1891, un año después que Zahn, publica A. Loisy, en forma de libro, sus lecciones sobre la *Histoire du Canon du Nouveau Testament*, en París. Para este autor, fue la procedencia apostólica, en último término, la piedra de toque para la admisión de un escrito como canónico (pp. 42-44ss). La noción de la inspiración del autor sagrado desempeñó un papel secundario y ciertamente implícito. Escribe en la página 83: «Nos es permitido pensar que, en los primeros tiempos, los cristianos no se detuvieron a distinguir el don particular de la inspiración, el efecto de la gracia apostólica en la composición de los libros, de esa gracia misma en la cual el privilegio de la inspiración se hallaría incluido». En aquellos tiempos se creía —sin reflexionar demasiado en ello y por influencia del

judaísmo alejandrino— que todos los escritores del AT había sido profetas. Sin duda también los apóstoles habían sido de algún modo profetas. Pero sus escritos no se recomendaban precisamente por ese don especial. Los cristianos conocían las circunstancias que los habían hecho nacer; de alguna manera se había seguido el trabajo de su composición en tiempo reciente. Por ello no se los imaginaban —al estilo del AT— como la expresión de una revelación inmediata y directa. Loisy considera también, al igual que Zahn, la lectura pública litúrgica como el medio de reconocimiento de los escritos canónicos en las iglesias (p. 125). Sobre todo por la controversia montanista, la jerarquía cristiana se dio cuenta más claramente de los límites de lo que se podría llamar el «tiempo canónico», que quedó reducido a la época apostólica» (p. 133).

Hay también otro grupo de autores que insisten, como Zahn, en la importancia de la lectura litúrgica para la formación del canon. Así lo hace, en 1907, P. Glau, en su obra *Die Vorlesung heiliger Schriften im Gottesdienste* (Berlín). En las reuniones de los cristianos primitivos, opina Glau, se leía el AT y se hablaba de Cristo. Las primeras generaciones intercambiaron (pp. 38-39). Esta costumbre de lectura pública siguió durante el siglo II. Llegó un momento en el que, para protegerse de las herejías, se hicieron listas con el fin de precisar qué libros debían leerse y cuáles no. Hacia el año 200 estaban ya las listas (o «cánones»), aunque esta palabra se empleará más tarde) sustancialmente formadas. Esta fijación canónica fue un hecho consciente de los dirigentes de las diversas comunidades cristianas, guiándose —como criterios selectivos— por el *contenido* de los escritos y por su pertenencia al círculo apostólico.

A partir de 1903, publica E. Jacquier, en París, dos obras importantes sobre el canon. En 1929 vuelve a tocar el tema en síntesis en *La Parole de Dieu* (París). En ella se pregunta exactamente por los normas por las que esos libros (los del NT como tal) han sido escogidos. La respuesta es: No parece que haya habido una consagración oficial eclesiástica, sino más bien una especie de acuerdo tácito entre las Iglesias concerniente a los escritos leídos en las asambleas litúrgicas, y que eran de origen apostólico. Su contenido, además, debía estar de acuerdo con la doctrina tradicional. «La lectura durante el culto público ha sido el punto de partida de la canonización de los escritos neotestamentarios», puesto que, leídos a la vez que el AT, se les concedió rápidamente la misma autoridad (p. 19; cf. también pp. 29-30).

D. W. Riddle, en *Factors in the Formation of the NT Canon*, artículo publicado en el «Journal of Religion» 7 (1939) 330-345, opina: Los escri-

tos del NT se redactaban con fines prácticos de propaganda y de refuerzo del cristianismo (pp. 330-338). El primer impulso para la formación del canon fue la idea de conservar tales escritos (p. 334), aunque sin concederles especial autoridad. El *uso*, empero, en el culto, de tales escritos, leídos después o simultáneamente con los LXX, llevó poco a poco a la equiparación de ambos grupos de escritos (pp. 337-340), es decir, a la canonicidad del NT.

J. Ruwet, en el art. «*Lecture liturgique et livres saints du NT*»: *Biblica* 21 (1940) 378-405, escribe: Para los cristianos, la lectura pública era un medio para discernir si un libro era «inspirado» o no. Esto es claro a partir de Eusebio y probable también en Orígenes, Clemente, Tertuliano y más hacia atrás cronológicamente por una deducción lícita. Pero ¿por qué se leían? Porque se los consideraba inspirados. Y ¿por qué llevan ese carácter? Porque proceden de los mismos apóstoles o tienen la garantía apostólica. Los apóstoles mismos debieron entregar a la Iglesia de un modo explícito o implícito sus escritos, y los de sus discípulos, como iguales en valor a los del AT. Esta entrega permitía a la Iglesia usar esos escritos como fuente de enseñanza en las lecturas litúrgicas.

Desde 1879 hasta 1928 se ocupó A. von Harnack del problema de la constitución del canon del NT. En dos obras, sobre todo, encontramos el núcleo de su pensamiento y argumentación: en el *Lehrbuch der Dogmen-geschichte* (Friburgo 1904, cit. *LDG*) I, 372-399 y en *Die Entstehung des NT und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung* (Leipzig 1914, cit. *Entstehung* y E.). Su pensamiento puede resumirse así:

Toda palabra, todo escrito que daba testimonio de Jesús se consideró originariamente como «*Kyrios*», es decir, como procedente de su Espíritu. En este sentido, el NT, lo mismo que el concepto de su inspiración, es un producto residual y final de una concepción más amplia. Mientras que hacia el 150 Marción, y también los gnósticos, fundamentaban su concepción del cristianismo sobre un canon escriturario, la Iglesia en general no tenía una colección de escritos como tal que se considerara de igual valor que el AT. Poseía, sí, una serie de escritos que provenían del Espíritu Santo. Pero en un principio, y durante mucho tiempo, los evangelios no tenían más autoridad que el hecho de contener las palabras del Señor. En las lecturas litúrgicas se leían, además de los evangelios y los profetas, otros escritos cristianos que gozaban de cierta autoridad porque servían de edificación a la Iglesia. En la elección de lecturas públicas operaron, sobre todo, dos concepciones: la edificación pública y privada y el robustecimiento del carisma cristiano. De este conjunto de circunstancias nació, en la segunda mitad del siglo II, el NT como una segunda Biblia, no a través de recopilación de escritos, sino por medio de la exclusión de algunos y añadidura de otros.

Hacia la mitad del siglo II no hay que pensar aún en una perfecta igualdad canónica entre los cuatro evangelios y el AT, ya que el texto de los primeros se utilizaba muy libremente. Prueba de ello es el *Diatessaron* de Taciano y el ataque de los *Allogoi* contra el evangelio de Juan. Pero también hacia la mitad del siglo II los encratitas usaban como canónicos los cuatro evangelios además del AT. Taciano, al unirse a ellos, añadió a este grupo las epístolas paulinas. Pero la Iglesia oficial no poseía aún un NT. De lo contrario, el movimiento montanista (comenzado hacia el 170) hubiera sido imposible. En un momento posterior, los cuatro evangelios ya aparecen como canónicos, y con igual autoridad que el AT, pero no ocurrirá lo mismo con las epístolas paulinas, aunque ya estaban reunidas en una colección. De repente, y sin un anuncio anterior, se nos aparece el NT en las obras de Ireneo y Tertuliano, como un ser casi perfectamente formado. Sobre su origen no se nos dice nada directamente, e indirectamente bien poco. Tampoco se hace mención de la autoridad del recopilador. En estos autores el NT adquiere todo su valor canónico, pues se equipara exactamente al AT. Como consecuencia de la canonización, hay que señalar la creencia en la inspiración de esos libros, su absoluta suficiencia, su inerrancia, etc.

¿Bajo qué condiciones se ha formado el NT? Sólo se pueden hacer suposiciones de las corrientes que han llevado a su creación. En general, Harnack afirma —y ésta es su tesis fundamental y nueva— que la formación estricta del canon del NT fue una consecuencia de la lucha de la Iglesia contra Marción. Este herestiarc fue el primero en hacer notar, de una manera palpable y clara, que el cristianismo debía basarse sobre lo apostólico. Era, pues, necesario para la Iglesia, si quería oponerse a las pretensiones de Marción con sus mismas armas, reunir para sí todo lo que tuviera la etiqueta de lo apostólico. Y, ¿cuáles eran esos escritos exactamente? Entre los muchos que circulaban bajo ese título, la Iglesia se ciñó a los que se usaban preferentemente en las lecturas litúrgicas, aquellos que la tradición de los ancianos consideraba como «apostólicos», usando también como criterio negativo la concordancia de los escritos con la *regula fidei*. Esta colección constaba de los cuatro evangelios y de las epístolas paulinas. Para completarla con escritos procedentes de otros apóstoles, se añadieron los *Hechos o Acta omnium Apostolorum*, y las epístolas de Pedro y Juan. Una vez recopilada la colección, se añadió la prohibición de usar otros escritos con fines teológicos o de edificación. Ello hizo elevar el valor de esa colección. Las causas y motivos que llevaron a la *plena canonización* (es decir, a la equiparación *absoluta* con el AT) se pueden deducir, en parte, de algunos datos primitivos, en parte, también del uso que se hizo de tal colección y, finalmente, del éxito consecuente que tuvo tal canonización.

En general, afirma Harnack, el ejemplo de Marción fue el factor decisivo. Por ello no hay que pensar, sin embargo, que la Iglesia construyó su NT como un *medio de lucha* contra los herejes. Más bien, la canonización fue una *necesidad* al tener ya simplemente la colección entre sus manos. Como ésta era muy heterogénea, surgían en su interpretación muchas dificultades. Pero desde el momento en el que se consideró «santa» y «canónica», todas las dificultades desaparecieron, ya que se pudieron explicar los pasajes de unos escritos por textos de otros o darles una interpretación simbólica. Por otra parte, se hacía sentir la necesidad de una canon *escrito*, porque a lo largo del siglo II el primitivo entusiasmo había disminuido notablemente. Ante estos documentos escritos, las personas de los apóstoles como tales perdieron interés, y se llegó fácilmente a considerar al Espíritu Santo y a los apóstoles autores del NT como conceptos correlativos. La *consecuencia* de esta correlación fue la inspiración de los escritos apostólicos. En principio, fueron igualados a los profetas. Luego, puestos por encima de ellos.

En las Iglesias de Antioquía y Alejandría, el proceso no fue exactamente igual al de Occidente y Asia Menor. En estas Iglesias se llegó primero a una colección cerrada de escritos, a la que luego se añadió el título de «inspirados». En las de Antioquía y Alejandría, el proceso fue probablemente al revés: de un número abundante de escritos «inspirados» se llegó a una selección según un criterio historicista. Esta afirmación la prueba Harnack, sobre todo a partir de Clemente de Alejandría. Este autor, opina Harnack, distingue en la literatura en general (de los griegos, bárbaros y judíos) entre escritos «inspirados» y «no inspirados», puesto que toda chispa de verdad procede de la Verdad. El AT es el libro inspirado por excelencia. Entre los escritos de la Nueva Alianza distingue entre evangelio y «apóstol». Ambos son inspirados, pero sólo el primero tiene un valor absoluto como el AT. El NT como conjunto total no existe aún, pero se encuentra en vías de formación. Para una última determinación del canon como un *totum* desempeñó un gran papel el criterio de la apostolicidad. Este proceso, que fue repentino en Occidente, necesitó más tiempo en la iglesia oriental. La culminación de esta equiparación de los escritos cristianos con el AT llegó a su cenit con Orígenes y su época en la que, bajo el criterio de la apostolicidad, se fijó ordenadamente qué libros podían recibir el título de «santos» y cuáles no, a la par que se los igualaba totalmente con el AT.

Que la inspiración no fue el criterio definitivo para la formación del canon, opina Harnack, lo demuestra palpablemente también el hecho de que precisamente los *apocalipsis*, que se autotitulaban inspirados, tuvieran un acceso más difícil al cuerpo del NT. De hecho, el *Apocalipsis de Pedro* (que el *Canon Muratoriano* aceptaba como canónico: ls 71ss) fue luego

excluido (E 57-9). Ahora bien: una vez que el NT se constituyó, y cuando hubo pasado un cierto tiempo (¡poco!), y se olvidaron los condicionamientos que habían conducido a su formación, se consideró al NT como libro del Espíritu Santo (=«inspirado»): E 78-81.

Harnack suscitó con sus teorías (sobre todo, con la tesis de la influencia decisiva de Marción) una doble ola de oponentes y partidarios. Las críticas de los primeros se centraron en los puntos centrales de la argumentación de Harnack: a) Marción como creador de la primera Biblia; b) la Iglesia como imitadora de este proceso. El mismo Harnack, en sus *Neue Studien zu Marcion* (TU 44, Leipzig 1923, 1), ofrece una lista bastante completa de sus contrarios. Las principales críticas de las que Harnack hace mención en sus *Neue Studien* se encuentran en las recensiones de H. von Soden (*Deut. Lit. Zeit.* 49, 1921 y ZKG 60, 1922) y W. Bauer (*Gött. Gel. Anz.* 1922, 1-14). A la lista del mismo Harnack podemos añadir nosotros —aparte de que en todas las *introducciones al NT* y en los tratados *De inspiratione* posteriores se hace mención en pro o en contra de Harnack— a J. Kunze, *Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekennniss* (Leipzig 1889); mencionado G. Wohlemburg en el art. «Zur Frage nach der Entstehung des NT», en *Th. Lit. Blat.* 26, 1915, 289ss), las precisiones de D. de Bruyne, en un artículo breve sobre los prólogos marcionitas de los evangelios (*Prologues bibliques d'origine marcionite*, publicado en *Rev. Bened.* 24, 1907, 1-16) y J. Vogels, en «Der Einfluss Marcions und Tatians auf Text und Kanon des NT», en *Synoptische Studien A. Wikenhauser dargebracht* (Múnich 1954), 278-289.

Más tarde, en diversos libros que hemos tenido la oportunidad de manejar, se aborda directamente la cuestión. E. C. Blackmann, *Marcion and his influence* (Londres 1948), cap. 2.: «Marcion and the Canon of the NT» (22-41), opina que Harnack tiene razón al precisar contra Zahn que no es lo mismo la existencia de un escrito con cierta autoridad y respeto (leído litúrgicamente) que el hecho de que tales escritos sean «canónicos» (iguales plenamente en autoridad al NT). La Iglesia no creó su canon antes de Marción, es verdad. Este hereje fue el primero en constituir un grupo de escritos con autoridad total. Pero significa esto que Marción fuera el causante directo de la creación del canon por parte de la Iglesia? Afirmarlo sería exagerar. No puede extenderse a tanto la influencia de Marción, pues sin él la Iglesia hubiera llegado también, tarde o temprano, a formar su canon. La comunidad cristiana tenía ya los elementos necesarios para ello. En primer lugar, la noción de canon, impícita en el valor absoluto de las palabras de Jesús. Segundo: Ya existía la distinción —no creada por Marción— entre «evangelio» y «apóstol». Tercero: Lo apostólico gozaba de suprema autoridad. Blackmann sigue la teoría de F. Wescott de una progresiva canonización de los escritos

del NT bajo los efectos de una concepción *implícita* de la inspiración (unida a lo apostólico). Fue sobre todo el movimiento montanista el que con su exageración pneumático-profética atrajo más la atención de la Iglesia sobre lo apostólico y llevó a la idea de la culminación de la revelación con la muerte del último apóstol.

W. G. Kümmel, en el art. «Norwendigkeit und Grenze des NT. Kanons», en E. Käsemann (ed.), *Das NT als Kanon* (Göttingen 1970), esp. 71-72, dice: Las pruebas que ofrecen los partidarios de Harnack no son convincentes. El proceso de formación del canon no fue repentino tras Marción, sino lento y dubitante. Los hechos parecen demostrar que el canon no es una creación antimarcionita, sino que nace de las *exigencias internas de la Iglesia*; Marción aceleró tan sólo el proceso. Dice así textualmente: «Cuando se hubo silenciado la predicación oral de los varones de la época apostólica, la gente se vio obligada a tomar las palabras del Señor y la predicación de los apóstoles de los evangelios y escritos apóstolicos que ya circulaban espontáneamente, y así, espontáneamente también, concederles el valor de norma que estaba por encima del AT». Así, pues, la formación del NT se llevó a cabo hacia finales de la primera generación cristiana primitiva como una formación necesaria dentro de la Iglesia, y ese canon, desde el principio y por motivos objetivos, desarrolló la tendencia a contener en sí los evangelios y los escritos de los Apóstoles» (*art. cit.*, 67-70). Así, pues, según Kümmel, un proceso natural e irrefrenable llevó: primero, a plasmar por escrito los recuerdos de palabras del Señor y de los apóstoles; segundo, a reunir por todas partes esos recuerdos y a colecciónar las cartas de los apóstoles donde las hubiere; tercero, *naturalmente* también se llegó poco a poco a conceder a esas colecciones una autoridad igual a la del AT; cuarto, espontáneamente esas colecciones se leyeron en las asambleas litúrgicas, concediéndoles la misma autoridad que a los textos de la Ley y los profetas; por decisión eclesiástica espontánea, tomada en muy diversas Iglesias, se confirmó y sancionó, hacia la segunda mitad del siglo II, lo que ya era y se había ido consolidando como práctica habitual de las Iglesias. Es decir, se *confirmó* el carácter sagrado de unos escritos, de cuya santidad no se dudaba en la práctica.

Las ideas de Kümmel son un fiel exponente de lo que se opina hoy comúnmente a propósito de las teorías de Harnack en los tratados generales sobre canon e inspiración, tanto en el campo evangélico como en el católico.

Entre los partidarios de A. Harnack podemos señalar a W. Rede, con su obra *Die Entstehung der Schriften des NT* (Tubinga 1907). Sustancialmente repite la tesis del maestro, haciendo hincapié en los puntos siguientes. Los comienzos del NT hay que situarlos hacia el 150. Antes la Iglesia

*no* poseía propiamente un NT. ¿Qué normas doctrinales tenía la Iglesia para regirse? El AT, los *logia Jesu* («palabras de Jesús», parte en libros, parte en tradición oral), los profetas cristianos y los apóstoles, considerados en seguida como los verdaderos garantes de la doctrina recibida de Cristo. En un principio, la autoridad de los escritos apostólicos se basaba más en la personalidad de los autores que en el valor como tal de los escritos. Pero, hasta el 150, las obras de los apóstoles se leen, *no* como inspiradas, sino porque contienen, garantizadas por el testimonio de los testigos, las palabras de Jesús. Como consecuencia de la lucha contra Marción y las herejías, necesitó la Iglesia determinar exactamente qué escritos —además del AT— eran sagrados. Y fue la Iglesia, por sus obispos y teólogos, quien determinó el número y clase de escritos ateniéndose a dos criterios: la proveniencia de los apóstoles y la conformidad de doctrina con la tradición. La inspiración como tal, ni la mención de W. Rede. De donde se deduce que, según este autor, no desempeñó ningún papel en el proceso de formación del canon (pp. 105-112).

Otro intento notable de reforzar la tesis de Harnack fue el libro de J. Knox, *Marcion and the New Testament* (Chicago 1942). El autor insiste principalmente en el *factum* de que en realidad la conducta de Marción condicionó sustancialmente la de la Iglesia y le obligó, de hecho, a crear conscientemente un canon por oposición al suyo. Sin la existencia de este hereje, opina J. Knox, la Iglesia hubiera llegado también a crear un Nuevo Testamento, pero quizás no sería *el* NT por «oposición» al Antiguo, ni tendría los rasgos de hoy (p. 30), condicionado por la lucha antimarcionita (pp. 39ss). Por otra parte, tanto en el caso de la existencia de Marción como en el contrario, la inspiración como tal no hubiera jugado ningún papel decisivo, sino la veneración de las palabras del Señor y la autoridad personal de los apóstoles.

Un cuarto de siglo más tarde, la teoría fundamental de Harnack habría de encontrar un brillante defensor en H. Fr. von Campenhausen. El núcleo de su libro, *Die Entstehung der christlichen Bibel* (Tubinga 1969), tiende a demostrar con toda clase de argumentos la verdad de la tesis de Harnack: ¡antes de Marción la Iglesia cristiana no poseía ningún NT! (pp. 123, 173). Sólo se puede hablar estrictamente de canon «cuando de una manera voluntaria se concede una posición vinculante y especial a un escrito o grupo de ellos, gracias a la cual se sitúa en una misma posición que la que tiene la escritura hasta el momento, es decir, el AT» (p. 123). «La idea y la realización de una biblia cristiana la tuvo en primer lugar Marción, y la Iglesia, que luchó contra ese hereje, no se adelantó, sino que aceptó formalmente su idea» (p. 174).

Resonancias, alusiones e incluso el uso litúrgico de los escritos que luego formarán el NT no significan ninguna «canonización». Fue el gnos-

tico Marción quien se adelantó a la gran Iglesia y formó el primer *corpus canon* de escritos con *suprema autoridad* (pp. 180ss, esp. 192-193). Es de notar que en este canon marcionita no jugó el concepto de inspiración ningún papel esencial (p. 192). Inmediatamente tras Marción, se produjo en la Iglesia una reacción fuerte que condujo desde la defensa a toda costa del AT hasta la creación de un NT opuesto al del herético. Fue Ireneo la personalidad que recogió estas tendencias y plasmó en su obra los condicionantes necesarios para la creación de un NT nuevo (pp. 212-237). Von Campenhausen hace notar también que Ireneo no cuenta aún con una inspiración específica de los autores neotestamentarios (p. 239). Los *Apocalipsis* (de Juan, Pedro y el *Pastor*), con su pretensión de inspirados, desempeñan muy poco papel en el nuevo canon. La razón es que estos escritos no tenían cabida en el canon de Marción y no era necesario elevarlos a la dignidad de canónicos para contrarrestar la postura marcionita (pp. 254ss). Todo ello demuestra otra vez el poco interés que el concepto de inspiración tenía en la formación del canon. El momento decisivo para la concentración del canon fue el montanismo (pp. 257ss). No que este movimiento se opusiera de ningún modo al naciente NT, sino que era necesario atenerse a un cuerpo perfectamente determinado de escritos para defendérse de sus exigencias (p. 269) y de la confusión de sus innumerables oráculos. El primer ejemplo de la conclusión del canon es el *Fragmento o Canon Muratori*, que escoge como principio de selección no lo apostólico como tal, sino aquello que, por antiguo, es más fidedigno y cercano a la vida de Cristo (pp. 294, 295, 301). El canon ha adquirido ya contornos precisos con Tertuliano, y como *consecuencia* de esa constitución formal se empieza a sentir ya la exigencia de una doctrina sobre la inspiración de sus autores (p. 324). Todo ello se hace notable en Clemente de Alejandría, aunque su doctrina sobre el canon es fragmentaria y confusa. Para la historia de la constitución del canon carece su figura de importancia (p. 354); no así la de Orígenes, cuya principal aportación para la teoría del canon es su doctrina sobre la inspiración (p. 363), aunque sus teorías no fueran completamente nuevas (p. 364). Sus ideas le conducen a la teoría fundamental de la unidad de los dos Testamentos, pero tropiezan con el hecho de que, en realidad, el Nuevo no está aún totalmente «cerrado» y diferenciado. Lo único que puede hacer Orígenes es retener como seguros los libros que en la mayoría de las Iglesias son *aceptados* como «inspirados» (pp. 369s). En su *Retrospectiva* (*Rückblick*), tiene von Campenhausen una palabra expresa sobre las concepciones de la inspiración: sólo al final de la evolución, es decir, cuando el canon está ya prácticamente formado y cerrado, juega un papel importante, *no antes*: «La concepción de una inspiración formal de la Escritura se aplica en primer lugar al Antiguo

Testamento «profético», y se introduce luego con vacilaciones en la interpretación del Nuevo» (p. 383).

Hubo también historiadores del canon más o menos libres del influjo directo de Harnack. Entre ellos, Johannes Leipoldt, quien en 1907 publica en Leipzig su *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*. El libro hizo época por su postura independiente y por la nitidez de sus respuestas a los problemas de la historia del canon. Leipoldt seguía un método cronológico en su exposición. Consideraba primero la suerte de los *apocalipsis* cristianos, luego los evangelios y por último las epístolas católicas y las paulinas. Leipoldt tiene un idea de «canon» más estricta que Zahn y más cercana a la concepción de Harnack. Para él, los escritos neotestamentarios no son estrictamente «canon» ante los ojos de los autores cristianos del siglo II si éstos no usan con precisión las fórmulas consagradas de la *apocalipsis*. Si se considera el igual que el AT, o afirman que los escritos son «dictados» por Dios, o que son susceptibles de interpretación alegórica (pp. 2, 3, 109).

¿Por qué los cristianos canonizaron los *apocalipsis*? Si se considera el aprecio de las primeras generaciones cristianas por los profetas, a nadie le extrañará que los oráculos proféticos escritos gozaran de mucha autoridad. Estos libros fueron equiparados en seguida y en la práctica con los del AT. Por otra parte, se pensaba, el mismo espíritu profético que se pronunció a través de las Escrituras (AT) ha hablado ahora por los profetas cristianos. En estos primeros momentos, el criterio de la inspiración es, pues, preponderante para la canonización. Es muy probable que antes incluso que los evangelios, fueran los *apocalipsis* cristianos (incluidos el de Juan y el *Pastor*) considerados como «Escrituras». Más tarde —en un segundo estadio— con el peligro que supuso la crisis montanista y la decadencia en prestigio de lo profético, fueron eliminados del círculo de «Escrituras» los otros dos *apocalipsis* y quedó tan sólo el de Juan, gracias a su procedencia apostólica. En este segundo y definitivo estadio de canonización, la inspiración no desempeña ya apenas ningún papel, sino el hecho de la apostolicidad del *Apocalipsis*, junto con las secuelas de prestigio sagrado que había conseguido en el primer estadio (cf. pp. 18ss, 41-49).

¿Cómo llegaron a ser «escritura» los *evangelios*? Hasta mitad del siglo II, las palabras de Jesús, reunidas en libros, gozaban de la más alta autoridad, pero tales libros no eran «escritura», sino meras fuentes históricas. Pero la situación a la larga era insostenible. Ya ciertas noticias del siglo II (Papiás, por ejemplo) demuestran que la tradición oral sobre Jesús tenía un valor cuestionable. A medida que ésta perdía categoría, la ganaban los escritos evangélicos. *Por una cierta necesidad natural*, tenía que llegar un momento en el que esos *libros* fueran equiparados a los del AT, es decir, adquirieran el valor de «escritura» estricta. No es de extrañar,

opina Leipoldt, que los primeros testigos de esa canonización los encontraron en Egipto (por ejemplo, *Epist. de Bernabé*). Las gentes de este país habían tenido poco contacto con la tradición oral de Jesús. Esta perdió aquí pronto su valor y lo ganó la escrita. Egipto era, por otra parte, un país en el que los escritos habían gozado siempre de mucha estimación (p. 125). Por consiguiente, en la canonización de los *evangelios* no juega ningún papel la inspiración, sino la autoridad de Jesús. Primero, como palabra viva; luego, como contenida en unos escritos (pp. 123-125).

¿Por qué nació un canon de *cuatro evangelios*? Por dos razones fundamentalmente: a) No todos los evangelios gozaban del título de «santos» ni tenían posibilidades de ser canonizados. Estaban poco extendidos entre las diversas Iglesias; eran los evangelios de tendencias partidistas o de composición más reciente que la de los cuatro «clásicos». b) Supuesta la preponderancia de los cuatro, era improbable que se impusiera una concordancia o armonía de los evangelios por varios motivos. Primero: tal concordia no tendría validez en la lucha contra Marción. Segundo: cuando Taciano compuso su *Dialectarion*, era ya demasiado tarde: había empezado ya el proceso de canonización en Roma, África y Egipto. Tercero: por la polémica entre los partidarios de la tradición sinóptica y los «joanistas» (pp. 139-150).

«Cómo llegaron a ser consideradas «escrituras» las *epístolas apostólicas* y los *Hechos*? Como es natural, la autoridad de los apóstoles en la Iglesia primitiva era muy grande. Y a partir de sus personas la tenía también todo lo apostólico. Aunque el concepto de «apostolicidad» ha jugado su papel a la hora de canonizar los evangelios de Lucas y Marcos, sin embargo no puede decirse que tal criterio haya sido el decisivo a la hora de declarar santos los evangelios. El motivo principal era —como ya se indicó antes— el que tales escritos contenían las palabras de Jesús. Ahora bien: por lo que respecta a los *Hechos y Epístolas*, ha sido el criterio de lo «apostólico» el que ha desempeñado el papel más importante y, a menudo, decisivo (pp. 181, 182).

En la época coetánea a la de los apóstoles, la autoridad de éstos no era absoluta (pp. 184-186). Tampoco lo fue en la generación posapostólica (pp. 186-191). Es curioso notar que cuando la tradición apostólica se iba debilitando no se recurrió inmediatamente a la canonización de los escritos que éstos habían dejado, sino que se procuró fortalecer la tradición con el apoyo de los «presbíteros» o inmediatos seguidores de aquéllos. Más tarde, cuando la Iglesia consideraba ya como «canónicos» los *evangelios* y los *apocalipsis*, se llegó a la posterior canonización de los «*apóstoles*». Y todo esto ocurrió en medio siglo. «Cómo se llegó a ello? En principio, por la culminación del proceso indicado antes: el aprecio de lo apostólico. Las cartas «católicas» entraron fácilmente en el canon, pues

iban dirigidas a toda la Iglesia universal. Pablo encontró más dificultades, pues la mayoría de sus cartas iban dirigidas a Iglesias particulares; otras incluso, a destinatarios privados. Por otra parte, Pablo había tenido poco contacto con el círculo de los Doce. Todo ello se solucionó canonizando, por una parte, los *Hechos*, que religaban a Pablo con todos los demás apóstoles, y por otra, demostrando que las cartas paulinas, por su doctrina moral, servían para el aprovechamiento de las Iglesias todas. El criterio de la aceptación en el canon no fue la especial inspiración de los autores, sino precisamente su naturaleza de *apóstoles* (pp. 201-206).

En 1919 publicó H. Windisch un interesante artículo titulado «Der Apokalyptiker Johannes als Begründer des neutestamentlichen Kanons»: ZNW 10 (1909) 148-174, en el que confirma algunos puntos de vista de J. Lepoldt (p. 158). Según Windisch, el *Apocalipsis* de Juan es la célula germinal del canon. Entre todos los libros neotestamentarios se presenta con plena conciencia de libro santo y con propósito de ser considerado como tal. Lo escrito en él es sagrado y no puede añadirse o quitársele nada. Esta concepción de «santo», basada en último término en la inspiración, pasó al evangelio de Juan, que es un apocalipsis en forma de evangelio (pp. 160-161). A partir de ahí se extendió fácilmente a los tres evangelios restantes. Incluso el número de cuatro, que éstos representan, encuentra su justificación en el *Apocalipsis*, así como en la literatura epistolar del NT, que llegó a ser canónica porque el autor del *Apocalipsis* había ya precedido con el ejemplo con la colección de epístolas sagradas que hay en el libro.

W. S. Reilly, en 1921, presentó un breve artículo titulado «Le Canon du Nouveau Testament et le critère de la canonicité»: RB 30 (1921) 195-205. En él se planteaba la cuestión siguiente: Si los escritores del siglo II tenían un gran aprecio por los escritos del NT, ¿por qué no los citan con las mismas fórmulas que el AT? Y su respuesta —expresada más como hipótesis teológica que como un hecho basado en fuentes concretas— rezaba: los cristianos de los primeros siglos habían recibido, de una u otra manera, de los mismos apóstoles, la enseñanza de que sus doctrinas y escritos estaban inspirados, es decir, asistidos por una especial ayuda del Espíritu. Por ello no es problema observar que de un modo imperceptible, y sin especiales huellas en la literatura que conservamos, los escritos del NT llegaron a alcanzar un valor canónico. Pero para los cristianos de los dos primeros siglos, este concepto de la inspiración es diverso sustancialmente del aplicado al AT. Por ello no los citan al principio con las mismas fórmulas. En la época viviente de los carismas, la «inspiración» apostólica no era concebida por los cristianos como un éxtasis, un estado pasivo en manos de Dios, un «dictado», etc., sino como una asistencia simple del Espíritu, como algo normal en la vida diaria.

Según Reilly, pues, la inspiración sería la base de la formación del canon, sólo que para el momento exacto de pronunciarse en favor o en contra bastaba indagar si tal o cual escrito era o no de origen apostólico. Apostolicidad e inspiración serían una misma cosa.

En 1933, en París, aparece el estudio de M. J. Lagrange *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament*, con puntos de vista similares a los de Reilly. Lagrange pretende más dar una visión de conjunto que entrar en detalles, señalando las líneas directrices de la formación del canon. Para el autor es sin duda la proveniencia apostólica (ampliamente entendida según los casos de Lucas y Marcos) el factor decisivo por el que la Iglesia se guió en la constitución del canon. Pero esta apostolicidad incluye implícitamente la inspiración. Tampoco hay que entender este último concepto como algo especial, sino como la «guía del Espíritu» (pp. 173-174). Los primeros cristianos eran conscientes de la autoridad de las palabras de Jesús y de los apóstoles. Por eso, todo escrito que provenía de ellos era en sí autoritativo (pp. 13ss). En aquellos casos en los que dudaba de la autenticidad de un escrito apostólico, la Iglesia seguía por la tradición (p. 175). En general, hay que afirmar que la constitución canónica no ha supuesto la eliminación de escritos anteriormente aceptados o la añadidura de otros nuevos, sino la constatación de los que siempre fueron genuinamente apostólicos (pp. 176-178). No es improbable que Marción haya acelerado el proceso de formación del canon (p. 45), pero la Iglesia, en tiempos de Ireneo, tenía el convencimiento de que existía, antes que Marción, un cuerpo «de Escrituras neotestamentarias» (p. 46). El movimiento montanista contribuyó también a acelarar la delimitación del canon (p. 57).

Bernhard Brinkmann publica en 1958 el artículo «Inspiration und Kanonizität der H. Schrift in ihrem Verhältnis zur Kirche: Scholastik 33, 208-233». Esta publicación, a juzgar por el título, parece responder de un modo directo a nuestras preguntas sobre los motivos y causas en la formación del canon. Pero el autor se sitúa sobre todo en un plano de especulación teológica más que en el terreno de la investigación filológica. No presta especial atención a la mentalidad de aquellos cristianos que formaron precisamente el canon. Sin embargo, toca este punto, aunque ligeramente. Brinkmann intenta dar una explicación a la definición del Concilio Vaticano I (capítulo segundo de la Constitución sobre el Canon de las Sagradas Escrituras), que reza: «La Iglesia considera los libros del AT y NT como canónicos porque a ella le han sido entregados como inspirados». El Concilio no precisa nada sobre el concepto de inspiración. Por ello, el autor intenta buscarlo en el ámbito de la tradición. Para el judaísmo, aclara Brinkmann, el origen profético de los libros santos es el factor determinante de su aceptación canónica. La Biblia del

AT es sagrada porque Dios ha hablado a través de los profetas, es decir, porque están «inspirados». Y la concepción de la cristiandad primitiva sobre el NT era: tales libros son canónicos porque: a) sus autores eran apóstoles; b) los apóstoles estaban, al igual que los profetas del AT, bajo el influjo directo de Dios, eran instrumentos de la divinidad (inspirados), de tal modo que su predicción oral o escrita es un mensaje de Dios a los hombres.

El punto a) lo prueba a partir de Justino, Ireneo, Tertuliano y el *Fragmento Muratoriano* (pp. 218-221). El punto b), la inspiración como motivo de la canonicidad, lo prueba con una serie de textos en los que los autores cristianos se expresan sobre la inspiración de los profetas del AT, y otros pocos en los que se habla de la acción del Espíritu sobre los apóstoles. Brinkmann no investiga con exactitud el modo de la inspiración ni se plantea el problema de cómo la concebían estrictamente los cristianos, y si hacían alguna distinción entre el modo inspiratorio de los profetas veterotestamentarios y el de los apóstoles. Brinkmann parte más bien del supuesto de que, para los antiguos cristianos, lo que se afirmara sobre la inspiración de los profetas valía *a priori* para la inspiración de los apóstoles (pp. 221-223). De donde deduce que los cristianos de los dos primeros siglos consideraban a los apóstoles instrumentos de la divinidad, y que el Espíritu Santo o el *Logos* eran los verdaderos autores de lo predicado o escrito. Según Pablo, los apóstoles, como los profetas, actúan expresamente bajo el influjo del Espíritu. Lo mismo se deduce de la *Didaché*. Los primeros cristianos lo sabían, además, porque eran conscientes de la promesa de Cristo de enviar el Espíritu Santo, promesa que se cumplió en Pentecostés. No hay ningún motivo para pensar que las comunidades cristianas limitaran a este acontecimiento la efusión del Espíritu.

Todo ello supone que ha debido de existir un buen número de escritos inspirados que no han llegado hasta nosotros sencillamente porque se han perdido, y, por otra parte con probabilidad, que los mismos apóstoles debían ser conscientes del hecho de su inspiración (pp. 228-229). El canon como tal es una obra de la Iglesia infalible, la cual aceptó como canónicos aquellos escritos de los que le constaba a la vez su *origen apostólico* (y, por ende, la inspiración) y su *utilidad* para la Iglesia universal (pp. 230-231). La idea general que se deduce de la tradición, opina Brinkmann, es que de algún modo creían a tales escritos como inspirados, lo cual, junto con la apostolicidad, formaba el argumento decisivo para la canonización de un escrito. Esto le basta a Brinkmann, quien ve en dicho proceder de la Iglesia primitiva el trasfondo de la definición dogmática del Concilio Vaticano I.

Otro artículo, muy interesante para esta visión de conjunto, es el de E. Flessman van Leer: «Prinzipien der Sammlung und Auscheidung bei

der Bildung des Kanons»: ZTK 61 (1964) 405-420. Desde el comienzo, escribe la autora, la Iglesia tenía sus Escrituras: el AT, heredado del judaísmo. Los fieles veían contenido en él el *kerygma* cristiano. Por medio de la *alegoresis* se podía hablar de la perfecta identidad entre el AT y el nuevo mensaje. Antes de la mitad del siglo II la Iglesia no poseía otras Escrituras. En Justino, por primera vez, se observan ciertas ideas que desempeñarán un papel importante en la formación del canon. Estas son:  
 a) Justino resalta la existencia de escritos apostólicos como un conjunto.  
 b) Se nota en él la tendencia a medir con el mismo rastro estos escritos y el AT.  
 c) El AT no es ya tan absolutamente importante como lo era para los cristianos primitivos. No es ya la revelación completa de la verdad cristiana, sino una prueba de la veracidad del mensaje cristiano (pp. 405-406).  
 d) Justino es el primero que plantea el problema sobre qué es lo canónico y lo resuelve así: canónico es la traducción de los LXX. e) En Justino empieza a verse claramente una doctrina de la inspiración. En Ireneo y Tertuliano se observa que el canon está ya casi formado y exige la plena sumisión y obediencia (pp. 406-409). Ireneo y Tertuliano están convencidos de que tales escritos contienen *toda* la doctrina de los apóstoles. La apostolicidad es la señal característica de su canonicidad. Como criterio, la apostolicidad es un hecho histórico, no dogmático. Para Ireneo, este concepto de *criterio* como tal no es del todo exacto, pues acepta el canon del NT con la misma ingenuidad que el AT. Para él, el NT era un *factum* simplemente, algo incuestionable, lo mismo que el AT.

Para Tertuliano, sin embargo, este criterio es más consciente, pero para responder a qué libros son canónicos apela a la tradición de las iglesias apostólicas (pp. 409-413).

En Oriente (Flessman van Leer se ciñe a Clemente y Orígenes), el desarrollo del canon es más lento que en Occidente. La línea entre canónico y no canónico es más insegura. En estos autores el concepto de apostolicidad no juega un papel tan decisivo como en Occidente. Se acepta, naturalmente, que los escritos del NT son «apostólicos», pero no se hace en ello especial hincapié. En Clemente es claro, pues en sus escritos se nota la falta de una reflexión teológica sobre el canon. En Orígenes, por el contrario, el NT está ya definido. Para ello apela al unánime consenso de las iglesias. Pero esta apelación es diversa de la de Tertuliano. Para este último la memoria colectiva de las iglesias garantiza el origen apostólico. En Orígenes, por su parte, la unidad eclesiástica garantiza la inspiración. Esta, y no precisamente la apostolicidad, es el criterio de la canonización. La Iglesia, también inspirada, está en disposición de distinguir entre libros inspirados o no (pp. 413-415). En conclusión: para Occidente es la apostolicidad la señal principal de la canonidad; para Oriente, la inspiración. Clemente ha insistido más en la inspi-

ración que en la apostolicidad, ciertamente no como criterio, pero sí al menos como distintivo de los libros que cita como «Escritura». Pero no se debe pensar en una contraposición tajante según la anterior formulación. En Occidente, la apostolicidad incluye, en cierto grado, la inspiración, mientras que para Oriente la apostolicidad es un fenómeno que acompaña a la inspiración. Sólo el punto de vista y la acentuación de los diversos aspectos es diversa en ambas partes (p. 416).

En 1971, Isidor Frank publica la primera monografía sistemática por parte católica con la intención de ofrecer una investigación exhaustiva de los «impulsos históricos» que condujeron a la formación de un nuevo canon, así como del fin pretendido con su creación (p. 16): *Der Sinn der Kanonbildung* (Friburgo). He aquí el resultado de cada uno de sus capítulos dedicados a los escritores cristianos de los dos primeros siglos (*Didaché*-Ireneo). Para el autor de la 1.ª Epístola de Clemente, la fuerza segura contra la herejía es la autoridad de los *episkopoi* (obispos) garantizada por la sucesión apostólica. Los apóstoles han confiado también a esa autoridad el *euangelidēein* (evangelizar), cuyo contenido procede de la «parádosis». Esta tradición se encuentra principalmente en las Sagradas Escrituras del AT, pero también en las palabras de Cristo y de los apóstoles. Clemente conoce ciertamente las cartas de Pablo, pero no las considera aún «Escrituras» (p. 28).

En la *Didaché* se encuentra, por primera vez (9,5), un *logion* («palabra») de Jesús citado como Escritura, y en 15,3 se alude a un evangelio ya fijado por escrito. La causa que explique la aparición de ambos fenómenos hay que buscarla en la excomunicación de los cristianos fuera de la sinagoga, decretada por el Sínodo de Jamnia. Los rabinos cristianos de la región oriental de Siria (probabilisimamente, el lugar de nacimiento de la *Didaché*) crearon, como compensación, unas «Sagradas Escrituras» que justificaran autónomamente su existencia. Especialmente interesante es la relación de la autoridad eclesial respecto a la nueva Escritura y la organización de la Iglesia (p. 35). Los transmisores y garantes de la *Doctrina* son los doce apóstoles.

De las *Cartas* de Ignacio es difícil deducir el sentido de la constitución de los escritos neotestamentarios. Es importante el hecho de que el obispo decide, como cabeza de la comunidad, los escritos que han de leerse en la asamblea de culto, y aclara su significado (p. 44). Policarpo cita ya como «escritura» a *Efesios* 4,26. En su lucha contra los gnósticos afirma Policarpo que la *pistis* (la doctrina cristiana en su conjunto: p. 50) es un *logos* (palabra, como conjunto de doctrina también) determinado y delimitado, que ha sido entregado a la Iglesia y predicado desde los comienzos como una tradición perfectamente definida. La fuente de esa tradición son los apóstoles. La *regula fidei* de la Iglesia es apostólica. Para un futuro

desarrollo del canon es importantísimo el concepto policarpiano de la *originaria delimitación* de la doctrina cristiana y de su origen apostólico (pp. 52-53).

La *Epístola del Pseudo-Bernabé* cita textualmente *Mt 22,14b* como Escritura. Lo mismo que para Policarpo la doctrina de la nueva *graphe* (escritura) es un conjunto intocable, procedente del pasado, cuyos garantes son los doce apóstoles. Pero lo más importante que se desprende del estudio de la *Epístola* es la afirmación de que sólo es posible el nacimiento de un NT cuando se interpreta el AT con un tendencia teológica determinada (p. 60: la de los *mīdrashim* cristianos). En las *Epístolas Pastorales* (que Frank sitúa cronológicamente después de la *Epístola del Pseudo-Bernabé*, en el gobierno de Adriano, p. 62), hay dos ideas importantes que notar. La primera es la insistencia en la doctrina apostólica que debe ser custodiada como tradición fidedigna por la autoridad episcopal, garantizada, a su vez, por la sucesión apostólica. Y segunda, la aplicación de la doctrina de la inspiración del AT (*2 Tim 3,16*) también a los escritos del NT, aunque el *teologuménon* (inspiración) es claramente secundario (pp. 65, 72, 73).

En la pseudónima *Epístola 2.º de San Pedro* afirma el autor que las epístolas paulinas son «Escritura», y que deben ser interpretadas no por indagación propia, sino con la ayuda del Espíritu Santo. La autoridad eclesiástica es la llamada a interpretar rectamente la Escritura por poseer el Espíritu de modo semejante a ella. Los apóstoles, entre los que se encuentra Pablo, son la autoridad competente de la comunidad. Esta custodia la *pistis* (fe) o *depositum fidei*, entregada a ella por los apóstoles.

Papias, aparte de la tradición oral (fragmento primero de Eusebio), conoce y estima la escrita (fragmento segundo de Eusebio), en concreto el *Evangelio de Marcos*. Para él es de suma importancia el concepto de «autor apostólico» o «discípulo de los apóstoles» aplicado al evangelista. Por medio de estos escritos apostólicos puede Papias comprender la rectitud de otras tradiciones orales. En Papias es interesante el paso de aplicar también expresamente a lo escrito la norma de la «apostolicidad», aunque —y éste es el punto flaco— no está claro en Papias qué entiende él por «apostólico».

Como único dato interesante en Hermas (ya que jamás cita, salvo el apócrifo de *Eldad y Modad*, ningún escrito del AT o NT), señala Frank el hecho de que, para este autor, los apóstoles son una gran autoridad, aunque no tiene un concepto definido de ellos. Del mismo modo, los *presbyteroi* de la comunidad tienen como prerrogativa la última palabra. Sobre los escritos que han de leerse en público y sobre su interpretación (p. 92), el anónimo autor de la *Segunda Epístola de Clemente* se distingue de su coetáneo Hermas fundamentalmente en su doctrina sobre Jesús

como Dios y en la estrecha unión entre Cristo y la Iglesia que preconiza en su predicación. Por esta tendencia fundamental de su pensamiento, solamente los escritos que concibían a Cristo y a la Iglesia de esa manera pueden llegar a constituir para él la autoridad de *graphe* («escritura»). Como el autor invoca la autoridad de los apóstoles para asegurar sus puntos de vista teológicos, puede deducirse que la «apostolicidad» de la doctrina es ya un *teologuménon* neto y claro (pp. 99s).

Los *Reservados* de los que habla Justino son con seguridad los tres *Sinópticos*. Estos evangelios prueban, como libros históricos, que las antiguas profecías sobre Jesús se han cumplido, pero también son ya «libros sagrados». La garantía de rectitud de las doctrinas contenidas en esas *Memorias* es el colegio de los doce apóstoles. Con este principio de la apostolicidad fundamenta no sólo la firmeza de los escritos neotestamentarios, sino también el criterio de selección para admitir dentro de ese grupo unos escritos u otros. Probablemente opina también Justino que la *diadochē* o «doctrina» apostólica es la garantía de la auténtica transmisión de la *parádosis*. Los evangelios consignados por escrito permiten a las autoridades eclesiás prescindir con absoluta seguridad todo «lo que pertenece a Jesucristo» (p. 130).

Taciano desempeña un papel importante en la historia del canon porque cita por primera vez expresamente el *Evangelio de Juan*. Este es, además, la clave para armonizar en su *Dialecticā* los restantes evangelios. En su teología juega además un destacado protagonismo la teoría de la unidad del dogma frente a la confusión de la filosofía pagana (p. 142).

Para Melitón de Sardes es también el *Evangelio de Juan* el que determina un límite claro a los libros del AT en cuanto que delimita e impone, a su vez, una neta separación entre los escritos del futuro NT y los del AT (pp. 150-151).

Atenágoras (hacia 170) posee una teología clara de la unidad del AT con el *kairos* («momento») de Cristo. Por ello sería impensable para él una separación posible entre los libros del AT y los que proclaman a Cristo. El apologeta ha desarrollado una teoría de la inspiración de los profetas del AT, pero esta teoría sólo la aplica a las palabras de los profetas, no a sus escritos. La teología del *Logos* es la que le abrirá camino hacia el *Evangelio de Juan* (pp. 157-158).

Para Teófilo (p. 180) no existe un concepto definido de Sagradas Escrituras, ya que reconoce como legítimo el profetismo fuera del AT (la Sibila). Pero, desde luego, las suprema autoridad la constituye el conjunto de escritos del AT. En la conformidad, o no, con las ideas fundamentales de éste se basa el reconocimiento de otras Escrituras «santitas», ya sean cristianas o no. Entre las primeras es el *Evangelio de Juan* el que goza de una autoridad especial por su doctrina del *Logos* (p. 169).

De los pocos fragmentos conservados de Hegesipo se deduce que los apóstoles no han desempeñado en su teología ningún papel importante. Las autoridades fundamentales son el AT y «el Señor». El autor del *Canon Muratori* posee, como *teologímenon* de base para la selección de escritos, la «apostolicidad». Además, como razón más profunda donde este criterio no es válido, la conformidad con la *regula fidet*. Al hablar de las *Epístolas Pastorales* queda bien claro que, para el desconocido fragmentista, la autoridad eclesiástica, confirmada por la sucesión apostólica, es la que dirige la comunidad (pp. 188-189). Dentro del canon, *la función principal la tiene el Evangelio de Juan, que es como un canon dentro del canon* y que garantiza a los demás escritos.

Para Ireneo no cabe duda de que el criterio fundamental directivo en la selección canónica es la «apostolicidad». La Iglesia podía haber pasado sin los escritos del NT porque poseía la tradición garantizada por la sucesión apostólica. El verdadero «canón de la verdad» es, para Ireneo también, la teología, y en especial la cristología contenidas en el *Evangelio de Juan* (p. 201).

El análisis de todos estos documentos cristianos lleva a I. Frank hacia la conclusión de que el sentido de la formación del canon es fundamentar en una *unidad* la teología de un único y verdadero Dios (p. 212). El canon se forma alrededor de una tendencia teológica que cristaliza en una determinada cristología y teología, a saber: Cristo como *Logos* de Dios. Por eso es el *Evangelio de Juan* «el canon dentro del canon». La creación de este último es un acto consciente de la Iglesia para fundentar su unidad, acto en el que no desempeñan ningún papel importante las concepciones de la inspiración. Sólo después se añadió a cada escrito, y al conjunto todo, la idea de que estaban inspirados (p. 204).

Queremos, por último, mencionar otras tres obras, la última muy reciente, que vuelven a plantear el problema de los motivos y causas que impulsaron a la formación del canon. Son *Wober nimmt die Bibel ihre Autorität?* (Düsseldorf 1970; cit. W); *Die theologische Begründung der neutestamentlichen Kanons* (Düsseldorf 1972; cit. Tb), y *The Canon of the New Testament*, de Bruce M. Metzger (Oxford 1987). Las dos primeras tienen por autor a K. H. Ohlig. La segunda es una ampliación y fundamentación más precisa de lo expuesto *in nuce* en la primera. La argumentación de Ohlig es la siguiente:

En un sentido total, *Sagrada Escritura*, en el siglo II, era para los cristianos tan sólo el AT. Pero como instancia superior estaba Jesús, el *Kyrios* («Señor»). De esta autoridad gozan también, consecuentemente, los apóstoles del Señor y su círculo más inmediato. En un principio esta autoridad se basaba únicamente en la tradición oral, pero más tarde también en los escritos que recogían esa tradición. Con el tiempo perdió

la primera su vigor y se apreció cada vez más la fijada por escrito. Con ello se constituyeron una serie de libros cristianos que no eran *Sagrada Escritura*, sino la continuación de la voz viva del *Kyrios*. Con la muerte de los apóstoles e inmediatos colaboradores, ya bien entrado el siglo II, esa «voz del Señor» se consideró más como «algo escrito». Entonces se parangonó como tal con las obras que componían el AT. En el siglo II, por tanto, *no se crea una canonicidad*, sino simplemente *la conciencia refleja* del carácter *escrito* de esa norma superior que era el *Kyrios*. El canon, por consiguiente, existía desde el principio entre los cristianos. Sólo *como escrito* se reconoce más tarde, y la Iglesia lo constituyó como canon. Para este proceso fueron pasos previos, naturalmente, la reunión de esos escritos en un *corpus*, la lectura pública litúrgica, etc. En un estadio posterior, el problema no será ya el canon en sí, sino su exacta delimitación, lo cual será ya otra cuestión distinta. El proceso es, pues, una línea que va desde la aceptación canónica de la tradición oral hacia la aceptación refleja, como canónica, de la tradición escrita (Tb 15,23; W 19-25). Tampoco queda excluido de la consideración el que las luchas y polémicas contra los herejes, tales como Marción, etc., hayan impulsado o acelerado este proceso como circunstancias históricas, pero *no* como factores decisivos (Tb 46-49).

En la formación del canon se nota que no ha intervenido un único criterio, sino muchos. ¿Cuáles son éstos? Metodológicamente los divide Ohlig en: a) Criterios externos a la Escritura misma; b) Criterios internos o espirituales; y c) Criterio de los criterios.

Al primer grupo pertenecen los siguientes: 1) la procedencia apostólica de un escrito; 2) la antigüedad del escrito; 3) el carácter realista de fuente histórica; 4) la concordancia con el «criterio de la verdad» o doctrina tradicional; 5) la concordancia expresa con la doctrina del AT; 6) el contenido «edificante» o «espiritual» del escrito; 7) la «catolicidad» o el destino universal del escrito a toda la Iglesia; 8) las decisiones eclesiásticas (Tb 54-244, W 40-78); 9) la lectura pública litúrgica (Tb 269-293, W 82-91).

Al segundo grupo pertenece una serie de criterios que pueden reducirse a uno: la inspiración o procedencia de Dios o de su Espíritu (Tb 244-269; W 78-82).

El tercer grupo es la «recepción» de un escrito por la Iglesia (Tb 269-293, W 82-91).

La interpretación comprensiva de la historia del canon neotestamentario se ve obstaculizada por el elevado número de estos criterios o fuerzas impulsantes, demostrables en su existencia real por diversos textos de los dos primeros siglos. Pero esta multiplicidad puede agruparse en las tres líneas directrices señaladas arriba (W 36ss). Según Ohlig, la razón

última y profunda de la canonización la constituyen los criterios interiores o «espirituales». Los criterios externos afectan sobre todo a las particularidades históricas de los escritos mismos. A su vez, el criterio principal, que aúna las fuerzas de los criterios del grupo primero, es el de la «apostolicidad» en un amplio sentido, que Ohlig prefiere llamar *Urkirchlichkeit* («eclesiadalidad primitiva», *Tb* 241).

La reunión o resultado de ambos grupos se confirma con «el criterio de los criterios»: la aceptación eclesial. Ohlig señala que todos estos principios no fueron formulados siempre reflejamente, y que a veces deben deducirse del círculo mental en el que se mueven los escritores cristianos. Precisamente por la multiplicidad de criterios no se puede formular una absolutización de uno de ellos. Los criterios se complementan y adquieren fuerza unos con otros (*Tb* 312-314).

K. H. Ohlig dedica amplias páginas a confirmar con textos y a explicar el alcance de cada uno de estos criterios. En orden a la brevedad señalamos aquí respecto al primer grupo de criterios (*a*) tan sólo dos ideas. Primera: el criterio de la concordancia con la doctrina tradicional es una norma negativa y posterior cronológicamente a otros criterios. Sirvió para excluir del canon más que para admitir, y se aplicó a escritos particulares (*Tb* 195). Segunda: el criterio de la *Urkirchlichkeit* (también apostolicidad) ha sido ciertamente un criterio decisivo, pero no debe confundirse con el de «auténticidad literaria». La Iglesia entendió siempre por «apostolicidad» algo amplio, es decir, «la procedencia de un círculo apostólico» (*Tb* 153,9). Este criterio prevalece sobre todo en Occidente. En Oriente se fija más la atención en criterios espirituales. Pero es perfectamente válido y actuante en ambas regiones. El criterio de la *Urkirchlichkeit* se desdobra en varios aspectos: *a)* cronológico; *b)* de continuidad histórica, y *c)* de seguridad en el contenido doctrinal, etc. (*Tb* 242).

Respecto a los criterios espirituales (*b*) (*Tb* 244-268), Ohlig considera como última fundamentación del canon la «autoridad espiritual de Jesús». Ella es sentida como experiencia carismática por la Iglesia, quien recibe esa autoridad y la acata. Los escritores cristianos intentan expresar esa experiencia por medio de *teologuemas* (*Theologische Denkmödelle*; *Tb* 244) que van desde la simple identificación del apóstol con el Señor hasta una doctrina sistemática de la inspiración (a partir de Orígenes). La experiencia subyacente a estos «modelos» aparece confirmada por numerosos textos tan sólo raramente, y además con expresiones poéticas. Ello es natural dado su carácter difícilmente aprehensible y comunicable en el sentido de criterio concreto para la recepción canónica de un escrito. Ohlig recorre a continuación —sin detenerse a considerar cómo concebían los antiguos esa inspiración— los pasajes principales, desde los Padres apostólicos hasta San Agustín, que indican una creencia en la

asistencia del Espíritu Santo sobre los apóstoles. Concluye que esa experiencia espiritual fundamentaba la validez canónica del *conjunto* de la *parádosis* («tradición») y la Escritura, pero que se adjujo poco, o casi nada, como justificación de algún escrito determinado. Por otra parte, el criterio de la inspiración no era válido para la tarea concreta de la delimitación del canon. Esta se llevó a cabo por medio de los «criterios exteriores» (*Tb* 268; *W* 85).

En *W* (184ss) intenta aclarar Ohlig, por medio de la especulación teológica, lo que era exactamente la «inspiración» para la Iglesia primitiva y la función que desempeñaba. Vista desde hoy, la inspiración se confunde con toda la vida carismática de la iglesia primitiva (y especialmente de sus miembros más cualificados: los apóstoles y sus inmediatos seguidores) y se especifica en ese «ser guiado por el Espíritu» que prometió Jesús a sus discípulos. Una doctrina más específica y formal de la inspiración no estuvo formada desde el principio. Lo que se intentaba formular, de una otra manera, era la experiencia de la autoridad divina de esos escritos «neotestamentarios», su identificación con la «canonicidad» de Jesús. Con palabras de Ohlig: «La doctrina de la inspiración es el resultado de la reflexión teológica sobre la experiencia de la canonicidad de la Sagrada Escritura con la ayuda de los conceptos de entonces. Esta afirmación se aclara de inmediato cuando nos preguntamos por el «contexto vital» de la doctrina sobre la inspiración. Este «contexto» fue la cuestión sobre la posibilidad teológica y la fundamentación de la revelación y de su experiencia espiritual por medio de lo escrito. De ello se deduce que la canonicidad definitiva y divina de la Escritura no es un *resultado*, una *consecuencia* o una *conclusión de una doctrina sobre la inspiración* previamente existente y reconocida así por el magisterio de la Iglesia, guiado por el Espíritu, sino *exactamente lo contrario*: la doctrina de la inspiración es una perifrasis conclusiva de la canonicidad. Esta no es de algún modo el efecto público y legal de la inspiración» (*ibid.*).

El tercer libro, de Metzger (*The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Oxford 1987), es un trabajo de síntesis que intenta poner al día y resumir los resultados de la investigación sobre nuestro tema hasta el momento. Según Metzger, el reconocimiento del estado canónico del NT fue el resultado de un proceso largo y gradual, en el curso del cual algunos escritos, considerados vinculantes, fueron separados de un conjunto, mucho más amplio, de literatura cristiana primitiva. El proceso de la formación del canon, aunque oscuro, puede deducirse indirectamente del estudio de las fuentes de que disponemos, y fue así: desde el primer día de su existencia, la Iglesia dispuso de una escritura, el AT. Jesús, como hébreo piadoso, aceptó también esta autoridad; la Iglesia la utilizó usando las fórmulas de citación («como está

escrito») que indican la creencia en su santidad, y el mismo NT da testimonio de que se lo consideraba inspirado (*2 Tim 3,16; 1 Pe 1,20s*). Además de la «escritura» existían otras autoridades: las palabras de Jesús, primero transmitidas oralmente y luego por escrito. A esta tradición la Iglesia otorgó una autoridad igual a la del AT. Paralelamente a la circulación de las enseñanzas de Jesús, existían las interpretaciones apostólicas de la importancia y significado de la persona de aquél y de su trascendencia para la fe de los creyentes. Estas interpretaciones fueron comunicadas oralmente, pero luego también, al expandirse la Iglesia, por escrito. Pablo, sobre todo, tuvo una elevada conciencia de su autoridad como apóstol, y ordenó que sus cartas fueran leídas en otras comunidades, pero ni él ni los otros apóstoles tuvieron en vida la conciencia de que sus palabras iban a llegar, con el tiempo, a tener igual valor vinculante que las del Señor y que iban a servir de norma por la que se regiría normativamente la vida de la Iglesia. Poco a poco la literatura cristiana creció en volumen y circuló por diversas comunidades. Pronto, a finales del siglo I y comienzos del siglo II, se llegó a escribir sobre la Iglesia y su vida evocando conscientemente ideas y frases que se habían hecho familiares por la repetición de la tradición apostólica. A la vez que se utilizaba ésta, sin embargo, crecía espontáneamente la sensación de *diferencia* entre lo que los nuevos autores cristianos escribían y la autoridad de lo que procedía de los apóstoles.

En época posapostólica bien avanzada, la expresión el «Señor y los apóstoles» comenzó a ser la norma de referencia a la cual se apelaba en cuestiones de fe y práctica eclesial. Al principio, las iglesias locales tendrían la copia de algunas pocas cartas y de uno o dos evangelios. Se fue formando así una colección de escritos, en la cual pronto se encontró un lugar para los *Hechos* de Lucas y el *Apocalipsis* de Juan, además de los ya mencionados evangelios y epístolas. La garantía de admisión de los *Hechos* se basaba en que era la continuación del evangelio, y la del *Apocalipsis*, en que era una revelación garantizada por el Espíritu. En las reuniones litúrgicas dominicales comenzó pronto a leerse este tipo de literatura propiamente cristiana. A ello se refiere Justino cuando habla de la lectura crítica de las *Memorias de los Apóstoles* después de haber leído a los «profetas». Ocurrió así, con el tiempo, que los asistentes a los cultos dominicales se acostumbraron a considerar en pie de igualdad las antiguas escrituras judías y los nuevos escritos cristianos, y determinaron que ciertos evangelios y epístolas debían gozar de especial reverencia y obediencia.

En los siglos II y III se efectuaron traducciones de los escritos apostólicos al latín, al siriaco y luego al copto. Estas versiones se leían también, naturalmente, en el culto litúrgico, y así en comunidades de lengua no

griega se formó una colección de escritos litúrgicos venerables. De este modo y gradualmente se plasmó un canon neotestamentario al modo de un *proceso continuo*, en el que surgió una entidad nueva sin rechazar la antigua (el AT). Este proceso no fue sólo una tarea de compilación, sino también de selección y rechazo. No fue el resultado de ningún decreto deliberado eclesiástico, sino un proceso gradual impulsado por varios factores, unos externos (la presión de los gnósticos, especialmente de Marción, y la peligrosidad del movimiento montanista, junto con la necesidad de delimitar y guardar los escritos santos, por lo que había incluso que morir en tiempos de persecuciones) y otros internos a la vida de la Iglesia (la conformidad de los escritos que aspiraban a ser normativos con la «regla de fe», su procedencia apostólica y el uso continuo y confirmado por las variadas Iglesias; la inspiración como tal no desempeñó ningún papel en la formación del canon).

#### F) HIPÓTESIS MÁS PLAUSIBLES SOBRE LA FORMACIÓN DEL CANÓN NEOTESTAMENTARIO

De entre las variadas hipótesis que hemos ido desgranando en el apartado anterior pueden deducirse varios comunes denominadores. Nos parece que —al igual que opina Vielhauer (*Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlín 1977, 781ss)— todas las hipótesis pueden sintetizarse fundamentalmente en dos, que en los últimos tiempos pueden verse capitaneadas por Kümmel/Metzger y Harnack/von Campenhausen (naturalmente, hoy las posturas son mucho más matizadas que las que hemos reseñado para tiempos pasados y las diversas posiciones aceptan ideas de las hipótesis que se rechazan).

Estas dos posturas, o hipótesis predominantes, no pueden ser probadas o rechazadas apodicticamente de acuerdo con el estado de nuestras fuentes y la situación de lo transmitido. Pero dentro del ámbito de las otras posibilidades, quizá pueda decirse, con Vielhauer, que la segunda tesis, la «formación del canon antimarcionita», tiene algunas más posibilidades que la primera. Para sustentar esta opinión debemos centrar nuestra atención otra vez en la tesis de von Campenhausen y considerar brevemente la figura y obra de Marción.

Este personaje era un comerciante de Frigia, en Asia Menor, que viajaba con mucha frecuencia a Roma por motivos de negocios. Se había convertido al cristianismo en su tierra natal, pero acabó como cristiano de la comunidad romana. Allí se comportó como miembro fervoroso del grupo, contribuyendo a las necesidades de la Iglesia con importantísimas dádivas. Pero su entusiasmo cristiano no compartía totalmente las ideas

religiosas de su entorno ortodoxo, sino que se vio influido por el ideario gnóstico. Escribió una obra, que tituló *Antítesis*, en la que expuso sus ideas teológicas. La obra resultó ofensiva para el estamento eclesiástico por su ideología, que chocaba frontalmente con lo establecido. Por ello las *Antítesis* fueron destruidas y no han llegado hasta nosotros, pero podemos reconstruir las líneas generales de su teología gracias a la refutación que Tertuliano, en cinco volúmenes, escribió contra ella.

El punto crucial de la doctrina de Marción era la distinción entre un Dios supremo, oculto, inaccesible, bueno, perfecto, inefable, incomprendible, etc., y otro —a quien se llama también Dios, aunque sin serlo propiamente— que es el demiujo. Este es en realidad una especie de ángel o potencia sobrenatural inferior (primer ente en la escala descendente de los seres a partir del pleroma divino), al que por desconocimiento los humanos llaman Dios, e incluso él se denomina a sí mismo así. El Dios verdadero, el primero, o «Dios extraño» por lo desconocido y lejano, es el Dios de la bondad. El segundo, el demiujo, es el Dios de la justicia, el creador del mundo, y el Dios al que los judíos llaman Yahvé. Jesucristo es el mensajero de ese Dios desconocido y supremo, y proclama el «evangelio del Dios extraño». Por eso la doctrina del AT, que procede del demiujo, y la de Jesús, que viene del verdadero Dios, son opuestas e irreconciliables. Así, por poner algún ejemplo, el código de conducta, preconizado por Moisés, mensajero del Dios falso, es la ley del talón, «ojos por ojos»; la de Cristo, por el contrario, es «amar a tu enemigo». Otro ejemplo más: Eliseo hizo que un oso devorara a unos muchachitos que le insultaban, mientras que Jesús dijo: «Dejad que los niños se acerquen a mí».

Marción rechazó, por consiguiente, el AT entero como producto de ese «Dios» justiciero y perverso, e incluso parte de la doctrina cristiana, pues, según él, los discípulos de Cristo malinterpretaron su mensaje considerando que Jesús era el Mesías del Dios judío. Marción explicó esta corrupción del evangelio a base de la *Epístola a los Gálatas*, en la que dice expresamente Pablo que hay «un solo evangelio» (1,8-10: el proclamado por él), y que una serie de «falsos hermanos» desvían a los creyentes hacia «otro evangelio» (1,6-9). Convencido Marción de que sólo Pablo entre todos los apóstoles había interpretado bien el mensaje de Cristo, aceptó como autoridad y norma nueve epístolas de Pablo (a siete Iglesias) más la de Filemón. Este conjunto de diez cartas contenía la verdadera doctrina.

Respecto a los evangelios que eran conocidos en la Iglesia de Roma, Marción pensó que sólo podía confiar en el de Lucas. No sabemos exactamente por qué. Quizá porque ya circulaba firmemente la idea de que Lucas, el autor, era un discípulo de Pablo. De este modo, Marción

constituyó un canon normativo formado de dos partes: un evangelio, *el Evangelio*, y un apóstol, *el Apóstol*. Pero este canon en bruto debía ser purgado de sus errores: había que eliminar de él todo lo que fuera «judiaizante». Así, con toda conciencia, Marción comenzó la primera labor de edición sobre un texto neotestamentario, eliminando de Lucas y Pablo todo lo que pudiera significar un contacto con el AT. Por ejemplo, como Jesús, según Marción, sólo tenía de humano la pura apariencia, eliminó de *Lc* todo aquello que estuviera relacionado con el nacimiento de Jesús como hijo de María, toda la historia de la infancia. Igualmente tuvo que modificar la pasión, pues, de acuerdo con su docetismo, Cristo no podía haber padecido. Del mismo modo omitió la resurrección, pues suponía la muerte real del Salvador. Igual trabajo emprendió respecto a las diez epístolas paulinas: cercenó de ellas cuanto podía saber a doctrina veterotestamentaria. De ese modo, y tras su labor de selección y depuración, Marción había fabricado para sí y su Iglesia un auténtico canon de escrituras neotestamentarias, que fue norma y guía de su grupo cristiano. Esta Iglesia, que era muy estricta en la moral y que esperaba un fin del mundo cercano —conforme a *l Tesalonicenses*— tuvo notable éxito. Partiendo desde el mismo corazón del Imperio, su Iglesia se extendió por todo él, y, a pesar de que tras un proceso fue excomulgado en el 144, sus doctrinas y sus seguidores constituyeron un serio peligro para el conjunto de la iglesia ortodoxa.

Una vez que ésta se desembazó del hereje, experimentó al punto la necesidad de poseer un cuerpo firme de escritos que le sirviera de sustento y apoyo seguro para sí misma y en sus discusiones teológicas con los herejes. Según indica von Campenhausen, como contrapartida y réplica al canon marcionita se impuso rápidamente la idea de la necesidad perentoria de formar un canon propio de «escrituras». Cuando se ejecutó la idea, nació propiamente lo que hoy llamamos Nuevo Testamento.

Como dijimos anteriormente, la hipótesis de von Campenhausen es en si indemostrable. Pero en conjunto tiene visos de ser más verosímil. A continuación, y tras los pasos de Ph. Vielhauer (*op. cit.*, 783), veamos por qué. Nos apoyamos en cuatro consideraciones: en primer lugar, las fuentes de que disponemos nos dejan entrever sólo la necesidad, cada vez más claramente sentida, de asegurar y delimitar la tradición cristiana. Pero antes de Marción, antes de la aparición de ese personaje justamente en la Iglesia de Roma, no percibimos impulsos positivos y suficientes para que se formara un canon de escritos neotestamentarios tal como venimos que estaba ya constituido hacia el año 200, es decir, como una entidad independiente del AT, y dividido a su vez en dos partes (evangelios y escritos apostólicos). A este respecto conviene insistir en una distinción necesaria: naturalmente existían antes de Marción los *elementos*

*necesarios e imprescindibles* para una formación del canon: diversos evangelios, posible preselección de los cuatro (sinópticos, más Juan), un *corpus paulino* con muchos años de vigencia, lectura continuada en las asambleas litúrgicas, pero no podemos referirnos a esas condiciones indispensables, sino a los *impulsos positivos* que condujeron a una tal formación sagrada *antes* del heresiárca.

En segundo lugar: una colección de evangelios, ya bien delimitada, parece no haber existido antes de Ireneo de Lyon, el cual emplea un cierto espacio en su obra, *Contra las Heresias*, III, 11,8, para justificarla teológicamente:

«No es posible que los evangelios sean más o menos en número que los que son, puesto que existen cuatro puntos cardinales en el mundo en el que estamos, cuatro vientos principales... las cuatro criaturas vivientes (de las que habla el Apocalipsis en 4,9) simbolizan los cuatro evangelios... Y se establecieron cuatro alianzas principales con la humanidad: con Noé, Abraham, Moisés y Cristo.»

Esto puede significar muy bien que hacia el 180, fecha de composición del tratado de Ireneo, este fenómeno debía de ser una creación bastante reciente. Puesto que el apologeta Justino, hacia el 150, en Roma, ya cita como «escritura» textos sinópticos, hay que concluir que la autoridad del «Señor» había pasado ya a entidades escritas, a evangelios considerados santos. Pero, por una parte, la manera normal y más abundante de citar («como dice el Señor», o fórmulas parecidas) nos lleva a suponer que quien era verdadera autoridad no era ya el escrito en sí, sino las palabras de Jesús. Por otro lado, como se discutía sobre la validez del evangelio de Juan (los herejes llamados *álogos* se oponían a él, ya que negaban la existencia del *Logos*: Epifanio, *Panarion* 51; el presbítero romano Gayo impugnaba el origen apostólico del cuarto evangelio porque —decía— estaba en contradicción con los sinópticos: Eusebio, *HE* III, 28,2), es de suponer también que no mucho antes de Ireneo aún no se habían reunido los cuatro evangelios en una colección oficial y tampoco habían sido sancionados canónicamente respecto a otras colecciones evangélicas.

En tercer lugar: lo contrario había ocurrido respecto a las epístolas de Pablo. Podemos suponer con gran verosimilitud que desde finales del siglo I (época de Clemente de Roma) y comienzos del II (Ignacio de Antioquía) existían diversas colecciones de esas cartas y se las estimaba mucho, al menos en algunos ambientes. Pero antes de Marción no son citadas nunca expresamente como «escritura» sagrada, aunque el autor de la 2.ª *Epístola de Pedro* (hacia el 120?) ya reconoce que en el conjunto de sus cartas Pablo habla «con gran sabiduría». Por lo que podemos

sospechar, gracias a los estudios de K. Aland («Die Entstehung des Corpus Paulinum», en *Neu testamentliche Entwürfe*, Munich 1979, 302-350) sobre las variantes textuales que presentan los diversos manuscritos de las cartas de Pablo, no hubo una colección sistemática, impulsada por alguna instancia central, sino que se produjeron diversas colecciones en muy diversos lugares. Por consiguiente, no es verosímil que existiera antes de Marción una colección fija y prácticamente universal de *diez* cartas paulinas; fue más bien este heresiárca el primero en reunir sistemáticamente una colección y dotarla de autoridad. Por otro lado, ignoramos en qué regiones gozaba de prestigio Pablo y qué comunidades en concreto habían conservado sus cartas. Pero lo que sí sabemos con seguridad es que Pablo era muy estimado entre los gnósticos. La Iglesia ortodoxa, en general, mantenía probabilísimamente una postura más bien crítica respecto al Apóstol, y no pensaba en canonizarlo. Es, pues, verosímil que fuera Marción el primero en dotarlo de plena autoridad.

En cuarto lugar: entre los que defienden la hipótesis de Kümmel, es decir, la formación del canon como evolución interna y necesaria de la Iglesia, se considera al apologeta Justino (hacia el 150) como el primer testigo seguro del canon que se iba formando, y en concreto por su testimonio sobre el material sinóptico, que cita como «escritura», como hemos tenido ya ocasión de constatar. Se ha sostenido, además, por algunas afirmaciones de Justino sobre el *Apocalipsis*, que gracias al empleo de este libro como escritura se iba abriendo camino la validez normativa de los escritos apostólicos. En efecto, en un libro de revelaciones como es el ya mencionado se incluyen también cartas apostólicas proféticas a siete Iglesias de Asia Menor. Con otras palabras: que se estaba gestando un canon neotestamentario formado de dos partes (evangelios/escritos apostólicos). Ahora bien: junto con el mencionado Vielhauer (*op. cit.*, 785), y otros investigadores más, pensamos que esta opinión carece de verosimilitud. Como veremos más adelante, es muy improbable que un escrito tan discutido dentro de la Iglesia como es el *Apocalipsis* fuera precisamente el fermento y la vida para introducir un canon en el que lo apostólico formaba una parte esencial. Y en segundo término, el apologeta Justino sólo reclama la *autoridad apostólica* para los evangelios, a los que denomina *Memorias de los Apóstoles*. Respecto a la autoridad de Pablo no se pronuncia Justino, y otros escritores de su época, como Papías de Hierápolis y Hegesipo, tampoco lo hacen. Por tanto, no se puede hablar, concluye Vielhauer, de que Justino, hacia el 150, sea un representante claro de la existencia de una parte «apostólica» en el canon del NT. Y si fuera así en último término, aceptando los argumentos anteriores, habría que pensar sólo en Roma, donde escribe el apologeta. Para el Asia Menor tendríamos el testimonio contrario del mencionado

Papías, que prefiere a todas luces la tradición oral y viva sobre el Señor a los relatos evangélicos consignados por escrito.

En conclusión: verosímilmente, la actitud de Marción fue el «detonante» que no sólo aceleró una formación como el canon neotestamentario bipartito, sino que la «provocó». El heresiárca dio el ejemplo dotando a su Iglesia de una norma escrita, básica, de un conjunto de doctrina sancionada con el carácter de «sagrada», a la que había que atenerse. Después, «la gran Iglesia se sintió obligada a oponer a él y a todos lo demás herejes una colección correspondiente de documentos verdaderos y, además, mucho más amplia y sin correcciones» (von Campenhausen). La formación del canon neotestamentario fue, por consiguiente, un *acto querido y positivo* de la Iglesia sobre la base de unos prerequisitos ya existentes. Fue un acto de política eclesiástica, gracias al cual la estructura de la Iglesia procuraba delimitarse con nitidez, apoyándose en un cuerpo de doctrina obligatorio, de los gnósticos por un lado y de los restos que aún quedaban del judeocristianismo, opuesto al modo de considerar el cristianismo iniciado por Pablo, por otro. El Nuevo Testamento fue, pues, el texto que respaldaba esta política.

En esta perspectiva, la consecuencia fundamental de la creación marcionita fue no sólo la canonización de los evangelios y la formación de un canon cuádruple de ellos, sino la canonización primera y definitiva de Pablo. Mencionábamos antes la posible prevención que la Iglesia tenía respecto a Pablo por la estima de que gozaba entre los herejes. Pero cuando se trató de constituir una entidad sustancial de «escritos apostólicos», además de los evangelios, la Iglesia percibió con claridad que de ningún apóstol poseía tantos escritos como de Pablo. Por otro lado, no podía permitir que las cartas de ese apóstol quedaran como legado perpetuo de los herejes, teniendo en cuenta que muchos de los miembros de la Iglesia, perfectamente ortodoxos, también hacían de ese apóstol su patrimonio y aliento espiritual. Por ello, en muy poco tiempo la colección de cartas paulinas quedó consagrada como canónica al lado y como interpretación del evangelio. Simultáneamente, o quizás en un momento breve posterior, se reunieron y canonizaron aquellas otras piezas que, según el consenso más o menos general de las Iglesias, procedían también directa o indirectamente de los apóstoles, es decir, los *Hechos* y otras epístolas.

#### G) CRITERIOS QUE DETERMINARON LA CANONICIDAD DE LOS ESCRITOS DEL NUEVO TESTAMENTO

Después de haber dado un detenido repaso a la historia de los hitos más importantes de la investigación moderna sobre los problemas que

plantea la formación del canon y de haber tratado de escoger una hipótesis y de fundamentar nuestra elección, es conveniente que nos preguntemos si entre la maraña de opiniones puede discernirse la existencia de algunos criterios que hubieran influido en la Iglesia primitiva para la formación de ese canon y sobre los que esté fundamentalmente de acuerdo la mayoría de los investigadores. La respuesta es afirmativa. Son, en esencia, tres los criterios que debió enarbolar la Iglesia para constituir el *corpus* del NT. Debemos tener en cuenta, sin embargo, una vez más, que tales criterios *no aparecen explícitamente formulados en ningún escrito de mediados del siglo II*, sino que deben deducirse retrospectivamente de lo que autores eclesiásticos posteriores nos indican de vez en cuando sobre lo que pudieron ser tales criterios.

El *primer* era la conformidad con lo que llegó a llamarse «regla de la fe» («canon de la fe» o «canon eclesiástico»), es decir, la congruencia con lo que la tradición de las comunidades cristianas consideraba como constituyente y normativo de la fe. Parece evidente, a pesar de que en verdad no existían en aquellos momentos unas líneas divisorias nítidas entre ortodoxia y heterodoxia, que el conjunto de las Iglesias tenía muy claro el contenido dogmático esencial de lo «transmitido». Por ello, los escritos que pasaron a considerarse vinculantes fueron, con seguridad, controlados respecto a su contenido. En una fecha tan temprana como la del Canon de Muratori, percibimos ya cómo el autor rechaza ciertas obras heréticas por el conjunto de sus doctrinas. Lo mismo puede decirse de Tertuliano e Ireneo.

El *segundo criterio* era la *proveniencia apostólica* o «apostolicidad» de cada escrito. Así, el mismo anónimo autor del Fragmento Muratoriano señala expresamente que no se podía admitir como canónico al *Pastor de Hermas*, escrito perfectamente ortodoxo, porque no cabía situarlo cronológicamente «ni entre los profetas, cuyo número ya estaba completo», es decir, el AT ya cerrado para los cristianos, ni «entre los apóstoles», es decir, el NT ya cerrado para los cristianos, «porque había sido redactado hacia poco en la ciudad de Roma». Por consiguiente, primaba el origen apostólico, directo o indirecto (el caso de Marcos, cuyo evangelio se estimaba fiel reproducción de la predicación de Pedro, etc.), real o seudónimo. No cabe duda de que ciertas cartas espurias del NT (Sant, Past, las dos epístolas de Pedro) entraron en el canon porque las Iglesias creyeron de buena fe que habían sido redactadas por esos apóstoles.

El *tercero* fue una aceptación común, *un cierto consenso en el uso continuo de la mayoría de las Iglesias*, sobre todo el empleo de determinados libros, como lectura espiritual de las asambleas litúrgicas. En la epístola 129, dirigida a Dardanes, prefecto de las Galias, se expresaba

así Jerónimo a propósito de las eternas discusiones de algunos sobre la paternidad de la *Epístola a los Hebreos*:

«No importa quién es el autor concreto de la carta a los Hebreos, puesto que en todo caso es la obra de un varón eclesiástico y se lee continuamente en todas las iglesias».

Estos criterios se fueron afianzando a lo largo de los siglos III y IV y, en general, han continuado hasta el día de hoy sin ser especialmente discutidos. La aplicación concreta de los criterios dependía de diversos factores, como reuniones o sinodos de obispos o la influencia de alguno de ellos en su diócesis, o fuera de ella, que hacía extender el consenso.

Como señalan muchos tratadistas, y el lector habrá podido observar por el resumen de opiniones al respecto en el párrafo anterior, sí existe una cierta discusión y disparidad de opiniones sobre el papel que desempeñó el criterio de la *inspiración* en la formación del canon neotestamentario. Para un creyente de hoy, hablar de «escritos canónicos» es prácticamente sinónimo de «divinamente inspirados». Pero en la antigüedad que nos afecta esto no era tan claro respecto a unos escritos que se habían generado en una cercanía histórica casi palpable.

Sí podemos adelantar que el criterio de la «*inspiración*» desempeñó un papel absolutamente predominante en la aceptación del AT como canonico tanto entre los judíos del primer siglo de nuestra era (época de la fijación del canon veterotestamentario en el «Sínodo de Jamnia»), como se deduce de los testimonios de los rabinos, de Flavio Josefo y, anteriormente, de Filón de Alejandría, como también entre los cristianos. Estos apelan una y otra vez a los oráculos de los profetas por su especial condición de «*inspirados*», de instrumentos del Espíritu Santo. La inspiración de los escritos de la antigua alianza, recibida por la Iglesia como herencia, era quizás el criterio definitivo de la canonicidad. Sin embargo, esto no fue así respecto a la posición de los primeros cristianos sobre su propia escritura. Estamos de acuerdo con Metzger (*op. cit.*, 254s) en que la inspiración que podían adscribir a sus «*escrituras*» eran tan sólo una faceta de la actividad inspiratoria que ejercía el Espíritu Santo en muchísimos aspectos de la vida de la Iglesia.

Como indicábamos antes, precisamente en los momentos de la plasmación definitiva del canon todavía regía en gran medida en la Iglesia el «gobierno» por medio de los profetas. Eran tantísimos los oráculos inspirados que se proferían en la Iglesia diariamente, que si por el hecho de serlo hubieran de haber sido recogidos en un escrito «canónico», el cúmulo de estas obras hubiera sido immense. Muchos escritores eclesiásticos, además, se consideraban a sí mismos como inspirados, al escribir un tratado teológico, o pensaban que otros lo habían estado, como, por

ejemplo, Agustín de Hipona respecto a Jerónimo (*Epist. 82,2*). De este modo, no puede parecernos extraño que el vocablo que utiliza el NT, en 2 *Tim 3,16*, para afirmar que el AT está divinamente inspirado —*theó-pneustos*— sea el mismo que emplea Gregorio de Nisa (*Proemio al Hexaëmeron*) para decir que el comentario de su hermano Basilio sobre los seis días de la creación estaba también inspirado. Este empleo nos enseña bien a las claras cómo para los cristianos de los primeros siglos la inspiración no era algo exclusivo de las obras «canónicas», y, por tanto, no podía ser éste un criterio determinante para declararlas sagradas. Para los antiguos, incluso los poetas más eximios estaban «*inspirados*» por la divinidad, y muchos creían que algunas sibilas podían estar directamente inspiradas por el verdadero Espíritu cuando amenazaban con desgracias futuras la continua injusticia de los humanos.

A pesar de que esta opinión, la no pertinencia del criterio «*inspiración*» como determinante del canon neotestamentario, es algo que debe considerarse prácticamente cierto, conviene añadir que a lo largo del siglo III, a la hora de afianzar, consolidar y justificar el canon, la «*inspiración*» empieza a desempeñar un cierto papel. Este se percibe con claridad ya en Orígenes, que puede considerarse como el fundador de la moderna teoría en torno al *modo* de la inspiración como «*iluminación*». En efecto, a lo largo de ese siglo y en los siguientes empieza a abrirse camino la teoría de que los autores neotestamentarios han recibido una influencia divina en el momento de componer sus criterios, que es cualitativamente diferente de esa posible «*inspiración*» que pudieron poseer sibillas, buenos adivinos y poetas. Pero cuando estas teorías en torno al proceso inspiratorio de los escritores comenzaron a tomar carta de naturaleza en la Iglesia, el canon estaba absolutamente formado hacía mucho tiempo. Se trataba entonces de *justificar* una formación ya consolidada, empleando el mismo criterio utilizado para el acervo de escritores del AT. En esos momentos se comienza a llamar a los escritos del NT «*inspirados*», pero es muy raro que, a la vez, a otros escritos venerables, pero que no pertenecen al NT, se les designe como «no inspirados». También ellos podrían estarlo, aunque de otro modo. Sólo los estrictamente «*apócrifos*», los definitivamente «*falsos*», serán «no inspirados». Pero, repetimos, este proceso es ya tardío. Lo que les ocurría a los escritores cristianos del siglo II respecto a la inspiración de sus escritos santos y sus autores era la imposibilidad psicológica de efectuar un parangón exacto entre la figura venerabilísima del profeta veterotestamentario inspirado (un Isaías, un Jeremías, un Ezequiel...) y el apóstol redactor de cartas o compilador de palabras de Jesús. Por ello era imposible que las ideas tradicionales en torno a la «*inspiración de la escritura*» hubieran desempeñado una papel importante entre los criterios para la formación del canon. Sólo la

lejanía que van dando los siglos irá conduciendo las mentes hacia la idea de una equiparación imaginativa entre el profeta del AT y el escritor cristiano.

#### H) EL CIERRE DEFINITIVO DEL CANÓN NEOTESTAMENTARIO

El proceso que hemos esbozado hasta el momento, junto con los criterios que coadyuvaron en su plasmación, y el papel decisivo que en él desempeñó la figura del heresiárca Marción, condujo a la constitución de una lista normativa de escritos sagrados para los cristianos. Pero en esta formación no intervino una asamblea universal constituida al efecto, ni parece que ninguna Iglesia decretó al principio norma expresa plasmada en un documento oficial. Fue más bien un proceso de consenso sobre el bloque fundamental de escritos más significativos. En las diversas iglesias, y en general en las dos partes en las que se podía dividir a la cristiandad, no reinaba la unanimidad respecto al carácter canónico o no de algunos escritos menos «importantes». Como ya hemos visto antes, no todas las comunidades aceptaban la validez canónica de *Heb*, 2 *Pe*, 2 y 3 *Jn*, *Sant*, *Jds* y *Ap*. Vamos a delinejar brevemente en lo que sigue el proceso que llevó al cierre del canon, configurándolo tal como lo conocemos hoy.

#### 1. La configuración definitiva del canon en Occidente

En la parte latina de la Iglesia se sintió más tempranamente que en Oriente la necesidad de delimitar qué escritos eran estrictamente santos y cuáles no.

En la parte latina de la Iglesia se sintió más tempranamente que en Oriente la necesidad de delimitar qué escritos eran estrictamente santos y cuáles no.

Ya a comienzos del siglo IV la persecución de Diocleciano, que pretendió arrasar todas las Iglesias del Imperio y llevar al fuego los escritos santos del cristianismo, obligó a los cristianos a formularse con toda nitidez qué libros podían entregarse a los perseguidores con la conciencia tranquila y qué otros no, los estrictamente sagrados, de los que había que responder incluso con la vida. Así, hacia el 300 debió de componerse ya una lista de libros canónicos que se ha conservado en un manuscrito de las cartas de Pablo, llamado *Claromontanus*. En él se citan todos los libros de nuestro actual NT (menos *Flp*, 1 y 2 *Tes* y *Heb*, debido probablemente a un mero error del copista, que se saltó una líneal), y otros cuatro: el *Pastor* de Hermas, los *Hechos de Pablo*, el *Apocalipsis de Pedro* y la *Epístola de Bernabé*, aunque con unas señales al margen que indicaban verosímilmente su dudosa canonicidad. Era, pues, un canon muy parecido al actual.

Agustín, que ejerció una immense influencia sobre el Occidente latino,

se ocupó expresamente del canon neotestamentario en su obra *De doctrina christiana*. En 2,13 encontramos la lista de los libros sacros y coincide exactamente con la actual. Agustín duda un poco de la paternidad paulina de *Hebreos*, pero de ningún modo sobre su canonicidad. Para él, el criterio máximo de la sacralidad de los libros era el consenso ya mostrado por la mayoría de las Iglesias. Pero, no contento con ello, reunió tres sínodos en su diócesis (Hipona en el 393 y Cartago en los años 397 y 419) en los que se dictaminó expresamente sobre el número de libros que son canónicos. El canon 24 del Sínodo del 397 dice así:

«Además de las escrituras que son canónicas, no se lea nada en la Iglesia bajo el nombre de la divina escritura. Además, las escrituras canónicas son las siguientes (... sigue el numero de libros que compone el AT). Los del Nuevo Testamento son: los evangelios, cuatro libros; los Hechos de los Apóstoles, un libro; las epístolas de Pablo, trece; del mismo a los Hebreos, una epístola; de Pedro, dos; de Juan apóstol, tres; de Santiago, una; de Judas, una; el Apocalipsis de Juan. Respecto a la configuración de este canon, la Iglesia de Roma será consultada. En el aniversario de los mártires leanse también las actas de sus martirios».

El caballo de batalla de Occidente fue sobre todo la *Epístola a los Hebreos*. La mayoría de los autores latinos, hasta bien entrado el siglo IV no la consideraban como un producto de la pluma de Pablo. Pero ya a partir de Hilario de Poitiers (muerto hacia el 368) y Lucifer de Cagliari (muerto hacia el 370) se comenzó a citar como paulina. Igualmente algunas epístolas católicas, que el influyente Cipriano de Cartago (muerto en el 258) había rechazado como apócrifas, comenzaron a ser citadas como sagradas a mediados del siglo IV por los *Padres latinos*. Así, además de los que acabamos de mencionar. Filastro de Brescia (muerto hacia el 397) acepta como canónicas las *siete* epístolas católicas, e igualmente Rufino de Aquilea (nacido en el 345). Con ello se perfilaba ya un canon igual al de hoy día.

Pero los dos escritores que influyeron decisivamente en la conclusión del canon en Occidente son Jerónimo y Agustín de Hipona. En las obras del primero encontramos diversos catálogos o cánones de libros sagrados, de los que uno (en la *Epístola a Paulino* 53,9) es completo y se corresponde con el actual. En diversas obras commenta las epístolas sobre las que algunos autores han expresado dudas (como *Judas* o *Sant*), pero defiende siempre su canonicidad. Solo alberga ciertas dudas Jerónimo respecto a la *Epístola de Bernabé*, a la que le hubiera gustado haber visto dentro del canon.

Agustín, que ejerció una immense influencia sobre el Occidente latino, se ocupó expresamente del canon neotestamentario en su obra *De doctrina christiana*. En 2,13 encontramos la lista de los libros sacros y coincide exactamente con la actual. Agustín duda un poco de la paternidad paulina de *Hebreos*, pero de ningún modo sobre su canonicidad. Para él, el criterio máximo de la sacralidad de los libros era el consenso ya mostrado por la mayoría de las Iglesias. Pero, no contento con ello, reunió tres sínodos en su diócesis (Hipona en el 393 y Cartago en los años 397 y 419) en los que se dictaminó expresamente sobre el número de libros que son canónicos. El canon 24 del Sínodo del 397 dice así:

«Además de las escrituras que son canónicas, no se lea nada en la Iglesia bajo el nombre de la divina escritura. Además, las escrituras canónicas son las siguientes (... sigue el numero de libros que compone el AT). Los del Nuevo Testamento son: los evangelios, cuatro libros; los Hechos de los Apóstoles, un libro; las epístolas de Pablo, trece; del mismo a los Hebreos, una epístola; de Pedro, dos; de Juan apóstol, tres; de Santiago, una; de Judas, una; el Apocalipsis de Juan. Respecto a la configuración de este canon, la Iglesia de Roma será consultada. En el aniversario de los mártires leanse también las actas de sus martirios».

## 2. La configuración definitiva del canon en Oriente

En Oriente, en el siglo III, el libro principal con problemas para ser aceptado en el canon era el *Apocalipsis de Juan*. Tampoco algunas epístolas católicas estaban en mejor situación, y durante todo el siglo IV continuó la discusión. Pero a lo largo de esta centuria diversos escritores eclesiásticos compusieron listas canónicas del NT con el propósito deliberado de terminar con las discusiones.

Así, Cirilo de Alejandría en sus *Catechetica IV* 36 señala:

«(Respecto) al NT, sólo hay cuatro evangelios, porque el resto tiene títulos falsos y son dañinos. Los maniqueos han compuesto también un evangelio con el nombre de Tomás, que, aunque impregnado de la fragancia del evangelio, aniquila a las almas de los simples. Debemos recibir también los Hechos de los doce Apóstoles, y, además, siete epístolas católicas: de Santiago, Pedro, Juan y Judas. Y como un sello sobre ellas la última obra de los discípulos, las catorce epístolas de Pablo. El resto ha de ser considerado de rango secundario. Otros libros no deben leerse en las iglesias, ni tampoco en privado tal como me habéis oído».

Nótese que el *Apocalipsis* queda todavía excluido.

El autor más influyente, respecto al canon, en Oriente fue Atanasio de Alejandría. Durante su patriarcado, acostumbraba escribir una epístola circular durante la Pascua, cuyos contenidos doctrinales sobrepasaban con mucho las fronteras de su diócesis, llegando hasta casi todos los rincones de Oriente en diversas copias. En su *Epistola festal* n. 39, del año 367, encontramos una lista de libros canónicos del Antiguo y Nuevo Testamento. El de este último coincide ya plenamente con el de hoy día, incluyendo, por fin, el *Apocalipsis*. Pero no todos los teólogos de Oriente estaban dispuestos a seguir a Atanasio, a pesar de su enorme influencia. Así, Gregorio de Nacianzo (muerto en el 389) excluye el *Apocalipsis* junto con otros escritores de su misma época, como Anfiloquio de Icino y Juan Crisóstomo. Incluso un escritor tan renombrado por sus conocimientos exegéticos, y por su lucidez y erudición, Teodoro de Ciro (muerto en el 466), tampoco admite aún el *Apocalipsis* como canónico. Hay que llegar hasta el siglo XII en la parte oriental de la cristiandad para que no se observen dudas respecto a la canonicidad de ese libro y de algunas epístolas canónicas.

Lo que acabamos de decir se refiere a las Iglesias orientales de lengua griega. Pero el cristianismo, que tuvo en esta parte del Mediterráneo una extraordinaria vitalidad, contaba con otras Iglesias que eran más o menos independientes, debido fundamentalmente a sus distintas lenguas vernáculas.

Así, la Iglesia siria tuvo desde el principio de su existencia un canon

particular. En el siglo IV, los santos Afrates y Efrén todavía consideraban canónica la espuria tercera epístola a los Corintios (procedente de la pluma del autor de los *Hechos de Pablo*, pero luego desgajada de esa obra como pieza autónoma). En el siglo V, cuando se produjo la versión llamada Peshitta, 2 Pe, 2 y 3 Jn, Judas y el *Apocalipsis* no habían entrado en el canon. Hubo un cambio más tarde, en el siglo VI, cuando el obispo Filoxeno de Mabug encargó una revisión de la Peshitta de acuerdo con los manuscritos griegos. Entonces entraron en el canon esas obras que faltaban. Pero ya por aquel momento se habían separado las Iglesias sirias en dos ramas, monofisita y nestoriana, manteniendo esta última —que todavía subsiste hasta hoy en algunas regiones de la India— el canon de 22 libros de la Peshitta.

La Iglesia armenia recibió la Biblia cristiana a través de los sirios. De este modo no es extraño que su canon fuera durante mucho tiempo el de la Peshitta. Sólo en el siglo XII, por obra del arzobispo de Tarso, Nersé de Lamprón, se tradujo definitivamente el *Apocalipsis* al armenio y fue aceptado en un concilio nacional celebrado antes de su muerte (1198) como parte del canon. Tampoco la Iglesia de Georgia, que tanto dependió de la armenia, conoció como canónico el *Apocalipsis* hasta pasado el siglo X.

Por último, la Iglesia etíope, que ha dependido hasta hace muy poco de la copta, tiene un canon fundamentalmente como el occidental, pero con unas añadiduras de cuatro libros (el *Sinodo*, libro de oraciones y prescripciones eclesiásticas; *Clemente*, o revelación de Pedro a Clemente; el *Libro de la Alianza*, con dos partes: una, compuesta de una serie de cánones eclesiásticos; otra, de un discurso de Jesús a los discípulos después de la resurrección; y la *Didakalía*, un conjunto de prescripciones eclesiásticas parecidas a las *Constituciones eclesiásticas*), que se siguen venerando hasta hoy como sagrados.

### I) QUE PARTE DEL NUEVO TESTAMENTO

FUE CANONIZADA PRIMERO

Siendo el Nuevo Testamento un *corpus* compuesto de escritos de carácter tan diverso, puede ser de interés preguntarnos, e intentar ofrecer una respuesta, qué escritos, o escrito, fueron considerados «sagrados» en primer lugar. A este respecto hay que formular una importante precisión: esta cuestión sólo pueden plantearse de modo estricto aquellos partidarios de la teoría defendida hoy por Kümmel y a quienes este autor representa, a saber: quienes postulan que el canon neotestamentario fue el

resultado de un proceso *gradual* y el producto *necesario* de una evolución intrínseca dentro de la iglesia (cf. parág. F).

Por el contrario, para aquellos que defienden, con von Campenhausen, Vielhauer y otros, que el canon fue el resultado positivo de la *elación* por parte de la Iglesia de un acto similar ejecutado *antes* por Marción, esta pregunta tiene poco sentido. En efecto, la decisión eclesiástica debió de ejercerse sobre el conjunto más amplio posible de libros. Y dado que, probablemente, fue un proceso que partió radialmente desde Roma y se extendió con rapidez por otras Iglesias, sobre todo de Occidente, podemos pensar que lo canonizado fue el *núcleo no discutido* del canon neotestamentario, tal como lo reflejan en esencia el Canon de Muratori, Ireneo y Tertuliano (cf. parág. D).

Ahora bien: como hemos indicado antes, esta decisión positiva eclesiástica se basó no en un acto cuya materia era una creación *ex nihilo*, sino en unos prerequisitos y en un proceso previo: la compilación venida, ya existente, de palabras del Señor, la formación espontánea de un *corpus paulino*, la posible reunión de otros escritos apostólicos. Considerando este mundo previo a esa decisión de política eclesiástica, que fue la constitución del canon, también puede ser lícito preguntarse qué material previo reunía las mejores posibilidades para ser declarado canónico. A este respecto, pueden resumirse en tres, siguiendo el esquema de Metzger (*op. cit.*, 257 ss), las teorías que circulan entre los diversos autores.

En primer lugar, ya desde Harnack, una corriente de teólogos opina que fueron *los evangelios los primeros en ser canonizados* (o en estar mejor preparados para ello), y que las epístolas paulinas siguieron a continuación. Según esta opinión, los *Hechos* fueron añadidos para confirmar el carácter apostólico de Pablo y para sustentar el derecho que poseían sus epístolas a ocupar un lugar junto a los evangelios en el *corpus* de escritos sagrados.

La segunda, defendida sobre todo entre los autores de lengua inglesa, sostiene que la primera colección canónica de escritos neotestamentarios fue una *compilación de cartas paulinas*. Según J. Knox (*Philemon among the Letters of Paul*, Nueva York 1959), un desconocido compilador, movido por un enorme interés por la figura de Pablo, suscitado por la lectura de los *Hechos* lucanos, hacia el 90 d.C., escribió como prefacio una carta al estilo de Pablo, que colocó bajo su nombre, la *Epístola a los Efesios*, y luego publicó con ella las diez restantes —es decir, todas menos las Pastorales, que fueron redactadas posteriormente— como un bloque.

La tercera, defendida por J. Leipoldt, el autor de un libro importante sobre el canon, que en su momento fue muy sonado (*Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, reimpr. 1974), opina que el núcleo del canon (nada tiene que ver el hecho de que posteriormente fuera

discutido) fue el *Apocalipsis*. Y ello por una razón —además de que el libro era profético, y en aquella época gozaban los profetas de una posición eminentemente—, porque el libro contenía ya en su interior el NT entero, nuclearmente, a saber: palabras de Jesús, la historia futura del reino de los cielos y siete epístolas apostólicas a diversas Iglesias de la cristianidad de Asia.

La última hipótesis parece poco probable por dos razones. En primer lugar, por motivos cronológicos: el *Apocalipsis* debió de componerse hacia el 96, durante la persecución de Domiciano, y por esas fechas circulaban ya «palabras del Señor» que disfrutaban de un nimbo de autoridad, como se deduce de las alusiones a ellas en la *Primera Epístola de Clemente*, redactada por ese mismo tiempo, y por la *Didaché*, muy poco posterior. En segundo lugar, porque esta teoría no tiene en cuenta la constatación que hemos efectuado anteriormente sobre la escasa probabilidad de que la inspiración (profética) fuera un factor determinante para canonizar un escrito. Como último argumento en contra podemos añadir que no se ve motivo suficiente en la presunta incorporación de diversos géneros literarios en un escrito («palabras», «cartas») para que haya sido el núcleo y el estímulo para el proceso de canonización.

Respecto a las otras dos hipótesis, puede afirmarse que es muy verosímil, como ya hemos indicado, que muy pronto se formaran colecciones de cartas paulinas. En 2 Tes 2,2 (que si no es auténticamente del Apóstol, pudo haber sido compuesta hacia el 80-90) se avisa que se tenga cuidado con una carta pretendidamente paulina. Luego circulaban ya cartas espurias al lado de las genuinas. Siendo esto así, y considerando como verosímil una fecha de composición para la totalidad de los sinópticos entre 70-90, podemos afirmar que la difusión de ambos *corpora* pudo haber tenido lugar en una fecha muy temprana, y quizás simultáneamente (o, en todo caso, con una pequeña ventaja en favor de la colección paulina, si fuera cierta la hipótesis de la historia de la religiones que afirma que el cristianismo difundido por los sinópticos es de inspiración paulina). De esta posible simultaneidad, por tanto, no puede obtenerse ningún argumento respecto a qué grupo fue el primero que dispuso de todas las bazas para ser canonizado.

En contra de una presunta primacía de cualquiera de los dos grupos puede argumentarse, por un lado, que los evangelios fueron muchos y muy diversos, a juzgar por el enorme número de fragmentos y títulos de su canonicidad. Por otro, los estudios estadísticos de las lecturas variantes de los muy diversos manuscritos que nos han transmitido el *corpus* paulino indican bien a las claras que debieron de existir diversas colecciones de cartas del Apóstol, lo que tampoco ayudaba precisamente a una pronta canonidad.

Una vía señalada por diversos investigadores (véase, por ejemplo, A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*, Tübingen 1978; y K. Aland, «Methodische Bemerkungen zum Corpus Paulinum bei den Kirchenvätern des Zweiten Jahrhunderts», en *Keryma und Logos... Festschrift C. Andersen*, Gorringa 1979, 29-49), y recogida por Metzger (*op. cit.*, 261ss), para ayudar a dilucidar cuál de estos dos *corpora* gozó de una más temprana autoridad, consistiría en analizar las citas de estos textos consignadas por los escritores eclesiásticos hasta el momento en el que puede decirse que el canon está ya prácticamente constituido. Para ello contamos con la inestimable ayuda de una publicación, *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique* (París 1975), que recoge y organiza una por una todas las citas y alusiones del NT efectuadas por esos escritores hasta más o menos el año 200, es decir, hasta Clemente de Alejandría, por el lado griego, y Tertuliano, por el latín. Pues bien: existe una diferencia abismal entre el número de citas de *Mt* (el evangelista más usado), unas 3.800, y las veces que se cita la epístola paulina más en boga, 1 Corintios (unas 1.650). Estos guarismos parecen sugerir lo que *a priori* podría parecer más lógico: que fueron los evangelios, las «palabras del Señor», los primeros en ser reconocidos como autoridad, antes que las epístolas de Pablo.

### I) FORMA O TIPO TEXTUAL QUE DEBE ACEPTARSE COMO CANÓNICO

Para concluir este breve panorama sobre la formación del canon neotestamentario, vamos a aludir a algunas cuestiones que afectan al canon tanto en su historia como en la forma que tiene hoy día. La primera podría formularse así: de entre las posibles formas textuales transmitidas por los manuscritos, ¿hay alguna que merezca la primacía en la canonidad? ¿Es rechazable algún tipo textual neotestamentario? Vamos a responder a esta cuestión de la mano del último tratadista en conjunto del problema del canon, citado ya varias veces: B. M. Metzger, *op. cit.*, 267ss.

Es cosa bien conocida para quien haya tenido acceso a una edición crítica del NT griego, o para los introducidos, aunque sólo sea un poco en crítica textual del mundo antiguo, la existencia de varios tipos textuales divergentes en el NT. Los manuscritos no son ni mucho menos unitarios ni transmiten un texto coincidente, sino que presentan múltiples variantes. Se ha calculado que el monto total de diversas lecturas para el conjunto del NT supera las 500.000. Naturalmente, no todas poseen igual importancia, y algunas revisten un carácter mínimo. Pero hay muchísimas que

ofrecen un texto con considerables variaciones. Estas diversas lecturas se suelen agrupar en lo que se denominan «grupos textuales», es decir «familias» de manuscritos que coinciden entre sí y que presentan un texto similar. Dentro del NT se reconoce hoy la existencia de los grupos textuales siguientes: *a)* el texto alejandrino (sus representantes más conspicuos son el Codex Vaticanus y el Sinaiticus); *b)* el llamado occidental (codex Bezae Cantabrigensis y Claromontanus); *c)* el cesariense (sólo para los evangelios: codex Koridethii); y *d)* el eclesiástico común o bizantino (la mayoría de los manuscritos).

Si adoptáramos como base de una manera exclusiva un solo tipo textual, el NT resultante sería bastante divergente del resto. La crítica textual moderna, basándose en minuciosos análisis de testimonios en torno a los manuscritos, la crítica interna y sopesamiento de toda suerte de argumentos, imprime en la actualidad (por ejemplo, las ediciones de *Nestle-Aland* o el de la *Bible Society*) un texto que es una mezcla ponderada de muy diversas lecturas, procedentes de muy diversos manuscritos, excluyendo muchas otras. El caso quizá más flagrante se encuentra en los *Hechos de los Apóstoles*: el texto occidental, muy antiguo y venerable —y que normalmente no se imprime— es casi un 9 por 100 más largo que el alejandrino. ¿Qué hacer entonces? ¿Significa esto que la decisión de los editores nos impone como canónico un NT que podría en sí ser diferente? ¿Por qué razón vamos a concederle el nivel de sacralidad a un tipo textual y a otro no?

Una opinión defendida hoy, fundamentalmente por norteamericanos, consiste en sustentar como texto canónico simplemente el de la mayoría de los manuscritos, es decir, el texto eclesiástico o bizantino. La argumentación es, pues, puramente de peso y número de testigos textuales. Pero, a pesar de lo aparentemente razonable de esta postura, es a todas luces insostenible: la más elemental crítica textual demuestra palpablemente que ese tipo de texto es *secundario*, es decir, alejado del original, del que procede por una suerte de evolución, eliminando asperezas, corrigiendo el estilo y procurando evitar todo tipo de contradicciones, acomodando incluso a veces el texto de unos pasajes paralelos (en los evangelios) a los otros.

Lo más razonable es editar y considerar canónico el mejor texto posible, es decir, *el que más se acerca a los autógrafos*. Pero sobre estos problemas no se ha definido la Iglesia nunca, por lo que la palabra última queda en el ámbito de la ciencia filológica. Quizás no se pueda responder a la cuestión que nos ocupa más que con consideraciones de tipo histórico. ¿Qué actitudes tomaron los primeros Padres de la Iglesia respecto a las lecturas variantes y diferencias de texto en el NT? En síntesis, puede formularse así: si de esas variantes algunas representaban una doctrina

no de acuerdo o concorde con la tradición común, era rechazada, y se solía culpar a la mano de algún hereje, que había alterado el texto. Pero si en las variantes no estaba en juego ninguna verdad sustancial de la fe, no se otorgaba importancia a la variedad de texto, incluso aunque ésta fuera notable. Se aceptaban como canónicos los diversos pasajes divergentes. Así, por ejemplo, respecto a los doce últimos versículos del evangelio de Marcos (16,9-20), puede observarse que faltan en los manuscritos griegos más antiguos y en las venerables versiones al latín, copto, siriaco y armenio. Manuscritos más modernos los suelen traer, y Justino Mártir y Taciano el Sirio aceptaban ese final largo como canónico. A pesar de las dudas, Eusebio de Cesarea o Jerónimo discutían qué texto debía ser preferido, pero sin anatematizar radicalmente al otro como espurio. Así, pues, la categoría de canónico parece haber sido lo suficientemente amplia desde el principio como para admitir varias formas de texto divergentes. Por tanto, parece que la cuestión de la canonidad pertenecía al *documento* en cuanto tal y no a una particular forma o versión del escrito. La crítica textual antigua investigaba y elegía entre las diversas variantes la que parecía más adecuada, pero no condenaba a la hoguera de lo no canónico la variante rechazada.

### K) LA CUESTIÓN DEL CIERRE DEFINITIVO DEL CANÓN NEOTESTAMENTARIO

La cuestión que planteamos no es baladí, pues en fecha reciente han surgido propuestas de alterar la forma y contenido del canon neotestamentario. Por poner uno de los ejemplos más extremos, algunos fundamentalistas norteamericanos han propuesto añadir al NT un documento inspirado, en concreto la *Carta desde una prisión de Birmingham*, de Martín Lutero King (cf. Metzger, *op. cit.*, 271). Pero este tipo de propuestas no puede tomarse en serio, ya que olvidan que el NT no es una colección de obras inspiradas, como ya hemos aclarado antes, sino un *corpus* de escritos que, según decisión de la antigua Iglesia, dan testimonio directo y fidedigno de la acción salvadora de Dios mediante la vida, muerte y resurrección de Cristo.

Por otro lado, sin embargo, podrían darse propuestas mucho más serias y razonables, como añadir al canon algún documento muy antiguo, venerable, que nos hayan transmitido sin intermediarios las protectoras arenas del desierto egipcio... El *Evangelio de Tomás*, por ejemplo, o algunos fragmentos de papiros, como el *Egerton 2*, u otros de Oixirrinco... A este respecto, la única respuesta razonable sería que la Iglesia examinara por sus delegados cada uno de esos casos, sopesando criterios intrínsecos

y extrínsecos a los documentos en cuestión, a saber: si cada escrito se acomoda a los criterios de canonidad que enumerábamos antes (cf. parág. G), y si hay posibilidad de que se produzca un consenso entre las diversas Iglesias para declarar canónico algunos de tales escritos. Pero hasta el momento no se ha encontrado ningún fragmento, u obra completa, sobre el que no existan dudas razonables respecto a la doctrina o carácter primigenio, ni se ha producido tal unanimidad. Otra cosa es que algunos dichos de Jesús contenidos en esos fragmentos puedan ser considerados auténticos, o con visos de autenticidad, y sirvan para ilustrar tesis, posturas teológicas o interpretaciones exegéticas. Pero de ahí no se pasa.

Pero existe la posibilidad teórica de que en algún momento llegue hasta nosotros un documento que sea absolutamente auténtico, por razones externas e internas irrefutables. Por ejemplo, que se descubra un papiro que contenga la carta de Pablo —hoy perdida— a los cristianos de Laodicea. ¿Qué hacer entonces? En este supuesto teórico, la Iglesia podría admitir ese escrito en el canon, reformándolo. En principio, la formación del canon es un hecho eclesiástico, y la Iglesia está en su derecho de modificarlo. La respuesta a esta cuestión sería, pues, positiva: Por otro lado, se ha manejado teóricamente otra posibilidad, a saber: la de eliminar alguno o algunos de los 27 escritos del NT basándose en muy diversos supuestos. Desde luego, no se consideran hoy ya las propuestas de algunos reformadores del siglo XVI que pretendían suprimir del canon algunos escritos, *Judas* o *Santiago*, e incluso el *Apocalipsis*, debido a que el tipo de cristianismo representado por esas obras no encajaba con el suyo. Hoy día no se comparten en absoluto sus argumentos, y la cuestión de una presunta eliminación no va por ahí. Se ha sostenido que quizás fuera conveniente, en una reunión de todas las Iglesias, promover un canon más breve que pudiera favorecer la unidad de todos los grupos o confesiones cristianas. Esta propuesta podría parecer a primera vista un tanto atractiva, pero es absolutamente utópica e impracticable. En primer lugar: ¿qué criterios podrían definirse por consenso para eliminar uno o más libros del NT, o alguna parte de un escrito? ¿Conduciría realmente esta empresa a esa pretendida unidad? ¿No se desgajarían nuevos grupos en protesta por esa amputación? Sin duda alguna, a estas alturas de la historia del cristianismo, y aunque teóricamente todas las Iglesias estuvieran de acuerdo, cortar o eliminar alguna parte del canon sería suprimir importantes raíces de la historia de la Iglesia.

Por este conjunto de razones, y en la práctica, la posibilidades de alterar el canon son remotísimas. Con la mayoría de los exégetas habría que pensar que tal posibilidad no es posible ni deseable. Como afirma Metzger (*op. cit.*, 275): «Las diversas partes del canon han ido uniéndose

firamente unas a otras gracias al uso secular y a la aceptación de la Iglesia... Respecto a este hecho social nada puede cambiarse. La Iglesia ha recibido el canon del NT tal como es hoy, al igual que a la Sinagoga le ha sido legado el canon hebreo. En una palabra: el canon no puede ser rehecho por la simple razón de que la historia no puede relacerse».

## L) FIABILIDAD DEL TEXTO NEOTESTAMENTARIO Y ALTERACIONES DOGMÁTICAS

Es ésta una pregunta que se hace con frecuencia el hombre normal, que no ha tenido la oportunidad de introducirse en los vericuetos de la crítica textual neotestamentaria. A ella hay que responder de una manera坦ante y tranquilizadora: es prácticamente imposible que el texto canónico haya sufrido manipulaciones serias para acomodarlo a un ideario teológico concreto. Y esta respuesta se fundamenta en serios argumentos. En primer lugar, los manuscritos que nos sirven de base para editar el texto del NT canónico se conservan físicamente dispersos en múltiples bibliotecas, bajo poderes políticos de muy distinto signo, y proceden en origen de lugares geográficamente muy alejados en el ámbito del mundo antiguo. Su manipulación es, pues, imposible. En segundo lugar: a pesar de las innumerables variantes (la inmensa mayoría de ellas, de escasa relevancia en lo dogmático), el texto de los manuscritos que conservamos coincide sustancialmente entre sí. Desde el siglo XIX, sobre todo, se han ido encontrando, además, fragmentos de papiros que se han añadido a la lista de testimonios del texto del NT. La mayoría son muy antiguos y venerables (del siglo III) y suponen un testimonio directo, sin intermedios, del estado textual en Egipto por aquella fecha y un poco antes. Pues bien: las lecturas ofrecidas por esos papiros corresponden perfectamente con alguno de los tipos textuales que conocemos por el resto de los manuscritos. Es más: hay entre los papiros uno, el P 52, que contiene un pequeño fragmento del cuarto evangelio: *Jn* 18,31-33,37ss). Los paleógrafos datan, sin ningún tipo de duda, este fragmento como escrito a comienzos del siglo II, hacia el 120 d.C. Ahora bien: el texto que en él se contiene es prácticamente idéntico al que conocíamos ya por manuscritos más tardíos. De este modo, aunque es cierto que no podemos llegar a palpar directamente los autógrafo neotestamentarios, es decir, los originales o las primerísimas copias que salieron de manos de los autores, estamos moralmente seguros de que el texto transmitido es parecidísimo, si no igual, al que redactaron esos personajes.

En tercer lugar: los que trabajan hoy críticamente sobre los manuscritos neotestamentarios no son todos creyentes o pertenecen a muy diversas

confesiones. Como todo el material está ya accesible, por medio de fotografías, microfilmes o exactísimas colaciones, sería hoy imposible ocultar cualquier manipulación, o si las hubo en el pasado saldrían paladinamente a la luz gracias a la investigación. Así ocurre, por poner un ejemplo, con el llamado *comma joanneum* (1 Jn 5,7ss), que aparece en la edición de la Vulgata sixtoclementina. Este texto es rechazado unánimemente por todos los investigadores, ya que no aparece en los manuscritos griegos (salvo en cuatro), ni en las versiones antiguas, ni es citado por los Padres de la Iglesia. Detectada la interpolación, ha sido eliminada.

En conclusión: no parece razonable suponer que no poseemos un texto del NT fidelínguo, o que está falseado por intereses doctrinales. Todos los argumentos nos llevan a pensar que, a pesar de no poder acercarnos temporalmente al inicio mismo de cada escrito neotestamentario, sí poseemos una copia fiel y exacta de lo que debió de salir de las manos de sus autores.