

deuda y su respuesta de bendita gracia y salvación. A Guide to the Treatment of the Problem of the Canon in the History of Biblical Studies. Oxford 1974.

—, *La historia del canon en la filología griega I. Desde los comienzos hasta el canon de los griegos*. Madrid 1981.

II

COLECCIONES DE LIBROS BÍBLICOS LIBROS CANÓNICOS Y LIBROS NO CANÓNICOS

abriéndose una brecha entre los escritos sagrados que se consideran canónicos y los que no lo son. Los escritos sagrados que no se consideran canónicos se llaman «extrabiblia» o «extrabiblicos».

(S. 18, negrita)

tradiciones de interpretación más amplias. Tanto el canon judío como el cristiano fueron establecidos por el judaísmo rabínico para interpretar la Torá. Los hebreos y los cristianos en su mayoría siguen las tradiciones de interpretación establecidas por el canon rabínico. La interpretación de los libros sagrados es similar al canon rabínico. Los hebreos y los cristianos siguen las tradiciones de interpretación establecidas por el canon rabínico. Los hebreos y los cristianos siguen las tradiciones de interpretación establecidas por el canon rabínico.

17

HISTORIA LITERARIA DEL CANON DE LIBROS BÍBLICOS

Al igual que la escuela y filología alejandrinas hubieron de establecer el canon de libros «clásicos» y de fijar e interpretar su texto conforme a métodos racionales, el judaísmo y el cristianismo tuvieron como primera y principal tarea establecer la lista de libros «canónicos» y fijar e interpretar el texto de los mismos siguiendo procedimientos similares a los de los alejandrinos, pero desde la perspectiva de los principios religiosos del judaísmo de la doble Torah, escrita y oral, y del cristianismo de los dos Testamentos, antiguo y nuevo.

El estudio del canon del AT y del NT ha estado reservado generalmente al campo de la teología, especialmente de la teología cristiana. Se desarrollan aquí únicamente las cuestiones relacionadas con la historia literaria y social del canon bíblico. Muchas de estas cuestiones no dejan de tener, sin embargo, implicaciones de carácter teológico.

El uso del término griego «canon» procede del campo neotestamentario. Es característico de una visión cristiana de la Biblia y corresponde además a una época muy tardía en la historia de la formación del canon neotestamentario, el s. IV d.C.

La aplicación del término «canon» a la Biblia hebrea resulta por lo mismo bastante inadecuada. La lengua hebrea no conoce un término que corresponda al griego «canon». Las discusiones rabínicas sobre el carácter canónico o apócrifo de algunos libros bíblicos, como el Cantar y Qohelet, giran en torno a la expresión «manchar las manos». Cabe suponer que los libros de los que se dice que «manchan las manos» eran considerados canónicos, mientras que los libros a los que no se aplica tal expresión estaban excluidos del canon bíblico. Sin embargo, la expresión «manchar las manos» puede no tener más alcance que el de referirse a la purificación ritual, que debía de hacerse tras haber utilizado tales libros y antes de emprender cualquier otra actividad profana.

I. CÁENES DE LIBROS SAGRADOS

Antes de adentrarnos en los detalles de la historia literaria y social del canon bíblico, es conveniente comenzar haciendo referencia a tres cuestiones relacionadas con el canon bíblico: la comparación sincrónica del mismo con otros cánones de libros sagrados y con el canon alejandrino de libros clásicos, la comprensión diacrónica del canon bíblico más como un proceso continuado que como un acto puntual y, finalmente, el concepto sistemático y los criterios de canonicidad, que intervienen en el establecimiento del canon bíblico.

1. Paralelos

Cabe establecer primeramente una serie de paralelos entre el canon de la Biblia y otros cánones de libros sagrados o clásicos.

Texto «sagrado» y texto «canónico» no son siempre realidades coincidentes. Un texto sagrado no es necesariamente un texto canónico. Los libros sagrados de judíos y cristianos son textos canónicos; por el contrario, los textos sagrados de los egipcios no puede decirse que lo sean. Los textos sagrados del hinduismo y del Islam ofrecen paralelos más cercanos a las Escrituras judías y cristianas. Los textos clásicos del mundo griego tienen un carácter muy diferente, pero su comparación con los textos canónicos de la Biblia no deja de ofrecer puntos comunes y desarrollos paralelos.

a) Los textos sagrados egipcios eran en su mayoría textos rituales funerarios; su carácter sagrado no radicaba en el contenido revelado o inspirado, sino simplemente en el tipo de escritura jeroglífica en el que eran escritos; los jeroglíficos eran una especie de sustitutos mágicos de la realidad que ellos pretendían significar. Los textos sagrados egipcios no representan por ello un punto de comparación adecuado para estudiar el canon bíblico.

b) Los textos *Vedas* eran transmitidos oralmente entre los candidatos al sacerdocio en diferentes recensiones orales, que no debían ser puestas por escrito. Los textos sánscritos, como los bíblicos, conocieron todo un lento proceso de canonización, clasificación y selección. Podían ser interpretados con total libertad, pero sin tocar la letra del texto. Modificar el texto sagrado significaba la expulsión de la comunidad hindú, lo que no era obstáculo para que cada «secta» hindú pretendiera poseer textos sagrados propios.

c) En el Islam el paralelismo con el canon bíblico es todavía mayor. El *Corán*, como la Biblia, es también palabra y revelación de Dios. El Corán es una porción del universo eterno e increado, de la que el hombre no percibe más que una parte mínima. La lengua coránica alcanza la perfección absoluta de la que es capaz el lenguaje humano. La autoridad del Corán es absoluta. El Islam desarrolló todo un cuerpo de

tradiciones de interpretación del Corán (*Sunna*), semejante al *credo* por el judaísmo rabínico para interpretar la Torah.

d) La idea de la inspiración de los poetas, unida a la antigüedad y la significación religiosa, ética, histórica y pedagógica de las obras de los clásicos, invitan a establecer un cierto paralelismo entre el canon de los clásicos griegos y el canon de los libros sagrados judíos.

Los griegos tenían la idea de que los poetas estaban dotados de una extraña fuerza, una «*inspiración*» o posesión que podía trocarse en locura (*manía*). Platón distingüía cuatro formas de *mania*, inspirada cada una por un dios diferente: la profética por Apolo, la ritual por Dioniso, la poética por las Musas y la erótica por Afrodita y Eros (*Fedro* 244-245). Los griegos podían creer que sus poetas estaban inspirados por los dioses, pero nunca llegaron a tenerlos por dioses y mucho menos a escucharlos como a portavoces del Dios único, Creador del Universo, que habló a Moisés y le hizo entrega de la Ley. Las críticas contra Homero, expulsado por Platón de la república ideal a causa de la inmoralidad de los dioses homéricos, eran impensables en boca de un judío en relación a Moisés y al Dios de Israel.

Homero y los poetas épicos parecen haber gozado en el mundo griego de una *autoridad* y de un estatuto en algún sentido comparables a los que la Torah poseía en el judaísmo. Se ha podido decir por ello que Homero era la Biblia de los griegos. Homero era tenido por el educador de la Hélade, pero su figura era disputada por quienes hacían de él un estoico, un epicúreo, un peripatético o un miembro de la Academia (Séneca, *Epist. 88,5*).

Cabe establecer un cierto paralelismo entre el canon de libros bíblicos y las *listas* («*pínakes*») de autores de primera clase («clásicos») establecidas por los alejandrinos. Sin embargo, el término griego «canon» no era utilizado para designar tales listas y sólo en una época muy tardía adquirió esta acepción. Estas listas de autores clásicos ponen de manifiesto el respeto de los griegos hacia las obras maestras de los antiguos, pero los criterios de selección de los «clásicos» eran predominantemente literarios y estéticos. Los críticos alejandrinos no se guiaban por preocupaciones religiosas; su centro de interés era básicamente textual, lexicográfico y literario.

Por otra parte, el proceso de constitución del canon bíblico se puso en marcha motivado por el exilio en Babilonia y el retorno a Sión. En la historia política y literaria de Grecia no existe un hecho que haya tenido las características y las consecuencias religiosas y literarias que aquellos acontecimientos tuvieron en la historia de Israel y en el nacimiento del judaísmo.

Cabe incluso establecer un cierto paralelismo entre la reacción de los griegos paganos y de los judíos ante el reto que para ambos suponía la aparición del nuevo canon de libros cristianos. Paganos y judíos reaccionaron por igual con un movimiento de vuelta «a las raíces», a las tradiciones y a las obras de los antiguos, los clásicos griegos y las Escri-

turas judías. En el s. II tanto los escritos de las diferentes escuelas griegas como el tratado judío *Pirqe 'Abot* pretendían exaltar ante propios y extraños la antigüedad de las tradiciones respectivas.

Los editores de Homero recibían el nombre de «correctores» (*diorthōtai*). Los escribas judíos no podían admitir esta designación para sí mismos, pues su trabajo consistía en conservar un texto sagrado que no admitía corrección alguna.

Cualquier paralelismo que se pueda establecer entre el canon bíblico y el canon de los poetas clásicos no alcanza a los aspectos esenciales del primero de ellos. Las diferencias son más significativas que las coincidencias (Hengel, *Hellenism* 66). La actitud básica de judíos y cristianos ante las Escrituras es muy diferente a la que pudieran tener los griegos ante las obras de los antiguos poetas. En el judaísmo, la preocupación por conservar y transmitir fielmente el texto sagrado adquiere caracteres de verdadera «ansiedad religiosa», muy alejada de la preocupación literaria y textual que mueve a los editores de Homero. A los trabajos críticos de Zenódotro, Aristófanes y Aristarco les falta el selllo inconfundible del celo y del compromiso religioso, que caracteriza a los comentarios rabínicos de las Escrituras.

Así, pues, a pesar de los puntos de contacto que se puedan detectar entre la historia literaria y la interpretación de las Escrituras judías y de los clásicos griegos, las ideas y planteamientos básicos no admiten comparación.

2. Procesos de «canonización»

El establecimiento definitivo de un canon de libros sagrados es siempre competencia de una autoridad religiosa, que, a través de una «definición conciliar» o de otra forma de decisión por vía de autoridad, fija la lista de libros canónicos y excluye al mismo tiempo los libros no admitidos en el canon. Se trata de un fenómeno histórico de carácter social, determinado y condicionado siempre por circunstancias de muy diverso tipo. Los persas sasánidas establecieron el canon avéstico en el momento de la invasión de Persia por los musulmanes. Al hacerlo se proponían mostrar a los musulmanes que la religión persa era también una «religión del Libro». De este modo podían hacerse acreedores a un trato igual al dispensado a judíos y a cristianos en los demás países conquistados por los musulmanes. En la formación del canon avéstico intervinieron también otros factores, como fueron la polémica contra el maniqueísmo y el cristianismo y la necesidad de consolidar la propia ortodoxia.

a) Si importante es la *decisión final* de una autoridad religiosa sobre la lista de libros que han de ser oficialmente reconocidos, más importante es el *proceso histórico* por el que unos determinados libros van adquiriendo carácter sagrado y reconocimiento canónico. Este proceso

se extiende por lo general a lo largo de varios siglos y en él intervienen numerosos factores de orden literario, social y teológico. Antes del establecimiento definitivo de un canon no existe en realidad la idea de canon; esta idea toma cuerpo a medida que el canon se constituye. La compilación de los libros bíblicos que integran la colección de los *Kētubim* o Escritos, corrió pareja probablemente con la entrada de los mismos en el canon y con el proceso final de constitución del propio canon.

b) El establecimiento del *canon veterotestamentario* fue el resultado de un largo proceso, en el que intervinieron factores internos y externos al judaísmo. En un determinado momento se hizo necesario delimitar las líneas maestras del judaísmo frente a corrientes demasiado restrictivas, como las representadas por samaritanos y saduceos, y a tendencias excesivamente disgregadoras, como las promovidas por algunos grupos apocalípticos de Palestina y por otros de la diáspora judeo-helenística. Más tarde se hizo preciso también marcar una frontera neta entre judíos y cristianos, haciendo ver a los judíos dispuestos a aceptar los nuevos libros de los cristianos que no podían seguir considerándose ni ser considerados como miembros del pueblo de Israel.

c) El proceso que condujo al establecimiento del *canon neotestamentario* está relacionado con polémicas antiheréticas. Marción rechazaba el AT en su totalidad, restringiendo considerablemente el canon de los libros cristianos; Montano, por el contrario, pretendía introducir sus propios libros y revelaciones. La Gran Iglesia se vio obligada a reaccionar, estableciendo el número exacto de libros que habían de constituir el canon del NT.

Los problemas y circunstancias que determinaron la constitución del canon neotestamentario son muy diferentes a los que intervinieron en el proceso de formación de la Biblia hebrea. El cristianismo hubo de establecer un canon por el simple hecho de que, junto a los cuatro evangelios, existían otros muchos que pretendían rivalizar con aquéllos. Se vio obligado a señalar una distinción neta entre evangelios canónicos y evangelios apócrifos y, en general, entre libros ortodoxos y libros heréticos. Por el contrario, la «canonización» de la Torah en la época de Esdras (o en una época incluso anterior), no estuvo motivada por ninguna de estas razones. El judaísmo no parece haber conocido los problemas de ortodoxia y de heterodoxia que afectaron al cristianismo en contacto con la cultura sincretista del helenismo. El estudio del Rollo del Templo y de otros escritos hallados en Qumrán plantea, sin embargo, la posibilidad de la existencia de *Tôrót* alternativas o complementarias, lo que puede suponer que también en el aspecto de las luchas entre la ortodoxia y la heterodoxia el judaísmo supuso un ensayo de lo que más tarde encontraría pleno desarrollo en el cristianismo. No deja de ser cierto que, al igual que el cristianismo rechazó los libros de Mari o los de Prisciliano, el judaísmo fariseo hubo de establecer también una lista de libros, que sirviera como referencia de la

propia identidad judía, frente a las tendencias de algunos grupos judíos a reconocer autoridad canónica a nuevos libros, supuestamente redescubiertos, entre ellos sobre todo los escritos apocalípticos. Los rabinos trataron de dejar bien establecido un canon definitivo para salir al paso del peligro que entrañaba el gran número de herejías existentes dentro del judaísmo y sobre todo la creciente amenaza que suponía el cristianismo (*Tosefta, Yadayim* 2,13; *TB Šabbat* 116a-116b). Se ha podido establecer una relación entre los libros que los rabinos consideraban «exteriores» o apócrifos y los nuevos escritos cristianos (Moore, Bloch). Sin embargo, la identificación del término *gylyuny* con *tā euaggelía* («los evangelios») no es correcta (L. Ginsberg, K. G. Kuhn) y los herejes a los que se refiere la *Birkat hamminim* («la bendición de los Minim») no son los cristianos (Kimmel).

3. Concepto y criterios de «canonicidad»

a) Por lo que se refiere a la Biblia hebrea, Leiman distingue los conceptos de *libro «canónico»*, el autorizado para su utilización en la enseñanza y en la práctica religiosa, y de *libro «inspirado»*, que se suponía compuesto por inspiración divina. Por definición un libro canónico no necesitaba ser un libro inspirado; un libro inspirado había de ser tenido por canónico, y un libro podía ser a la vez canónico e inspirado. En el período tannaítico, todos los libros tenidos por inspirados eran a la vez canónicos, pero no todos los libros canónicos eran considerados inspirados. La obra *Megillat Ta'anit* era canónica, pero no inspirada; igualmente, *Qohelet* era un libro canónico, incluso para aquellos que negaban su carácter inspirado. Los tannaítas consideraban Escritura sólo aquellos libros canónicos de cuyo carácter inspirado estaban convencidos. «Escritura sagrada» es, pues, la colección de libros que reúnen las condiciones de canonicidad y de inspiración al mismo tiempo.

El concepto de libro canónico no inspirado surgió en el s. II a.C. El concepto de libro canónico era desconocido por los autores bíblicos, que sí conocían, por el contrario, la idea de literatura inspirada. Al cesar la profecía en el s. V a.C., cesó también la producción de libros inspirados. Probablemente sólo los grupos «sectarios» seguían pensando que la producción de libros inspirados no había cesado en el s. V.

Así, pues, en el judaísmo se entiende por libro canónico aquél que ha sido autorizado para la práctica y la enseñanza religiosa del pueblo judío en todas sus generaciones. Para un judío observante esta definición incluye también la Misnah y el Talmud aunque no en el mismo grado.

b) El proceso de constitución del *canón veterotestamentario* estuvo guiado por los criterios básicos de *autoridad* y de *antigüedad*. Se reconoció carácter sagrado a aquellos libros que podían acreditar un origen mosaico o profético y que se remontaban a una época anterior

al momento en el que la cadena sucesoria de los profetas quedó definitivamente interrumpida. Esto había sucedido, según se creía, en tiempos del rey Artajerxes (465-423 a.C.). En consecuencia los libros considerados canónicos tenían que haber sido escritos antes de esta época. El libro de Daniel, editado más tarde, logró introducirse en la lista de libros canónicos gracias a estar escrito bajo el nombre de un profeta, Daniel, que supuestamente había vivido en la época persa.

Algunos grupos judíos, como los *esenios de Qumrán*, tenían posiblemente un *criterio más amplio de canonicidad*. Consideraban que la *inspiración profética* no había cesado con la muerte del último profeta, Malaquías, en la época persa. Nuevos libros podían presentar nuevas credenciales de legitimidad profética. Sus autores disponían de vías de acceso a nuevas revelaciones obtenidas mediante viajes a los cielos, durante los cuales habían sido autorizados a consultar las tablas y los libros ocultos. El libro de *Enoc*, pseudo-epígrafo como el de Daniel, contiene nuevas revelaciones «según lo que se me mostró en una visión celestial, y lo que sé por la palabra del ángel santo y he aprendido de las tablas celestes» (81,2 y 103,2-3).

El término «canón» lleva implícita la distinción entre libros inspirados y no inspirados, autorizados y no autorizados. Esta distinción es muy difícil de aplicar en el caso de libros como los de Tobías, Sabiduría, Ben Sira, *Enoc, Jubileos* y algunos escritos de Qumrán. Tal vez es preferible hablar de una vasta literatura religiosa desprovista de límites precisos (Sundberg). Ello puede resultar excesivamente vago, pero da tal vez mejor idea de la realidad que la sugerida por el término «canón» aplicado a una colección ya establecida en época macabea (Beckwith).

En las discusiones rabínicas sobre el carácter inspirado de un libro entraban consideraciones tales como el posible *carácter secular* del libro en cuestión, sospecha que pesaba sobre el Cantar, y las *posibles contradicciones* de un libro determinado respecto a leyes o proposiciones contenidas en la Torah, acusación vertida contra los libros de Ez (40-48), Qoh y Prov. Los diferentes modos de armonizar pasajes bíblicos contradictorios, en materia jurídica muy especialmente, condujeron a la formación de diferentes escuelas de interpretación y fueron un elemento más en la progresiva diferenciación entre las grandes escuelas de saduceos, fariseos y esenios. Josefo realizó en muchos casos un esfuerzo de armonización de materiales narrativos discordantes. La literatura rabínica posterior trató de resolver toda posible contradicción entre los textos que integran el canon. Las contradicciones más difíciles de resolver eran las que se verificaban dentro de un mismo libro, casos de Qoh y de Prov, y las que el libro de Ez presentaba en relación con el Pentateuco. Los numerosos intentos llevados a cabo para resolver tales contradicciones demuestran que el carácter canónico de estos libros no era puesto en duda, pues, de lo contrario, no tendrían sentido tantos esfuerzos.

Sobre el libro de *Qohelet* pesaba también la acusación de que con-

tenía pasajes que rozaban la herejía. Igualmente se reprochaba al libro de Ester el que narrara la historia del matrimonio entre una heroína judía y un pagano extranjero, sin añadir crítica alguna contra un hecho tan condenable. Uno de los «añadidos» presente en la versión griega de este libro sale justamente al paso de tal acusación, poniendo en boca de Ester la afirmación de que aborrece el lecho conyugal que ella no ha elegido voluntariamente (añadido C, 14,15-16).

c) Los criterios de canonicidad invocados para el establecimiento del canon neotestamentario fueron básicamente tres: el *origen apostólico* del escrito en cuestión, el *uso tradicional* del mismo en la liturgia desde tiempos inmemoriales y el *carácter ortodoxo* de la doctrina expuesta.

Tanto en el AT como en el NT los criterios ideológicos de canonicidad no parecen haber sido tan importantes como lo era el peso de la tradición sobre el carácter sacro y canónico de un determinado libro. Si el grupo religioso consideraba que era preciso dar cabida a un libro que no cumplía con rigor las condiciones establecidas, no dudaba en forzar los criterios ideológicos que justificaban tales condiciones. Si la tradición recibida atestiguaba el carácter sagrado de un libro que no cumplía otras de las condiciones exigidas, se respetaba por encima de todo la tradición recibida.

II. TEORÍA TRADICIONAL SOBRE LA HISTORIA DEL CANÓN

El canon del AT presenta una estructura tripartita: Torah, Profetas y *Ketubim* o Escritos (*Tanak*). Según la visión tradicional de la historia del canon, la formación diacrónica del canon bíblico se desarrolló en tres etapas sucesivas, que se corresponden con las tres partes de aquella estructura sincrónica: los libros de la Torah adquirieron carácter canónico posiblemente en el s. v a.C; la colección de libros proféticos entró a formar parte del canon hacia el año 200, con posterioridad al cisma de los samaritanos; éstos no llegaron por ello a reconocer carácter sagrado a los libros proféticos. Finalmente, los Escritos entraron en el canon en la época de los Macabeos hacia mediados del s. II según unos, o en el llamado sínodo de Yabneh a finales del s. I d.C. según otros. En Yabneh se cerró definitivamente el canon con la exclusión de los libros apócrifos, denominados en hebreo *hishonim* o «externos».

Frente a esta representación de la historia del canon se alzan hoy serias objeciones.

1. La opinión tradicional sobre la historia del canon supone que la canonización de los libros proféticos tuvo lugar con *posterioridad al cisma samaritano*, dado que el grupo de samaritanos no reconocía valor canónico a los libros proféticos. Sin embargo, incluso aunque fuera verdad que los samaritanos reducían el canon estrictamente a sólo los libros de la Torah, ello no significa que rechazaran absolutamente los li-

bros proféticos. Lo que hacían los samaritanos era poner un mayor acento sobre la primacía de la Torah. De hecho las *Crónicas Samaritanas* recogen muchos materiales de los libros proféticos, sobre todo los alusivos a figuras del Reino del Norte como Josué y Elí.

Por otra parte, hoy se considera que el cisma samaritano tuvo lugar más tarde de lo que se había supuesto, no ya en la época persa sino bien entrada la época helenística. No cabe relacionar por ello la formación del canon de los libros proféticos con la cuestión samaritana (cf. p. 221).

2. Se ha repetido por largo tiempo que el cierre del canon bíblico se llevó a cabo en el llamado *sínodo de Yabneh* en el que se resolvieron la disputas existentes hasta entonces sobre la canonicidad de cinco de los libros bíblicos: Ez, Prov, Qoh, Cant y Est. El cierre del canon en Yabneh fue parte del programa de reconstrucción del judaísmo tras la caída de Jerusalén (Sanders), consecuencia de la polémica contra los cristianos (Moore), o parte del trabajo de fijación del texto consonántico hebreo (Meyer).

Hoy se piensa, sin embargo, que el llamado «concilio» de Yabneh no fue tal concilio y que las decisiones allí tomadas no tenían fuerza coercitiva. No cabe establecer un paralelo entre la academia de rabinos en Yabneh y los concilios cristianos. Las discusiones entre los rabinos no se referían a la totalidad del canon; se limitaban a la cuestión del carácter sagrado del libro de Qoh y posiblemente también del Cant (Lewis, Leiman).

Por otra parte, la formación del canon de libros sagrados no era tanto una cuestión planteada y decidida en sínodos o concilios; éstos no hacían más que sancionar lo ya establecido por una larga tradición. En el cristianismo la discusión sobre el canon no llegó a plantearse en los concilios hasta una época muy tardía, hacia finales del s. IV, cuando el contenido fundamental del canon estaba ya muy avalado por una larga tradición.

3. Por mucho tiempo se pensó que junto al canon rabínico palestino existía *un segundo canon difundido en la diáspora judía*, particularmente en Alejandría. Este canon estaba representado por la colección de libros recogida en la Biblia griega de los LXX. El cristianismo habría asumido este canon más amplio, antes de que en torno al año 90 se estableciera definitivamente el canon rabínico más breve (cf. p. 241).

III. HISTORIA DE LA FORMACIÓN DEL CANÓN BÍBLICO

La historia de la formación de la Biblia y del canon bíblico corre paralela con la historia del Templo y de las instituciones sacerdotiales de Jerusalén.

2 Mac (1,18-2,18) y 4 Esdras (cap. 14) establecen un paralelismo entre la suerte del Templo y del Libro tanto en el momento de la des-

trucción (587 a.C.) como en el de la restauración del Templo y de las Escrituras. La pérdida de los objetos sagrados del Templo supuso también la pérdida de los libros sagrados. El fuego sagrado, que desapareció en el momento de la destrucción, reaparece milagrosamente en tiempos de Nehemías, una vez reconstruido el Templo. Igualmente, Dios inspira a Esdras en el momento de hacer entrega de la Torah al pueblo, como había inspirado a Moisés en el momento de la constitución de la Torah en el Sinaí, de modo que los libros sagrados introducidos por Esdras tras el Exilio son idénticos a los existentes en el período del «primer Templo».

Los momentos más señalados de esta historia paralela entre el Templo y el Libro son los tres siguientes: en tiempos de Josías, algunos años antes del Exilio y de la destrucción del Templo de Salomón, se descubre en el mismo Templo el libro del (proto-)Deuteronomio; a la vuelta del Exilio y una vez reconstruido el Templo, Nehemías recoge «los libros sobre los reyes, los escritos de los profetas y de David y las cartas de los reyes sobre las ofrendas»; finalmente, tras la profanación del Templo y antes de celebrar su reconsagración, Judas Macabeo recoge «todos los libros dispersos a causa de la guerra» (2 Mac 2, 13-14).

La terminología usual entre los estudiosos judíos divide la historia bíblica en dos grandes períodos: el período del «primer Templo», en referencia a la época que discurre entre la construcción del Templo por Salomón (*ca.* 950) y su destrucción por los babilonios en el 587, y el período del «segundo Templo», que comienza con la reconstrucción del Templo en los años 520-515 en tiempos de Zorobabel y la destrucción del mismo por los romanos en el año 70 a.C.

Descubrimientos arqueológicos recientes, llevados a cabo en las inmediaciones de la explanada del Templo de Jerusalén (Bahat), permiten establecer una periodización más precisa de la historia del Templo, distinguiendo cuatro períodos:

- «primer Templo», el de Salomón a lo largo de la época monárquica,
- «segundo Templo», el de la Restauración en el período persa hasta la crisis helenística,
- «tercer Templo», el de la época macabea,
- «cuarto Templo», el de la época herodiana en el período romano.

Esta división permite enfocar de manera más precisa la historia de las relaciones entre el Templo y el Libro en estas dos épocas finales, decisivas para la formación del canon bíblico. El paralelismo entre el Libro y el Templo se hace particularmente interesante en estos períodos macabeo y herodiano.

La información de la Misnah sobre los límites del *espacio sagrado del Templo* de Jerusalén corresponden a las dimensiones del Templo del

período de la Restauración macabea. La información de Flavio Josefo se refiere, por el contrario, a la ampliación del perímetro del Templo llevada a cabo posteriormente por Herodes el Grande, quien incorporó nuevos espacios destinados a los patios y pórticos más exteriores. El espacio realmente sagrado, al que no podían acceder los judíos impuros ni los paganos, siguió siendo, sin embargo, el mismo de la época macabea.

De modo similar cabe decir que el *espacio literario del Libro sagrado* quedó fijado en la época macabea, con un diseño casi definitivo de lo que había de ser más tarde el canon bíblico. A pesar de ello, en el período herodiano, al menos ciertas corrientes del judaísmo mostraban claras tendencias a ampliar este espacio sagrado literario, incorporando nuevos libros a las colecciones de libros bíblicos, o a dar un nuevo sentido al Templo y a las Escrituras según lo dicho en libros que contenían nuevas revelaciones sobre el verdadero Templo y sobre el verdadero Israel.

Por otra parte, cabe recordar la distinción entre dos tipos de escritura, asmonea y herodiana, que corresponden a las dos épocas aquí diferenciadas en la historia del Templo y de las Escrituras (cf. p. 96).

1. *El canon del «primer Templo» hasta la época babilónica*

En el antiguo Oriente existía ya una cierta idea de «canonicidad», aplicable a textos que se suponía habían sido enviados desde los cielos, eran transmitidos con escrupulosa fidelidad, estaban guardados en lugares sagrados, y contenían promesas para quienes hicieran buen uso de los mismos y maldiciones para quienes los destruyeran o no los respetaran. En cierto sentido cabe decir que el concepto de canonicidad acompaña desde un principio al proceso de formación del AT; no se ha de pensar que la idea de canon no surgió hasta los momentos finales de este proceso (Vasholz).

La historia del canon bíblico arranca tal vez del momento en el que, a finales del período del «primer Templo», los sacerdotes encuentran en el Templo de Jerusalén el libro del Deuteronomio en su versión originaria (*Ur-deuteronomium*), el libro que Josías proclama como Ley fundamental del pueblo de Israel (622/21 a.C.).

Junto a los escritos conservados de la época monárquica, que entraron a formar parte del canon bíblico, existían sin duda otros muchos que bien pudieron haber entrado también en la colección de libros bíblicos, pero que, sin embargo, por alguna razón que ignoramos, quedaron marginados y su texto se perdió para siempre. Algunos de estos escritos aparecen citados como fuentes de libros bíblicos: *Libro de las Guerras del Señor*, *Libro de los Reyes de Israel y Judá*, *Crónicas de Samuel el Vidente*, etc.

2. El canon del «segundo Templo» hasta la crisis helenística

a) Torah

Antes de constituirse la colección de libros de la Torah, el proceso final de formación literaria del Pentateuco conoció tres grandes momentos: la composición del Deuteronomio, la composición de la «obra sacerdotal» (el documento P o *Priester Codex*) y, finalmente, la incorporación del libro del Deuteronomio (ya desgajado de la historia deuteronomística) dentro de una versión ampliada de la historiografía «sacerdotal» (Blenkinsopp).

En la medida en que durante el período persa existieron leyes no recogidas en el Pentateuco y que en determinados círculos eran consideradas como Torah del Sinai, es preciso establecer una *distinción entre Torah y Pentateuco*, pues éste no representa la Torah única y completa enraizada en la revelación del Sinai (Maier). El estudio del Rollo del Templo obliga a nuevos planteamientos sobre la existencia de libros de la Torah alternativos o complementarios de la Torah actual. En la época persa las variantes de la Torah podían ser todavía considerables. Hay que suponer que el texto actual del Pentateuco es fruto de un compromiso entre las diferentes corrientes existentes en la época persa. Ello no excluye que en algunos círculos de oposición se mantuvieran todavía durante algún tiempo tradiciones que no fueron incorporadas en la forma de la Torah que presenta el Pentateuco. Ésta es una de las principales novedades que aporta el estudio de los llamados «textos fronterizos» entre lo bíblico y lo no bíblico hallados en Qumrán (cf. p. 307).

La formación definitiva de un «Pentateuco», integrado por los cinco libros de la Torah, significó el abandono de otras dos posibles formas de colecionar los libros del Pentateuco y los Libros Históricos. La primera era la de un *Hexateuco*, integrado por los cinco libros del Pentateuco a los que se añadía el libro de Josué (Wellhausen, Eissfeldt). La segunda era la de un *Tetrateuco*, formado por los cuatro primeros libros del Pentateuco; el Deuteronomio encabezaba esta colección, compuesta además por los libros históricos de Jos hasta Re (Noth).

La hipótesis, según la cual antes del Pentateuco actual existió un *Hexateuco*, se apoya en el hecho de que, desde una pura perspectiva literaria, el libro de Josué parece ser la conclusión lógica y necesaria de la historia narrada en los libros anteriores. Éstos anuncian una promesa cuyo cumplimiento sólo se hace realidad tras la entrada de los israelitas en Canaán, tal como se narra en el libro de Josué, el cual no deja de establecer continuas correspondencias con los libros que le preceden. El hecho de que el libro de Josué no fuera incluido en la colección de libros que integran el Pentateuco da a entender que la Promesa estaba todavía abierta y que el cumplimiento de la misma narrado en el libro de Josué no parecía sino una realización parcial de las promesas pa-

triales. Ello significa que el Pentateuco compuesto a la vuelta del Exilio presenta una estructura abierta, lo que encierra un mensaje a los exiliados: la Promesa sigue en pie, no se ha cumplido todavía, es preciso esperar su definitiva realización.

La hipótesis según la cual existió un *Tetrateuco* antes que el Pentateuco actual, remite al hecho de que el Deuteronomio, por su estilo y contenido, constituye un cuerpo autónomo y extraño en el conjunto del Pentateuco. En muchos sentidos el Deuteronomio tiene mejor cabida como prólogo de la llamada «historia deuteronomística», integrada por los libros de Jos, Jue, Sm y Re. El hecho de que el Deuteronomio aparezca integrado en el Pentateuco viene a significar que el material legislativo contenido en el Deuteronomio, aunque no sea de origen mosaico, es en todo caso anterior a la entrada de los israelitas en Canaán y anterior por lo mismo a los hechos relatados en el libro de Josué. De este modo se da a entender que la legislación fundamental de Israel estaba ya promulgada antes de la instauración de la monarquía y que las instituciones monárquicas carecían de la autoridad necesaria para establecer leyes de rango fundamental en Israel.

b) Libros proféticos

La separación de Torah y Profetas se debió seguramente a un propósito deliberado. Esta separación pudo suceder en el momento en el que el Deuteronomio fue introducido entre los libros de Nm y Jos. A partir de entonces existían dos grandes colecciones: un Pentateuco y una obra historiográfica, que arranca con el libro de Josué (J. Sanders). Sin embargo, no fue seguramente un acto literario, sino una decisión jurídica la que determinó que los libros del Pentateuco fueran aceptados como la ley de Moisés. Esto sucedió probablemente en tiempos de Esdras.

Antes de que se formara la colección de los libros proféticos, cada uno de ellos había cumplido un largo proceso de composición. El desarrollo de la tradición profética se hace evidente de modo especial en el libro de Isaías. La composición de este libro se llevó a cabo mediante la adición sucesiva de piezas de muy diverso carácter y extensión. El material literario compilado abarca desde pequeñas glosas puestas al inicio de una colección de oráculos (1,1; 2,1), frases explicativas (23,13), y pequeños oráculos (4,2-6), hasta composiciones de gran extensión (13,1-14,24). Algunas unidades completas fueron tomadas de otras fuentes (36-39 = 2 Re 18-20). Los caps. 40-55 constituyen la obra de otro autor, denominado el «segundo» Isaías. Los caps. 56-66 forman una amplia colección de oráculos atribuidos a diversos autores («tercer Isaías»). Los libros de Jr y Ez muestran también pruebas evidentes de un complejo y dilatado desarrollo literario.

La formación de un canon profético supuso el señalar un corte radical entre la época profética, en la que Dios había hablado a su pueblo a través de sus mensajeros los profetas, y la época posterior, en la que

el espíritu de profecía cesó y la historia perdió todo carácter paradigmático. No quedaba ya más recurso que la esperanza de que los tiempos escatológicos trajeran consigo la renovación del espíritu de profecía o que la interpretación autorizada permitiera descubrir nuevos sentidos en las revelaciones del pasado mosaico y profético.

c) Colección de «Escritos»

Se suele considerar que la colección de Escritos adquirió forma y carácter canónico con posterioridad a la de los libros de los Profetas. Seguramente no existió una lista cerrada de libros proféticos, a la que se añadiera más tarde otra lista cerrada de Escritos. Por algún tiempo debieron de circular solamente dos colecciones paralelas, una de libros de la Torah y otra de libros proféticos. De esta segunda colección formaban parte algunos libros que ahora figuran entre los Escritos. Tal era seguramente en los primeros momentos el caso del Salterio, atribuido al rey David, quien era considerado como un profeta al igual que Samuel, supuesto autor de los libros que llevan su nombre.

En este sentido es significativo el hecho de que los *pēšārim* encontrados en Qumrán comentan sólo textos de los libros proféticos y del libro de los Salmos, lo que significa reconocer al Salterio un carácter profético. La referencia de 2 Mac 15,9 y las frecuentes alusiones del NT a una división en «Torah y Profetas» puede ser indicio de una tal división en dos únicas secciones. Los encabezamientos de los Salmos, con sus referencias a David (*ldwd*) y a acontecimientos de la vida de David y de la época de la monarquía y del exilio, no tienen seguramente una significación histórica, sino que son más bien un indicio de que las primeras colecciones de Salmos estaban relacionadas en un principio con la colección de Profetas Anteriores, dada la consideración de David como profeta. A su vez los libros históricos contienen también esporádicamente algún Salmo. En cualquier caso la línea divisoria entre los libros proféticos y los Escritos no estaba muy definida, como muestra la diferente distribución de libros en la Biblia griega. El libro de los Salmos se sitúa en la frontera entre los libros proféticos y los escritos, inclinándose definitivamente hacia los segundos.

La edición del *Salterio* conoció un dilatado proceso, al final del cual la colección de salmos adquirió la estructura actual en cinco libros, delimitados por una fórmula conclusiva, en correspondencia con los cinco libros del Pentateuco (I, 1-41; II, 42-72; III, 73-89; IV, 90-106; V, 107-150). El primer salmo de la colección, el Sal 1, es una introducción sapiencial a todo el Salterio, centrada sobre el tema de los «dos caminos» y la fidelidad a la Torah. El último salmo, Sal 150, es una alabanza que cierra el quinto libro y el conjunto del Salterio. Se añadieron algunos salmos de alabanza como conclusión de pequeñas colecciones. Así, el Sal 100 aparece añadido a la colección de salmos 93-99, los salmos 117-8 a la colección de salmos 111-116, el 134 a la colección de

salmos 120-133 y, finalmente, el 145 a los salmos 140-143. En etapas anteriores se había llevado a cabo un trabajo de recopilación de colecciones dispersas. Los salmos 3-41 representan el fondo más antiguo del Salterio; se remonta a la época monárquica. A continuación se formó el conjunto integrado por los salmos 42-83, originario seguramente del Reino del Norte. El tercio final del salterio es posterior al Exilio, como prueba el análisis lingüístico del mismo. Es la parte que presenta además una mayor fluidez textual. Algunos de los Salterios encontrados en Qumrán añaden salmos tomados de otros libros del AT, como 2 Sm 23, otras composiciones no incluidas en el salterio hebreo, como los salmos en siriaco 2 y 3, e incluso piezas compuestas por la propia comunidad de Qumrán. Estos mismos salterios omiten también algunos salmos, sobre todo de la parte final del Salterio, o los presentan en un orden diferente. 11QPs³ omite los salmos 106-108, 110-114 y 116-117 y añade, por el contrario, otros cinco poemas (cf. p. 300).

En la colección actual de Escritos, conforme a la tradición babilónica, los *libros narrativos* han sido dispuestos conforme a un orden cronológico. El libro de Crónicas se encuentra al final, con el propósito seguramente de relacionar el comienzo y el final de la historia sagrada, que arranca de Adán y concluye con el retorno del Exilio. El NT (Mt 23,35 y Lc 11,51) establece una relación entre la sangre derramada de Abel (Gn 4,3-15) y la sangre de Zacarías (2 Cr 24,19-22); reconoce de este modo que Cr forma una «inclusión» con el libro del Génesis, encarcando el conjunto de la Biblia. Atestigua también indirectamente la estructura tripartita del canon. En la actualidad se presta mayor atención que en el pasado al período de formación de la obra Cronista y de la restante literatura tardía de la Biblia.

Los *libros poéticos* en las colecciones de Profetas y Escritos aparecen, por el contrario, en orden de tamaño descendente, de mayor a menor, con la sola excepción del Cantar, colocado delante de Lamentaciones con el objeto de mantener asociados los tres libros atribuidos a Salomón (Prov, Qoh, Cant).

El desarrollo de la tradición apocalíptica tiene particular reflejo en los dos libros más importantes de este género, Daniel y Enoc. Solamente el primero de ellos llegó a entrar en el canon hebreo. Los relatos cortesanos de Dn 1-6 aparecen interpretados en el «apocalipsis» de los caps. 7-12. Estos capítulos reelaboran la cronología y actualizan el esquema histórico de los cuatro reinos (cap. 2), aplicándolo a la persecución de Antíoco IV. Igualmente el libro de Enoc se compone en realidad de varias obras, que constituyen otros tantos desarrollos de motivos y escritos anteriores (cf. p. 209).

En resumen, en la historia de formación de las grandes colecciones del canon (Torah-Profetas-Escritos) intervinieron factores literarios y editoriales, factores de carácter social y determinadas decisiones llevadas a cabo por vía de autoridad. Cabe reducir esta compleja historia a unos cuantos momentos más significativos: en la época del Exilio y del

inmediato Retorno (s. vi a.C.) culmina el proceso de cristalización literaria del Tetrateuco, al que se añade enseguida el libro del Deuteronomio para constituir así el Pentateuco canónico. Al mismo tiempo se forman el cuerpo literario de la llamada historia deuteronomística y tal vez algo más tarde la colección de libros proféticos, hasta incluir los denominados «segundo» y «tercer Isaías», los libros de Jl y Jon, y los de los tres últimos profetas, Ag, el primer Zac (caps. 1-8) y Mal; finalmente, tomó forma una colección de Escritos, de carácter básicamente sapiencial.

3. El canon del «tercer Templo» en la época macabea

El primer libro de los Macabeos (4,59-61) describe los primeros trabajos de construcción que Judas, Jonatán y Simón llevaron a cabo en el Templo de Jerusalén. A estos trabajos se refiere también el tratado *Middot* de la Misnah. Hasta las excavaciones realizadas muy recientemente en torno a la explanada del Templo no era posible saber a qué correspondían aquellos trabajos de construcción, que consistieron básicamente en delimitar una inmensa plataforma de cerca de 230 m. de lado. Este era el espacio sagrado, al que no tenía acceso ninguna persona en estado de impureza ritual; en las inmediaciones existían los baños precisos para la purificación; los extranjeros no podían acceder a él en ningún caso. La Misnah ofrece el nombre de las puertas por las que se entraba a la explanada. De estas puertas no quedan hoy huellas, al menos en el espacio visible actualmente, pues las obras de Herodes alteraron las dimensiones de la explanada.

Las obras realizadas en la época macabea supusieron una delimitación precisa del espacio sagrado del Templo. En la época herodiana posterior las dimensiones del Templo fueron ampliadas considerablemente, pero el verdadero espacio sagrado siguió siendo el mismo de la época macabea. Cabe decir, de igual modo, que el espacio literario canónico quedó establecido en la época macabea y siguió siendo prácticamente el mismo en las épocas posteriores, aunque ya en la época macabea y sobre todo en la posterior época herodiana hasta el año 70, algunos grupos judíos ampliaban o tendían a ampliar el espacio literario o canon de libros sagrados.

El nuevo escrito de Qumrán, la *Carta haláquica* (4QMMT) parece representar el testimonio más antiguo del canon, al referirse a los libros de Moisés, los Profetas y David.

En la época en la que se tradujo al griego el libro de Ben Sira (132 a.C.), el canon bíblico conocía ya una estructura en tres partes, Torah-Profetas-Escritos. El traductor supone además que ya en tiempos de su abuelo (en torno al 190 a.C.) existía un canon tripartito. La referencia de Lc 24,44 a «la Ley de Moisés y los Profetas y los Salmos» parece sugerir también una estructura tripartita. Otras fuentes indican que a finales del s. I d.C. la división del canon en tres partes estaba ya extendida en todo el judaísmo.

En el s. II a.C. existía ya una colección de libros proféticos. El libro de Daniel (s. II) dice que el protagonista «leía atentamente en el libro de las profecías de Jeremías» (9,2). En el prólogo a la traducción griega del libro escrito por su abuelo, Ben Sira (s. II) hace referencia por tres veces a «la Ley y los Profetas y los restantes libros». La colección de libros proféticos estaba compuesta por los de Isaías, Jeremías, Ezequiel y los doce Profetas Menores, según este orden, tal como aparecen citados en Eclo 48-49. En torno al año 125 a.C. el segundo libro de los Macabeos (2,13) da cuenta de que, con el objeto de organizar una biblioteca, Nehemías (s. V a.C.) «reunió los anales de los Reyes, los escritos de los Profetas y David...». Los libros proféticos eran los utilizados para la *haptára* o segunda lectura en el culto sinagógico. El libro de Job es el único libro, junto con los de la Torah, del que se han encontrado en Qumrán copias en escritura paleohebreo y dos ejemplares de su Targum arameo; el Talmud babilónico (*Baba Batra* 14b) lo atribuye a Moisés, por lo que viene a considerarlo como una especie de complemento a la Torah. Ello puede significar que en algunos círculos, relacionados posiblemente con los saduceos, el libro de Job entró a formar parte del canon como complemento de la Torah, antes de que se reconociera carácter canónico a la colección de Profetas.

Así, pues, en el s. II a.C. los judíos reconocían en general un canon formado por la Torah y los Profetas junto con «otros libros», los Escritos.

4. El canon del «cuarto Templo» en la época herodiana

Según Josefo, en el año 18 de su reinado (19 a.C.), Herodes decidió ampliar la explanada sobre la que se levantaba el Templo. Herodes siguió el modelo de los templos construidos a lo largo y ancho del Imperio según el llamado estilo «cesáreo», que comprendía una vasta explanada rodeada de columnas, unos propileos ornamentados y el propio Templo, alzado en el centro de la explanada. En la zona Sur, Herodes reconstruyó totalmente el muro de sostenimiento, abriendo en él dos puertas, que se pueden ver hoy todavía, la «puerta doble» y la «puerta triple». Al Este no era posible ampliar ya la explanada, pues la depresión del Cedrón lo impedía. Herodes amplió por ello la explanada en dirección Oeste hasta llenar parcialmente el valle del Tyropeón. En la zona Norte Herodes allanó la colina sobre la que se elevaba la *Birâ* o fortaleza, dejándola al mismo nivel que el Monte del Templo, y llenó la depresión del espacio intermedio. De este modo todo el terreno situado al sur de la colina de Baris (en griego, *Birâ* en arameo, correspondiente a la Torre Antonia), quedaba anexionado al monte del Templo.

Las zonas de nueva construcción no estaban afectadas por las leyes de pureza. Ello hacía necesario señalar con precisión los límites entre el espacio sagrado primitivo, reservado a los judíos en estado de purificación, y las nuevas zonas añadidas por Herodes. Para ello se construyó un muro de separación, al que se adosaron grandes inscripciones, en las que se prohibía la entrada a impuros y a extranjeros. Dos de estas inscripciones han sido encontradas en época moderna. De este modo el patio interior mencionado por Josefo corresponde al recinto antiguo del monte del Templo y el patio exterior a las ampliaciones recientes; la parte oriental de este patio exterior era también antigua y por ello se la conocía con el nombre de «pórtico de Salomón» (*Guerra V*, 5,1-2).

Si del espacio sagrado del Templo pasamos al espacio literario de las Escrituras, se constata que fuentes de muy diversa procedencia permiten conocer la posición de las grandes corrientes del judaísmo de esta época en relación con el canon bíblico: los escritos del Mar Muerto atestiguan la extensión del canon entre los esenios; las obras de Filón pueden reflejar la amplitud del canon en el mundo de la diáspora helénica o tal vez únicamente la posición del propio Filón al respecto; las demás fuentes judías representan básicamente el punto de vista de los fariseos respecto al canon bíblico; los escritos del NT permiten conocer cuál era el canon veterotestamentario de los primeros cristianos de origen judío. Josefo ofrece también información sobre el canon de libros inspirados de los judíos, cuyo número dice reducirse a «sólo 22» (*Contra Apión* 1,37-43). El canon conocido por Josefo difiere del de la Biblia hebrea a lo sumo en un solo libro, por omisión del libro de Qohelet o del Cantar.

Una de las novedades más importantes deparadas por los manuscritos del Mar Muerto fue dar a conocer que, a comienzos del s. I d.C., círculos rabínicos de Palestina llevaron a cabo una revisión del texto griego de algunos libros bíblicos. El motivo que dio origen a esta revisión fue el hecho de que el texto griego mostraba diferencias, mínimas en unas casos pero muy considerables en otros, respecto al texto hebreo utilizado en aquellos círculos rabínicos. Los revisores se proponían corregir el texto griego en función del texto hebreo que ellos conocían y utilizaban. Estos revisores han sido justamente calificados como «predecesores de Aquila» (Barthélemy), dado que el literalismo que caracteriza a esta revisión encontró pleno desarrollo en la traducción realizada por Aquila a comienzos del s. II d.C. (cf. p. 330). Lo que nos interesa aquí es observar cuáles fueron los libros a los que se extendió esta revisión. Ello permitirá hacernos una idea de cuál era la extensión del canon fariseo a comienzos del s. I d.C.

Algunos de los libros revisados corresponden a la sección de Profetas anteriores (Jos-Re) y posteriores (Is-Ez), que formaban parte del canon ya desde antiguo. La revisión alcanzó en concreto al libro de Jueces (texto conservado sobre todo en el subgrupo de mss. I r u a₂), a los de Sm y Re (en las secciones denominadas *kaige* del texto griego de I-

IV Reges), a las adiciones en griego al libro de Jeremías, a Salmos (columna Quinta de las Hexaplas) y al libro de los Doce Profetas Menores, cuyo texto griego revisado fue justamente el encontrado en la cueva de Nahal Hever en las proximidades del Mar Muerto.

Los libros cuya versión griega no presentaba diferencias significativas respecto al hebreo proto-rabínico, no precisaban ser revisados y efectivamente no muestran huella alguna de haber sufrido tal revisión. Estos libros son los de Cr, Esd y Neh.

Por el contrario, en los casos de Cant, de Rut y de Lam, toda la tradición manuscrita de estos libros presenta huellas de aquella revisión. El hecho de que no se hayan conservado restos que permitan suponer la existencia de una versión original, no revisada, puede ser un indicio de que estos libros no fueron nunca revisados, sino que fueron traducidos, de una pieza y por vez primera, por quienes en los demás libros realizaron aquel trabajo de revisión. El motivo que les indujo a realizar la traducción de estos libros pudo haber sido el deseo de suministrar a las sinagogas de la diáspora helenística el texto griego de las lecturas que habían de leerse en las fiestas de Pascua y de las Semanas, así como en el día de duelo del 9 del mes de Ab.

El libro de Qohelet parece no haber sido traducido al griego hasta finales del s. I d.C. Las características de la versión corresponden a las de la recensión de Aquila del s. II d.C. Los círculos rabínicos siguieron discutiendo hasta esta época sobre la canonicidad de este libro; la escuela de Hillel lo admitía en el canon, la de Šammai lo rechazaba. Hasta entonces la diáspora judía había utilizado el libro de Baruc para la lectura litúrgica en la fiesta de los Tabernáculos. La versión del libro de Qohelet terminó por suplantar al libro griego de Baruc, que las autoridades de la metrópoli palestina no admitían en su canon, posiblemente porque ya no disponían de un original hebreo de este libro (Barthélemy).

Finalmente, el libro de Ester, incluido en el canon hebreo, y los de Tobías y Eclesiástico (Ben Sira), recogidos sólo en la Biblia griega, no parecen haber sido objeto del interés de los círculos que realizaron la citada revisión del texto griego de algunos libros bíblicos. Este desinterés es tanto más llamativo en el caso del libro de Ester, pues la versión griega de este libro ofrece formas textuales muy diferentes: la transmitida por los manuscritos unciales, la reflejada por la *Vetus Latina*, la atestiguada por Josefo y, finalmente, la transmitida por la tradición pre-hexaplar, erróneamente denominada «luciánica», conservada en cuatro manuscritos minúsculos. Todas estas formas difieren del texto hebreo, sobre todo por las considerables adiciones que ofrecen.

De los datos anteriores, cabe extraer la conclusión de que los círculos responsables de esta revisión de la Biblia griega, realizada a comienzos del s. I d.C., disponían ya de un canon de libros sagrados coincidente con el posterior canon rabínico. Parece ser que sólo dos libros, Ester y Qohelet, no entraban en este canon. El libro de Ester era ya co-

nocido por entonces en los medios de la diáspora. El de *Qohelet* fue traducido sólo más tarde, tras haberse impuesto en el rabinismo la opinión favorable a la canonicidad de este libro. El canon de 22 libros, que no incluye los de *Qohelet* y *Ester*, constituye seguramente la forma más antigua y original del canon bíblico.

5. El cierre del canon en la época misnaica

A finales del s. I d.C. el carácter canónico de todos (o de casi todos) los libros de la Biblia hebrea parece no admitir ya discusión alguna. Así lo atestiguan las fuentes judías y cristianas procedentes de los siglos I a.C. y I d.C. Los únicos libros, sobre cuyo carácter canónico no ha llegado testimonio alguno son los de *Rut*, el *Cantar* y *Ester*.

Al período de Yabneh en sentido amplio se refieren los datos contenidos en el tratado de la Misnah *Sanhedrin* 10,1. Según R. Aquiba el uso de los «libros exteriores» suponía la pérdida de la participación en el mundo venidero. Sin embargo, esta referencia no tiene seguramente nada que ver con la cuestión del canon, sino más bien con algo parecido a un Índice de libros prohibidos.

El único texto referente al período de Yabneh, Misnah *Yadayim* 3,5, atestigua la afirmación de que los libros del *Cantar* y *Qohelet* «manchan las manos». Con ello se significa que estos libros poseen una especial sagrilegio, pero tal vez no necesariamente un carácter canónico. En cualquier caso parece no haberse tratado de una decisión definitiva, pues la discusión se prolonga todavía por mucho tiempo.

Si a la expresión «manchar las manos» se le ha de reconocer el significado estricto de referencia a un «libro canónico», y si los rabinos decidieron en Yabneh que el libro de *Qohelet* «mancha las manos» y es por lo mismo un libro canónico, los rabinos no hacían con ello más que mantener la posición de la escuela hillelita favorable al carácter canónico de *Qohelet*.

El carácter sagrado y tal vez canónico del libro del *Cantar* no había sido puesto nunca realmente en duda, pero el hecho de que este libro fuera utilizado en fiestas profanas o cupiera el peligro de tal utilización, había dado ocasión a ciertas reticencias contra su uso profano, y no tanto contra su canonicidad.

Respecto al libro de *Ester*, R. Aqiba hubo de justificar su admisión en el canon, fundada en el hecho de que el autor gozaba de conocimientos proféticos, aunque no fuera un profeta.

Por lo que se refiere al libro de *Ben Sira*, calificado como un «libro en la frontera del canon», los fariseos se rigieron por el principio de no admitir en el canon ningún libro cuyo origen fuera considerado posterior a la época de Simón el Justo. A pesar de ello, siguió gozando de al menos una cierta consideración canónica en algunas escuelas rabínicas, como prueba el hecho de que en Qumrán y en Masada hayan apare-

cido ejemplares del texto hebreo de este libro y de que el Talmud de Babilonia lo cite reconociéndole el carácter de libro sagrado.

Se acostumbra a suponer que los apócrifos fueron excluidos del canon en la época de Yabneh. Se ha podido afirmar también que el canon bíblico fue fijado por asentimiento popular en Yabneh o poco tiempo después y no por una decisión formal y oficial de las autoridades judías (M. H. Segal, J. Bloch, M. Haran, J. Liver). No hay pruebas de ello sin embargo.

En Yabneh se discutió sobre algunos libros, pero el debate continuó y el consenso sobre la extensión del canon no cristalizó hasta bien entrado el período tannaítico. Lo realizado allí fue un primer intento por declarar canónicos los libros del *Cantar* y *Qohelet* (Schäfer). El canon no fue algo que se estableciera por una decisión de la autoridad rabínica, sino que fue cristalizando poco a poco, seguramente en función de las necesidades prácticas del culto en las sinagogas. Libro canónico era el «utilizable en la sinagoga», como antes lo había sido el «utilizable en el Templo».

Así, pues, si no puede decirse que a finales del s. I d.C. el canon estuviera completamente cerrado sin discusión alguna, la corriente rabínica central consideraba, sin embargo, el canon bíblico prácticamente establecido. Uno de los propósitos que movía a los rabinos era evitar que grupos judíos incurrieran en la tentación de reconocer valor sagrado a los primeros escritos del NT que circulaban ya por entonces. Los rabinos tomaron también otras decisiones «a causa de los cristianos»: prohibieron el ayuno en domingo, suprimieron la lectura diaria del Decálogo que precedía a la lectura del *Séma'*, y añadieron en la oración sinagogal diaria la maldición contra los *minim*: «Que no exista esperanza alguna para los apóstatas... que los Nazarenos y los heréticos desaparezcan rápidamente...». Este añadido hacía prácticamente imposible que un criptocristiano continuara participando en el culto de la sinagoga.

Esta petición decimoctava no se dirigía, sin embargo, exclusivamente contra los cristianos, como se ha podido pensar en el pasado. Su origen arranca también de disensiones dentro del judaísmo. Esta oración iba dirigida contra la autoridad romana y contra diversos grupos heréticos judíos, entre los que se contaban los judeo-cristianos. No es posible, sin embargo, precisar si en el momento de la composición de la bendición *hamminim* el punto de mira iba dirigido precisamente contra los judeo-cristianos.

Una corriente de la investigación actual tiende a situar la constitución del canon en torno al año 164 a.C., en el momento en que se supera una de las grandes crisis en la historia del judaísmo, cuando Judas Macabeo recoge las Escrituras dispersas (2 Mac 2,14-15) que Antíoco Epífanés había tratado de destruir (1 Mac 1,56-57) (Beckwith). Los apócrifos veterotestamentarios, Filón, Josefo y las fuentes cristianas atestiguan que la mayor parte de las comunidades judías antes y des-

pués del comienzo de la era cristiana disponían de un canon reducido (Leiman, en contra de la opinión de Sundberg). Aunque la cuestión no pueda ser dirimida con rotundidad, en el s. II y III a.C. la amplitud de la Escritura no se diferenciaba sustancialmente de lo reflejado por Josefo, 4 Esdras y el Talmud: sólo los libros inspirados y canónicos eran designados como Escritura. Seguro es sólo, sin embargo, que en el s. II a.C. existían libros canónicos inspirados y libros canónicos no inspirados unos junto a otros, y que el estatuto escriturístico de los segundos estaba abierto a la discusión.

Los fariseos representaban una posición intermedia entre quienes tendían a reducir las fronteras del canon al Pentateuco (y Profetas) y quienes tendían a considerar como libros sagrados otros libros, especialmente de género apocalíptico, que no llegaron a entrar en el canon rabínico. Las disputas sobre la canonicidad de los libros de Ez, Prov, Qoh, Cant y Est no estaban en realidad muy extendidas, pues se mantenían dentro del grupo fariseo. Incluso dentro de este grupo la discusión se reducía casi sólo al libro de Qoh, que según los hillelitas «manchaba las manos» y según los seguidores de Sammai no producía tal efecto. Únicamente un círculo muy reducido de fariseos expresaba algunas dudas respecto al Cant y a Est. En cualquier caso quienes ponían en duda la canonicidad de estos libros, así como también la de Ez, Prov y Qoh, parecen haber representado una minoría. La mayoría aceptaba tales libros, siguiendo en ello una vieja tradición.

El canon bíblico se consideró cerrado cuando se decidió que no podían ser añadidos más libros al grupo de los tenidos por canónicos e inspirados. No hay datos para precisar la fecha de esta decisión ni para identificar la autoridad que tomó tal decisión. Todo apunta a la mitad del s. II a.C., fecha del cierre de los «Escritos» y con ello del canon bíblico: la actividad literaria desarrollada por Judas Macabeo, la canonización de la forma actual de Daniel en el período macabeo, la existencia de la recesión proto-lucianica de la Biblia griega en el s. II a.C., lo que indica que la estabilización del texto hebreo estaba ya en marcha y que el canon estaba ya fijado.

El cierre del canon bíblico no tuvo lugar en Yabneh hacia finales del s. I d.C. Las fuentes judías (apócrifos, Filón y Josefo), así como las fuentes cristianas que reflejan la práctica judía (el NT y los Padres), avalan la idea de un canon bíblico que estaba ya cerrado en la mayoría de los grupos judíos a lo largo de los primeros siglos antes y después de la era cristiana. Las únicas indicaciones posibles de un canon bíblico más amplio proceden de la comunidad judía sectaria de Qumrán y de fuentes cristianas del s. IV y posteriores. El análisis crítico del libro de Daniel, los datos de los Apócrifos y los manuscritos bíblicos de Qumrán en hebreo y griego sugieren la posibilidad y la probabilidad de que el canon se cerró en el período macabeo. Los datos talmúdicos y midrásicos también apoyan esta conclusión (Leimann).

Sin embargo, es preciso tener muy en cuenta que esta solución no

resuelve los problemas que plantea la existencia de un canon cristiano del AT, más amplio que el judío, y sus posibles antecedentes en el mundo del judaísmo y, en concreto, en grupos esenios como los que se expresan en los manuscritos de Qumrán o en grupos judíos de la diáspora.

IV. EL CANON BÍBLICO DESDE LA PERSPECTIVA LITERARIA

Es preciso sustraer en un primer momento la cuestión del canon bíblico del campo teológico, en el que ha sólidamente tratarse, y traerla al terreno específicamente literario. Desde esta perspectiva literaria el estudio del canon se relaciona con el análisis del género literario de cada libro bíblico y, en un nivel más profundo, con el análisis de los arquetipos o símbolos fundamentales que recorren la Biblia de principio a fin. Estos arquetipos confieren a la Biblia una tensión y una dinamicidad internas (*Ley versus Profecía*), y, a la vez, una tensión y movimiento hacia un desenlace final (*Apocalíptica*). Estas tensiones, que recorren el canon bíblico en todas direcciones, determinan la estructura unitaria del mismo y el mismo proceso de formación de las diferentes colecciones: Torah, Profetas, Salmos y demás Escritos.

1. Formación del canon a partir de «formas naturales fijas»

Los escritos bíblicos y las tres colecciones en las que se integran (Torah, Profetas y Escritos) arrancan de «formas naturales fijas» de la literatura hebrea. Estas formas literarias nucleares toman cuerpo en piezas o unidades literarias determinadas. Goethe estableció la distinción entre «formas naturales» de la literatura (*Naturformen*) y «géneros literarios» (*Dichtarten*) (Aguiar 179). Cabe decir, en consecuencia, que la Torah nace de la forma «torah» o mandamiento, la literatura sapiencial nace del proverbio, la literatura profética del oráculo, la historiografía (*history*) de la narración (*story*), el salterio del salmo, y, en el NT, cada uno de los cuatro evangelios nace de una perícopa evangélica. En este sentido cada evangelio que se lee en la liturgia cristiana es una condensación de la totalidad del Evangelio y éste es, a su vez, el desarrollo de la forma evangélica.

La Biblia, antes de ser el libro que conocemos, era un conjunto de colecciones de «libritos» (*tὰ biblia* en griego), que en realidad se leían por piezas sueltas y nunca en un texto seguido y completo. Incluso una vez formado un libro bíblico y escrito en un rollo completo, seguía habiéndose un uso parcial del mismo. Se recitaban o comentaban los salmos sueltos, pero nunca el Salterio en su totalidad. Lo mismo sucedía con las *tôrôt* o leyes, los oráculos, los proverbios y los relatos sobre patriarcas, jueces, profetas y héroes o heroínas de Israel.

2. Unidad del canon: arquetipos bíblicos

La Biblia en su forma canónica posee un carácter unitario. Toda una serie de arquetipos recurrentes de principio a fin contribuyen a dar unidad al conjunto y determinan a la vez una tensión entre un Génesis y un Apocalipsis, entre el pasado y el futuro, así como una tensión entre Torah y profecía, entre el principio de realidad y el principio de idealidad o utopía.

Los arquetipos bíblicos son símbolos que recorren toda la Biblia de principio a fin, confiriéndole unidad y sentido global al conjunto de la Biblia. Un ejemplo familiar es el de la simbología en torno a la figura del «pastor», aplicada desde al mismo Yahvé (Sal 22), a Abel, Abrahán, los pastores de Israel (Ez 34), y en el NT a Jesús de Nazaret. Al tratarse de un arquetipo universal, la misma simbología se encuentra también en toda la literatura pastoril y de Arcadia, desde Teócrito y la cuarta Egloga de Virgilio hasta Petrarca y Boccaccio, Tasso y J. de Monte mayor.

Arquetipos propios de los mitos de creación reaparecen en las visiones apocalípticas, que describen la nueva creación de los tiempos finales (el viejo y nuevo Adán, cielos nuevos, un nuevo paraíso, cf. Is 51,9-11, etc.). Motivos del conflicto primordial en la creación aparecen en el cántico de Ex 15 sobre el paso del Mar Rojo: la lucha contra el Mar caótico y sus leviatanes, la travesía del desierto, la reconstrucción del templo en la montaña cósmica, etc. (Cross). A su vez, la imaginería del Éxodo reaparece en las profecías sobre el Exilio y el Retorno.

No es de extrañar que el crítico de literatura N. Frye haya podido definir la tarea de la crítica veterotestamentaria como «un proceso de síntesis que ha de arrancar del supuesto de que la Biblia es un mito definitivo, una estructura única arquetípica que se extiende de la creación al apocalipsis» (*a single archetypal structure extending from creation to apocalypse*, N. Frye, *Anatomy of Criticism* 315). La función primera de la literatura y, en particular, de la poesía es conservar la capacidad humana, supuestamente infantil, de crear y de expresarse en un lenguaje metafórico, impidiendo la reducción del lenguaje a signos demasiado racionalizados y convencionales, propios de edades supuestamente más adultas (*to keep re-creating the first metaphorical phase of language during the domination of later phases*, Frye).

3. Tensión entre Ley y Profecía y tensión hacia un desenlace escatológico

La historia del canon es la historia del retorno de los mitos de creación y de éxodo-salvación, que, tras su reducción a un código moral en la Torah y su puesta a prueba en la dura experiencia histórica de Israel reflejada en la historiografía bíblica, vienen a dar expresión a la espe-

ranza profética y, finalmente, a las expectativas apocalípticas. La Biblia está imbuida de una dinamicidad histórica, de un deseo de que se cumpla la promesa originaria y se haga realidad la esperanza profética. Este ansia de consumación, elemento dinamizador de todo drama y de toda novela, confiere a la Biblia una proyección hacia el futuro, hacia una apocalíptica.

El canon bíblico es reflejo de una tensión soterrada entre lo mítico y lo histórico, de un conflicto insoluble entre el deseo y la realidad, de una polaridad entre Profecía y Torah. No resulta extraño por ello que al final del período bíblico se reproduzcan géneros literarios propios del Génesis y que resulte difícil clasificar algunos libros apócrifos (o pasajes de los mismos) como obras de reescritura del Génesis o como verdaderos apocalipsis, pues muestran en realidad características de ambos géneros. Tal es el caso, p. ej., del libro de *Jubileos*.

Los arquetipos y símbolos de la Creación y del Éxodo-Exilio aparecen desarrollados en la Torah y en la Profecía (libros historiográficos y libros proféticos) y reaparecen, interpretados de nuevo, en la literatura sapiencial y apocalíptica. Frye ha señalado seis «fases de revelación», cada una de las cuales ensancha la perspectiva de la anterior y es tipo de la que le sigue: creación, éxodo, ley, profecía, sabiduría y apocalipsis; si se toma en consideración el NT, es preciso añadir el evangelio.

4. El canon bíblico, generador de literatura parabíblica

Esta tensión entre Ley y Profecía, que determina una proyección utópica hacia la Apocalíptica, sólo atemperada por el contrapeso realista de la Sabiduría, confiere al canon bíblico un sentido de la totalidad y de la perfección que lo convierte en «modelo» generador de nueva literatura parabíblica. En el mundo del arte la palabra *kanón* significa «modelo» a imitar. El canon de proporciones del cuerpo humano establecido por Praxíteles era el modelo imitado por los artistas en la época helenística. Autor «clásico» (*classicus scriptor*) era aquél que, por la corrección del lenguaje, la perfección del estilo, la armonía de la obra y la grandeza de ideas, podía ser tomado como modelo para la ejecución de nuevas obras. La literatura moderna ha roto en gran medida con el principio según el cual la creación literaria ha de basarse en «modelos» y en autores «clásicos». En el período helenístico la creación artística y literaria consistían, por el contrario, en una *mimesis* o imitación de los clásicos. La literatura apócrifa judía de la época helenística no creó nuevos géneros, sino que imitó y repitió los géneros antiguos desarrollados en la Biblia.

El *kanón*, antes de ser la colección de libros en los que se expresa la «regla» de fe y de ortodoxia, fue «lista» (*pínakes*) de libros «selectos» (*egkrithéntes*) o de «primera clase» (*classici*), al modo de las listas de los nueve poetas líricos o de los diez oradores del clasicismo (Pfeiffer).

Las obras clásicas del mundo greco-latino y los libros canónicos de la Biblia hebrea eran fundamentalmente modelos a imitar, más que textos a comentar e interpretar. La *Eneida* es una recreación de la *Iliada*; por ello mismo es una interpretación más adecuada y fiel al original, al espíritu y al verso homérico, que cualquier comentario erudito y en prosa sobre el texto homérico. Recrear una historia es la forma mejor y más fiel de interpretarla. Los autores clásicos y los profetas bíblicos no podían menos de generar nueva literatura, que a menudo se presentaba incluso bajo el nombre pseudoepígrafo de un autor clásico o de un profeta.

En consecuencia, es preciso estudiar el canon bíblico no tanto como depósito de obras inspiradas, sino como manantial de inspiración de nuevos escritos. Las obras inspiradas inspiran a su vez otras nuevas, que pretenden emular a las antiguas. El *theologómenon*, según el cual la inspiración bíblica cesó con el último profeta (Malaquías), y la inspiración cristiana con el último apóstol (Juan), tiene un valor teológico, pero no responde a la verdadera historia de los cánones respectivos. El canon, antes incluso de constituirse como tal, tiene como principal característica la virtualidad de generar nueva literatura. La Palabra es creadora; ya llegará el tiempo de ponerle cauces al mar.

BIBLIOGRAFÍA

- ACKROYD, P. R., «The Open Canon», *Studies in the Religious Tradition of the Old Testament*, London 1987, 209-224.
- AGUIAR E SILVA, V. M. de, *Teoría de la literatura*, Madrid 1981.
- ARTOLA, A. M.-SÁNCHEZ CARO, J. M., *Biblia y Palabra de Dios*, Introducción al estudio de la Biblia 2, Estella (Navarra) 1990.
- BAHAT, D., «Le temple de Zorobabel à Hérode», *Le monde de la Bible* 60 (1989) 14.
- BAHAT, D., «Les murs secrets de l'esplanade du Temple», *Le monde de la Bible* 60 (1989) 15-20.
- BALDERMANN, I. et al. (eds.), *Zum Problem des biblischen Kanons*, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 3, Neukirchen-Vluyn 1988.
- BARTHÉLEMY, D., «L'état de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome (131-135)», *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, eds. J. D. Kaestly-O. Wermelinget, Genève 1984, 9-45.
- BECKWITH, R. T., *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*, London 1985.
- BLENKINSOPP, J., *Prophecy and Canon. A Contribution to the Study of Jewish Origins*, Notre Dame-London 1977.
- CROSS, F. M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge MA 1973.
- DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1985.
- FRYE, N., *Anatomy of Criticism*, Princeton, New Jersey, 1971.
- FRYE, N., *The Great Code. The Bible and Literature*, Toronto 1982.

GOODMAN, M., «Sacred Scripture and 'Defiling the Hands'», *JThs NS* 41 (1990) 99-107.

HÖRNER, H., «Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht», *Zum Problem des biblischen Kanons*, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 3, Neukirchen-Vluyn 1988, 147-162.

KAUFMAN, St. A., «The Temple Scroll and Higher Criticism», *HUCA* 53 (1982) 29-43.

KRAEMER, D., «The Formation of Rabbinic Canon: Authority and Boundaries», *JBL* 110 (1991) 613-630.

LEIMAN, S. Z., *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*, Hamden, Connecticut, 1976.

LIGHTSTONE, J. N., *Society, the Sacred and Scripture in Ancient Judaism: A Sociology of Knowledge*, Waterloo, Ontario, 1988.

MAIER, J., «Zur Frage des biblischen Kanons im Frühjudentum im Licht der Qumranfunde», *Zum Problem des biblischen Kanons*, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 3, Neukirchen-Vluyn 1988, 135-146.

MAIER, J., *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike*, Darmstadt 1982.

RÜGER, H. P., «Das Werden des christlichen Alten Testaments», *Zum Problem des biblischen Kanons*, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 3, Neukirchen-Vluyn 1988, 175-190.

SAEBO, M., «Vom 'Zusammendenken' zum Kanon. Aspekte der traditionsgeschichtlichen Endstadien des Alten Testaments», *Zum Problem des biblischen Kanons*, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 3, Neukirchen-Vluyn 1988, 115-134.

SCHÄFER, P., «Die sogenannte Synode von Jabne. Trennung von Juden und Christen im ersten zweiten Jh. n. Chr.», *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, Leiden 1978, 45-64.

STEMBERGER, G., «Jabne und der Kanon», *Zum Problem des biblischen Kanons*, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 3, Neukirchen-Vluyn 1988, 163-174.

THEOBALD, C. (ed.), *Le Canon des Ecritures. Études historiques, exégétiques et systématiques*, Paris 1990.

TUCKER, G. M.-PETERSEN, D. L.-WILSON, R. R. (eds.), *Canon, Theology, and Old Testament Interpretation*, Philadelphia 1988.

VASHOLZ, R. I., *The Old Testament Canon in the Old Testament Church. The Internal Rationale for Old Testament Canonicity*, New York-Ontario 1990.

WANKE, G., «Bibel I. Die Entstehung des Alten Testaments Kanon», *TRE* 6, 1-8.

V. DESARROLLOS DEL CANON DENTRO Y FUERA DEL CANON

1. Desarrollos del canon bíblico

La Biblia tuvo su desarrollo a partir de unas colecciones básicas: la Torah de Moisés, la colección de Salmos de David, los libros históricos (Primeros Profetas), los libros de los Profetas escritores (Profetas Posterior).