

CANON

1. Terminología

La noción de canon, cuyo alcance por lo que se refiere a la Biblia pretendemos exponer aquí, no sólo entraña la idea de medida, regla, cuando la referimos a los libros sagrados. La encontramos también en el derecho eclesiástico (canónico) y la liturgia, y estaba implicada ya en el origen etimológico del vocablo. La música y la historia del arte utilizan también este concepto.

La palabra griega κανών aparece ya en sumerio y asirio-babilonio. Es, pues, de origen semita. La palabra hebrea קֶנֶף designa la caña que sirve para hacer cestas, la vara derecha. En el paganismo griego se carga el acento en el sentido metafórico de la palabra, y ésta viene a designar la vara de medir, el cordel, la escuadra, el brazo de la balanza y, en el mismo sentido de norma, pero en un contexto más amplio, el objetivo que se busca, la medida infalible que se convierte en κριτήριον. En la filosofía, sobre todo entre los epicúreos, κανών viene a ser término técnico para designar los criterios que sirven, en la lógica, para encontrar el fundamento del conocimiento y para determinar la → verdad de una afirmación. De este modo, los κανόνες acababan siendo las reglas fundamentales para el recto uso de la voluntad libre. Por lo que se refiere al uso de la palabra en relación con la Biblia en el ámbito cristiano, es importante destacar que ya Plutarco llama κανόνες a las tablas y listas de la astronomía y las matemáticas, así como las tablas cronológicas de la historia. Este hecho resulta particularmente interesante si se tiene en cuenta que los LXX nunca traducen קֶנֶף por κανών y que la palabra de que se sirven para traducirla jamás tuvo el sentido de «norma» que posee la palabra semita קֶנֶף en sentido figurado. Hasta Filón y Flavio Josefo no aparece el término κανών empleado frecuentemente en el sentido de regla, prescripción, ley (cf. ThW III, 600ss).

El que en la Iglesia recupere la palabra el sentido de norma no tiene

ninguna relación con el hecho de que algunos libros bíblicos adquirieran un valor particular. En el NT, *κανών* aparece sólo en Gál 6,16 en el sentido de norma de verdadero cristianismo, al oponer → Pablo a las reglas del viejo → mundo las de la «nueva → creación». En los tres primeros siglos cristianos, *κανών* designa todo lo que, para la Iglesia y los cristianos, es ley interna y norma imperativa, «cordel de la verdad» y «norma de fe» (*regula fidei*). La idea de norma interior, más tarde también formal, que posee el término *κανών*, hace que la Iglesia occidental del siglo IV utilice los términos *canon* y *biblia* indistintamente para designar la «Sagrada Escritura», poniendo de relieve así su carácter normativo. Pero con esto la noción de canon no se aplica exclusivamente a la Biblia; a partir del Concilio de Nicea (325), que llamó *canones* a sus disposiciones, se habla también de *ius canonicum*. El sentido formal de «lista», «tabla», parece haber preparado el camino para que esto sucediera, y también la posibilidad de distinguir con un término distinto el derecho canónico del derecho civil, llamado νόμος o *lex* (→ ley; → derecho canónico).

Así, pues, el conjunto de escritos del AT y NT no fue designado con la palabra canon hasta que estuvo acabada la formación del canon escriturario, mientras que el valor normativo de las más antiguas tradiciones israelitas concernientes a la revelación resultaba ya de la creencia en que «ciertas declaraciones hechas por hombres en realidad ofrecen palabra de Dios y como tales pueden reivindicar una autoridad especial» (O. Eissfeldt) y, por consiguiente, pueden dar lugar a una tradición y una ulterior fijación por escrito.

2. Formación del canon del AT

a) La fijación exacta del canon del AT sufrió fuertes vacilaciones hasta los tiempos del Nuevo. No obstante, los textos más antiguos permiten concluir que se concedía especial atención a las palabras y enseñanzas de Dios: eran guardadas en lugar sagrado y protegidas contra todo intento de añadirles o quitarles algo (Dt 31,26). Sin embargo, el primer grupo de escritos normativos del AT, el *Pentateuco*, experimentó revisiones y adiciones decisivas mediante la incorporación del Deuteronomio en el siglo VII y del Código Sacerdotal a comienzos del IV (las fechas son de Eissfeldt). El libro de las Crónicas, compuesto en torno al año 350, y la traducción de los LXX que se lleva a cabo en la misma época prueban que el conjunto de libros designado con el nombre de *הַכְּתוּבִים* estaba entonces ya terminado y poseía carácter de ley. Más tarde, los saduceos y la comunidad samaritana, que romperá con Jerusalén y su templo a finales del siglo IV, sólo consideran como «escritos sagrados» este primer grupo de libros.

No mucho después debió comenzar a formarse la colección de escritos proféticos, el segundo grupo del canon veterotestamentario, que encontraron una acogida cada vez más amplia: Jesús Sirac (48,22-49,12), que escribe hacia el año 190, junto a los escritos de los tres grandes → profetas conoce ya el libro de los Doce Profetas. La purificación operada por el exilio hizo al

fin posible superar las oposiciones existentes entre los profetas nacionalistas (Nahum, Abdías) y los profetas escritores; y cuando comenzó a extinguirse la actividad creadora de los espíritus proféticos, fue necesario establecer una línea divisoria entre sus escritos y la naciente apocalíptica.

El hecho de que hacia 117 a. C. Jesús Sirac conozca tres grupos de escritos (también Filón, *De Vita Contempl.*, 25, y Lc 24,44) impide pensar que una fecha más tardía pudo distinguir al tercer grupo, el de los «Escritos» o *Hagiógrafos*, de los dos precedentes. Quizá estas obras estaban simplemente escritas; es decir, a diferencia de la Torá y los Profetas no eran leídos en el servicio divino. Los Salmos constituyen una excepción, y en consecuencia designan a menudo todo el tercer grupo como *pars pro toto* (cf. Lc 24,44). La literatura sapiencial y las colecciones de himnos deben su inclusión en el canon y la circunstancia de su atribución a Salomón o al profeta Jeremías, o, como en el caso de las Lamentaciones y el libro de Ester, al hecho de que eran leídos en días de penitencia para recordar la destrucción del Templo (Lamentaciones) y en la fiesta de Purim (Ester). De esta manera se formó, en el siglo I a. C., una colección de escritos sagrados que comprendía tres grupos diferentes, pero sin que se llegase a imponer una ordenación unitaria de los libros o un principio general de canonicidad. La discusión sobre éste continuaría hasta el sínodo judío de Yamnia (Yabne), celebrado a finales del siglo I d. C.

b) Hacia el año 95 d. C., Flavio Josefo expone en su libro contra Apión (I, 8) la *tería farisea* del canon, cuyas características esenciales son: a) → inspiración divina; b) santidad objetiva de los escritos, en oposición a los escritos profanos; c) limitación a veintidós libros (éstos resultan veinticuatro si se separa Rut de Jueces y, como se hace a menudo, Lamentaciones de Jeremías), y finalmente, d) inviolabilidad del texto. Según él, todos los libros fueron escritos desde el tiempo de Moisés hasta Artajerjes I († 424), de suerte que a «algunos escritos posteriores no se les puede conceder la misma autoridad que a los que les precedieron, porque en ellos no se da una continuidad segura de los profetas». La inspiración divina de cada escritor garantiza la autoridad de los libros, en cuyo texto no se ha añadido ni quitado nada; al contacto de las manos quedaría «manchada» su → santidad, como dice la Mishna (*Jadajim* 3,5).

A la misma época pertenece la teoría del canon que encontramos en 4 Esd 14,18-48. Treinta años después de la destrucción de Jerusalén, el año 557, Esdras, lleno del Espíritu, dicta a sus cuatro ayudantes, durante cuarenta días, los escritos del AT destruidos por el fuego. Veinticuatro de los libros rehechos por Esdras son publicados inmediatamente —su número coincide con el de los libros canónicos—, pero los setenta restantes sólo deben ser accesibles a los sabios de Israel. Este último grupo designa la literatura apocalíptica, extracanáónica, del judaísmo tardío. Esta teoría sobre el origen del Canon supone que los libros nacieron en un tiempo muy breve y favorece grandemente la idea de una intervención inmediata de Dios, una inspiración verbal que confiere a los textos una santidad particular. Por eso en el siglo II esta teoría alcanzó un triunfo general, fue adoptada después

por el cristianismo y, con variantes de escasa importancia, se mantuvo en la Iglesia de la Edad Media y de los tiempos modernos, lo mismo que entre los exegetas judíos y protestantes. Por fin, la Ilustración del siglo XVIII vino a despojarla de este ropaje místico y legendario que cambió por otro racional y erudito que pretendía acercarse más a la realidad histórica. También el *Canon alejandrino* de los LXX cuenta veinticuatro libros; el *Canon palestinese*, en cambio, al que desde el punto de vista histórico se ha de dar preferencia, sólo incluye veintidós.

Mientras el Canon judío, con sus veintidós o veinticuatro libros, estaba cerrado hacia el año 100 después de Jesucristo, los escritos del judaísmo tardío rechazados como apócrifos gozaron en la primitiva Iglesia de cierta popularidad, hasta que los apologetas del siglo IV, para ofrecer una argumentación más eficaz, se decidieron por el Canon palestinese (Protocanon). Pero con esto no pudieron impedir que más tarde se reconociera el Canon alejandrino (Deuterocanon), que, a través de los LXX, sirvió de base a la Vulgata. Finalmente, en el Concilio de Florencia (DS 1335; cf. DS 1502) fue declarado obligatorio este segundo Canon del AT. El Concilio de Trento, que ratificó la declaración de Florencia, enumera 21 libros históricos, 7 didácticos y 17 proféticos. Entre los exegetas católicos ocho de estos 45 libros son llamados «deuterocanónicos»; en los ambientes bíblicos evangélicos reciben el nombre de «apócrifos». Entre los católicos, con el nombre de «apócrifos» se designan los escritos apocalípticos del judaísmo tardío, mientras los teólogos evangélicos llaman a estas obras «pseudepígrafes», por ser atribuidas a autores falsos.

3. *El Canon de los libros del NT*

a) Como hemos visto, la sinagoga judía del primer siglo cristiano se vio obligada a declarar sagrados los libros que consideraba como tales y a establecer una distinción neta entre ellos y otros dos tipos de literatura: la creciente producción apocalíptica y la naciente literatura cristiana. De igual manera, la → Iglesia de la época posapostólica se vio obligada a distinguir y valorar la → revelación de la nueva → alianza, transmitida por tradición oral y escrita y cerrada con la muerte del último → apóstol, frente a evangelios y «hechos» de los apóstoles de carácter fantástico —los apócrifos del NT— y la obras de los primeros Santos Padres que aparecen en dicha época. Pero semejante valoración sólo es posible al final de la historia propiamente dicha del Canon del NT. Al comienzo de esta historia se da un hecho que no aparece en el Canon del AT: la Iglesia posee ya desde el comienzo una Sagrada Escritura, el AT. En principio, Jesús no se comportó frente a la Sagrada Escritura del AT de manera distinta que los judíos de su tiempo. No tiene, por tanto, nada de casual el hecho de que, según Lucas (4,15ss), el primer discurso de Jesús en Nazaret esté enlazado con una página de la Escritura (Is 61,1s), y que el Resucitado introduzca a sus discípulos en el sentido de esta Escritura y les haga ver el cumplimiento de sus

→ promesas (Lc 24,44-47). Se trata, pues, de una Escritura cuyo valor normativo Jesús no quería debilitar (Mt 5,17ss), como tampoco pretendió completarla con la adición de un Canon nuevo. Incluso la literatura legendaria posterior no se atrevió a poner en boca de Jesús la orden de redactar un evangelio o una epístola doctrinal. Ciertamente, Jesús pregunta repetidas veces por el sentido divino auténtico de la Ley antigua, pero lo hace siempre para poner de relieve sus promesas y subordinar de nuevo su autoridad normativa a los decretos de Dios.

No de otra manera se comportan los primeros proclamadores del mensaje cristiano (cf. 2 Pe 1,20s). Al probar que Jesús de Nazaret, muerto en la cruz y resucitado (→ resurrección de Jesús) por Dios, era el Mesías prometido en el AT y el Hijo de Dios, ven en Jesucristo el cumplimiento de la antigua Ley y, con ello, su fin. Pero no consideran este fin como comienzo en el sentido de una nueva época en la historia de la salvación que exigiría unos libros canónicos propios, porque la espera de un próximo retorno de Cristo, en que se manifestaría al mundo entero el cumplimiento de las antiguas promesas de salvación, no dejaba tiempo ni espacio para la formación de una nueva literatura canónica con valor normativo propio. Ninguno de los escritos agrupados más tarde en el Canon del NT fue compuesto con la esperanza de que después conseguiría categoría canónica. Aunque de modo distinto, y no en la misma medida, todos pretenden hacer ver a judíos o paganos que el acontecimiento salvador realizado en Cristo está en la línea de las Escrituras, y a la vez facilitar, a partir de → Jesucristo, la única interpretación legítima del AT (2 Cor 3,6.15-17). Su intención no era hacer de esta interpretación algo independiente, sino sólo resolver una cuestión del momento: la del retraso de la Parusía. Si para los primeros apóstoles de Jerusalén es evidente la continuidad entre la promesa del AT y su cumplimiento en Cristo, la concepción paulina de Cristo como fin de la Ley (Rom 10,4) no admite formulación alternativa; la ley y los profetas del AT suministran a Pablo la inmensa mayoría de los argumentos que utiliza en sus cartas (sólo en la carta a los Romanos aparece 16 veces la cita expresa del AT: «... como está escrito»). Jamás remite el Apóstol a sus propias cartas, ni las supone conocidas por otros que no sean sus destinatarios, ni da a entender que puedan servir de norma en la Iglesia.

«La idea de añadir nuevos libros canónicos a los tradicionales es absolutamente extraña a la época apostólica; la abundancia de elementos 'canónicos' vivos, esa multitud de profetas, habladores de lenguas, doctores, no dejaba que se sintiera la necesidad de nuevos libros sagrados; la creación de un canon es siempre obra de épocas más pobres» (A. Jülicher-E. Fascher).

b) Sin embargo, la alta estima en que se tenía el Canon del AT en la época apostólica no impidió que se confiriera a la *figura de Jesucristo Salvador*, que había instalado de nuevo la Ley antigua en la voluntad salvífica de Dios, la *autoridad* que le correspondía por su → unidad esencial con el Dios de la Ley veterotestamentaria (Jn 14,10.24; 10,30). Para la comunidad primitiva, la misma persona de Cristo tiene valor de canon, de regla con que se ha de medir la autoridad de los escritos del AT. Con excepción de algunas

prescripciones poco importantes (1 Cor 1,10.12, donde encontramos un tono muy distinto al de 11,23ss), para Pablo esta regla es el acontecimiento de la salvación que tiene lugar en la muerte y resurrección de Jesucristo. En el kerigma oral de la comunidad primitiva aparecen ya colecciones de *logia* procedentes de la predicación del Jesús histórico, pero en conexión personal con el Señor glorificado, de modo que el Kyrios es al mismo tiempo *contenido* (Col 2,6), *origen* (1 Cor 11,23) y, como el → Espíritu Santo que asiste a su comunidad (2 Cor 3,17ss), *ejecutor* y *garante* de la tradición apostólica primitiva (cf. Jn 14,26; 16,13). Con la resurrección y exaltación del Señor su autoridad pasó a los apóstoles, pues él les había «dado el misterio del reino de Dios» (Mc 4,11; → reino de Dios), les había «conferido toda potestad» y los había enviado al mundo como heraldos de su mensaje de salvación (Mt 28,16-20). Lucas considera esta actividad de los apóstoles como heraldos tan importante, que le consagra un libro especial, los *Hechos de los Apóstoles*, como prolongación del → Evangelio de Jesucristo. Con mayor relieve aún destaca la importancia de los apóstoles el evangelio de Juan: en Jn 17,18; 20,21 y otros lugares, el Resucitado transmite a sus apóstoles la misión que, con plenos poderes, ha recibido del Padre (cf. 2 Pe 3,2). Según Jn 17,20, la palabra de los apóstoles puede operar la → fe en el Hijo de Dios, pues la suerte del discípulo es semejante a la del Maestro y la palabra de los apóstoles será, como la suya, recibida o rechazada (Jn 15,20). «El que a vosotros oye, a mí me oye, y el que a vosotros os rechaza, a mí me rechaza» (Lc 10,16; cf. Mt 10,40). Tenemos aquí la estructura fundamental de la norma de fe en la primitiva Iglesia que se manifiesta en tres planos: el Dios de la antigua y la nueva alianza, Jesucristo, los apóstoles. Pero esto constituye a la vez la base de una concepción que encontramos plenamente elaborada en 2 Clem 14,2, y según la cual los apóstoles son portadores de revelación divina lo mismo que los libros del AT (cf. IgnMagn 7,1; Polic 6,3).

c) Independientemente de la elaboración de un *principio de canonicidad*, en un primer momento *crisológico* y después *apostólico* (véase más adelante), se va formando una colección de cartas de apóstoles, palabras del Señor y relatos de hechos de Jesús. Con el paso a la segunda generación, la muerte de los predicadores autorizados de la buena nueva y la desaparición de los testigos que vieron y oyeron a Jesús, estos escritos que originariamente eran sólo de carácter ocasional ganaron en interés y estima. Y así comenzaron a circular, a la vez que se copiaban para evitar que se olvidaran o perdieran. A esto alude Lucas cuando dice que «muchos han emprendido el trabajo de componer un relato de las cosas que se han verificado entre nosotros» (1,1.3s), con lo cual no se refiere sólo a las tradiciones orales (cf. Jn 21,24ss). Pero los comienzos de estas tradiciones y primeras colecciones nos son desconocidos.

El testimonio más antiguo que poseemos, 2 Pe 3,15s, habla de un *Corpus Paulinum*, y Policarpo parece reconocer como escritos que poseen autoridad las trece cartas canónicas de Pablo (exceptuadas primera a los Tesalonicenses, Tito y Filemón; además, naturalmente, de la carta a los Hebreos), a la

vez que supone una apreciación semejante en los Filipenses. «En los primeros tiempos hubo sin duda colecciones de cartas de Pablo que en cuanto al orden discrepaban mucho entre sí, pero no tenemos la menor prueba de que existiera una colección, más o menos numerosa, de cartas distintas de las que conocemos. Jamás encontramos una cita de Pablo cuyo contenido no se halle en nuestra colección actual, a pesar de que el Apóstol seguramente escribió más cartas de las que se nos han conservado» (A. Wikenhauser).

Los cuatro escritos de la segunda colección, los *Evangelios* —aparecidos después que las cartas de Pablo, en la segunda mitad del siglo I—, originariamente estaban dirigidos, como estas últimas, a territorios y grupos de cristianos determinados. Así, el evangelio de Marcos fue compuesto pensando directamente en Roma e Italia; Mateo escribió para las comunidades judeo-cristianas de Palestina y Siria; Lucas, para los cristianos de Italia y Grecia procedentes del paganismo, y Juan, para los de Asia Menor. Lucas y Mateo conocieron y utilizaron el evangelio de Marcos. El evangelio de Juan era ya conocido en Egipto en torno al año 100. Hacia el año 130, Papías de Hierápolis conoce los evangelios de Mateo, Marcos y Juan. Según A. von Harnack, los cuatro evangelios fueron reunidos en una colección en tiempos de Adriano († 138). En todo caso, Justino (1 Apol. 66s; 28; 33) conoce los cuatro evangelios y los equipara a los profetas del AT por lo que se refiere a la lectura en el servicio divino. Al contrario de lo que hemos indicado sobre las citas de Pablo, en los primeros Santos Padres aparecen con frecuencia palabras apócrifas del Señor o citas muy libres (cf. 1 Clem 13,1s; 46,7; 2 Clem 8,5; 4,5; 5,2ss; 12,2; Polic 2,3; IgnSm 3,2, etc.). Para la primitiva Iglesia constituyó un problema especial la presentación del Evangelio único de Jesucristo en cuatro formas distintas. Justino habla claramente (1 Apol. 66,3) de *los evangelios*, pero al citarlos utiliza con frecuencia (*Dial.*, 10,2; 100,1) la fórmula: «... como está escrito en el evangelio»; y su discípulo Taciano pretende realizar hacia 170 en su *Diatessaron* —que supone también una fuente cuádruple— una armonía de los evangelios. Por fin Ireneo elabora una fundamentación teológica —*a posteriori*— de la forma cuádruple del evangelio, basada en el significado del número 4 en el orden de la creación y de la salvación (cf. Ez 1,10; Ap 4,7. Ireneo, *Adv. Haer.* II, 18,8; cf. Tertuliano, *Adv. Marc.* IV, 2; Clemente de Alejandría, *Strom.* III, 13,93; I, 21,136).

Citas del *tercer grupo* de los escritos canónicos del NT aparecen ya en los Padres apostólicos (1 Clem 36,2s: carta a los Hebreos; Polic 7,1 y 10,2: 1 Pe y 1 Jn), pero hasta la segunda mitad del siglo II los Hechos de los Apóstoles, el Apocalipsis, la carta a los Hebreos, la primera carta de Juan y la primera de Pedro no adquieren categoría de libros canónicos.

A mediados del siglo II, en Roma-Italia, desempeñó un papel decisivo en la formación de un canon eclesiástico Marción, oriundo de Sinope, en el Ponto, que por sus ideas gnósticas (→ gnosis) y antijudías fue expulsado de la Iglesia en Asia Menor y Roma. Marción rechazaba todo el AT por proceder de un Dios vengador, un Dios de justicia, que no era idéntico al Dios verdaderamente bueno de Jesucristo. Pablo era también el único apóstol

auténtico de Jesucristo, y el evangelio de Lucas —liberado de todas las citas del AT y de los relatos de la infancia—, que era revelación directa de Dios y, por tanto, no necesitaba prólogo como las cartas de Pablo, era *el εὐαγγέλιον*, al que añadió Marción, como segunda parte de su canon, el *ἀπόστολος*, es decir, diez cartas de Pablo (excluyendo las cartas pastorales y la carta a los Hebreos). Resulta curioso que fuera precisamente el hereje Marción quien influyera de manera eficaz para que la Iglesia oficial llegase a elaborar un principio para la constitución del Canon del NT, por ser el primero que colocó los escritos cristianos no junto a los del AT, sino *en lugar de* ellos. La eliminación, inadmisiblemente, de la revelación del AT exige una *norma nueva* que pueda compensar plenamente la autoridad de la antigua y a la que es preciso proporcionar un valor y una dignidad iguales a los que daba a aquélla la historia del origen de los libros del AT que encontramos en el libro apócrifo de Esdras. Si ya antes de Marción los evangelios eran objeto de una estima especial, ahora se colocan en un plano de igualdad junto a los evangelios las cartas de Pablo, cuya lectura había sido considerada hasta este momento como saludable, pero no como necesaria; y así la autoridad de los apóstoles, después de su muerte, se prolonga en sus escritos. Por otra parte, al defenderse contra los errores de Marción, la Iglesia se ve movida a poner un prólogo a los cuatro evangelios reconocidos por ella, tomar del canon marcionita los diez prólogos a las cartas de Pablo, componer los correspondientes prólogos para las tres cartas pastorales, reconocidas al fin, y, por último, legitimar mediante prólogos propios el libro de los Hechos de los Apóstoles y el Apocalipsis, rechazados expresamente por Marción. A finales del siglo II, esta especie de Canon del NT quedó consignada en un documento oficial: el llamado «Fragmentum Muratorianum» (por el nombre de su descubridor, L. A. Muratori; publicado en 1740). Este documento, «una especie de introducción al NT» (A. Wikenhauser), delimita el Canon de la Iglesia católica frente a los escritos heréticos, a la vez que frente al Pastor de Hermas —por tanto, escritos de los Padres apostólicos—, que ciertamente podía ser leído, pero no comunicado oficialmente al pueblo en la Iglesia. El Canon de Muratori enumera 22 (23) escritos del NT: los cuatro evangelios, los Hechos de los Apóstoles, trece cartas paulinas, tres epístolas católicas (la de Judas y las dos primeras de Juan), el Apocalipsis y un Apocalipsis de Pedro del que indica que no es admitido por todos. A diferencia de Ireneo, Hipólito y Tertuliano, los tres testigos mayores del Canon cristiano primitivo, es sorprendente que el Canon de Muratori no incluya la primera epístola de Pedro.

d) En la *Iglesia occidental*, la formación del Canon neotestamentario queda provisionalmente cerrada. Están sólidamente reconocidos los cuatro evangelios con los Hechos de los Apóstoles y las trece cartas paulinas; la carta a los Hebreos no fue admitida en Occidente hasta el año 380, porque no se la consideraba como obra auténtica de Pablo. El número de las epístolas católicas es todavía vacilante: al menos la primera de Pedro y la primera de Juan son consideradas como canónicas (lo mismo que el Apocalipsis), la segunda de Juan y la segunda de Pedro aparecen mencionadas y la carta

de Santiago era muy popular en la primera mitad del siglo II. Sobre la tercera de Juan no poseemos ningún dato.

e) Por lo que se refiere a la *Iglesia griega*, en Clemente de Alejandría († después de 217) aparecen ya algunas alusiones a los 27 escritos del NT (exceptuadas las cartas a Filemón, de Santiago, segunda de Pedro y tercera de Juan), pero sin que se establezca una clara distinción entre éstos y otros libros no canónicos. Su discípulo Orígenes († 255) conoce como canónico todo el NT, pero no indica el número de las cartas de Juan ni incluye —¿debido a corrupción del texto?— el Apocalipsis (*In Ios. VII*), aunque lo admite en su comentario a Juan. No obstante, a pesar de ser ampliamente reconocido como canónico, el Apocalipsis no logró imponerse en la Iglesia palestinese y antioquena hasta el siglo VI, pero sin conseguir nunca el prestigio de que gozó en Occidente. La carta a los Hebreos, por el contrario, fue considerada casi siempre en Oriente como obra auténtica de Pablo, escrita por éste en hebreo y traducida al griego por Lucas. Para el Canon de la Iglesia griega es decisiva la 39 carta pascual de Atanasio, obispo de Alejandría, escrita el año 367; en ella se presentan como exclusivamente canónicos, junto a los escritos del AT, los 27 libros de nuestro Canon, con una referencia explícita a Ap 22,18: «Nadie debe añadir ni quitar nada a éstos».

Los numerosos sínodos antiarrianos de Oriente y Occidente, a los que asistieron obispos de las Iglesias oriental y occidental, hicieron que desde mediados del siglo IV se fuera operando una adaptación de Occidente a Oriente por lo que se refiere a las ideas sobre el Canon y el número de libros incluidos. El capítulo 2 del *Decretum Gelasii*, que probablemente tiene su origen en el sínodo romano del año 382, contiene, junto al AT, una lista con los nombres de los 27 libros del NT. Esta lista fue confirmada lo más tarde en 405 por una carta del papa Inocencio I y nos es conocida también por tres sínodos africanos de Hippo Regius (393) y Cartago (297, 419). En torno al año 400 la historia propiamente dicha del Canon está terminada: el valor normativo de los escritos neotestamentarios y su número de 27 pueden considerarse ya como fundamentalmente indiscutibles.

4. *Utilización del Canon del NT desde el año 400 hasta hoy*

A pesar de las numerosas declaraciones de los sínodos sobre el Canon, el hecho de que no a todos los libros se reconoció desde el comienzo la misma autoridad canónica no cae en olvido; sobre todo la carta a los Hebreos, el Apocalipsis y las epístolas católicas continúan siendo objeto de apreciaciones diferentes (por ejemplo, en Isidoro de Sevilla, † 636). Mientras Tomás de Aquino († 1274) y Nicolás de Lira († 1340) intentan revalorar la carta a los Hebreos, demostrando que fue escrita por Pablo, en muchos manuscritos bíblicos de la Edad Media y en las primeras Biblias impresas aparece la carta apócrifa a los Laodicenses, aunque sin ser considerada como canónica.

En tiempos del *Humanismo* se suscitan dudas sobre la autenticidad de

algunos escritos —Erasmo de Rotterdam († 1536) a propósito de Hebreos, Santiago, 2 Pedro, Judas, 2 y 3 Juan y el Apocalipsis—, pero sin que la duda afecte a su canonicidad. A lo sumo se les atribuía una autoridad menor (así, Cayetano, † 1534). En el Concilio Tridentino, un grupo dirigido por Seripando, general de los eremitas de san Agustín, defendía que, siguiendo a san Jerónimo, se debía distinguir entre libros canónicos en sentido propio y en sentido impropio. Pero esta postura no llegó a triunfar, y el 8 de abril de 1546 el Concilio, en la línea de lo proclamado en el de Florencia, fijaba el Canon de los dos Testamentos, sin permitir ninguna distinción en el valor de los diversos escritos ni la eliminación de las perícopas reconocidas como no auténticas (DS 1501ss). Al mismo tiempo, el Concilio atribuía al apóstol Pablo las 14 epístolas paulinas, las tres cartas de Juan, el Apocalipsis y el cuarto Evangelio al apóstol Juan, y designaba con el nombre de apóstoles a los autores de las cartas de Santiago y Judas. «Pero los teólogos están de acuerdo en que el Concilio sólo pretendía afirmar como artículo de fe que los libros enumerados, con todas sus partes, formaban parte del Canon, y no decidir con su autoridad ciertos problemas históricos sobre los autores de estos libros y la autenticidad de los pasajes discutidos... Autenticidad y canonicidad son, por tanto, nociones netamente distintas» (A. Wikenhauser).

Los *Reformadores* (→ reforma; → protestantismo) continuaron en gran medida la crítica que los humanistas habían hecho al Canon, llegando en parte a posturas más radicales. Así, Lutero, llevado por su principio teológico de la justificación sólo por la fe, hizo del Evangelio de Juan y de las cartas a los Romanos y a los Gálatas la norma de los restantes escritos neotestamentarios, cuyo valor depende —según él— de la medida en que «contienen a Cristo». Se establecía así una graduación de valores dentro del Canon, y como producto de ella se consideraba a Pablo como el intérprete más calificado de la revelación divina. No obstante, los reparos que Calvino († 1564), Karlstadt († 1541), Oecolampad († 1531) y Beza († 1605) hacen a las epístolas católicas y al Apocalipsis se referían principalmente a la historia del Canon, y por ello, a partir del siglo XVIII —por influjo del pietismo—, desaparecen casi totalmente. Pero en el siglo XX, en la llamada «teología liberal» y el método histórico-crítico, todo esto se convierte, por la cuestión de la «necesidad y los límites del Canon del NT» (W. G. Kümmel), en un problema central de la teología evangélica que se esfuerza por defender la «unidad del Canon del NT» y el principio de «sola Scriptura», poniendo en peligro así la base para un entendimiento entre los teólogos cristianos.

5. Principio de canonicidad

a) *La cuestión.* Desde el punto de vista sistemático, partiendo del concepto de inspiración y de revelación, puede decirse ciertamente algo sobre el principio de canonicidad, pero sin explicar de manera satisfactoria todas las observaciones históricas. Hoy, en efecto, no podemos aislar de forma

unívoca los criterios utilizados históricamente para la fijación de un Canon del NT. El que se reconociera a estos escritos una autoridad normativa obedeció sin duda a que se los consideró obra de un *apóstol*, como lo prueba el caso de la carta a los Hebreos, cuya inclusión en el Canon es paralela al reconocimiento de su autenticidad paulina. Hasta el siglo IV es imposible pensar que no fuera incluido en el Canon un escrito cuyo origen apostólico estuviese demostrado. Pero ya Agustín, en su *Contra Epistolam Manichaei* (5,6), escrito en 397, apoya la credibilidad de la Escritura en la Iglesia, de cuyas manos la había recibido; y desde Gregorio Magno (*Moralia in Job*, acabado hacia 595), durante toda la Edad Media (Tomás de Aquino), hasta las primeras Biblias impresas, la epístola apócrifa de los Laodicenses fue considerada como una carta auténtica de Pablo, sin que por ello formase parte del Canon. Por tanto, el origen apostólico de los libros del NT, que desde el siglo II hasta el IV sirvió de criterio a la Iglesia en la distinción entre libros canónicos y no canónicos, difícilmente puede considerarse como criterio dogmático definitivo para la canonicidad de un libro bíblico; sobre todo teniendo en cuenta que ciertos escritos de los Padres apostólicos muchas veces parecen ser más «apostólicos», en el sentido amplio de la palabra, que, por ejemplo, el Apocalipsis. Todo esto justifica la afirmación de W. G. Kümmel: «La fijación definitiva del Canon del NT en la Iglesia antigua se realizó mediante una decisión no apoyada en más fundamento» (ZThZ 47 [1950] 288).

b) La *discusión* en torno a la concepción católica de las relaciones entre la Escritura (→ Sagrada Escritura y Teología) y la → tradición, promovida en buena parte por las *controversias teológicas*, ha contribuido de manera notable a precisar más la noción de tradición, sin aportar al mismo tiempo luz suficiente sobre la esencia de la Escritura, a pesar de que la teología evangélica se pregunta con pasión desde hace mucho por el valor canónico de los escritos que no pueden ser considerados como apostólicos en el sentido estricto, es decir, compuestos directamente por un apóstol. La definición que da la teología fundamental de lo que se ha de considerar como apostólico en sentido amplio (G. Söhngen, *Überlieferung und Apostolische Verkündigung*), en el campo evangélico sólo es aceptada en parte y con extremadas reservas (O. Cullmann); hasta el punto que H. Strathmann (*Krisis*, 295) ha llamado, no sin razón, a la cuestión del Canon «una enfermedad insidiosa de la teología evangélica y, por tanto, de la Iglesia evangélica: la imprecisión de las relaciones que existen entre ésta y los documentos de su origen, es decir, el Canon de la Biblia». Ninguno de los intentos de solución realizados hasta hoy, a pesar de la variedad de sus puntos de partida, ha logrado satisfacer. K. Barth renuncia a todo criterio externo: la Biblia se constituye a sí misma en Canon porque, como palabra profético-apostólica, es testimonio, anuncio y predicación de Jesucristo (*Kirchliche Dogmatik* I/1,110s) y como tal se impone a la Iglesia (*ibid.* I/2,526; cf. DS 3006). La Iglesia sólo puede registrar el Canon, pero —y en esto vendría a completar a Barth la doctrina católica— la Iglesia, en su componente humano, participa en la autoridad de Dios, de modo que «de-

bemos escuchar a la Iglesia en lo concerniente al Canon» (*ibid.* I/2,526). W. G. Kümmel, que representa la postura netamente opuesta a Barth, ve en el Canon «una creación consciente de la Iglesia que necesita ser sometida incesantemente a verificación» (cf. ZThK 47 [1950] 293s). Según él, el único criterio de esta verificación ha de ser —de acuerdo con el principio de Lutero: *urgemus Christum contra Scripturam* (WA 39,1,47)—: «comprender realmente como norma el mensaje central sobre Cristo que contiene el NT en sus distintas formas» (*ibid.*, 312; sobre el conjunto de la cuestión, cf. P. Lengsfeld, *Tradition*, 81-104).

Una base fecunda para la discusión nos la podría ofrecer la postura de O. Cullmann, que ve en el principio de canonicidad del siglo II una «decisión que ata a la Iglesia en toda su vida futura», un acontecimiento de importancia única en la historia de la salvación y a la vez un «acto de humildad» por el cual la Iglesia se ató a sí misma y se sometió a esta norma (*Die Tradition*, 45ss). Cullmann no sólo insiste en la distinción entre tiempo de la *revelación* (= tiempo de los apóstoles) y tiempo de la *interpretación* de la revelación (= tiempo de la Iglesia), ve también en el principio de canonicidad de la Iglesia la pausa que separa ambos tiempos.

c) *Noción católica de canonicidad*. Los teólogos católicos (H. Bacht, J. Daniélou, P. Lengsfeld y otros) suelen remitir al magisterio eclesiástico, que se ha mantenido invariable hasta hoy y que hacia el año 200, en virtud del Espíritu Santo prometido a la Iglesia, recibió la gracia y la facultad de emitir una decisión definitiva sobre el Canon, como también hoy posee la facultad de emitir decisiones dogmáticas análogas. Esta referencia al magisterio eclesiástico es necesaria, porque el conocimiento reflexivo de que los escritos inspirados son éstos y no otros puede ser posterior —y la historia del Canon nos dice que lo fue— a la determinación de la canonicidad, condicionada por la inspiración, de estos escritos. Por lo que se refiere a esta distinción entre reflexión del magisterio eclesiástico sobre el Canon y la inspiración que lo constituye como tal, la *decisión* que delimita el Canon no constituye un hecho singular por parte de la Iglesia docente: existen otras formulaciones dogmáticas de datos primitivos de la revelación que sólo más tarde fueron reconocidos. En este sentido, toda explicitación posterior de un dato revelado primitivo, toda definición es una «limitación»; siempre, por tanto, un acto de humildad. No obstante, con esta diferenciación formal entre los criterios constitutivos del Canon y su conocimiento —cuya comprobación histórica es extraordinariamente difícil por el carácter problemático del origen apostólico de los escritos neotestamentarios—, no se pretende minimizar la importancia del contenido de esta delimitación dogmática del Canon. Según ésta, establecer un «Canon» equivale a distinguir y valorar de manera especial ciertos libros frente a los escritos eclesiásticos de la época posapostólica, de igual modo que frente a los apócrifos y la multitud de leyendas que comenzaba a proliferar. Aunque la distinción de la Iglesia entre libros canónicos y no canónicos estuviese condicionada por circunstancias históricas o intereses apologeticos, como en las definiciones cristológicas de los primeros siglos, se trata de una decisión

que conscientemente atribuye una dignidad y un valor menores a lo que queda fuera de esta delimitación.

La necesidad de estas consideraciones resulta más patente si se tiene en cuenta que hoy, en las decisiones del magisterio eclesiástico y en las exposiciones sistemáticas, al *consensus patrum*, en cuanto «Tradición», de hecho se le concede el mismo rango que a la prueba de Escritura. No obstante, lo dicho anteriormente pone de manifiesto que no pudo ser intención del magisterio eclesiástico, invariable ayer como hoy, definir los escritos de los dos Testamentos como canon, como norma, para que las generaciones futuras, al pretender cimentar su fe o buscar las fuentes de la revelación, dejaran caer de nuevo en el ancho torrente de tradiciones no igualmente valederas este Canon que fue segregado, con fines especiales, de la caudalosa corriente de tradiciones que aparecieron en la Iglesia primitiva y conservado libre de toda contaminación. Parece, pues, totalmente indicado prestar a la decisión sobre el Canon, junto a otras decisiones del magisterio eclesiástico, una atención especial (J. R. Geiselmann), y esto por el hecho de que fue la misma *Iglesia* quien consideró necesario y razonable fijar el Canon, así como estudiar sobre las bases nuevas la cuestión de si es suficiente la Escritura (K. Rahner); una cuestión que para el católico se plantea ya espontáneamente al buscar las razones de su fe, pero que posee una importancia excepcional como base de discusión en el diálogo teológico.

El distinguir entre la constitución del Canon y el reconocimiento del mismo a que llega la Iglesia tras un proceso de reflexión puede también ayudar a romper el supuesto círculo vicioso «Iglesia-Canon-Iglesia». Hablar, en efecto, de un «influjo mutuo entre el Canon de la Escritura, que llega a imponerse por sí mismo, y la Iglesia que es constituida por la predicación de este Canon, al que, a su vez, otorga autoridad» (H. Diem, *Dogmatik* I, 180s), no es en primera instancia más que constatar un hecho histórico. Pero la Escritura y la Iglesia, por lo que se refiere a su constitución, se encuentran en el mismo plano, y por eso no puede ser una el fundamento de la otra (lo cual no excluye que entre ambas se dé un influjo mutuo, duradero y fecundo). Lo mismo que la Iglesia primitiva —el tiempo de los apóstoles y de los orígenes—, la Escritura agrupada en el Canon procede de la acción fundadora de Dios que instaura el tiempo de la Iglesia. La Iglesia y la Escritura, por tanto, tienen un origen común en la voluntad fundadora de Dios, y porque el acto de la fundación de la Iglesia es «(por su finalidad) cualitativamente distinto del de su conservación», la Escritura pertenece también a «las constituciones de esta Iglesia primitiva como obra de Dios cualitativamente única y como origen canónico permanente para la Iglesia de los tiempos futuros» (K. Rahner, *Über die Schriftinspiration*, 51.55).

Si, para terminar, se quieren reducir a un mismo denominador las observaciones históricas sobre el Canon y las reflexiones sistemáticas —cosa que, en definitiva, resulta difícil de lograr—, podría ofrecerse la siguiente fórmula: «Dios establece la Iglesia, y la Iglesia establece exteriormente (en atención a los autores humanos de sus Escrituras) el Canon; el Canon, a su vez, contiene el testimonio de la Iglesia primitiva sobre la Iglesia; en el

Canon Dios establece la Iglesia» (P. Lengersfeld, *Überlieferung*, 116). Así, la Iglesia puede y debe sentirse hoy ligada a un Canon que ella misma, en el tiempo de su origen, en virtud de la situación especial de gracia de este tiempo de encarnación, sacó cualitativamente de sí y limitó cuantitativamente. Los escritos bíblicos, nacidos bajo la inspiración divina, a partir del siglo II son también para la Iglesia de manera explícita la ley fundamental de la que ha adquirido conciencia por reflexión y a la que se ha vinculado para todos los tiempos futuros.

Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur*, I-X, Leipzig 1881-1929; A. Jülicher-E. Fascher, *Einleitung in das Neue Testament*, Tubinga 1931; W. G. Kümmel, *Notwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons*: ZThK 47 (1950) 277-313; E. Käsemann, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*: EvTh II (1951-52) 201-217; O. Cullmann, *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*, Zurich 1954; O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tubinga 1956; P. Katz, *The Old-Testament-Canon in Palestine and Alexandria*: ZNW 47 (1956) 191-217; A. Wikenhäuser, *Einleitung in das Neue Testament*, Friburgo 1961; H. Bacht, *Die Rolle der Tradition in der Kanonbildung*: Cath 12 (1958) 16-37; K. Rahner, *Über die Schriftinspiration*, Friburgo 1959; E. Schott-L. Vischer, *Kanon*: RGG III (1959) 1116-1122; A. Bea, *Inspiration*: LThK V (1960) 703-711 (bibliografía); H. Braun-W. Andresen-W. Maurer-O. Perels, *Die Verbindlichkeit des Kanons*, Berlín 1960; P. Lengersfeld, *Überlieferung*, Paderborn 1960 (bibliografía); J. Schildenberger-J. Michl-K. Rahner, *Biblischer Kanon*: LThK V (1960) 1277-1284 (bibliografía); Y. Congar, *Sainte Église*, París 1962, 187-200; K. Aland, *Das Problem des neutestamentlichen Kanons*: ZSTh 4 (1962) 220-242; N. Appel, *Kanon und Kirche*, Paderborn 1964; W. Joest, *Erwägungen zur kanonischen Bedeutung des NT*: Kerygma und Dogma 12 (1966) 27-47; H. von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tubinga 1968; Th. Lorenzmeier, *Kerygma und Kanon: Exegese und Hermeneutik* (Hamburgo 1968) 91-126; W. Marxsen, *Das Problem des neutestamentlichen Kanons aus der Sicht des Exegeten: Der Exeget als Theologe* (Gütersloh 1968) 91-103; *id.*, *Kontingenz der Offenbarung oder (und?) Kontingenz des Kanons?*: *ibíd.*, 129-138; H. Conzelmann, *Geschichte des Urchristentums*, Gotinga 1969; P. Neuenzeit, *Canon bíblico*: SM I (1972) 636-645; H. Haag, *La formación del canon de la Escritura*: *Mysterium Salutis I* (Ed. Cristiandad, Madrid 1974) 426-438.

P. NEUENZEIT