

CAPÍTULO 25

EL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO

INTRODUCCIÓN

Desde un punto de vista etimológico, el término *κανών* (*kanon*, "canon") es un préstamo lingüístico semítico que al principio significaba "caña" pero que más adelante pasó a significar "caña de medir" y de ahí "regla", "modelo" o "norma". Con el tiempo, llegó a tener el sentido puramente formal de "lista" o "tabla". En su uso eclesiástico durante los tres primeros siglos del cristianismo, aludía al contenido normativo doctrinal y ético de la fe cristiana. Hacia el siglo cuarto, el término comenzó a hacer referencia a la lista de libros que constituyen el Antiguo y Nuevo Testamento.¹ Es este último sentido el que predomina en nuestros días: en nuestro contexto, la palabra "canon" denota la recopilación cerrada de los documentos que constituyen la Escritura autoritativa.

Por supuesto, los primeros cristianos no poseían ningún canon del Nuevo Testamento; dependían del Evangelio que predicaban los apóstoles y otros dirigentes eclesiásticos, y de los libros que integraban lo que ahora llamamos "canon del Antiguo Testamento". La pregunta histórica respecto al canon del Nuevo Testamento es, pues, cómo llegaron los veintisiete libros que forman nuestro Nuevo Testamento a ser reconocidos como documentos con autoridad y a distinguirse del resto de la literatura. La respuesta depende de una lectura cuidadosa de los Padres de la Iglesia. En los capítulos anteriores esto se ha venido haciendo de manera poco sistemática, como un apartado del estudio introductorio de cada uno de los libros del Nuevo Testamento; los estudios especializados agrupan este material y lo tratan con cierto lujo de detalle.²

¹ Ver el trabajo de H. W. Beyer, "Κανών", en *TDNT* 3.596–602.

² Ver especialmente Theodor Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 4 vols. (Erlangen: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, 1888–92); Brooke Foss Westcott, *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament*, 7ª ed. (Londres: Macmillan, 1896); Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon Press, 1987); y, más brevemente, David G. Dunbar, "The Biblical Canon", en *Hermeneutic, Authority, and Canon*, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 297–360, 424–46; R. P. Meze, "Canon of the NT", en *ISBE* 1.601–606; Eckhard Schnabel, "History, Theology and the Biblical Canon: An Introduction to Basic Issues", *Themelios* 20/2 (1995): 16–24; Arthur G. Patzia, *The Making of the New Testament: Origin, Collection, Text and Canon* (Leicester: IVP, 1995). La más completa exposición de toda la gama de opiniones del debate ac-

Pero las cuestiones teológicas relativas al canon son en muchos sentidos más importantes (y sin duda más controvertidas). ¿Cuál es la relación entre canon y autoridad? ¿Qué va primero, el reconocimiento del estatus canónico de los libros o su autoridad funcional? ¿Cuál es la relación entre la autoridad del texto y la del cuerpo eclesiástico que reconoce (algunos dirían “confiere”) su estatus canónico? ¿Son vinculantes para nosotros las razones (en contraposición con las conclusiones) adoptadas por la Iglesia Primitiva respecto al perfil del canon? En caso de responder esta cuestión de un modo negativo ¿están en peligro las conclusiones mismas? Lo que sigue no pretende ser un tratamiento riguroso de ninguno de los temas planteados. Deseamos únicamente presentar un brevisimo compendio de algunos de los puntos más importantes del debate contemporáneo y alguna indicación de la dirección por la que nos llevan los datos de que disponemos.

LA RELEVANCIA DEL CANON DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Una Introducción al Nuevo Testamento no es el mejor lugar para reseñar las complejas cuestiones respecto al desarrollo del canon del Antiguo Testamento. Sin embargo, conviene plantear una cuestión que afecta al modo en que concebimos la formación del canon del Nuevo Testamento: ¿Existía ya un canon “cerrado” del Antiguo Testamento que podía servir de modelo para la formación del canon del Nuevo?

Hasta hace poco, el consenso general de los dos últimos siglos afirmaba que el Antiguo Testamento fue reconocido, por lo que al canon se refiere, en tres pasos distintos que se corresponden con las tres divisiones del canon hebreo. La Torà (que aquí se entiende como el Pentateuco) adquirió su estatus canónico a finales del siglo quinto aC.; los Profetas lograron una categoría similar hacia el año 200 aC., y los Escritos habrían de esperar hasta el Concilio de Jamnia (o Jabne) a finales del siglo primero dC.

Este importante consenso está ahora resquebrajándose. Entre los puntos más importantes de la exposición están estos:

1. Se cuestiona cada vez más el papel que desempeñó el Concilio de Jamnia, e incluso la propia existencia de este concilio. Probablemente Lightstone va demasiado lejos al rechazar la imagen de una escuela rabínica avanzada en la última década del siglo I como mero producto imaginativo de las tradiciones de los siglos III y IV,³ no obstante se acepta ahora ampliamente que, asumiendo la existencia de una academia de rabinos en Jamnia, esta no constituía un concilio autoritativo que se pronunció decisivamente respecto a algunas cuestiones sino que era más bien una escuela y, en menor medida, un cuerpo legislati-

tual, está en el extenso volumen editado por Lee Martín McDonald y James A. Sanders, *The Canon Debate* (Peabody: Hendrickson, 2002).

³ Jack N. Lightstone, “The Formation of the Biblical Canon in Judaism of Late Antiquity: Prolegomenon to a General Reassessment”, *SR* 8 (1979): 141–42. Ver también Jack P. Lewis, “What Do We Mean by Jabneh?” *JBR* 32 (1964): 125–32; Robert C. Newman, “The Council of Jamnia and the Old Testament Canon”, *WTJ* 38 (1976): 319–49; David E. Aune, “On the Origins of the ‘Council of Javneh’ Myth”, *JBL* 110 (1991): 491–93; y cf. la literatura citada por Gerhard Hasel, “Proposals for a Canonical Biblical Theology”, *AUSS* 34 (1996): 23–33.

vo. Por ejemplo, Leiman afirma que aunque en Jamnia se debatió la cuestión de si el libro de Eclesiastés y quizá el Cantar de los cantares "contaminaba las manos" (i.e., si eran o no inspirados), tal debate tenía más un carácter de disquisición teológica que de decisión vinculante, puesto que los mismos temas se seguían discutiendo un siglo más tarde.⁴ Sin duda, puede sostenerse que el hecho de que la autoridad de estos libros fuera así debatida en el siglo primero demuestra que ya se asumía ampliamente alguna forma de estatus canónico; de otro modo habría habido poco que cuestionar. Cuando pensamos en la posterior objeción de Lutero respecto al estatus de Santiago, vemos que su investigación histórica y teológica se basó en la suposición prácticamente unánime del estatus canónico de Santiago. Hasta donde llegan nuestras fuentes, no hay ninguna evidencia de que en Jamnia se confiriera estatus canónico a ningún libro que no hubiera sido previamente reconocido, o que se rechazara alguno que hubiera sido aceptado con anterioridad.

2. Aunque hay pruebas en Josefo (*Contra Ap.* 1.37-42), Filón (*De Vita Contemp.* 3.25), y otras fuentes en el sentido de que la triple división del canon hebreo era muy común en el siglo primero dC., es mucho más difícil de conseguir pruebas para la hipótesis de que el proceso canónico siguió estas tres divisiones de un modo consecutivo. Es completamente razonable pensar que el Pentateuco se veía primero como un canon cerrado, al que no podía añadirse nada; en cuanto al resto del proceso, dada la gran ausencia de pruebas para establecer grupos consistentes de los libros bíblicos no puede hacerse mucho más que especular.

3. Uno de los argumentos que se citan con más frecuencia en apoyo de que el Pentateuco era ya reconocido hacia el año 400 aC. mientras que los Profetas no lo fueron hasta alrededor del 200 aC., es el hecho de que los samaritanos solo aceptaron como canónico el Pentateuco, y el cisma samaritano se fecha normalmente a finales del siglo cuarto aC. Sin embargo, con este razonamiento se asume, sin pruebas fehacientes, que antes del cisma entre judíos y samaritanos las ideas acerca del canon eran idénticas. Además, muchos estarían de acuerdo con Coggins que el periodo decisivo para el desarrollo teológico del samaritanismo se produjo entre los siglos tercero y primero dC.⁵

4. Uno de los argumentos más profundamente arraigados para la datación tardía de los Escritos es la supuesta fecha de Daniel durante el periodo de los Macabeos y el hecho de que Daniel se sitúa entre los Escritos y no entre los Profetas. Sin embargo, aparte de que muchos eruditos conservadores siguen situando el libro de Daniel en el siglo sexto, John Barton ha defendido recientemente, con argumentos muy convincentes por cierto, que aparte del Pentateuco,⁶ no había secuencias reconocidas de los libros del Antiguo Testamento.

⁴ Sid Z. Leiman, *The Canonization of the Hebrew Scriptures: The Talmudic and Midrashic Evidence* (Hamden: Archon, 1976), 121-24. Ver también la obra de Roger Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 276-77.

⁵ R. J. Coggins, *Samartians and Jews: The Origins of Samaritanism Reconsidered* (Oxford: Blackwell, 1975), 164.

⁶ Incluso la concesión de esta excepción puede ser excesiva. La antigua lista hebreo-araméa de los libros del Antiguo Testamento que se conserva en el MS 54 de la biblioteca del patriarcado griego de Jerusalén (ver J.-P. Audet, "A Hebrew-Aramaic List of Books of the Old Testament in Greek Transcription", *JTS* 1 [1950]: 135-54) presenta el orden siguiente: Génesis, Éxodo, Levítico, Josué, Deuteronomio, Números, Rut, Job,

El hecho de que estos libros estuvieran en rollos distintos significaba que las secuencias ordenadas eran imposibles. Las diferentes clasificaciones que nos han llegado reflejan la organización del material con criterios temáticos, no sobre la base de un corpus de libros considerados canónicos como grupo; y la agrupación judía que excluía a Daniel de los profetas alude al hecho de que los judíos preferían considerar a los profetas como "tradentes, es decir, aquellos que se sitúan en una línea de sucesión histórica y transmiten tradiciones de una generación a otra"⁷ (esta es la razón por la que los así llamados libros históricos se agruparon también con los profetas).

5. No obstante, hay abundantes evidencias de que en ciertos contextos, tanto judíos como cristianos, a Daniel se le consideraba como un profeta (igual que a David, aunque los Salmos que se le atribuyen forman parte de los Escritos).⁸ La explicación más sencilla es que "la profecía" y "los profetas" podían verse desde varias perspectivas diferentes: en términos de contenido predictivo, acceso a los misterios de Dios, llamamiento al pueblo a regresar a la revelación dada, etcétera.

6. Sin embargo, es sin duda ir demasiado lejos concluir que, aunque en el siglo primero los Profetas y los Escritos eran considerados como Escritura y por tanto autoritativos, no se les tenía por canónicos, puesto que el concepto de "canónico" implica la existencia de una lista cerrada. Solo la Torá (se argumenta) se consideraba como canon: nadie podía añadir ningún escrito a los libros de la ley.

Ciertamente, la idea de una lista establecida de los libros canónicos da por sentado que la producción de libros autoritativos ha cesado, o ha caído en desuso. Es posible, no obstante, que esto formara parte de las creencias comunes del siglo primero. En el pasaje ya citado, Josefo ofrece un contundente testimonio en favor de un canon cerrado en el judaísmo del primer siglo, frente a las religiones circundantes con una multiplicidad de libros sagrados. El hecho de que los libros bíblicos circularan en rollos individuales no implica ninguna secuencia específica; esto no excluye la percepción de que la redacción de este tipo de libros hubiera cesado, es decir, que el canon estuviera cerrado.

7. Hay sin duda, bastantes pruebas de que en el judaísmo precristiano se sostenía que la profecía clásica había cesado. En 1 Macabeos 9:23-27 (c. 100 a.C.) se lamenta este cese; Josefo vincula el cierre del canon al hecho que la línea de los profetas se había interrumpido. El hecho de que los monjes de Qumrán solo escribieran comentarios de los libros bíblicos sugiere que éstos los veían como una categoría aparte. Como señala Aune, después del cierre del canon Josefo y otros se refieren a ciertos individuos como profetas;⁹ sin embargo, él mismo admite que "la profecía canónica y escatológica tenía un estatus especial que la distinguía de la actividad profética en el periodo intertestamen-

Jueces.... Paul E. Kahle opina que "es posiblemente la lista más antigua de que disponemos" (*The Cairo Geniza* [Oxford: Blackwell, 1959], 218). Ver también la obra de Leon Morris, *Ruth*, TOTC (Londres: Tyndale, 1968), 231.

⁷ John Barton, *Oracles of God: Perception of Ancient Prophecy in Israel After the Exile* (Londres: DLT, 1986), 15.

⁸ Ver especialmente, *Ibid.*, 35-37.

⁹ David E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and in the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 103-52.

tario".¹⁰ En otras palabras, "profeta" y "profecía" no eran términos técnicos que tenían siempre exactamente la misma fuerza, y hay abundantes evidencias de que, en su uso para aludir al fenómeno que había producido el canon hebreo, la "profecía" se veía en el siglo primero como una actividad que había cesado y que no volvería a producirse hasta el tiempo de la promesa escatológica. Las opiniones sobre la fecha del cierre del canon del Antiguo Testamento varían considerablemente, y van desde el año 500 a.C. (para la Ley y los Profetas) hasta el año 200 d.C.¹¹ No obstante, se reconoce cada vez más que cualquier fecha posterior al siglo primero a.C. ha de ir en contra de demasiadas evidencias en sentido contrario.

8. Algunos han argumentado que la Septuaginta, que nos ha llegado en manuscritos de los siglos cuarto y quinto d.C., e incluye la mayor parte de los libros apócrifos,¹² constituye una prueba de que el judaísmo de la Diáspora (o al menos el Alejandrino), tenía un canon distinto; y, puesto que la mayoría de los primeros cristianos utilizaban versiones griegas del Antiguo Testamento (la Septuaginta o algo muy parecido), es inútil dirigirse a las fuentes semíticas para la delincación del canon. Pero Sundberg y otros han cuestionado con contundencia este argumento.¹³ Señalan que las evidencias que tenemos para la Septuaginta son tardías (siglos IV y V d.C. y posteriores), influenciadas sin duda por escribas cristianos, y no apoyadas por ninguna certificación independiente de las creencias de los judíos alejandrinos o los de la Diáspora. Por otra parte, la lectura más natural de Orígenes y Atanasio, dos padres cristianos alejandrinos, sugiere que éstos creían en un canon judío que difería, aunque muy poco, del listado judío (y semítico) tradicional.¹⁴ Sundberg niega que los Escritos fueran tenidos por canónicos (i.e., un corpus cerrado de la Escritura) en las fuentes hebreas o griegas del siglo I; le hayan o no seguido en este particular los eruditos, la mayoría de ellos consideran convincente esta demolición de la hipótesis del canon alejandrino.¹⁵

9. Hay abundantes pruebas de que los autores del Nuevo Testamento citaron como Escritura la mayoría de los libros del Antiguo, sin embargo no hay evidencias inequívocas de que consideraran las Escrituras del Antiguo Testamento como un canon cerrado. Por supuesto, esto no significa que no fuera así: los argumentos de silencio son complejos. Y

¹⁰ *Ibid.*, 368 n. 2.

¹¹ Los extremos están representados por David Noel Freedman y A. C. Sundberg respectivamente. Para la discusión de esta cuestión, ver Barton, *Oracles*, 27-29.

¹² El documento B (el Códice Vaticano, del siglo cuarto) incluye todos los libros de la Apocrypha excepto 1 y 2 Macabeos; κ (el Códice Sinaitico, siglo cuarto) incluye Tobías, Judit, 1 y 2 Macabeos, Sabiduría, y Eclesiástico; A (el Códice Alejandrino, siglo quinto) tiene todos los libros de la Apocrypha, además de 3 y 4 Macabeos y los *Salvos de Salomón*.

¹³ Albert C. Sundberg Jr., *The Old Testament of the Early Church* (Cambridge: Harvard University Press, 1964).

¹⁴ Respectivamente, *H.E.* 4,26 (Orígenes citado por Eusebio), y *Ep. List.* 39 (= NPNF2 4:552).

¹⁵ Una excepción es el estimulante trabajo de Martin Hengel, *The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of Its Canon* (Edimburgo: T. and T. Clark, 2002). Sin embargo, el precio que Hengel paga por su argumento es la rigurosa negación de que la profecía cesó en todos los sentidos (*pax* Josefo), y su petición final de un "canon" maximalista que incluiría no sólo los escritos apócrifos y seudopigráficos, sino también a Josefo y Filón (126-27). Su idea de canon es cercana a la de Harold Bloom cuando alude al *Canon Occidental*. Ver los estudios divergentes pero lúcidos de Andrew Shead (*Themelios* 28/3 [2003]: 59-61) y James A. Sanders (*BBR* 13 [2003]: 271-74).

en el Nuevo Testamento hay varias líneas de datos que al menos sugieren que se reconocía un canon cerrado.

En primer lugar, los patrones de cita del Nuevo Testamento se alinean en gran medida con evidencias predominantemente judías respecto a la forma del canon. Los autores del Nuevo Testamento citan todos los libros del Pentateuco (en su forma judía, no samaritana) y muchos de los demás libros canónicos, tanto los Profetas (Reyes, Isaías, Jeremías, Ezequiel, y los Profetas Menores) como los Escritos (Salmos, Job, Proverbios, Daniel, Crónicas). Es incluso posible que haya alusiones a algunos de los libros del Antiguo Testamento que no se citan explícitamente en el Nuevo (p. ej., Jos 1:5 en Heb 13:5; Jueces en Heb. 11:32).

En segundo lugar, cuando se cita literatura fuera del corpus de lo que ahora se reconoce como canon del Antiguo Testamento (p. ej., Cleantes en Hechos 17:28; Menandro en 1 Cor 15:33; Epiménides en Tito 1:12; 1 Enoque en Judas 14-15), no se habla de tales escritos como Escritura (γραφῆ [graphe]) ni se atribuye al Espíritu Santo o a Dios como el autor final.

En tercer lugar, no hay indicios de que los autores del Nuevo Testamento quieran deshacerse de ninguno de los documentos canónicos del Antiguo Testamento como incompatibles con su fe cristiana en desarrollo. Pablo llega al extremo de afirmar que, la razón por la que se escribieron las "Escrituras" fue la instrucción y consuelo de los cristianos (Rom 15:3-6; ver también 2 Cor 10:11; 2 Tim 3:14-17; 1 Ped 1:10-12; Hebreos 11:39-40).

En cuarto lugar, muchos pasajes del Nuevo Testamento, aunque planteados como una refutación o corrección de la teología judía tradicional, apelan a lo que ambas partes tienen en común, a saber, las Escrituras (p. ej., Marcos 7:6-7, 10-13; 11:17; 12:10-11, 24; Lucas 4:16-21; Juan 6:45; 10:34-35; 15:25; Hechos 17:2-3, 11; 18:24, 28; 24:14-15; 26:22; Rom 3:1-2; Gal 3).

En quinto lugar, es probable, aunque no seguro, que la referencia de Jesús a toda la sangre derramada desde Abel hasta Zacarías, hijo de Berequías (Mt 23:35) pretenda aludir a la primera y última víctimas de asesinato que se registran en el canon hebreo (Zacarías hijo de Joiada, en 2 Cron 24:20, 22). Sin duda Zacarías no fue el último en ser asesinado según un criterio cronológico: dentro del periodo que cubre el Antiguo Testamento, el último cronológicamente fue probablemente Urías hijo de Semaías (Jer 26:20-23). Si esta identificación con el Zacarías de 2 Crónicas 24:20, 22 es correcta, este personaje habría sido escogido por su lugar dentro del canon reconocido.

Da la impresión, pues, que hay buenas razones para apoyar la idea de que había un canon (cerrado) de la Escritura que sirvió como modelo para la formación del canon del Nuevo Testamento. Aunque este punto sea cuestionado, hay pruebas muy convincentes de que, hacia el siglo primero dC., la Toráh y los Profetas se veían como colecciones cerradas.

LA FORMACIÓN DEL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO

Si pensamos en el canon del Nuevo Testamento como una lista "cerrada" de libros reconocidos, los puntos principales son bien conocidos y no especialmente cuestionados. La primera de estas listas cerradas en llegar a nosotros es la de Marción. Muy influenciado

por el dualismo sirio, Marci6n rechaz6 la totalidad del Antiguo Testamento y solo acept6 un Evangelio —una edici6n muy revisada de Lucas— adem6s de su edici6n de diez cartas de Pablo que excluía las Pastorales. Pero aunque la lista de Marci6n es la primera, decir que la idea de una Biblia cristiana es obra de Marci6n, es ir demasiado lejos.¹⁶ Las cartas de Pablo estaban ya circulando como una colecci6n, y probablemente los cuatro Evangelios can6nicos tambi6n. Y lo que es m6s importante, la idea de unas Escrituras del Nuevo Testamento, que ciertamente estaba ya bien establecida en la primera parte del siglo segundo, presupone, tarde o temprano, alguna forma de l6mite can6nico.

No cabe duda de que la obra de Marci6n y otros herejes estimul6 a la Iglesia a publicar listas m6s exhaustivas y menos idiosincr6sicas. En este mismo sentido, el movimiento montanista, que se esforzaba en elevar la voz de la profecía a una nivel de autoridad suprema en la Iglesia —grado que no disfrut6 ni siquiera en el tiempo de Pablo (1 Cor 14:37-38)— sirvi6 tambi6n para forzar a la Iglesia a tomar decisiones p6blicas respecto al est6ndar de la ortodoxia. Hacia finales del siglo segundo, la lista de Muratori, aunque pr6cticamente sin valor como guía del origen de los libros del Nuevo Testamento a los que se refiere, refleja la idea de la gran Iglesia reconociendo un canon del Nuevo Testamento no muy distinto del de nuestros días. Esta lista es fragmentaria, de modo que Mateo y Marcos no aparecen; pero sin duda estos libros se presuponen, puesto que se alude a Lucas como el tercer Evangelio, y a Juan como el cuarto. Tambi6n se reconoce a Lucas como autor de “los hechos de todos los ap6stoles”. Trece cartas se reconocen como aut6nticamente paulinas. En la lista se incluye una *Epístola a los Laodicenses* y otra a los cristianos de Alejandría (que para algunos es nuestra carta a los Hebreos). Se aceptan dos Epístolas de Juan y Judas. Se aceptan igualmente los apocalipsis atribuidos a Juan y a Pedro, sin embargo en la propia lista se admite que había cierta oposici6n a la lectura p6blica de esta última obra. El *Pastor de Hermas* se acepta para la lectura privada pero no p6blica, por tratarse, se explica, de una composici6n reciente. Los escritos gn6sticos, marcionitas, y montanistas son todos rechazados; en un pasaje m6s bien extraño se reconoce a la *Sabiduría de Salom6n* como un documento can6nico.

El patr6n por el que este o aquel Padre citan los diferentes libros del Nuevo Testamento como Escritura se ha analizado ligeramente a lo largo de esta Introducci6n, sin embargo, este patr6n no establece por sí mismo cu6ndo fue reconocido el canon del Nuevo Testamento como una lista cerrada de libros. El tratamiento de esta “lista cerrada” demanda una reflexi6n m6s profunda. En un libro fundamental, Barton ha intentado acercarse a cuestiones relativas al canon desde una serie de nuevas perspectivas.¹⁷ Uno de los argumentos que subraya es que el t6rmino canon lleva consigo una ambigüedad que frecuentemente no se reconoce (ver la n. 15, de este capítulo). Puede referirse a libros que apo-

¹⁶ Así lo expresa, acertadamente, F. F. Bruce, “New Light on the Origins of the New Testament Canon”, en *New Dimensions in New Testament Study*, ed. Richard N. Longenecker y Merrill C. Tenney (Grand Rapids: Zondervan, 1974), 12, contra la magistral obra de H. von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible* (Filadelfia: Fortress Press, 1972), 148.

¹⁷ John Barton, *Holy Writings. Sacred Text: The Canon in Early Christianity* (Louisville: Westminster John Knox, 1997).

yaban la “regla de fe” y ser de este modo una categoría muy amplia que podría incluir más libros, o podría también aludir a una “lista fija” inherentemente excluyente. Barton analiza algunos de los argumentos presentados para apoyar fechas distintas para el canon del Nuevo Testamento; los que presenta Zahn (siglo primero), Harnack (siglo segundo), y Sundberg (siglo cuarto), y defiende que estas cuatro posiciones no están tan lejos como puede parecer a primera vista puesto que, cuando hablan de “canon”, tienen en mente cosas ligeramente diferentes.

Además, Barton señala también que muchos de los argumentos que se utilizan para determinar qué libros se consideraban parte del canon del Nuevo Testamento se basan en el modo en que tales libros son citados por los Padres o en si se encuentran o no en esta o aquella lista. Pero a menudo se han pasado por alto dos importantes datos. En primer lugar, siguiendo la obra de Stuhlhofer,¹⁸ Barton cuenta el número de veces que los Padres citan realmente los libros del Nuevo Testamento (y otros) en proporción a la extensión de cada libro. El resultado de su análisis es que existen tres claros grupos: aquellos libros del Nuevo Testamento que se citan frecuentemente (a saber, los cuatro Evangelios y las cartas paulinas más importantes), los que se citan con menos frecuencia (el resto del Nuevo Testamento), y los libros que apenas se citan (a saber, aquellos que se excluyeron del canon). En otras palabras, hay una clarísima divisoria por lo que hace a la frecuencia real de uso entre los libros del Nuevo Testamento y todos los otros pretendientes: el uso real era el que establecía el canon. En segundo lugar, los cristianos adoptaron muy pronto el uso de los códices (i.e., libros encuadernados más o menos como los nuestros, encolados o cosidos por el lomo) en lugar de los rollos. Por ello podían agrupar muchos de los libros del Nuevo Testamento y, a pesar de algunas excepciones, hay un testimonio temprano y extenso de los veintisiete documentos de nuestro Nuevo Testamento encuadernados juntos en varias distribuciones.¹⁹

Sigue siendo importante, no obstante, entender lo que dijeron los Padres acerca de estas cuestiones. La fuente más importante de las listas que éstos propugnaron, la encontramos probablemente en Eusebio de Cesarea (c. 260–340), cuyas ideas fueron en gran medida influenciadas por los padres alejandrinos Clemente y Orígenes. En su exposición del canon del Nuevo Testamento, Eusebio se sirve de una clasificación tripartita: Los libros reconocidos (*homologoumena*), los libros cuestionados (*antilegomena*), y los libros redactados por herejes en el nombre de los apóstoles pero rechazados por aquellos que Eusebio considera ortodoxos. En la primera categoría, Eusebio incluye a los cuatro Evangelios, el Libro de los Hechos, catorce epístolas paulinas (incluye Hebreos, aunque es consciente de que la iglesia de Roma no creía que fuera un documento paulino), 1 Pedro, 1 Juan, y, según parece, (aunque con cierta reserva) el libro de Apocalipsis. Euse-

¹⁸ F. Stuhlhofer, *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb: eine statistische Untersuchung zur Kanongeschichte* (Wuppertal: Brockhaus, 1988).

¹⁹ Ver además J. K. Elliott, “Manuscripts, the Codex and the Canon”, *JSNT* 63 (1996): 105–23. Aunque Elliot le critica en una reseña posterior, David Trobisch, *The First Edition of the New Testament* (Nueva York: Oxford University Press, 2000), reúne similares argumentos, y otros no tan convincentes, a fin de defender un canon del Nuevo Testamento de mediados del siglo segundo.

bio subdivide los libros cuestionados en el grupo de los que son generalmente aceptados (Santiago, Judas, 2 Pedro, y 2 y 3 Juan) y los que no son auténticos (*los Hechos de Pablo, el Pastor de Hermas, el Apocalipsis de Pedro, la Epístola de Bernabé, la Didajé* y, quizá, el libro de Apocalipsis).²⁰ La tercera categoría, que comprende los escritos claramente heréticos, incluye evangelios como los de Pedro y Tomás, los Hechos de Andrés y Juan, y escritos similares (*H. E.* 3.25).

En otras palabras, los Evangelios, el Libro de los Hechos, las trece epístolas paulinas, 1 Pedro, y 1 Juan fueron universalmente aceptados desde muy temprano; la mayor parte del resto del perfil del canon neotestamentario estaba ya establecido para el tiempo de Eusebio. El manuscrito de Cheltenham, que se considera representante de las ideas norteafricanas c. 360 dC., incluye todos los libros del Nuevo Testamento excepto Hebreos, Santiago, y Judas. La primera lista, en la que están exclusivamente los veintisiete libros del Nuevo Testamento, es la misma que la que aparece en una de las cartas festales de Atanasio en 367 (sin duda prescriptiva, no meramente descriptiva para la iglesia de Alejandría). En el canon 60 del Concilio de Laodicea (c. 363) se incluyen los veintisiete libros excepto el Apocalipsis, sin embargo, la evidencia de los manuscritos sugiere que este canon podría haber sido añadido con posterioridad (aunque muy probablemente durante el mismo siglo cuarto).²¹ El Tercer Concilio de Cartago (397), al que asistió Agustín de Hipona, reconoció los veintisiete libros del Nuevo Testamento, y después en Occidente hubo poca desviación de esta postura.

La Iglesia oriental, al menos tal y como la representa la versión siríaca (Peshita), omitía 2 Pedro, 2 y 3 Juan, Judas, y el libro de Apocalipsis, un patrón que sigue la iglesia nativa siria en nuestros días (en contraste con la grecoparlante). Aun así, es importante admitir que no pocos Padres de la Iglesia oriental reconocieron exactamente los mismos veintisiete libros que hoy constituyen nuestro canon.²² En el otro extremo, la iglesia etíope no solo reconoce los veintisiete libros estándar sino que añade otros ocho, que tratan principalmente del orden de la Iglesia.²³ No obstante, Dunbar está en lo cierto al concluir:

Es justo decir que dondequiera que los cristianos se han interesado en conocer la extensión del Nuevo Testamento y han buscado este conocimiento en un espíritu de abierta comunicación con el resto de la Iglesia, el resultado ha sido generalmente la unanimidad. Por ello, es importante observar que, mientras la reconsideración de

²⁰ La incertidumbre respecto al lugar que para Eusebio ocupa el libro de Apocalipsis se debe a su confusa forma de expresarse. Aunque en el siglo segundo Apocalipsis fue reconocido casi universalmente como Escritura, en la Iglesia oriental despertó sospechas. La postura de Eusebio parece oscilar desde una aceptación inicial de Apocalipsis como obra del apóstol Juan a su aceptación como documento canónico aunque negando su autoría apostólica, pasando por una etapa intermedia en que rechazó completamente el libro por considerarlo una falsificación del hereje Cerinto. Ver la exposición de Robert M. Grant, *Eusebius as Church Historian* (Oxford: Clarendon Press, 1980), 126–37.

²¹ Ver Metzger, *Canon*, 210.

²² Ver Westcott, *History of the Canon*, 445–48.

²³ Ver R. W. Cowley, "The Biblical Canon of the Ethiopian Orthodox Church Today", *OstK* 23 (1974): 318–23.

las cuestiones del canon por parte de los dirigentes de la Reforma Protestante condujo a una reducción del canon del Antiguo Testamento en relación con el uso católico romano, no sucedió en cambio lo mismo en la extensión del canon del Nuevo Testamento.²⁴

Es sin duda importante notar que, si bien no había ninguna maquinaria eclesiástica del tipo del papado medieval para imponer las decisiones, no obstante, por todo el mundo la Iglesia acabó aceptando, casi universalmente, los mismos veintisiete libros. No fue tanto que la Iglesia seleccionara el canon sino más bien que el canon se fue seleccionando a sí mismo. Este argumento se ha presentado con frecuencia, y merece repetirse. El que, sustancialmente, toda la Iglesia llegara a reconocer los mismos veintisiete libros como documentos canónicos es un hecho notable cuando se recuerda que no hubo presión ni manipulación para llegar a este resultado. Lo único que podían hacer las diferentes iglesias por todo el imperio era dar testimonio de su propia experiencia con los documentos y expresar el conocimiento que tenían respecto a su origen y carácter. Cuando se presta atención a la diversidad de los trasfondos culturales y de la orientación en los puntos esenciales de la fe cristiana dentro de las iglesias, su común acuerdo acerca de los libros que formaban el Nuevo Testamento nos lleva a sugerir que esta decisión final no se originó únicamente en un nivel humano.²⁵

Fueran cuales fueren las presiones que llevaron a la Iglesia a redactar listados canónicos —la persecución, la distancia del Jesús histórico, la presión del montanismo, el surgimiento del gnosticismo y otros movimientos que requerían el rechazo de ciertos textos— los criterios que se utilizaron en los debates para determinar qué libros eran canónicos fueron principalmente tres:²⁶

1. Un requisito esencial para la canonicidad era la conformidad con la “regla de fe” (ὁ κανὼν τῆς πίστεως [*ho kanon tes pisteos*]; en latín, *regula fidei*), conformidad entre el documento y la ortodoxia, es decir, verdad cristiana reconocida como normativa en las iglesias. Aunque muchos eruditos han negado que se hubiera establecido una clara distinción entre “ortodoxia” y “herejía” en el periodo subapostólico, sin hablar del Nuevo Testamento, es difícil no detectar las raíces de esta distinción en pasajes como Gálatas 1:8–9; Colosenses 2:8 ff.; 1 Timoteo 6:3 ff.; y 1 y 2 Juan. Y ya Ignacio mostró una considerable preocupación por distinguir lo verdadero de lo falso. Esta preocupación se incrementó rápidamente con el paso del tiempo.

²⁴ Dunbar, “Biblical Canon”, 317–18. En una nota marginal, Dunbar señala que esto se aplica incluso a Martín Lutero, quien planteó las preguntas más fuertes acerca de la *antilegomena* (p. 432 n. 117). Se señala con frecuencia que en el índice de la traducción de la Biblia de Lutero se separa Hebreos, Santiago, Judas, y Apocalipsis del resto de los libros y no se los cuenta entre ellos (p. ej., Meye, “Canon”, 605); sin embargo, no siempre se dice que esta configuración se adoptó en la edición de 1522 pero fue abandonada en ediciones posteriores, junto con sus juicios negativos más estridentes acerca de estos libros (expresados en sus prefacios). El único de estos juicios negativos que mantuvo hasta el final de su vida fue el de la epístola de Santiago. Ver la obra de Paul Althaus, *Theology of Martin Luther* (ET Filadelfia: Fortress Press, 1966), 83–85.

²⁵ Barker/Lane/Michaels, 29.

²⁶ Ver, Metzger, *Canon*, 251–54.

2. Quizá el criterio que mencionan más comúnmente los Padres es el de la apostolicidad de los autores, que incluía también a los que estaban en contacto inmediato con los apóstoles. De este modo, se entendía que el Evangelio de Marcos estaba vinculado con Pedro; el de Lucas con Pablo. Cuando el Fragmento de Muratori rechaza el Pastor de Hermas para la lectura pública, lo hace sobre la base de que era un documento demasiado reciente y, por tanto, no podía situarse “entre los profetas, cuyo número es completo, o entre los apóstoles” (“los profetas” se refiere aquí a los libros del Antiguo Testamento, y “los apóstoles” a los del Nuevo). Por la misma razón, los Padres rechazaron las obras sospechosas de seudonimidad.

Por ello, como ya hemos visto (Capítulo 8), el propio Nuevo Testamento expresa por principio el rechazo de las cartas seudónimas (ver especialmente 2 Ts 2:2; 3:17); ahora observamos que los Padres rechazaron universalmente los documentos seudónimos como categoría literaria aceptable de los documentos portadores de la autoridad de la Escritura. Esto deja muy poco espacio para la afirmación moderna tan frecuente en el sentido de que la seudonimidad era una práctica ampliamente aceptada en el mundo antiguo. Puede demostrarse que los apocalipsis seudónimos eran muy comunes; sin embargo, no hay pruebas que corroboren que lo fueran también las cartas seudónimas, y si las hay de que ningún documento seudónimo fue a sabiendas aceptado en el canon del Nuevo Testamento.²⁷

3. Otro de los criterios importantes es la extensa y permanente aceptación y utilización de los documentos por parte de iglesias de todas partes. De este modo, Jerónimo insiste en que no importa quien escribió Hebreos, puesto que en cualquier caso es obra de un “escritor de la Iglesia” (*ecclesiastici viri*, una expresión que alude probablemente a alguien que escribe en conformidad con la verdad enseñada en las iglesias; una variación del primer criterio) y se lee constantemente en las iglesias (Epist. 129). Aunque las iglesias latinas fueron lentas para aceptar Hebreos y las griegas se resistieron con el libro de Apocalipsis, Jerónimo acepta ambos documentos, en parte porque muchos autores antiguos los habían aceptado ambos como canónicos.²⁸

LA IMPORTANCIA DEL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO

Ha de admitirse que este acercamiento más o menos tradicional al canon puede dar una falsa impresión, a saber, que la Iglesia tardó un periodo desmesurado en reconocer la autoridad de los documentos que constituyen el Nuevo Testamento. Esto es completamente falso. El debate acerca del canon lo es acerca de una lista cerrada de libros autoritativos. Los libros como

²⁷ Ver además la exposición sobre “El uso de seudónimos y autorías pseudoepigráficas” en el Capítulo 8 de esta obra.

²⁸ Quizá hay que decir que los Padres no reconocen una obra como canónica porque sea inspirada, puesto que utilizan libremente el término “inspiración” y expresiones relacionadas para aludir también a libros no canónicos (ver Metzger, *Canon*, 254–57). En el moderno debate teológico la palabra “inspiración” es un elemento teológico que surge de algunas importantes estructuras históricas y teológicas y que normalmente se define de manera mucho más hermética que en el uso más bien flexible de los primeros siglos.

tales estaban necesariamente en circulación desde mucho antes, la mayoría de ellos eran reconocidos como autoritativos por toda la Iglesia, y todos lo eran en grandes sectores de ella.²⁹

Hubo un mensaje autoritativo desde el comienzo. Ya en la primera etapa de su predicación Jesús se constituyó como autoridad al mismo nivel que las Escrituras del Antiguo Testamento, y cumpliéndolas en cierto sentido, (Mt 5:17-48, esp vv 21 y ss.). La revelación de las Buenas Nuevas, el Evangelio del amado Hijo de Dios, estaba tan vinculada a la vida, ministerio, muerte, y resurrección de Jesús que los relatos de estas "buenas noticias" comenzaron a llamarse evangelios. Tales buenas noticias fueron transmitidas por los apóstoles: en Hechos 2, Lucas insiste en que los creyentes de la primera iglesia se dedicaran a la enseñanza de los apóstoles. Ya en 2 Corintios 3:14, Pablo escribe acerca de los judíos que leen las Escrituras del antiguo pacto.³⁰ Esto implica que ha despuntado un nuevo pacto, el nuevo pacto pronosticado por Jeremías (en especial 31:31-34; cf. Hebreos 8) y anunciado por Jesús con sus palabras la noche que fue entregado ("Esta copa es el nuevo³¹ pacto en mi sangre"). De manera implícita, las Escrituras del Nuevo Pacto no están muy lejos. La epístola a los Hebreos comienza contrastando el primer período de la revelación con lo que ha tenido lugar "en estos últimos días" en que Dios se ha revelado en la persona de su Hijo (Heb 1:1-3). En el último análisis, el *locus* y la fuente de toda la revelación autoritativa del nuevo pacto están en el Hijo. Los apóstoles, en el sentido más estrecho del término,³² eran considerados como los mediadores de tal revelación al resto de la Iglesia; pero precisamente porque esta revelación estaba vinculada al Jesús que se hizo presente en la historia, estaba sujeta a una clausura implícita. No podía haber un flujo interminable de "revelaciones" acerca de Jesús, si tales revelaciones se apartaban del Jesús que se manifestó en la historia real y que fue confesado por los apóstoles y los primeros testigos presenciales.

Por ello, desde el mismo comienzo, en la revelación había tanto una autoridad extraordinaria como una clausura implícita. El reconocimiento extracanónico de estas dos cosas lo encontramos ya en los escritos de Ignacio. Cuando ciertos hombres (al parecer judíos) que se niegan a creer nada del Evangelio que no esté reflejado en "nuestros registros ancestrales" (¿el Antiguo Testamento?) le desafían, Ignacio responde, "Sin embargo, por lo que a mí respecta, mis registros son Jesucristo, sus registros sagrados son su cruz su muerte y su resurrección y la fe que es por medio de él" (Fil. 8:2). Podría decirse que la génesis del canon del Nuevo Testamento está en la llamada "Evangelio" y "apóstol",³³ con Jesucristo, en última instancia, tras ambas realidades.

Si, por tanto, nos planteamos cuándo y cómo comenzaron a leerse los diferentes libros del Nuevo Testamento como testigos autorizados del Evangelio, en lugar de preguntarnos cuándo y cómo se cerró el canon, llegamos forzosamente, no a las listas cerradas elaboradas por los Padres que tienden a ser de un período posterior, sino a la utilización de los li-

²⁹ Theo Donner, "Some Thoughts on the History of the New Testament Canon", *Themelios* 7/3 (1983): 23-27.

³⁰ Probablemente se trata de una referencia a la Toráh, no a todo el Antiguo Testamento; ver v. 15.

³¹ La palabra "nuevo" se conserva en Lucas y Pablo (1 Cor 11:23-26), y la omiten Mateo y Marcos.

³² Ver la obra de D. A. Carson, *Showing the Spirit* (Grand Rapids: Baker, 1987), 88-91.

³³ Ver la obra de Donald Robinson, *Faith's Framework: The Structure of New Testament Theology* (Sutherland, NSW: Albatross, 1985).

bros del Nuevo Testamento (en comparación con otras fuentes) por parte de los primeros Padres. Descubrimos pues que aun la mayor parte de los documentos de la antilegomena se citaron ampliamente. Hebreos, por ejemplo, se cita extensamente en *1 Clemente* (probablemente 90-110 dC.); Santiago está atestiguada en *1 Clemente* y en *el Pastor de Hermas* (a mediados del siglo segundo). De hecho, incluso dentro del Nuevo Testamento, los pasajes del Antiguo Testamento y las citas del Evangelio aparecen a menudo juntos y se introducen con la expresión "la Escritura dice" (1 Tim 5:18). Aunque esta cita no sea de un Evangelio escrito, el pasaje es al menos una prueba fehaciente de que a una enseñanza del Señor Jesús se le concede la misma posición de autoridad que a las Escrituras del Antiguo Testamento. En 2 Pedro 3:16 se reconoce como Escrituras a las Epístolas de Pablo.

Hay otras tres importantes líneas de evidencias:

1. En las etapas de transmisión más antiguas, antes de que se iniciara la tarea de ofrecer registros escritos (ver Lucas 1:1-4), la "tradición" fue transmitida de un modo oral. Como se ha reconocido muchas veces,³⁴ en el Nuevo Testamento el término "tradición" (παράδοσις [*paradosis*]) no tiene necesariamente connotaciones negativas. Por ejemplo, en los escritos de Pablo las tradiciones merecen una consideración peyorativa cuando son meramente humanas o están completamente divorciadas del Evangelio (Gál 1:14; Col. 2:8); sin embargo han de tenerse en alta estima y sostenerse cuando son el Evangelio, transmitido por un mensajero acreditado (1 Cor 11:2; 2 Ts 2:15; 3:6).

2. Pero esto no significa que la tradición oral fuera considerada por muchos como intrínsecamente superior a los documentos escritos que pronto comenzaron a circular. El pasaje que todos citan para justificar la percepción de que la tradición oral merecía una consideración más elevada es una afirmación de Papias que consigna Eusebio (*H. E.* 3.39.4), que en su traducción Campenhausen vierte, "En mi opinión, aquello que procede de los libros no es tan útil como lo que comienza como palabras vivas y sigue siéndolo".³⁵ Se ha defendido convincentemente que Papias magnifica la importancia de la tradición oral por su comentario acerca de las palabras del Señor, no por el verdadero contenido de tales palabras.³⁶ La despectiva referencia a los libros se refiere probablemente a los escritos de los herejes que en aquel momento estaban haciendo lo mismo que Papias: comentando las palabras recibidas del Señor, pero desde su torcida perspectiva teológica. La respuesta de Papias es que él prefiere retener las interpretaciones tradicionales (orales) de las palabras del Señor. Hay que tener en cuenta que, en otros lugares Papias se apresura a negar que haya ningún error en el Evangelio de Marcos, aunque este Evangelio no sea una exposición cronológica: sin duda esto sería una extraña maniobra si Papias desechara todos los registros escritos.

3. Si preguntamos cuándo y cómo se llevaron a cabo las primeras colecciones de al menos algunos de los libros del Nuevo Testamento, la sencilla respuesta es que no lo sa-

³⁴ Ver especialmente el trabajo de F. F. Bruce, "Scripture in Relation to Tradition and Reason", en *Scripture, Tradition, and Reason: A Study in the Criteria of Christian Doctrine*, Fs. Richard P. C. Hanson, ed. Richard Bauckham y Benjamin Drewery (Edimburgo: T. & T. Clark, 1988), 35-64.

³⁵ Ver la exposición de Campenhausen en *Formation*, 130 ff. De manera similar, ver Bruce, "Scripture", 37-38.

³⁶ Esta línea de interpretación parece haberse originado con J. B. Lightfoot, *Essays on the Work Entitled Supernatural Religion* (Londres: Macmillan, 1893), 156 ff.

bemos. Si sabemos, no obstante, que a mediados del siglo segundo como muy tarde, los cuatro Evangelios canónicos circulaban ya juntos como el cuádruple Evangelio "según Mateo", "según Marcos", etcétera. Probablemente en un periodo aun más temprano, las epístolas paulinas estaban en amplia circulación. La amplia utilización del códice como forma de libro por parte de los cristianos facilitó sin duda el proceso de poner en circulación este material. Hasta aquel momento, los escritos de valor se publicaban normalmente en rollos. La adopción de los códices (más o menos libros modernos, con hojas cosidas o encoladas en uno de sus extremos) no solo hizo que los libros fueran más fáciles de utilizar sino que facilitó también la publicación de varios libros en un solo volumen.³⁷

Es seguro que Pablo escribió otras cartas que no nos han llegado (ver 1 Cor 5:9; Col 4:16), sin embargo no se han podido identificar en ninguna de las fuentes los principios de selección, y el responsable o responsables de compilar la colección. No obstante, algunas inferencias cuidadosamente establecidas, hacen muy verosímil suponer que esta colección fue compilada por colaboradores de Pablo, como Timoteo, poco después de su martirio.³⁸

Por último, hemos de observar brevemente cuatro acercamientos contemporáneos a la importancia del canon.

1. Algunos (p. ej., H. Koester) han argumentado que debería desecharse la idea de un canon. Afirman que no hay ninguna diferencia cualitativa entre los libros del Nuevo Testamento y otra literatura cristiana antigua; todas las fuentes que informan el movimiento cristiano primitivo deberían tratarse del mismo modo, de manera que Santiago, por ejemplo, no ha de recibir un trato más respetuoso o mayor autoridad que, digamos, Clemente de Roma.

No cabe duda de que, este punto de vista es únicamente verosímil si se rechaza, no solo la idea del canon como una lista cerrada de libros autorizados, sino también la propia idea de Escritura. Esta idea va también de la mano de una clara disposición a abandonar muy rápidamente la herencia establecida de la Iglesia, y en especial de las perspectivas críticas que consideran varios de los libros canónicos como escritos seudónimos y tardíos, redactados después de algunas otras fuentes cristianas antiguas que han llegado hasta nosotros.

2. En este momento se está produciendo un complejo debate sobre la posibilidad de que exista un "canon dentro del canon". Todos nosotros tenemos la tendencia de depender más de unas partes del canon que de otras (igual que Lutero y Calvino concedieron mucha más importancia a Romanos y a Gálatas que a 1 Pedro, por ejemplo, o al libro de Apocalipsis). ¿Por qué no hacer pues de la necesidad virtud y reconocer que cada grupo tiene la libertad, quizá hasta la obligación, de definir ciertas partes del canon como definitivas para ellos? Una forma más atenuada de esta teoría sugiere que hemos de ver el canon como una espiral, en la que los elementos más externos (Santiago, 2 Pedro) dan paso de forma gradual al núcleo interior, el meollo del auténtico cristianismo (Juan, Romanos).³⁹

³⁷ Ver Moule, 239-41.

³⁸ Ver Guthrie, 986-1000.

³⁹ Así opina C. K. Barrett, "The Centre of the New Testament and the Canon", en *Die Mitte des Neuen Testaments: Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie*, Fs. Eduard Schweizer, ed. Ulrich Luz and Hans Weder (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), 5-21.

Pero sin duda las nociones de Escritura y canon desaconsejan tales acercamientos. Es cierto que los predicadores pueden subrayar una parte más que otra, considerándola especialmente pertinente para el contexto en que se mueven. Algunos documentos del Nuevo Testamento pueden ejercer una influencia mayor porque son más largos y más exhaustivos. Sin embargo, elevar las pragmáticas decisiones pastorales y los accidentes de la composición a la obligación de relativizar el canon equivale a negar que hay un canon que ha de permanecer como prueba de nuestras decisiones pastorales.

3. La teología tradicional católico romana se ha referido en ocasiones al papel que tiene la Iglesia en la formación, o establecimiento, del canon, y esto da lugar a su vez a una idea de la autoridad de la Iglesia muy distinta a la del protestantismo, que sitúa el depósito del Evangelio en la Escritura; mientras que el catolicismo conservador coloca dicho depósito en la Iglesia, y las Escrituras no son sino un elemento más de él.

Algunos de los debates resultantes se están hoy desvaneciendo porque tanto el protestantismo como el catolicismo romano están experimentando grandes cambios. Sin embargo, algunos de los problemas asociados con la posición protestante se atenúan en gran medida si la distinción que aquí se defiende entre la Escritura y el canon se mantiene cuidadosamente. El papel de la Iglesia no es el de establecer qué libros constituyen la Escritura. Son los propios libros bíblicos los que se abren camino por medio de su autoridad y extensa utilización, y el papel de la Iglesia es el de reconocer que únicamente ciertos libros demandan la adhesión y obediencia de la Iglesia, y no otros; esto lleva a la formación de un canon, una lista cerrada de Escrituras autorizadas.

4. Ha habido bastante interés en el surgimiento de lo que se ha dado en llamar crítica del canon. Aunque esta rama de estudio adquiere muchas formas,⁴⁰ la esencia del presupuesto que la sustenta es que, sean cuales sean las fuentes y presiones que han intervenido en la formación de la Escritura tal y como la conocemos, el texto que tenemos representa el procesamiento de sus tradiciones por parte de la Iglesia, incluyendo las peculiares interpretaciones que establecen las conexiones interiores del texto bíblico, y deben ser aceptadas como normativas para la Iglesia.

Hay muchas cosas buenas en este movimiento. Representa un esfuerzo decidido para leer la Biblia en su conjunto y los libros bíblicos como productos terminados. En la práctica, no obstante, algunos exponentes de la crítica del canon tienden a profesar verdades abstractas que, pueden extraerse del texto en su conjunto pero rechazan un buen número de afirmaciones bíblicas que tienen referentes históricos. Esta inconsistencia conjura el espectro de un cierto tipo de de crudo fideísmo que se adhiere al canon en aquello que no puede ser puesto a prueba, y se reserva el juicio en aquello que sí. Esta forma de fideísmo hace de la crítica del canon tal y como se practica frecuentemente (al menos en ciertos círculos) algo intrínsecamente inestable.

En pocas palabras, la implicación es que Dios, que es un ser que habla, ilumina y guarda el pacto, y que se ha revelado supremamente en un personaje histórico, Jesús el Mesías, es quien establece la necesidad del canon y, de manera implícita, su clausura. La idea del canon prohíbe cualquier intento artificial de seleccionar solo una parte del canon

⁴⁰ P. ej., Childs; James A. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text* (Filadelfia: Fortress Press, 1987).

como modelo rector de la Iglesia cristiana: esto sería “decanonizar” el canon, una contradicción de términos. Puesto que el canon está formado por libros cuya autoridad emana, en última instancia, de la generosa y gratuita revelación que Dios hace de sí mismo, es mejor hablar de reconocer el canon que de establecerlo. Y la teología canónica no puede divorciarse de las complejas cuestiones que plantea el vínculo de la revelación de Dios con la verdadera historia.

BIBLIOGRAFÍA

- Paul **Althaus**, *Theology of Martin Luther* (ET Filadelfia: Fortress Press, 1966) ■■ J. -P. **Audet**, “A Hebrew-Aramaic List of Books of the Old Testament in Greek Transcriptions”, *JTS* 1 (1950): 135–54 ■■ David E. **Aune**, *Prophecy in Early Christianity and in the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983) ■■ Ídem, “On the Origins of the ‘Council of Javneh’ Myth”, *JBL* 110 (1991): 491–93 ■■ C. K. **Barrett**, “The Centre of the New Testament and the Canon”, en *Die Mitte des Neuen Testaments: Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie*, Fs. Eduard Schweizer, ed. Ulrich Luz and Hans Weder (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), 5–21 ■■ John **Barton**, *Oracles of God: Perception of Ancient Prophecy in Israel After the Exile* (Londres: DLT, 1986) ■■ Ídem, *Holy Writings, Sacred Text: The Canon in Early Christianity* (Louisville: Westminster John Knox, 1997) ■■ Richard **Bauckham**, “Tradition in Relation to Scripture and Reason”, en *Scripture, Tradition, and Reason: A Study in the Criteria of Christian Doctrine*, Fs. Richard P. C. Hanson, ed. Richard Bauckham y Benjamin Drewery (Edimburgo: T. & T. Clark, 1988), 117–45 ■■ Roger **Beckwith**, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985) ■■ F. F. **Bruce**, “New Light on the Origins of the New Testament Canon”, en *New Dimensions in New Testament Study*, ed. Richard N. Longenecker y Merrill C. Tenney (Grand Rapids: Zondervan, 1974), 3–18 ■■ Ídem, “Scripture in Relation to Tradition and Reason”, en *Scripture, Tradition, and Reason*, 35–64 ■■ H. von **Campenhausen**, *The Formation of the Christian Bible* (Filadelfia: Fortress Press, 1972) ■■ R. J. **Coggins**, *Samaritans and Jews: The Origins of Samaritanism Reconsidered* (Oxford: Blackwell, 1975) ■■ Theo **Donner**, “Some Thoughts on the History of the New Testament Canon”, *Themelios* 7/3 (April 1983): 23–27 ■■ David G. **Dunbar**, “The Biblical Canon”, en *Hermeneutics, Authority, and Canon*, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan: 1986), 297–360, 424–46 ■■ J. K. **Elliott**, “Manuscripts, the Codex and the Canon”, *JSNT* 63 (1996): 105–23 ■■ Robert M. **Grant**, *Eusebius as Church Historian* (Oxford: Clarendon Press, 1980) ■■ F. W. **Grosheide**, *Some Early Lists of the Books of the New Testament* (Leiden: Brill, 1948) ■■ Gerhard F. **Hasel**, “Proposals for a Canonical Biblical Theology”, *AUSS* 34 (1996): 23–33 ■■ Martin **Hengel**, *The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of Its Canon* (Edimburgo: T. & T. Clark, 2002) ■■ Paul E. **Kahle**, *The Cairo Geniza* (Oxford: Blackwell, 1959) ■■ Sid Z. **Leiman**, *The Canonization of the Hebrew Scriptures: The Talmudic and Midrashic Evidence* (Ha-

mden: Archon, 1976) ■■ Jack P. Lewis, "What Do We Mean by Jabneh?" *JBR* 32 (1964): 125–32 ■■ J. B. Lightfoot, *Essays on the Work Entitled Supernatural Religion* (Londres: Macmillan, 1893) ■■ Jack N. Lightstone, "The Formation of the Biblical Canon in Judaism of Late Antiquity: Prolegomenon to a General Reassessment", *SR* 8 (1979): 135–42 ■■ Lee Martin McDonald and James A. Sanders, ed., *The Canon Debate* (Peabody: Hendrickson, 2002) ■■ Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon Press, 1987) ■■ Leon Morris, *Ruth*, TOTC (Londres: Tyndale, 1968) ■■ Robert C. Newman, "The Council of Jamnia and the Old Testament Canon", *WTJ* 38 (1976): 319–49 ■■ Arthur G. Patzia, *The Making of the New Testament: Origin, Collection, Text & Canon* (Leicester: IVP, 1995) ■■ Donald Robinson, *Faith's Framework: The Structure of New Testament Theology* (Sutherland, NSW: Albatross, 1985) ■■ James A. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text* (Filadelfia: Fortress Press, 1987) ■■ Eckhard Schnabel, "History, Theology and the Biblical Canon: An Introduction to Basic Issues", *Themelios* 20/2 (1995): 16–24 ■■ F. Stuhlhofer, *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb: Eine statistische Untersuchung zur Kanongeschichte* (Wuppertal: Brockhaus, 1988) ■■ Albert C. Sundberg Jr., *The Old Testament of the Early Church* (Cambridge: Harvard University Press, 1964) ■■ David Trobisch, *The First Edition of the New Testament* (Nueva York: Oxford University Press, 2000) ■■ Brooke Foss Westcott, *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament*, 7ª ed. (Londres: Macmillan, 1896) ■■ Theodor Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 4 vols. (Erlangen: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, 1888–92).