

# LA MEMORIA DE JESÚS: TRADICIÓN Y CANON

VICENTE BALAGUER\*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Las raíces de la cuestión y la propuesta estándar*. 1. Raíces de la cuestión. 2. La explicación estándar y el proceso canónico. 3. Una orientación actual digna de atención. III. *La memoria colectiva y el canon*. 1. Memoria colectiva y memoria social. 2. Memoria comunicativa y memoria cultural. 3. Los textos: canon y archivo. 4. La conmemoración. 5. Utilidad en la cuestión del canon. IV. *El universo semántico en torno al término canon*. 1. Usos grecolatinos de la palabra canon. 2. Usos cristianos. V. *Unas notas sobre los primeros testigos del canon*. 1. La memoria apostólica de Jesús. 2. Los padres apostólicos. 3. La crisis a mediados del siglo II: Justino, los herejes, los textos. 4. Entre los siglos II-III, la emergencia del canon. 5. La segunda mitad del siglo IV: Atanasio, los concilios provinciales, Agustín y Jerónimo. 6. Los concilios ecuménicos: Trento y Vaticano II. VI. *Conclusiones*.

## I. INTRODUCCIÓN

A bordar hoy en día la cuestión del canon de la Biblia cristiana supone sumergirse en un océano de Bibliografía –sobre los libros sagrados y sobre la historia de la antigüedad cristiana– donde se entrecruzan una maraña de teorías, hipótesis y conjeturas, que normalmente dejan en segundo plano, o dan por supuestas, cuestiones relevantes<sup>1</sup>: ¿qué es el canon bíblico?, ¿qué comporta para la vida de la Iglesia, para la exégesis o para la teología?, ¿cuál es exactamente la relación de los libros entre sí y de la colección entera con otras instancias de la vida de la Iglesia?

\* Universidad de Navarra, Pamplona.

<sup>1</sup> De todas formas, para iniciar un estudio serio, el investigador tiene libros para orientarse. E.L. GALLAGHER, J.D. MEADE, *The Biblical Canon Lists from Early Christianity: Texts and Analysis*, Oxford University Press, Oxford 2019, proporcionan los textos de los “testigos antiguos del canon”, con un análisis donde se resumen las hipótesis modernas sobre cada texto. Una amplia bibliografía final se acompaña de unos valiosos índices de citas de textos y autores. También es muy valioso como orientación inicial el volumen L.M. MCDONALD, J.A. SANDERS (eds.), *The Canon Debate*, Hendrickson, Peabody 2002, que reúne colaboraciones de autores relevantes en casi todas las cuestiones del canon cuyas tesis resumen en su colaboración.

En realidad, como observan buenos conocedores del tema,<sup>2</sup> la cuestión del canon tal como se trata en la literatura académica es deudora de la polémica que estalla a finales del siglo XIX en el protestantismo entre la teología liberal de corte histórico, y la teología ortodoxa de corte dogmático. Pero la vida de la Iglesia, en cuanto memoria de Jesús según la proclamación apostólica, existe cotidianamente en un conjunto de realidades –la conmemoración, la liturgia, la predicación, etc., pero también los calvarios, viacrucis, belenes, tradiciones, etc.– que sobrepasan la cuestión académica del canon. Además, si se atiende a la perspectiva de las religiones comparadas, el cristianismo no podría calificarse como una religión de libro, sino como una “religión de tradición”; aunque nació con un libro en la cuna, es, como mucho, una religión de *paperback*, de libro en rústica.<sup>3</sup>

Con todo, la cuestión del canon no es baladí. En todas las culturas y comunidades, el canon es uno de los elementos que configuran la identidad. También en la Iglesia:

Al discernir el canon de las Escrituras, la Iglesia discernía su propia identidad, de modo que las Escrituras son, a partir de ese momento, un espejo en el que la Iglesia puede redescubrir constantemente su identidad, y verificar, siglo tras siglo, el modo cómo ella responde sin cesar al evangelio, del que se dispone a ser el medio de transmisión.<sup>4</sup>

Así las cosas, para abordar la cuestión del canon de una manera relevante, primero intentaré resumir la explicación estándar que, como se ha dicho, depende mucho de la polémica protestante de principios del siglo XX. Después examinaré algunos lugares que pueden orientar en la cuestión sobre el canon y la identidad de la Iglesia.

## II. LAS RAÍCES DE LA CUESTIÓN Y LA PROPUESTA ESTÁNDAR

### 1. Raíces de la cuestión

La discusión sobre el canon presente en la literatura académica tiene sus raíces en el “Tratado sobre el libre examen del canon”, de Johann Salomo Semler, considerado

<sup>2</sup> T. NICKLAS, *New Testament Canon and Ancient Christian Landscapes of Memory*, «Early Christianity» 7 (2016) 5-23.

<sup>3</sup> Cfr. G. STROUMSA, *Early Christianity. A religion of the book?* in M. FINKELBERG, G. STROUMSA (eds.), *Homer, the Bible and Beyond*, Brill, Leiden-Boston 2003, 153-173.

<sup>4</sup> PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, LEV 1993. Cito por C. GRANADOS, L. SÁNCHEZ-NAVARRO (a cura di), *Enquiridion Bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura*, BAC, Madrid 2010, n. 1449 (en adelante EB, con el número correspondiente).

el iniciador de la “crisis del principio de la Escritura”.<sup>5</sup> Anteriormente, la teología y la piedad protestantes tradicionales partían de las fórmulas de la Concordia. Las comunidades concebían “los escritos proféticos y apostólicos del Antiguo y Nuevo Testamento como única regla y criterio para la Iglesia”; la autoridad eclesiástica no representaba más que el “reconocimiento de la autoridad material” de la palabra bíblica. Para Semler, en cambio, el estudio histórico apuntaba a una pluralidad de cánones en la Iglesia primitiva, donde solo el acuerdo consensuado entre los obispos condujo al canon cristiano occidental.<sup>6</sup>

Esta visión historicista del canon como obra de las circunstancias de la Iglesia cristalizó un siglo más tarde en las tesis que Adolf von Harnack fue exponiendo en muchas de sus obras. El canon fue una decisión contingente y drástica de la Iglesia de finales del siglo II que, ante las herejías, aceptó unos libros y excluyó otros. En realidad, el canon es uno de los elementos de la triada –junto a la regla de la fe y los ministerios– que los apologistas esgrimieron a lo largo del siglo II frente a los herejes y que desembocó en lo que desde Harnack se denominó “proto-catolicismo”. El primero en proponer la noción de canon –incluir y excluir libros– fue Marción cuando limitó los escritos canónicos a diez cartas de Pablo y al evangelio de Lucas, expurgado de elementos judíos. La Iglesia proto-católica, la gran Iglesia, reaccionó proponiendo un canon más amplio, que incluía también el Antiguo Testamento. En este contexto hay que entender la conocida afirmación de Harnack: la decisión de incluir los libros judíos en el canon estaba justificada en el siglo II, no pudo ser evitada por los padres de la Reforma, pero mantenerla en el siglo XX era un anacronismo que solo indicaba la parálisis de la Iglesia.

El protestantismo clásico de la *sola Scriptura* respondía con el enfoque formulado por la Reforma en la polémica anticatólica: los libros, y con ellos el canon, se impusieron por sí mismos, por su capacidad cualitativa para constituirse como sagrados. Theodor Zahn intentó mostrar esta tesis en largos volúmenes con una erudición abrumadora: al canon de los libros del Antiguo Testamento, que se consideraba ya palabra del Dios, se le añadieron los que conformaron el Nuevo.

<sup>5</sup> J.S. SEMLER, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canons* (4 vols.), Hemmerde, Halle 1771-1775. Cfr. Ch. MARKSCHIES, *Époques de la recherche sur le canon du Nouveau Testament en Allemagne: quelques remarques provisoires*, in G. ARANGIONI et al. (eds.), *Le canon du Nouveau Testament*, Labor et fides, Genève 2005, 11-33. Sobre Semler, véase también el artículo de J. C. Ossandón Widow en este mismo volumen.

<sup>6</sup> La cuestión aludía también a la inspiración, pues para Lutero inspiración y canon se correspondían [A.C. SUNDBERG, *The Bible Canon and the Christian Doctrine of Inspiration*, «Interpretation: A Journal of Bible and Theology», 29/4 (1975) 352-371], mientras que para Semler algunos libros –Rut, Ester, el Cantar, el Apocalipsis– eran Escritura sagrada pero no Palabra de Dios.

La historia del canon no era más que la historia del reconocimiento por parte de la Iglesia de unos libros que ya se le habían dado.<sup>7</sup>

## 2. *La explicación estándar y el proceso canónico*

Una posición intermedia, que después han seguido muchos investigadores, apareció tras los descubrimientos de los manuscritos del Mar Muerto en 1947. La formuló Albert C. Sundberg, primero para el Antiguo Testamento y después para el Nuevo.<sup>8</sup> Sundberg afirmaba que, si por canon se entendía una lista de libros fijada, final y cerrada, tal construcción no aparecía en escritos cristianos hasta el siglo IV. Por eso proponía distinguir entre Escritura y Canon. Denominaba Escritura a los libros tenidos por autoritativos, y coleccionados, pero no definitivamente sancionados; en Israel y después en la Iglesia existían libros considerados Escritura que no llegaron a ser Canon. Por ejemplo, en el siglo I, existía el canon de la Torá y de los Profetas, pero no un canon cerrado del resto de los libros: de hecho, el canon griego y el posterior rabínico eran distintos y ninguno de ellos coincidía exactamente con el que tenían las colecciones de Escrituras en el siglo I en Palestina, a tenor de los manuscritos del Mar Muerto. El proceso por el que pasan los libros desde su composición hasta su inclusión en el canon –que se descubre en la forma de ser coleccionados, de fijar el texto evitando variantes, etc.– se denomina proceso canónico.

La perspectiva del proceso canónico es compartida, normalmente con matices significativos, por una gran parte de los investigadores actuales, pero las posiciones de fondo siguen siendo las de la polémica protestante a comienzos del siglo XX. Muchos autores están más cerca de las tesis de Harnack y la teología liberal, que de Zahn y la teología dogmática.<sup>9</sup> Para otros autores, más cercanos a la ortodoxia

<sup>7</sup> Puesto que los datos históricos de ese proceso eran idénticos para unos y otros, la polémica, que era en realidad de carácter dogmático, versaba a veces sobre otras cuestiones; por ejemplo, si para el carácter canónico se exigía la mención expresa de su título o bastaba que fuera citado de manera autoritativa en los escritos cristianos, etc. Con más detalle, B.M. METZGER, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Clarendon, Oxford 1987, 24ss. Para Harnack, sobre todo, A. VON HARNACK, *Marcion*, Darmstadt 1924 [reimpresión 1985]; para Th. VON ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Georg Olms, Hildesheim 1975 [orig., 1888, 1889, 1890].

<sup>8</sup> A.C. SUNDBERG, *The Old Testament of the Early Church*, Harvard U.P., Cambridge 1964; A.C. SUNDBERG, *Towards a Revised History of the New Testament Canon*, «Studia Evangelica» 4 (1968) 452-461.

<sup>9</sup> H.Y. GAMBLE, *The New Testament Canon: Recent Research and the Status Questionis*, in MCDONALD, SANDERS, *The Canon Debate*, 267-294. Los autores más significativos –Campenhausen, Barton, Ulrich, McDonald, el mismo Gamble– están reseñados en el artículo de Gamble. En esta perspectiva historicista del canon hay que incluir también a W. BAUER, *Orthodoxie et hérésie aux*

protestante, la distinción entre Escritura y Canon propone una definición “extrínseca” de canon, con una oposición excesivamente rígida entre las dos categorías. En realidad, lo importante es la “función” de un libro en la Iglesia; no el hecho de ser considerado parte de una lista cerrada: el canon como función precede al canon como forma. Por ello, una posición que parte de la dogmática –a unos libros que son autoritativos y coleccionados se le añaden otros hasta que se cierra– les sigue pareciendo coherente.<sup>10</sup>

Los estudiosos católicos, quizás por influencia de la noción de inspiración emanada en el Vaticano I, estaban más cerca de las tesis de la ortodoxia protestante, aunque señalando el papel de la Tradición en la delimitación de la extensión del canon.<sup>11</sup> En la actualidad, quizás están más cerca de las posiciones históricas, aunque subrayando también el valor de la Tradición que es la que ofrece el canon exacto de los libros sagrados.

### 3. *Una orientación actual digna de atención*

En los últimos años, la investigación ha renovado el interés por elucidar “qué idea” está en la base del proceso de canonización, qué “función y papel” desempeñaron los libros que, desde luego a partir del siglo IV, conformaron el paisaje de la memoria cristiana: se trata en definitiva de estudiar el proceso de canonización en el marco de la definición y delimitación de la “identidad” que se da en todos los grupos: desde la familia hasta un grupo social o religioso.<sup>12</sup>

Un repaso somero a la Bibliografía que trata de la cuestión apunta, en un primer momento, a buscar la respuesta en tres lugares. Probablemente no sean

*débuts du christianisme*, Éditions du Cerf, Paris 2009 [orig. 1934], quien proponía que antes de la definición de “ortodoxia”, por parte de un grupo cristiano a finales del siglo II, lo mayoritario en el cristianismo era lo que después se denominó heterodoxia. La parcialidad de esa visión ha sido contestada prácticamente por todos los estudios posteriores sobre el canon.

<sup>10</sup> E. FERGUSON, *Factors Leading to the Selection and Closure of the New Testament Canon*, in McDONALD, SANDERS, *The Canon Debate*, 295-320. Entre otros, se alinean en esta posición autores vinculados a la crítica canónica: B.S. Childs, J.A. Sanders, G.T. Sheppard, S. Chapnam, W.R. Farmer, D.M. Farkasfalvi.

<sup>11</sup> En tratados –M.-J. LAGRANGE, *Introduction à l'étude du Nouveau Testament. Première partie: Histoire ancienne du Canon du nouveau Testament*, Gabalda, Paris 1933– y en los manuales: G.M. PERRELLA, J. PRADO, *Introducción general a la Sagrada Escritura*, Perpetuo Socorro, Madrid 1954; V. MANNUCCI, *La Biblia como palabra de Dios*, Desclée, Bilbao 1985.

<sup>12</sup> Comenzando por H. VON CAMPENHAUSEN, *The Formation of the Christian Bible*, Fortress Press, Philadelphia 1972, cfr. MARKSCHIES, *Époques de la recherche*, 33; MARKSCHIES, *The Canon of the New Testament in Antiquity. Some New Horizons for Future Research*, in FINKELBERG, STROUMSA, *Homer, the Bible and Beyond*, 175-194; T. NICKLAS, *New Testament Canon and Ancient Christian «Landscapes of Memory»*, 22. Lo mismo en el documento de la PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia (EB 1449-1451)*.

los únicos, pero sí son pertinentes. En primer lugar, las intuiciones de quienes trabajan con la noción de “memoria colectiva” de un grupo social. Como afirma Ricoeur, «llegar a ser canon y llegar a ser Iglesia van unidos. Son las necesidades y los condicionantes de la Iglesia los que motivan en el fondo el proceso de canonización».<sup>13</sup> En segundo lugar, pueden encontrarse luces en el estudio de los términos relacionados con la idea de canon y su aplicación a los libros o a la colección de libros cristianos que lo conforman, porque, en realidad, «el canon cristiano es el resultado de un proceso que absorbió diversos momentos históricos, articulando diversas nociones de canon».<sup>14</sup> Este estudio ya dirige la atención hacia un tercer lugar donde estudiar el canon en la identidad cristiana que presenta la Tradición. El canon de los libros sagrados es uno de los elementos característicos de la universalidad, de la catolicidad de la Iglesia, que ya en los primeros siglos muestra una diversidad histórica y geográfica, configurada en una unidad, al menos ideal, en torno a la doctrina y la teología, el culto y los ritos, y la organización y el gobierno.<sup>15</sup> Un breve recorrido por los testigos del canon en los primeros siglos ofrece también luces a la cuestión planteada.

### III. LA MEMORIA COLECTIVA Y EL CANON

La memoria, en su dimensión historiográfica y social, ha sido tratada en bastantes lugares.<sup>16</sup> En las últimas cuatro décadas, la “memoria colectiva” se ha logrado

<sup>13</sup> P. RICOEUR, *Le canon biblique, entre le texte et la communauté*, in J.-C. ESLIN, C. CORNU (eds.), *La Bible. 2000 ans de lectures*, Hachette Littératures, Paris 2003, 102. En un sentido semejante, Gonzalo Aranda: «El canon, como conjunto y como conjunto cerrado, se determina en la misma manera que se determina la Iglesia. La Iglesia se reconoce en unos escritos de la Tradición y no en otros». G. ARANDA, *Apócrifos, evangelios*, in F.F. RAMOS (ed.), *Diccionario de Jesús de Nazaret*, Monte Carmelo, Burgos 2001, 83-100.

<sup>14</sup> E. THOMASSEN, *Some Notes on the Development of Christian Ideas about a Canon*, in E. THOMASSEN (ed.), *Canon and Canonicity*, Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen 2009, 9. La propuesta de Thomassen tiene grandes semejanzas –y alguna diferencia también– con la idea del desarrollo homogéneo del dogma de J.H. Newman. Algo semejante en T. BOKE-DAL, *The formation and significance of the Christian biblical canon: a study in text, ritual and interpretation*, Bloomsbury, London 2014.

<sup>15</sup> Cfr. M.-F. BASLEZ, *Comment les chrétiens sont devenus catholiques*, Tallandier, Paris 2019. Para el momento decisivo del canon, en la segunda mitad del siglo II, D. BRAKKE, *Self-differentiation among Christian groups: the Gnostics and their opponents*, in F.M. YOUNG, M.M. MITCHELL (eds.), *The Cambridge History of Christianity; v. 1. Origins to Constantine*, Cambridge U.P., Cambridge 2006, 245-260.

<sup>16</sup> Como obras de referencia, pueden servir F.A. YATES, *The Art of Memory*, University of Chicago Press, Chicago 1966; M. CARRUTHERS, *The Book of Memory*, Cambridge U.P., Cambridge 1990; J. COLEMAN, *Ancient and Medieval Memories: Studies in the Reconstruction of the Past*, Cambridge U.P., Cambridge 1992.

constituir en una disciplina prometedora en el campo de las humanidades. Desde las intuiciones de Maurice Halbwachs a comienzos del siglo XX, algunos autores han propuesto áreas de investigación en torno al cristianismo de los orígenes, sobre todo, en torno a las sistematizaciones del egiptólogo alemán Jan Assmann y el sociólogo norteamericano Barry Schwartz.<sup>17</sup>

### 1. *Memoria colectiva y memoria social*

Maurice Halbwachs investigó la memoria personal desde la sociología de Durkheim y desde las nociones sobre la memoria de Bergson. Puso de manifiesto que cada memoria individual se inscribe en relación con cosas, lugares, tiempos, etc. En su investigación elucidó una serie de “marcos sociales de la memoria”. Estos marcos pueden ser de carácter general –relativos al espacio, el tiempo y el lenguaje– o particular, según el grupo social: así la familia suele organizar sus recuerdos en torno a criterios genealógicos, los grupos religiosos en torno a los dogmas que los distinguen de otros grupos, etc. Algunos de sus escritos más representativos fueron publicados tras su muerte prematura –en un campo de concentración al final de la Segunda Guerra Mundial– en un volumen póstumo: *La memoria colectiva*.<sup>18</sup>

La memoria, dice Halbwachs, no es otra cosa que la preservación del pasado en el presente de quien recuerda. Ahora bien, en la memoria, el pasado se ordena, modela y configura según las categorías del presente. No se puede hacer memoria más que “desde” las ideas, categorías o palabras, del entorno social propio. En realidad, hacer memoria es una especie de negociación del presente con el pasado: se quiere preservar lo pasado, pero no puede hacerse más que desde el presente. Un grupo se caracteriza también por preservar una memoria común; es más, esa memoria es una parte importante de su identidad, como la biografía –o la autobiografía– lo es de la persona. Lo que podemos denominar memoria colectiva de un grupo no coincide con la memoria personal de ninguno de los miembros del grupo, ni tampoco con la suma de todas las memorias personales; más bien, es como una corriente de pensamiento continuo, no artificial, que mantiene del pasado lo que está vivo en la conciencia del grupo. Halbwachs se esforzó también por distinguir la memoria colectiva de la Historia. La Historia, por una necesidad de esquematización, se esfuerza por trazar líneas de separación entre el presente y el pasado. Además, los grupos particulares diseñan memorias colectivas diversas,

<sup>17</sup> Los dos autores, además de proponer una teoría general sobre la memoria colectiva, han abordado el análisis de textos bíblicos. Una buena presentación: Ch. KEITH, *Social Memory Theory and Gospels Research: The First Decade (Part One)*, «Early Christianity» 6 (2015) 354–376.

<sup>18</sup> Obras de referencia: M. HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, Paris 1925; *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte*, PUF, Paris 1941 y *La mémoire collective*, PUF, Paris 1950.

mientras que la Historia pretende ser como una memoria universal del género humano, o de parte del género humano, en forma de estados, normalmente. La Historia es, si se quiere, una especie de “memoria fría” que está por encima de las memorias colectivas que serían “memoria caliente”, viva.

## 2. *Memoria comunicativa y memoria cultural*

Estas dos características de la memoria colectiva –organizar el pasado desde el presente y diferenciar taxativamente entre memoria e Historia– han sido matizadas en los estudios recientes sobre la memoria colectiva. Jan Assmann, con su mujer Aleida Assmann y con otros autores,<sup>19</sup> desarrolló las tesis de Halbwachs, completándolo con propuestas semejantes. Así, las precisiones del historiador del arte Aby Warburg, que distingue entre “memoria social” y “memoria cultural”, ya que ésta última introduce el matiz de la estabilidad. También, en lo que refiere a lo social y lo cultural, lo oral y lo escrito, se sirvió de los logros del antropólogo belga Jan Vansina.<sup>20</sup>

Assmann propone distinguir entre “memoria comunicativa” y “memoria cultural”. La primera es la propia de una comunidad social concreta cuando preserva un pasado común en la vida cotidiana. Es informal, no institucionalizada, no cultivada por especialistas. Tiene un carácter oral, aunque puede incluir escritos pertenecientes a los géneros literarios cotidianos. Normalmente, después de 40 años –una generación– de un acontecimiento relevante para la memoria del grupo, aparecen ya escritos que ayudan a preservar lo que antes era memoria viva. Así lo verifica Assmann respecto de la memoria de la *shoah* y la activación de la historia oral hacia 1985, en los textos bíblicos, en textos de civilizaciones antiguas, y en las posiciones reflejadas en teóricos de la cultura.

Sin embargo, alrededor de 100 años después, al cabo de tres o cuatro generaciones del acontecimiento relevante o fundador, la comunidad se organiza en torno a un conjunto de artefactos que denomina “memoria cultural”. Vansina hacía notar en sus estudios sobre culturas orales que al cabo de tres generaciones la memoria comunicativa cristalizaba en forma de memoria cultural a través de danzas, de ritos, narraciones fijas. Lo que llama la atención es que estos artefactos y procedimientos de la memoria cultural no conmemoran el pasado inmediato, sino el pasado absoluto, lo ocurrido *illo tempore*. Esta “memoria cultural”, a diferencia de la memoria comunicativa, ya es formal, está especializada y estructurada,

<sup>19</sup> Muchos de ellos colaboran en A. NUNNING, A. ERLI, S. YOUNG (eds.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2008.

<sup>20</sup> Cfr. ASSMANN, *Communicative and Cultural Memory*, in NUNNING, *Cultural Memory Studies* 109-118.



es elitista en su desarrollo y formulación. Se formaliza en textos, pero también en símbolos, en imágenes, etc., que pueden incluso trascender el ámbito de una comunidad, y que determinan en gran parte el léxico, el pensamiento, los horizontes de la comunidad. Mediante los artefactos de la “memoria cultural” se conecta el “origen” con el presente. Por eso, es tan importante en la descripción de la identidad de la comunidad.

Memoria comunicativa y memoria cultural no están separadas, aunque son distintas: Assmann sostiene que toda cultura –sobre la base de normas (reglas) e historias (recuerdos, *Erinnerungen*) compartidas– conecta a cada uno de sus sujetos individuales con la experiencia de un mundo significativo comúnmente habitado. Sólo gracias a esta experiencia los individuos son capaces de enmarcar su identidad personal a través de los símbolos orientadores de identidad de su mundo social, símbolos que se encarnan en las formas objetivadas de una tradición cultural comúnmente compartida. En el término «conectividad» confluyen los dos tipos de memoria decisivos para esta teoría: la *kommunikatives Gedächtnis*, activa en el plano de la simultaneidad, que conecta el presente y el pasado más reciente (*Verknüpfung*); y la *kulturelles Gedächtnis*, como un gran almacén repleto de «figuras de la memoria» tradicionales (*Erinnerungsfiguren*), ofrece diversas posibilidades de vincular el presente con un pasado antiguo (*Anknüpfung*).<sup>21</sup>

### 3. Los textos: canon y archivo

La memoria cultural está tematizada en ritos, imágenes, símbolos, lenguas, etc. Singularmente importantes son los textos como sistema simbólico superior de representación. Aleida Assmann<sup>22</sup> atiende especialmente al carácter y el lugar de los textos en el proceso de la memoria de un grupo social. La memoria preserva del olvido, pero es limitada; en realidad, recordar es la excepción. Las instituciones preservan el pasado de muchas maneras, pero, sobre todo, a través de los textos. Con el paso del tiempo, por la limitación de la memoria, los textos de una comunidad que se preservan del olvido se dividen en dos tipos. Los que forman el “canon” son los que preservan el pasado como presente, es la memoria “caliente”; otros textos se conservan en forma de “archivos”, preservan el pasado como pasado. Los archivos son memoria “fría”, algo a lo que se puede acudir en un momento determinado, pero que no rige el presente de la comunidad.

<sup>21</sup> D. HARTH, *The Invention of Cultural Memory*, in NUNNING, *Cultural Memory Studies*, 86.

<sup>22</sup> A. ASSMANN, *Canon and Archive*, in NUNNING, *Cultural Memory Studies*, 98-107.

#### 4. *La conmemoración*

Una comunidad auténtica es la que cuenta y recuenta sus recuerdos constitutivos. De ahí que las “prácticas conmemorativas” sean fundamentales. La conmemoración de un acontecimiento organiza de algún modo el sentido del pasado y lo “fija” simbólicamente. La “memoria social”, recuerda B. Schwartz, que se rehace continuamente en una sociedad, mantiene una identidad, mediante la configuración del pasado expresada en la conmemoración. De esta forma, las actividades conmemorativas acaban por tener una gran fuerza reguladora: en cada práctica conmemorativa, el pasado conmemorado da cohesión al sentido del presente, ofreciendo elementos cognitivos e interpretativos para las experiencias del presente.<sup>23</sup> Las “figuras simbólicas”, un mártir, por ejemplo, objetivan arquetipos con una axiología de valores, para la sociedad.

Parece evidente que en una sociedad determinada, la conmemoración, en cuanto se conforma con elementos de la memoria cultural –ritos, textos, símbolos–, tiene también una función exhortativa. A esos constitutivos de la memoria cultural Assmann llega a denominarlos artefactos “mitomotrices”: elementos que, en medio de las circunstancias cambiantes, articulan la sociedad en sí misma.<sup>24</sup>

#### 5. *Utilidad en la cuestión del canon*

Estas notas ponen de manifiesto algunas coincidencias entre la memoria y el canon –por ejemplo, la cuestión de las generaciones que median entre el acontecimiento fundador, la primera memoria escrita y la constitución de un canon– que pueden resultar interesantes al estudiar el canon de las Escrituras y la identidad cristiana.<sup>25</sup> Otros aspectos, relativos a la conformación de la memoria de Jesús con el canon cristiano, en relación con los escritos apócrifos o la autoridad, han alcanzado ya buenos resultados.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> B. SCHWARTZ, *Rethinking the concept of collective memory*, in A.L. TOTA, T. HAGEN (eds.), *Routledge International Handbook of Memory Studies*, Routledge, London-New York 2016, 9-21. La conmemoración, recuerda Schwartz, se refiere a personas o acontecimientos, e incluye escritos, iconos, monumentos, santuarios, prácticas, etc. Es un sistema de símbolos condensados que simplifica el acontecimiento. Con su repetición asegura la estabilidad.

<sup>24</sup> J. ASSMANN, *Historia y mito en el mundo antiguo: los orígenes culturales de Egipto, Israel y Grecia*, Gredos, Madrid 2011, 75-82 (“Mitomotricidad”) y 262-271 (“Intento de recapitulación”).

<sup>25</sup> E. NORELLI, *La notion de «mémoire», nous aide-t-elle à mieux comprendre la formation du canon du Nouveau Testament?*, in PH.S. ALEXANDER, J.-N. KAESTLI (eds.), *Le canon des Écritures dans les traditions juive et chrétienne*, Zèbre, Lausanne 2007, 169-206.

<sup>26</sup> Pienso, sobre todo en J. SCHRÖTER, *Jesus and the Canon: The Early Jesus Traditions in the Context of the Origins of the New Testament Canon*, in R.A. HORSLEY, J.A. DRAPER, J.M. FOLEY (eds.), *Performing the Gospel: orality, memory, and Mark: essays dedicated to Werner Kelber*,

Quedan otros aspectos en esta disciplina dignos de ser estudiados en relación con el canon cristiano. Por ejemplo, culturalmente, el libro sagrado está dirigido a la recitación, pero no a la interpretación, como es el caso del canon. En el caso del cristianismo, sin embargo, enseguida coinciden: en la liturgia el libro se recita y es objeto de exhortación. En todo caso, las notas apuntadas a propósito de la memoria colectiva y el canon pueden servir de marco para los otros lugares que se examinan ahora.

#### IV. EL UNIVERSO SEMÁNTICO EN TORNO AL TÉRMINO CANON

La palabra “canon” se asocia inmediatamente a tres significados: regla o modelo, colección de reglas o modelos, norma o prescripción. Su uso en relación con los libros sagrados no es anterior al siglo IV, pero los sentidos modernos del término dependen del cristiano. Sin embargo, la noción de canon, como regla, es anterior, pues está asociada a la de autoridad entendida como un saber socialmente reconocido.<sup>27</sup> En este sentido, sí es posible hablar de libros autorizados, tanto en el cristianismo primitivo como en el judaísmo anterior.

Estudiar la relación entre el término canon, los libros sagrados y la autoridad en la antigüedad cristiana tiene que dar forzosamente una orientación sobre el sentido y la función del canon cristiano.

##### 1. Usos grecolatinos de la palabra canon

La palabra griega *kanôn* proviene de la raíz semítica *qnh* que significa caña o vara (recta). Como barra recta aparece en el siglo VIII a.C. (*Iliada* 13,405-407; 23,761), aunque tres siglos después (Eurípides, *Troades* 6) asume ya un sentido traslaticio: vara de “medir” usada por carpinteros o albañiles.<sup>28</sup> Este sentido traslaticio se vuelve común y el *kanôn* designa la regla, el instrumento para medir. Se usa para la edificación, la arquitectura, el conocimiento, la belleza, la vida moral, la fe, etc.

Fortress, Minneapolis [MN] 2006, 104-226; J. SCHRÖTER, *From Jesus to the New Testament: Early Christian Theology and the Origin of the New Testament*, Mohr Siebeck-Baylor University, Tübingen-Waco Texas 2013, especialmente, 305-313 y 329-349.

<sup>27</sup> La *auctoritas* es un «concepto genuinamente romano. Deriva del término *auctor*, procedente a su vez del verbo *augere*, que significa aumentar, auxiliar, confirmar, ampliar, completar, apoyar, consolidar, dar plenitud a algo [...] Distinta de la *auctoritas* es la *potestas*, de *potis*, cuya raíz indoeuropea significa la idea de poder constituido. Álvaro D’Ors ha definido la autoridad como el “saber socialmente reconocido”, en contraposición a la potestad o “poder socialmente reconocido”», R. DOMINGO, *Auctoritas*, in J. OTADUY et al. (eds.), *Diccionario general de Derecho Canónico I*, Eunsa-Aranzadi, Pamplona 2013, 553-556.

<sup>28</sup> Cfr. J. TORRES, *Literatura Griega: las bases del canon*, «Minerva» 25 (2012) 21-48.

De modo general, los significados figurados que adquiere la palabra se pueden clasificar en dos grupos: los que se refieren a una “regla abstracta” y los que apuntan a una “regla concretada”.<sup>29</sup> En los ámbitos donde se aplica puede tener un significado más técnico.

Como regla abstracta, el primer significado es “pauta o criterio” (I). Nace del tratado sobre el canon, hoy perdido, de Policleto, a finales del s. V a.C., y puede ser descrito como «un sistema métrico que permite inferir las medidas de un todo a partir de las de sus partes y las medidas de las partes más pequeñas a partir de las del todo». <sup>30</sup> Referido primero a la belleza, se aplica también al conocimiento fiable, a lo que permite distinguir lo verdadero de lo falso o lo recto de lo torcido (Eurípides, *Hécuba* 602). De este primer significado abstracto deriva Assmann el segundo, donde canon significa más bien “norma o principio” (II), que fija normas que liberan de la arbitrariedad: así se denominan canon las reglas gramaticales en la época imperial, el Decálogo en textos de Filón (*Leg.* 3,233), las prescripciones eclesiásticas, o los principios rectores de la ética: por ejemplo, el *kanón tes mesótetos* = *regula mediocritatis*, de Panecio o Aristóteles. Aquí, la “acribia” que regía el sentido de pauta o criterio se sustituye un tanto por la idea de “límite” que no debe traspasarse.<sup>31</sup>

*Kanôn* se utiliza también con referencia a una regla “concretada”. Algo ya existente, una persona o una obra, se entiende como regla o “modelo” (III). La aplicación del concepto de canon a un hombre como “medida” o modelo de

<sup>29</sup> Sigo aquí los principios de ASSMANN, *Historia y mito en el mundo antiguo*, 97-106. Perrella (PERRELLA, PRADO, *Introducción general a la Sagrada Escritura*, nn. 103-105) se refiere a la misma realidad con los términos de significado “formal” (abstracto) y significado “material” (concreto) del término *kanôn*. H. OPPEL, *KANON: Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner Lateinischen Entsprechungen (Regula, Norma)*, Philologus Supplement Bd. 30, 4, Leipzig, 1937, entiende que dos significados principales asociados a la “regla” –rectitud y medida– se aplican a tres ámbitos: la acribia o precisión, la representación o el modelo a imitar, y los límites o fronteras. Cfr. los usos en W. BAUER, *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, Chicago-London: University of Chicago Press, 1979. Cfr., también, BOKEDAL, *The formation and significance of the Christian biblical canon*, 37ss.

<sup>30</sup> ASSMANN, *Historia y mito en el mundo antiguo*, 100. El tratado de Policleto trataba sobre la representación de la figura humana. Plinio el viejo (*Hist. nat.* 34,8,55) relata que la estatua de un lancero, Doríforo, modelada por Policleto era considerada el canon, siendo tan casi perfecta que se reconocía como la norma para las proporciones de un cuerpo humano bello, o sano: de hecho, conservamos fragmentos de Policleto en un tratado de Galeno: GALENO, *Del uso de las partes*, Madrid: Gredos, 2010. J. POLLITT, *The Canon of Polykleitos and Other Canons*, in: W. MOON (ed.), *Polykleitos, the Doryphoros, and Tradition*, University of Wisconsin Press, Madison 1995, 19-25.

<sup>31</sup> «Al referirnos a obras bien acabadas, nuestra costumbre es decir que resulta imposible quitar nada ni añadir nada, queriendo así significar que el exceso y el defecto destruyen la perfección, en tanto que el [término] medio (*mesités*) la preserva», *Ethica Nicom.* 2,5, 1106b 9-10.

la acción correcta aparece en la ética de Aristóteles cuando dice que el hombre bueno es canon y medida (*kanôn kai metron*, *Ethica Nicom.* 3,6) de la verdad o de la acción, y en Epicteto (*Diss.* 1,28) cuando también señala como canon al hombre con una vida íntegra. La noción se aplica pronto a modelos estéticos: Lisias es el canon del dialecto ático más puro para el discurso forense y Tucídides el canon de la historiografía. Del ejemplo concreto se pasa de modo inmediato a la idea de conjunto: canon puede adquirir el sentido de “índice”, “lista” (IV), o paradigma. Hay dos modelos para esta idea de canon. En primer lugar (IVa), los elencos de los gramáticos alejandrinos que enumeraban los “autores” que debían imitarse en los diversos géneros: populares o elevados, poetas o historiadores, dramaturgos, etc. Conocemos esas listas –que los mismos gramáticos no denominaban *kanôn*– por los fragmentos que han sobrevivido o por autores como Quintiliano (*Institutio* 10,1,46-131), que sí les da el nombre de *index*. Los autores que se enumeran no siempre coinciden, aunque Homero, por ejemplo, está siempre presente.<sup>32</sup> El otro sentido concretado de la noción de canon (IVb) se refiere a los *kanones khronikoi* mencionados por Plutarco (*Solón* 27). En el siglo II d. C. el matemático Claudio Tolomeo llamó *prócherói kanónes* a sus “tablas” manuales de cronología. Entre ellas estaba el “canon real”, una relación de nombres de reyes a partir de Nabonasar, rey de Babilonia, que servía para situar cronológicamente acontecimientos, épocas o personas. Los cánones de la *Epistula ad Carpianum* de Eusebio de Cesarea, pertenecen a este sentido de tabla.<sup>33</sup>

*Regula y canon.* El paralelo latino de *kanôn*, al menos en su sentido estándar, es *regula*: la regla (recta) que sirve para medir, también lo que es recto, correcto. Así lo muestran la traducción de Ireneo por parte de Rufino o el uso de la palabra en Tertuliano. La palabra *regula* también tenía en Roma un sentido técnico: el Derecho romano clásico, a diferencia del secular moderno, no partía de las leyes sino de las *responsa* de los juristas prudentes. A partir de estas respuestas, se formulaban *regulae*, máximas que tenían un carácter meramente explicativo, no normativo, del Derecho.<sup>34</sup>

También las “disposiciones eclesiásticas” de los sínodos y los concilios se denominaban cánones. Es más, esta denominación pasó al Derecho de la Iglesia, ya que

<sup>32</sup> Estudio clásico de este fenómeno: R.M. GRANT, *Literary Criticism and the New Testament Canon*, in S.E. PORTER, C.A. EVANS (eds.), *New Testament Interpretation and Methods: A Sheffield Reader*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997, 82-101. La aplicación del término canon a estas listas es muy posterior, del siglo XVIII (R. PFEIFFER, *History of Classical Scholarship: from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Clarendon Press, Oxford 1968, 207). Trento tampoco usa el término canon, sino *index*.

<sup>33</sup> Sobre este aspecto, cfr. J. CHAPA, *Producción de libros cristianos primitivos y canon*, in J. CHAPA, *La transmisión textual del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 202, 153-179.

<sup>34</sup> Cfr. A. D'ORS, *Derecho privado romano*, Eunsa, Pamplona 2008, & 12,31, y 49, para las *regulae*; & 8, para la *auctoritas*.

a partir del siglo V d.C., el emperador Justiniano se reservó la exclusividad de las leyes: *canon* y *regula* se entendieron como sinónimos para designar las disposiciones en la Iglesia que acabaron compendiándose en el Código de Derecho Canónico, pero este sentido disciplinar es completamente distinto del que se utiliza referido a la fe o a la doctrina.

## 2. Usos cristianos

Los usos cristianos de la palabra comienzan en Pablo: una vez en Ga 6,16 y tres en 2Co 10,13-16. En ambas ocasiones parece reflejar un significado estándar. Lo mismo puede decirse de las tres menciones de la *Carta de Clemente* (1 *Clem.* 1,3; 7,2; 41,1) referidas, respectivamente, al canon de la obediencia –de las mujeres, en sus casas–, al «conocido y reverente canon de nuestra tradición», y al canon del ministerio que no se debe sobrepasar.<sup>35</sup>

En el apéndice al *Martirio de Policarpo* (23,1), Gayo afirma que Ireneo, discípulo de Policarpo, «fue capaz de refutar cualquier herejía y mantener el canon eclesiástico y católico, tal como lo había recibido del santo» (cfr. *Haer.* 3,3,4).<sup>36</sup> Esta expresión, “canon eclesiástico” –que también recoge Eusebio, mencionando que Orígenes mantuvo el «canon eclesiástico de los cuatro evangelios» (*HE* 6,25,3)<sup>37</sup> – será ya un término técnico en Clemente de Alejandría. Algo semejante ocurre con el uso de Dionisio de Corinto que, según cuenta Eusebio (*HE* 4,23,4), en la Carta a los de Nicomedia, combate a Marción al compararlo con la «regla de la verdad».

### a) El canon de la fe / verdad

Entre los siglos II-III, hay una expresión, *regula fidei*, *regula veritatis* (*kanôn tês písteôs / tês alêtheías*), canon eclesiástico, que se repite con frecuencia, designa el mismo contenido, y tiene la misma función: dirimir lo que pertenece a la fe cristiana.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> CLEMENTE, *Carta a los corintios - Homilía anónima (Secunda Clementis)*, J.J AYÁN (ed.), Ciudad Nueva, Madrid 1994.

<sup>36</sup> IRENEO, *Contra los herejes: exposición y refutación de la falsa gnosis*, C.I. GONZÁLEZ (ed.), Conferencia del Episcopado Mexicano, México 2000.

<sup>37</sup> EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica* (a cura di A. Velasco-Delgado), BAC, Madrid 2008.

<sup>38</sup> Ireneo la denomina regla de la fe en la *Epideixis*, la *Demostración de la fe apostólica* (*D* 3; 6) y regla de la verdad en *Contra las Herejías* (*Haer.* 1,9,4; 1,22,1; 2,27,1; 3,2,1; 3,11,1; 3,12,6; 3,15,2; 3,35,4). Tertuliano se refiere a ella en *De virginibus velandis* 1, *Adversus Paxeam* 3, y particularmente en *De praescriptione haereticorum*. Clemente de Alejandría conoce las fórmulas regla de la fe y de la verdad (*Strom.* 4,15,88; 6,15,31), aunque la denominación más habitual es canon eclesiástico (*Strom.* 1,1,15; 6,18,165; etc.) y según Eusebio de Cesarea (*HE* 6,13,13) escribió una obra que tituló *Canon*

Los escritores –Ireneo y Tertuliano, Clemente de Alejandría y Orígenes, sobre todo– la invocan cuando la fe cristiana entra en contacto con sistemas filosóficos eminentes, como el platonismo medio: la regla de la fe mide una doctrina y dirime cuándo va más allá de los límites que permite la fe recibida. Las formas concretas de la regla son fluidas y varían según los autores y las circunstancias, pero el contenido suele incluir la confesión trinitaria recibida en el Bautismo, o en la catequesis del Bautismo. Este contenido se despliega más o menos en su dimensión salvífica: Dios, creador; el Señor salvador y el Espíritu santificador, alcanzando a veces la observancia de algunos usos de la Iglesia.

Lo mismo que el Bautismo, la regla de fe se entiende como recibida desde los Apóstoles, que transmitieron también la Escritura. Por eso no es extraño que su formulación comparta expresiones de la Escritura, especialmente, fórmulas de fe (1Co 8,4-6; Mt 28,19; etc.).<sup>39</sup> En realidad, el vínculo entre la regla de la fe y las Escrituras no es únicamente el origen apostólico de ambas, sino que la regla sirve como criterio para la interpretación de la Escritura, y la regla de la fe se expone también mediante textos de la Escritura.<sup>40</sup>

Esta concurrencia entre el canon de la fe y las Escrituras se manifiesta en otros detalles. Uno de los más significativos es el uso en ambos casos de la “fórmula del canon” –ni añadir, ni quitar nada– que Assmann detecta en todas las culturas escritas en formas diversas: la fórmula del copista, la del mensajero, la del testigo, etc. La fórmula no se refiere necesariamente a la reproducción exacta de unas palabras, sino al sentido. Con todo, como afirma Assmann, la fórmula conlleva un principio de sacralización. El texto, o su contenido, queda separado de lo cotidiano, para servir de regla.<sup>41</sup>

Van Unnik<sup>42</sup> estudió exhaustivamente el uso cristiano de la fórmula haciendo notar que, referido a los libros de la Escritura, no depende de la tradición bíblica –ejemplos de la expresión pueden verse en Dt 4,2; 13,1 y Ap 22,18-19– sino de la

*eclesiástico* o *Contra los judaizantes*. Con bastante detalle, H. OHME, *Kanon Ekklesiastikos: Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1998. Un sumario con lo fundamental, V. GROSSI, *Regula fidei*, in A. Di BERARDINO (ed.), *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, Sígueme, Salamanca 1992, 1880-1881.

<sup>39</sup> Cfr. T. BOKEDAL, *The Rule of Faith: Tracing Its Origins*, «Journal of Theological Interpretation» 7.2 (2013) 233-255. Para san Juan, G. ARANDA, *La formulación de la fe en San Juan*, «Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia» 1 (1979) 3-79. Para la relación con el símbolo de la fe, J. PELIKAN, *Credo: Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, Yale U.P., New Haven 2003.

<sup>40</sup> Sobre esta función en los autores mencionados, cfr. R. TREVIANO, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2001, 145-175.

<sup>41</sup> ASSMANN, *Historia y mito en el mundo antiguo*, 97ss.

<sup>42</sup> W. C. VAN UNNIK, *De la règle «mete prostheilan mete aphelein» dans l'histoire du canon*, «Vigiliae Christianae» 3 (1949) 1-36. Van Unnik llamaba la atención sobre un texto de un autor

tradición helenista que se refleja, por ejemplo, en la *Carta de Aristeas*, en Filón (*Vida de Moisés* 2,34) o en Flavio Josefo (*Contra Apión* 1,8,42), y que su uso en la tradición cristiana de los dos primeros siglos se refiere primeramente a la doctrina, sea transmitida oralmente o sea escrito.<sup>43</sup> Con todo, la mayor frecuencia se da respecto de los textos de la Escritura o del canon, especialmente en el contexto heresiológico.<sup>44</sup>

Son muy significativos, por ejemplo, los tres lugares donde aparece en Ireneo. En *Haer.* 4,33,8, parece referirse a las “Escrituras en su totalidad”; en la *Epideixis* –«La pureza del alma está en conservar intacta la fe en Dios, sin agregar ni quitar nada de ella» (*D* 2)– alude claramente a la doctrina;<sup>45</sup> y en *Haer.* 5,30,1, donde, de modo tangencial –se refiere al número de la Bestia del Apocalipsis–, habla del castigo ejemplar que recibirán quienes añadan o quiten algo de la Escritura. La fórmula tiene una relación directa no tanto con la Escritura como con la integridad de lo transmitido. Después, el uso de la fórmula se extiende desde la doctrina y la Escritura a ámbitos diversos; sobre todo, al Símbolo de la fe, especialmente, desde Nicea, el año 325. La Escritura y el Símbolo parecen ser como los herederos de la regla de la fe.<sup>46</sup>

## b) El canon de la Escritura

La palabra *kanôn* referida a los libros sagrados no aparece hasta el siglo IV. Tampoco el sustantivo se predica de los libros singulares de la Escritura, sino de la lista o colección. Los usos más antiguos que se conocen son: los *Prólogos monarquianos*,

anónimo anterior a Ireneo que, en la controversia montanista, parecía sugerir la existencia de un canon cerrado del Nuevo Testamento; lo recoge Eusebio: “pareciera a algunos en cierto modo que yo agrego o sobreañado algo nuevo a la doctrina del Nuevo Testamento, a la que no puede añadir ni quitar nada quien haya elegido vivir conforme a este mismo Evangelio” (*HE* 4,16,3). En un artículo posterior, Van Unnik precisaba que la fórmula del canon se refería probablemente a la doctrina, no una colección cerrada de libros: W. C. VAN UNNIK, «*He kainê diathekê*» –*a Problem in the Early History of the Canon*, «*Studia Patristica*» 4 (1961) 212-227.

<sup>43</sup> Por ejemplo, en la *Didajé* (4,13), en la *Carta de Bernabé* (11,19b) y en otros textos apócrifos. Cfr. B. MEUNIER, *Ni ajouter ni retrancher: une qualification du texte inspiré*, «*Revue d'études augustiniennes et patristiques*» 63 (2017) 314.

<sup>44</sup> Muy frecuente, en Tertuliano, muy significativa en Ireneo: A. LE BOULLUEC, *La Notion d'hérésie dans la littérature grecque. IIe-IIIe siècles*, I-II, *Études Augustiniennes*, Paris 1985, 250-254.

<sup>45</sup> IRENEO, *Demostración de la predicación apostólica*, E. ROMERO POSE (ed.), Ciudad Nueva, Madrid 1992.

<sup>46</sup> MEUNIER, *Ni ajouter ni retrancher*, 17-22. Significativo es Tomás de Aquino quien afirma: *Sacra enim Scriptura est regula fidei, cui nec addere nec subtrahere licet* (*Summa Theologiae* II-II, q. 1 a. 9, entre otros lugares); pero también el símbolo, *ad hoc traditur, ut sit regula fidei* (*ibidem*). En cambio, el Símbolo Atanasiano es únicamente *quasi regula fidei*, ya que no fue compuesto como símbolo, para ser públicamente confesado por todos, *sed magis per modum cuiusdam doctrinae, ut ex ipso modo loquendi apparet* (*ibidem*, II-II, q. 1 a. 10).



que antes del Evangelio de Juan anota que el canon comienza en el Génesis y termina en el Apocalipsis;<sup>47</sup> Orígenes, quien, según la traducción de Rufino que conservamos, asevera que *La Asunción de Moisés* «no pertenece al canon» (*in canone non habetur*; *In Ios. Hom 2,1*); y Atanasio que en la *Carta sobre los decretos del Símbolo de Nicea* afirma que *Pastor de Hermas* «no está en el canon» (*mê on ek tou kanónos*, *Decr.* 18). Una variante de canon en sentido de índice es *katalogos*, la expresión más frecuente en Eusebio (*HE* 3,24,2; 3,25,5; 3,38,2; 4,25,14,26,12).<sup>48</sup> Desde comienzos del siglo V –Rufino, Agustín, Jerónimo, etc.– la palabra ya está latinizada (*canon, -is*), y, por tanto, con un sentido técnico designa siempre la colección de los libros de la Escritura cristiana.

De los libros singulares lo que se predica normalmente es el adjetivo: canónico, canonizado. La forma griega (*kanonikós, kanonidzómēnos*) se encuentra, probablemente, en Orígenes, en la *Carta Festal* 39 de Atanasio, en el Sínodo de Laodicea, y en el Pseudo-Atanasio, ya en el siglo V. Expresiones sinónimas referidas a la cualidad de los libros son *ekklēsiadzómēnos* (Cirilo de Jerusalén, *Catech.* 15,13), *endiathēkos, endiathētos* (Orígenes, *De orat.* 14; Eusebio, *HE* 3,3,1; 5,8,1; *Chron.* 84).

Este repaso a los términos relacionados con la idea de canon muestra que el canon cristiano de los libros sagrados designa la lista, la colección de los libros de la Escritura, pero no cada uno de los libros. Las Escrituras son canon porque al venir de los Apóstoles, como –o con– el canon de la fe, o de la doctrina, lo expresan en su conjunto. El canon parece más bien la forma que toma la Escritura en la Tradición viva de la Iglesia. Resulta más difícil concebir el carácter normativo de unos escritos –las Escrituras de Israel– a los que se le añadieran uno por uno, según las circunstancias históricas de composición y aceptación, los escritos apostólicos. Pero esta afirmación necesita de alguna confirmación de la historia del canon, o de los testigos del canon.

## V. UNAS NOTAS SOBRE LOS PRIMEROS TESTIGOS DEL CANON

En los apartados anteriores se ha visto que, para describir la noción y la función del canon cristiano de la Escritura, hay que remitir más a los conceptos que acompañan al término que al término mismo. Uno de los más importantes es el de “autoridad”, en cuanto saber socialmente reconocido.<sup>49</sup> *La auctoritas* es una palabra con la que hay que contar cuando el cristianismo primitivo entre

<sup>47</sup> Este texto, influido por doctrinas monarquianas, se suele situar a comienzos del siglo III. Aquí y en lo que sigue, cfr. PERRELLA, PRADO, *Introducción a la Sagrada Escritura*, n. 105.

<sup>48</sup> Cfr. A. VELASCO-DELGADO, *Introducción*, in EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*, 7\*-82\*.

<sup>49</sup> RICOEUR, *Le canon biblique*, 112-116; Ch. MUNIER, *Autoridad en la Iglesia*, in BERARDINO, *Diccionario patristico*, 275-279.

en contacto con Roma, pero el concepto es obviamente anterior y está presente en el medio judío y cristiano: autoridad tienen la Ley, las Escrituras, Jesús, los Apóstoles, los maestros.

Otra nota no debe olvidarse al tratar de los “testigos” del canon. Evidentemente, los textos de Justino, Ireneo, Atanasio, Agustín, etc., no indican más que el testimonio particular de cada uno de ellos. Sus textos son, en palabras de Dilthey, meras «expresiones de experiencia vivida» (*Erlebnisausdrücke*). Sin embargo, es cierto también que verbalizan una tradición y, además, por su autoridad, entran en la historia de los efectos que se deriva después.<sup>50</sup>

### 1. *La memoria apostólica de Jesús*

En la comunidad apostólica, los cristianos «perseveraban asiduamente en la doctrina de los Apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones» (Hch 2,42). La fracción del pan se refiere sin duda a la Eucaristía, que era memoria de Jesús, tal como lo señalaban sus mismas palabras: «haced esto en memoria mía» (1Co 11,24). La doctrina de los Apóstoles incluía evidentemente una referencia a las Escrituras de Israel, ya que los Apóstoles proclamaban a Jesús «según las Escrituras» (1Co 15,3-4), que preanunciaban el «Evangelio de Dios, que Él de antemano prometió por sus Profetas en las Santas Escrituras» (Rm 1,1-2), de modo que «todas las cosas que ya están escritas fueron escritas para nuestra enseñanza, con el fin de que mantengamos la esperanza mediante la paciencia y la consolación de las Escrituras» (Rm 15,4). Además, proporcionan «la sabiduría que conduce» a la salvación por medio de la fe en Cristo Jesús y son eficaces «para enseñar, para argumentar, para corregir y para educar en la justicia» (2Tm 3,14-16).

Ciertamente, las Escrituras de Israel tenían un carácter institucional. Los conjuntos de Ley y Profetas, desde sus mismas conclusiones editoriales (Dt 34,10-12; Mal 3,22-24) suponen una serie de relaciones intertextuales entre sus textos y una cierta des-encarnación de los libros desde su lugar original, es decir, unas cualidades propias de un carácter canónico;<sup>51</sup> es claro también que algunos libros, como Salmos, Proverbios, etc., eran también expresión de la Ley de Dios a Israel (cfr. Jn 10,34). Pero, ¿cuál era su valor autoritativo? El Nuevo Testamento, muestra que, especialmente entre los fariseos, competían con la transmisión oral de la Ley que más tarde, desde comienzos del siglo III, se transcribió en la Misná y el Talmud. Las Escrituras, en cambio, independientemente de la tradición oral, tenían un valor autoritativo para Jesús, que entendió su misión y su vida, como “cumplimiento” del designio de Dios testimoniado en las Escrituras (Lc 24,27; entre

<sup>50</sup> GALLAGHER, MEADE, *The Biblical Canon Lists*, 38s.

<sup>51</sup> S. B. CHAPMAN, *How the biblical canon began: Working models and open questions*, in FINKELBERG, STROUMSA, *Homer, the Bible and Beyond*, 29-51.

muchos lugares). Pero evidentemente, desde la vida terrena de Jesús, las Escrituras de Israel, tienen una nueva significación. Es más, si atendemos –teológicamente, demostrarlo positivamente es más trabajoso– a la proclamación del Reino por parte de Jesús dirigida a Israel, podríamos concluir, con Erik Peterson, que las Escrituras de Israel pertenecen al misterio de Jesucristo. En la Iglesia de judíos y gentiles que nace en Pentecostés, las Escrituras pertenecen directamente al misterio de Cristo; indirectamente, al de la Iglesia. Por eso también, para la primera comunidad cristiana las Escrituras pueden llegar a formar un canon cerrado en la Iglesia, el Antiguo Testamento, porque con Jesucristo se ha cumplido y acabado esa revelación.<sup>52</sup>

Pero en la Iglesia apostólica lo normativo era la “doctrina de los Apóstoles”. Predicaban a Jesucristo y lo hacían oralmente. Con las Escrituras explicaban el misterio de Cristo, pero transmitían también la memoria del Señor, sus palabras, sus acciones, y lo que hicieron con él.<sup>53</sup> La memoria de Jesús no es ocasional: pervive en la predicación de la comunidad. Un ejemplo entre muchos: el dicho sobre el ladrón en la noche (1Ts 5,2), que san Pablo debió de conocer desde la comunidad apostólica, tiene su correspondencia con 2Pe 3,10; Ap 3,3; 16:15; Lc 12,39; Mt 24,43 y el *Evangelio de Tomás* (EvTh 21,5-7).<sup>54</sup>

Los Apóstoles predicaban, pero también escribían. San Pablo entendía que proclamaba la palabra de Dios y que sus oyentes la recibían como tal (1Ts 2,13). Pero su palabra escrita tenía un valor cuando menos análogo, por ejemplo, al exhortar a mantener cuanto ha enseñado «tanto de palabra como por carta» (2Ts 2,15). Es evidente, por el mismo estilo de sus cartas, que no intenta proponerlas como Escritura sagrada, y que fenomenológicamente cada carta es como un acto de proclamación como lo era la palabra oral. Sin embargo, Romanos, por ejemplo, quizás tuviera un horizonte más amplio: parece como una presentación pública,

<sup>52</sup> E. PETERSON, *La Iglesia*, in *Tratados teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966, 193-201 (notas en 305-307). Escrito originalmente en 1928, antes de su conversión al catolicismo, es contemporáneo y complementario al *Epistolario con Adolf Harnack con un epílogo*, in *ibidem*, 143-158 (notas, 290s). Para Peterson, el estudio histórico de Harnack mostraba que la validez del Antiguo Testamento es meramente relativa y «no permite la idolatría absoluta de la letra (*Grammatolatrie*) en relación con la Biblia en su conjunto. El biblicismo recibe su sano correctivo en la autoridad de la enseñanza apostólica, que organiza y delimita la autoridad de la “Escritura”» (*ibidem*, 145); de ahí que viera reflejado en el estudio de Harnack el principio católico y no el de los padres de la Reforma.

<sup>53</sup> Las referencias a la memoria en los textos cristianos primitivos son muy numerosas. En los evangelios, se refieren al recordar por parte de los Apóstoles, en las cartas del Nuevo Testamento al recuerdo del Señor y de las exhortaciones anteriores, en los textos post-apostólicos –Clemente, Papias y Justino, sobre todo– a la memoria de Jesús por parte de los discípulos. En bastantes ocasiones, la frase de Jesús o el acontecimiento rememorado no se encuentra en los evangelios que llegaron a ser canónicos. Puede ser una señal de la confianza en la transmisión oral hasta finales del siglo II. Un estudio más detallado, NORELLI, *La notion de «mémoire»*, 172-180.

<sup>54</sup> Una enumeración amplia, pero no exhaustiva, en SCHRÖTER, *Jesus and the Canon*, 108-110.

sumaria y, en cierto modo, permanente del Evangelio que predicaba, de modo que fuera accesible para las comunidades que había formado o incluso para que sus detractores pudieran conocer de primera mano el Evangelio que predicaba.<sup>55</sup> La forma detectada por la exégesis en algunas cartas como Corintios o Filipenses –composición desde otras cartas más breves– abre el camino a lo que testimonia 2P 3,16: los escritos del Apóstol se coleccionaron y se parangonaban con las Escrituras. Algo semejante se puede aplicar al resto de cartas del Nuevo Testamento.

Los evangelios, en el caso de Lucas unido con Hechos, reproducen y reorganizan la predicación de la memoria de Jesús en la comunidad primitiva. Es claro que no son una mera recopilación de hechos y dichos de Jesús: cada uno propone una imagen de Jesús, cada uno de ellos es una memoria de Jesús en circunstancias determinadas. Las noticias de la tradición de la Iglesia afirman que su composición no fue temprana, sino que tuvo lugar al final de la época apostólica. Con la desaparición de los Apóstoles, cada evangelio se consideró como la expresión escrita de la tradición de cuatro: Mateo, Pedro, Pablo y Juan.<sup>56</sup>

Apocalipsis parece un caso especial. Se presenta (Ap 1,1-3) como una profecía que es “testimonio por escrito” de la palabra de Dios y del testimonio de Jesucristo, que está destinado a ser “leído” en la asamblea. También la *martyria* ocupa un lugar importante espacio en los escritos de Juan, en las cartas pastorales y, en general, en los últimos textos del Nuevo Testamento. Para Peterson, con la desaparición de los Apóstoles, aparece la “transformación del apostolado”: se pasa de los testigos al testimonio.<sup>57</sup>

## 2. Los padres apostólicos

Para examinar la situación de lo canónico en la iglesia subapostólica, hay que acudir primero al criterio de autoridad. La primera autoridad son las palabras del Señor<sup>58</sup>. Así lo señala san Pablo a propósito de una enseñanza de Jesús en

<sup>55</sup> En estos párrafos sigo a E. PETERSON, *Die Geschichte der Entstehung des neutestamentlichen Kanons*, in B. NICHTWEISS (a cura di), *Erik Peterson. Ausgewählte Schriften*, 3: *Johannesevangelium und Kanonstudien*, Echter, Würzburg 2003, 303-332.

<sup>56</sup> Tradicionalmente, se ha situado la composición de los cuatro evangelios en el último tercio del siglo I. La falta de manuscritos completos de los dos primeros siglos, y las escasas referencias a los evangelistas suscitan una y otra vez hipótesis nuevas, retrasando su composición última a mediados del siglo II. Aunque esta hipótesis parece improbable, no se puede descartar una actividad editorial desde mediados del siglo II, sin llegar desde luego hasta la extensión que proponen Trobisch (D. TROBISCH, *The first edition of the New Testament*, Oxford U.P., Oxford-New York 2000) y algún otro.

<sup>57</sup> PETERSON, *Die Geschichte*, 323-325.

<sup>58</sup> Cfr. L.M. McDONALD, *Wherein Lies Authority? A Discussion of Books, Texts and Translations?* in C.A. EVANS, E. TOV (eds.), *Exploring the Origins of the Bible. Canon Formation in Historical, Literary, and Theological Perspective*, Baker, Grand Rapids 2008, 303-240.

conflicto con la tradición judía del momento: «A los casados, les mando, no yo sino el Señor [...] A los demás les digo yo, no el Señor» (1Cor 7,10-12; expresiones semejantes: 1Ts 4,16; 1Cor 9,14; 1Cor 11,23).

La generación subapostólica no pertenece a los testigos del Verbo encarnado, sino que recibe el testimonio de los testigos (1Jn 1,1-3). Sin embargo, prolonga el testimonio de los testigos. H. Schlier lo señaló con agudeza: de la misma manera que los Apóstoles prolongan la palabra de Jesús – «quien a vosotros os oye, a mí me oye» (Lc 10,16)– la palabra apostólica se prolonga en “la palabra entregada” a sus colaboradores. Así san Pablo a Timoteo: «lo que me has escuchado, garantizado por muchos testigos, confíalo a hombres fieles que, a su vez, sean capaces de enseñar a otros» (2Tm 2,2). En realidad, en las cartas pastorales, lo mismo que en las de Pedro o Juan, se reproduce el mismo fenómeno:

Timoteo aparece como buen ministro de Jesucristo cuando “alimenta su espíritu con las enseñanzas de la fe y la buena doctrina de la cual tan fiel discípulo” se ha mostrado (2Tm 2,7). Este proceso de desarrollo de la palabra divina se realiza en la predicación de los sucesores de los Apóstoles bajo la inspiración del Espíritu, el cual se da de una manera latente juntamente con el ministerio (1Tm 4,14; 2Tm 1,6s.14) dentro de una vida de imitación concreta de Jesucristo y del apóstol (1Tm 1,18ss: 4,14ss; 2Tm 3,10).<sup>59</sup>

La palabra creadora del Apóstol (1Co 4,17; 16,10; 1Ts 3,2) se prolonga en la del discípulo cuando está modelada por lo entregado por el Apóstol: el depósito, oral y escrito. Un recuerdo de Ireneo en su *Carta a Florino* lo ilustra a propósito de Policarpo:

Describía sus relaciones con Juan y con los demás que habían visto al Señor y cómo recordaba las palabras de unos y otros; y qué era lo que había escuchado de ellos acerca del Señor, de sus milagros y su enseñanza; y cómo Policarpo, después de haberlo recibido de estos testigos oculares de la vida del Verbo, todo lo relataba en consonancia con las Escrituras (*HE V,20,6*).

La palabra de la Iglesia es la palabra apostólica que está en consonancia con las Escrituras. Tanto las ideas como el ejemplo invitan a la misma pregunta: ¿dónde reside mayor autoridad, en la palabra apostólica o en las Escrituras? No hay en los padres apostólicos una respuesta expresa: el centro de la enseñanza es lo apostólico, pero está en consonancia con las Escrituras. Por eso, es frecuente que más que remitir a las Escrituras remitan a los Profetas de quienes proceden:

<sup>59</sup> H. SCHLIER, *Palabra II. Sagrada Escritura (palabra de Dios)*, in H. FRIES (ed.), *Conceptos fundamentales de Teología III, Cristiandad*, Madrid 1966, 295-321; aquí, 320; también H. SCHLIER, *Elementi fondamentali di una teologia neotestamentaria della parola di Dio*, in H. SCHLIER, *La fine del tempo*, Paideia, Brescia 1974, 19-28.

Así, sirvámosle con temor y toda reverencia como Él nos mandó, e hicieron los Apóstoles que nos trasmitieron el Evangelio, y los Profetas que anunciaron de antemano la venida del Señor (*Pol. Phil.* 6,2).<sup>60</sup>

Expresiones semejantes aparecen en Clemente (*1 Clem.* 42,1; 44,1), pero, sobre todo, en Ignacio de Antioquía: «Amamos a los Profetas porque nos señalaron el Evangelio en su predicación y ponían su esperanza en Él y en su venida» (*Ign. Phil.* 5,2; cfr., 9,1-2; *Sm.* 5,1;), quien, no obstante, no deja de señalar que lo central es el Evangelio: «Es conveniente atender a los Profetas; pero más señaladamente al Evangelio donde se nos muestra la pasión y se cumple la resurrección» (*Ign. Sm.* 7,2). De manera singular, aunque en contexto polémico con algunos gnósticos judíos, está el conocido texto de su *Carta a los Filipenses*:

Os exhorto a que no hagáis nada con espíritu sectario sino con espíritu de discípulos de Cristo. Pues oí a algunos que decían: «Si no lo encuentro en los archivos [las Escrituras], no doy fe al Evangelio». Y al decirles yo: «Está escrito», me respondían: «Ese es el problema». Ahora bien, mis archivos son Jesucristo: los archivos inviolables son su cruz y su muerte y resurrección, así como la fe que nos viene por Él, por las cuales quiero yo, gracias a vuestra oración, ser justificado (*Ign. Phil.* 8,2).

No sabemos exactamente qué textos de la Escritura y qué textos apostólicos conocían cada uno de estos Padres apostólicos: desde luego tienen acceso a algunas cartas de Pablo, que citan o parafrasean, pero no remiten a los evangelios expresamente.<sup>61</sup> Clemente, por ejemplo, conoce bien Romanos y Corintios, pero en un conocido paso exhortativo de su carta (*1 Clem.* 13,1-3), se refiere textualmente a Is 66,2, denominándolo Escritura santa, aunque el texto es un empedrado de frases que corresponden indistintamente a expresiones del Antiguo y del Nuevo Testamento: Jr 9,22; 2Co 10,17; 1Sm 2,18; 1Co 1,31; Lc 6,31. 36-38; Mt 5,7;6,14; 7,1-2.12; Rm 11,22.

El otro testigo significativo del periodo es Papías, obispo de Hierápolis de Frigia en la primera mitad del s. II, compañero de Policarpo y oyente de los “discípulos de los Apóstoles”. De su única obra, *Interpretación de los oráculos del Señor* (ca. 140) nos han llegado algunos ecos –Ireneo, Clemente de Alejandría, Jerónimo, etc.– y unos fragmentos que copia Eusebio (*HE* 3,39). Las referencias más importantes para la cuestión de las Escrituras y el canon se refieren a sus fuentes orales, «yo procuraba discernir las palabras de los presbíteros: qué dijo

<sup>60</sup> J.J. AYÁN-CALVO (ed.), *Cartas, Ignacio de Antioquía. Carta, Policarpo de Esmirna. Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio*, Ciudad Nueva, Madrid 1991.

<sup>61</sup> Quizás conocen solo fragmentariamente los evangelios, o quizás reproducen enseñanzas orales. Un elenco, que va más allá de Mateo, en E. MASSAUX, *The Influence of the Gospel of Saint Matthew on Christian Literature before Irenaeus*, Mercer U.P., Macon 1992.

Andrés, o Pedro, o Felipe, o Tomás, o Santiago, o Juan, o Mateo o cualquier otro de los discípulos del Señor [...] porque yo pensaba que no me aprovecharía tanto lo que sacara de los libros como lo que proviene de una voz viva» (HE 3,39,4). Pero conoce al menos dos evangelios: Marcos –«el Presbítero decía esto: Marcos, intérprete que fue de Pedro, puso cuidadosamente por escrito, aunque no con orden, cuanto recordaba de lo que el Señor había dicho y hecho» (HE 3,39,15)– y Mateo (HE 3,39,16), aunque menciona también el Apocalipsis, 1 Pedro y 1 Juan. En la historia del canon, Papías es importante en cuanto privilegia el testimonio, y la cadena de testigos de los Apóstoles, frente a los textos por sí mismos, pero el valor de los textos apostólicos es idéntico al oral, cuando están asegurados por testigos.<sup>62</sup>

### 3. *La crisis a mediados del siglo II: Justino, los herejes, los textos*

La segunda mitad del siglo II fue bastante decisiva en la historia del cristianismo especialmente alrededor de Roma. En el año 135, tras la segunda revuelta judía contra Roma, el judaísmo se quedó sin Templo, sin tierra, y con un prestigio bastante endeble. La peste que asoló el imperio el tercer cuarto del siglo disminuyó casi en un tercio la totalidad de la población. Por estos motivos al menos, las comunidades cristianas crecieron mucho en número y prestigio.<sup>63</sup> Además, el cristianismo se encuentra en diálogo por primera vez con un “pensamiento fuerte” –algunos gnosticismos, el platonismo medio– que ofrece una visión consistente del mundo, del hombre y del comportamiento ético. Bastantes cristianos del momento, los padres apologistas, son intelectuales de gran talla: Justino, Ireneo, Orígenes, Clemente, etc. También pertenecían a este grupo algunos intelectuales cristianos que, al proponer la fe cristiana con ayuda del pensamiento de la gnosis,

<sup>62</sup> Tratan estos temas de manera exhaustiva la introducción y las notas de E. NORELLI, *Papia di Gierapoli. Esposizione degli oracoli del Signore. Frammenti*, San Paolo, 2005. Para su valor en el proceso canónico, in E. NORELLI, *Una pluralità limitata. Il rovesciamento di paradigma nel II secolo come base della formazione del canone neotestamentario*, in A. AUTIERO, M. PERRONE (eds.), *La Bibbia nella storia d'Europa. Dalle divisioni all'incontro*, EDB, Bologna 2012, 47-91. No hay una preocupación canónica, sino una preocupación por la cadena de testigos. Cfr. R. BAUCKHAM, *Jesus and the eyewitnesses: the Gospels as eyewitness testimony*, Eerdmans, Grand Rapids (Mich.) 2006, 12-38.

<sup>63</sup> De hecho, los casi cinco millones de judíos practicantes del siglo II se redujeron a poco más de uno en el siglo V. Gran parte de los más de tres millones restantes pasaron a ser cristianos. Los autores discuten bastantes temas a propósito del cambio que se inicia a mediados del siglo II, pero sin duda es un momento importante para la identidad cristiana. Cfr., por ejemplo, R. STARK, *La expansión del cristianismo*, Trotta, Madrid 2009, 61-67. Sin compartir todas las tesis de Stark, el panorama que ofrecen otros autores no difiere en lo sustancial, cfr. D. ÁLVAREZ, *El auge del cristianismo en el imperio romano*, «Estudio Agustiniiano» 43 (2008) 87-126.

fueron más deudores de la gnosis que de la fe cristiana, y calificados como herejes: Valentín, Ptolomeo, Taciano, Basíldes, etc.

Cada uno de los temas que se suscitan en este contexto –vinculados sobre todo a la cuestión de qué determina la ortodoxia vs. heterodoxia o herejía, de un autor, un libro, una doctrina– ha sido tratado en los últimos treinta años en decenas de monografías y centenares de artículos académicos. Sin embargo, lo que normalmente tienen en común los movimientos es un intento de modernización de la fe cristiana, que lleva aneja con frecuencia una depreciación de los elementos judíos en el cristianismo. La mayoría de escritos donde esas tendencias se manifiestan habitualmente se autodenominan evangelios o presentan analogías con ellos.<sup>64</sup> Los movimientos influyentes, aquellos que combaten los apologistas cristianos –Justino, Ireneo, Hipólito, Orígenes, Clemente, Tertuliano, Epifanio, etc.–, son Marción y diversos grupos gnósticos donde se manifiesta la influencia de Valentín.<sup>65</sup>

Marción, un rico armador judeocristiano originario de Ponto, llegó a Roma hacia el 136. Hizo una generosa donación a la iglesia y quizás era un cristiano prominente. Posiblemente influido por las consecuencias de la segunda revuelta judía contra Roma, propuso la fe cristiana de modo moderno, desarraigándola del judaísmo, afirmando con ello que el cristianismo no tenía nada que ver con el reciente judaísmo violento. Proponía, por ello, una doctrina cristiana que incluía diez cartas de san Pablo y un relato evangélico casi idéntico al de san Lucas, aunque expurgado de los capítulos de la infancia de Jesús y otros pasajes decididamente judíos. En el año 140 fue expulsado de la iglesia de Roma, aunque todavía influyó en algunas comunidades cristianas.<sup>66</sup>

Gnosis y gnosticismo han sido términos discutidos. En la actualidad, existe cierto consenso en entender la “gnosis” como «una forma peculiar de conocimiento que tiene por objeto los misterios divinos y es patrimonio de un grupo de

<sup>64</sup> Una sumaria presentación, clasificación y descripción en ARANDA, *Apócrifos*, 83-100.

<sup>65</sup> Sintéticamente, B.A. PEARSON, *Basilides, the Gnostic*; I. DUNDERBERG, *The School of Valentinians*; H. RÄISÄNEN, *Marcion*, in A. MARJANEN, P. LUOMANEN (eds.), *A companion to second-century Christian “heretics”*, Brill, Leiden-Boston 2008, 1-31, 69-99, 100-124, respectivamente.

<sup>66</sup> Cfr. J.M. LIEU, *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*, Cambridge U.P., Cambridge 2015. Sintéticamente, H. GAMBLE, *Marcion and the “canon”*, in YOUNG, MITCHELL, *The Cambridge History of Christianity*; v. 1. *Origins to Constantine*, 195-213. Desde una perspectiva histórica, más que desde la tradición cristiana, M. VINZENT, «*Christianity*»: *a response to Roman-Jewish conflict*, in K. BERTHELOT (a cura di), *Reconsidering Roman power: Roman, Greek, Jewish and Christian perceptions and reactions* [en ligne], Publications de l'École française de Rome, Roma 2020. Ya desde Aristóteles se ha señalado que no se pueden entender un autor o un texto sin una cierta “simpatía” por ellos; quizás por eso los estudios modernos presentan una visión de Marción o de los autores gnósticos que probablemente no compartirían los heresiólogos: Ireneo, Tertuliano, Justino, etc.



elegidos; en esta acepción, la gnosis aparece en corrientes religiosas y filosóficas diversas, diseminadas en el tiempo y en el espacio». <sup>67</sup> La “gnosis del gnosticismo”, como movimiento que florece en el siglo II, es «una forma de conocimiento que tiene por objeto la verdadera realidad espiritual del hombre». Dada a conocer por un revelador-salvador y garantizada por una tradición esotérica, esta gnosis es capaz por sí misma de salvar a quien la posee. Por lo general la *didaskalia* –la instrucción gnóstica– se basa en un relato mítico que pretende responder a las preguntas que se hace todo gnóstico: «qué somos, en qué nos hemos convertido, dónde estamos, dónde hemos ido a caer, adónde tendemos, qué es la purificación, la generación, la regeneración» (*Excerpta ex Theodoto* 78,2). <sup>68</sup>

San Justino (ca. 100-165) fue un filósofo cercano al platonismo medio, una corriente que subrayaba elementos estoicos en la antropología y la ética de Platón. Entendió su conversión al cristianismo no solo como la aceptación de una religión sino de la filosofía verdadera (*Dial.* 1-8). <sup>69</sup> En este rasgo, como en algunos otros, se parece a los gnósticos del siglo II. Se atribuye a Justino haber sido el primero en usar peyorativamente los términos “hereje, herejía” que desde entonces no designan ya un grupo, una escuela, una opinión, sino la resolución de algunos cristianos que se han apartado voluntariamente del Verbo de Dios, dejándose llevar de Satanás y demonios perversos. <sup>70</sup> Justino se refiere expresamente a Marción en varias ocasiones (*1 Apol.* 26.5-8; 58.1) y san Ireneo (*Haer.* 4,6,2) conoce una obra suya, *Contra Marción*, hoy perdida. Junto con los marcionistas menciona a otros herejes: los valentinianos, los seguidores de Basílides y los saturnmilianos (*Dial.* 35,6).

Sus obras principales –las dos *Apologías* (ca. 150) y el *Diálogo con Trifón* (ca. 160)– tienen a la vista al lector cristiano que puede descubrir en ellas razones para su fe. El contenido de la fe cristiana se expone desde el Logos, que nos habla a través de los Profetas «llenos del Espíritu» (*Dial.* 7.1) y por medio de

<sup>67</sup> G. FIROLAMO, *Gnosis-Gnosticismo*, in BERARDINO, *Diccionario patristico*, 952-956; aquí, 952. Otras buenas exposiciones en sumario: G. ARANDA, *Gnosis*, in X. PIKAZA, N. SILANES (eds.), *Diccionario Teológico «El Dios cristiano»*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, 573-579; P. HADOT, *Gnostiques, 1. Le gnosticisme*, in *Encyclopædia Universalis, 10*, Editions Encyclopædia Universalis, Paris 1995, 534-539; D. BRAKE, *Self-differentiation among Christian groups: the Gnostics and their opponents*, in YOUNG, MITCHELL, *The Cambridge History of Christianity; v. 1: Origins to Constantine*, 245-259.

<sup>68</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Extractos de Teódoto; Élogos proféticas; ¿Qué rico se salva?; Fragmentos*, M. MERINO (ed.), Ciudad Nueva, Madrid 2010.

<sup>69</sup> D. RUIZ-BUENO (ed.), *Padres apologistas griegos (siglo II)*, BAC, Madrid, 1954. F. GARCÍA-BAZÁN, *Justino de Roma, el primer filósofo católico*, «Teología y Vida» 52 (2011) 11-34.

<sup>70</sup> Cfr. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie*, 36-91; E. THOMASSEN, *What is Heresy and What Did it Matter?*, in J. ULRICH, A.-Ch. JACOBSEN, D. BRAKKE (eds.), *Invention, Rewriting, Usurpation. Discursive Fights over Religious Traditions in Antiquity*, Peter Lang, Frankfurt in Main 2014, 191-201.

Jesucristo, «nuestro Maestro, Hijo y Apóstol de Dios Padre, Soberano de todo» (1Apol. 12,9). Con ello propone la fe desde sus fuentes:

Ciertamente, no somos ateos, puesto que damos culto al Creador de este universo [...] En segundo lugar, tenemos a aquel que hemos aprendido que es el Hijo del verdadero Dios, que ha sido nuestro maestro en todo esto, y que para eso nació y fue crucificado bajo Poncio Pilato, que fue procurador de Judea en tiempos del César Tiberio. Y, en tercer lugar, el Espíritu profético que honramos junto con el Logos (1Apol. 13.1-3).

Dios, a través del Logos: «nos ha hablado nuevamente por la boca de los Apóstoles de Cristo, tras haberlo anunciado por los Profetas» (Dial. 120,6). Como en los padres apostólicos, el acento no está en los escritos sino en las personas. Justino denomina a Moisés, el primero de los Profetas (1Apol. 32,1; cfr. Dial. 97,1); de hecho, solo utiliza la palabra “Escrituras” en el *Diálogo*. La fuente para proponer la enseñanza del Logos, Jesucristo, son los evangelios: cita, sobre todo, textos que coinciden con Mateo y Lucas, aunque conoce y cita otras instancias de la Tradición.<sup>71</sup> Justino se refiere habitualmente a ellos con el nombre de “Memorias de los Apóstoles”, o “memorias” (1Apol. 66,3, 67,3; Dial. 100,4; 101,3; 102,5; 103,6.8; 104,1; 105,1.5-6; 106,1.3.4; 107.1); se conocen también como “evangelios” –«Los Apóstoles, en las Memorias por ellos escritas, que se llaman evangelios, nos transmitieron que [...]» (1Apol. 66,3)– y «fueron compuestas por los Apóstoles o por quienes les siguieron (*parakolouthesantôn*)» (Dial. 103,8).<sup>72</sup>

Por todo ello, es difícil pensar en la existencia de un canon, que incluye y excluye, en Justino. Sí se puede hablar, en cambio, de unos textos estables, fuentes de la

<sup>71</sup> No recoge los nombres de los evangelistas, aunque sí afirma que Juan, uno de los Apóstoles del Señor, recibió una revelación (Dial. 81,4). Junto a los Evangelios menciona ocasionalmente las *Acta Pilati* (1Apol. 35,9; 48,3). Por otra parte, recoge como verdaderas tradiciones que coinciden con algunas fuentes apócrifas: la “gruta” donde nació Jesús en Belén (Dial. 78,5; *Protoevangelio de Santiago* 18-21), el fuego sobre las aguas del Jordán en el Bautismo de Jesús (Dial. 88,3; como el Evangelio de los Ebionitas, según Epifanio, o los oráculos sibilinos: puede verse el estudio en el clásico J. DANÉLOU, *Teología del judeocristianismo*, Madrid, Cristiandad 2004, 285-287), un dicho de Jesús (Dial. 47, 4) no conocido por los textos canónicos pero sí en el *Quis dives salvetur*, etc. A veces, algunas expresiones recuerdan textos neotestamentarios distintos a los evangelios: 1Apol. 10,1 (cfr. Hch 17,25), 1Apol. 12,9 (cfr. Hb 3,1). En Dial. 106,3, habla de las “memorias de él [Pedro]” refiriéndose al cambio de nombre de Pedro, Santiago y Juan (Mc 3,16), presente también en el *Evangelio de Pedro*, del que parece que hay una reminiscencia en 1Apol. 35,6, al mencionar entre las burlas de los soldados a Jesús, el “júzganos” de *EvPetr* 3,6-7.

<sup>72</sup> Justino utiliza la palabra “evangelio”, en singular, dos veces: una (Dial. 100,1), para introducir unas palabras de Jesús, y otra (Dial. 10,2) en boca de Trifón en tono irónico: «Conozco vuestros mandamientos, contenidos en lo que llamáis Evangelio, tan maravillosos y grandes que me lleva a pensar que nadie es capaz de cumplirlos». Para muchos, Justino se refiere a los cuatro evangelios canónicos que conocemos (G.N. STANTON, *Jesus and Gospel*, Cambridge U.P., Cambridge 2009, 100s); otros autores piensan que quizás manejaba una compilación de dichos y hechos del Señor.

doctrina del Logos, que incluyen los escritos de los Profetas y las memorias de los Apóstoles. Son los mismos textos, sin duda conocidos por los cristianos a los que destinaba sus obras, que constituían una parte importante de la conmemoración y exhortación de la memoria cristiana:

El día que se llama día del sol tiene lugar la reunión en un mismo sitio de todos los que habitan en la ciudad o en el campo. Se leen las Memorias (*apomnêmonêumata*) de los Apóstoles y los Escritos (*syngnâmata*) de los Profetas, tanto tiempo como es posible. Cuando el lector ha terminado, el que preside toma la palabra para incitar y exhortar a la imitación de tan bellas cosas (*1 Apol.* 67,3-4).

Con todo, Justino no enumera a los evangelistas, ni se refiere directamente a san Pablo, ni a textos de los herejes cristianos.<sup>73</sup> En realidad, el foco está en la doctrina del Logos que llegó a través de los Apóstoles y los Profetas. Los escritos son una regla segura para llegar a ambos, pero no conforman un canon cristiano. Los cuatro evangelios conformaban desde luego, un grupo incluyente, aunque no se ven rasgos definitivos de que formaran efectivamente un cuerpo separado.<sup>74</sup>

<sup>73</sup> Aunque Justino se refiere a los herejes, no los vincula a textos determinados. Algunos autores hacen notar que no menciona a Pablo ni a sus escritos, aunque evidentemente hay vocabulario paulino en sus textos. Es posible que el vínculo de Pablo con Marción sea el origen de esta omisión. En todo caso, también es notable la ausencia de condenas por parte de las autoridades de la Iglesia en el momento: cfr. E. THOMASSEN, *Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome*, «Harvard Theological Review» 97 (2004) 241-256.

<sup>74</sup> No hay datos de que los evangelios apócrifos que conocemos aparecieran antes del 150, ni de que transmitieran datos recogidos de una tradición oral original distinta de los cuatro canónicos; son más bien, una reinterpretación de una tradición ya conocida textualmente: J. SCHRÖTER, *Apocryphal and Canonical Gospels within the Development of the New Testament Canon*, «Early Christianity» 7 (2016), 24-46; J. SCHRÖTER, *The Contribution of Non-Canonical Gospels to the Memory of Jesus: The Gospel of Thomas and the Gospel of Peter as Test Cases*, «New Testament Studies» 68 (2018) 435-454; S.D. CHARLESWORTH, *The End of Orality: Transmission of Gospel Tradition in the Second and Third Centuries*, in R. SCODEL (ed.), *Between Orality and Literacy: Communication and Adaptation in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2014, 331-355. Un conjunto de evidencias literarias y textuales lleva a pensar que el final de Marcos (Mc 16,9-21) que falta en muchos manuscritos, pero que conoce ya Ireneo (*Haer.* 3,10,6) y quizás Justino (cfr. *1 Apol.* 45) es una adición editorial que autentifica a los otros tres evangelios, como respuesta a lo que cada uno de ellos refería singularmente de Pedro (Mt 28,18-20; Lc 24,13-43,50-51; Jn 20,14-18,27-29), que se tenía por fuente de Marcos. Alguno piensa con cierto fundamento que quizás existía ya un códice de dos volúmenes con los textos de Mt-Mc y Lc-Jn: T. C. SKEAT, *The Origin of the Christian Codex; Irenaeus and the Four-Gospel Canon; The Oldest Manuscript of Four Gospels*, in J.K. ELLIOTT (ed.), *The Collected Biblical Writings of T.C. Skeat*, Brill, Leiden-Boston 2004, 73-78; 79-87 y 158-192, respectivamente. En todo caso, no conservamos ningún resto de códice manuscrito donde el texto de los evangelios canónicos venga acompañado de algún apócrifo; J. CHAPA, *Textual Transmission of "Canonical" and "Apocryphal" Writings Within the Development of the New Testament Canon: Limits and Possibilities*, «Early Christianity» 7/1 (2016) 113-133.

#### 4. Entre los siglos II-III, la emergencia del canon

Toda la literatura moderna sitúa en Ireneo la “emergencia del canon”. Consideran las expresiones de *Adversus Haereses* 3,11,8 – «Los Evangelios no pueden ser ni menos ni más de cuatro [...], un Evangelio en cuatro formas» – como el inicio de un canon cerrado de Escrituras que incluye y excluye.<sup>75</sup>

Desde la perspectiva de la memoria e identidad colectiva del cristianismo, el testimonio de Ireneo es importante por muchas más cosas. En primer lugar, porque propone la “única” fe que confiesa la “única” Iglesia extendida por toda la tierra, donde en cada lugar –en la Germania, la Iberia y otros muchos sitios– se enseña y predica la misma doctrina recibida de los Apóstoles:

La Iglesia, extendida por el orbe del universo hasta los confines de la tierra, recibió de los Apóstoles y de sus discípulos la fe en un solo Dios Padre Soberano universal, que hizo [...] y en un solo Jesucristo Hijo de Dios, encarnado por nuestra salvación, y en el Espíritu Santo, que por los Profetas [sigue la confesión de fe] (*Haer.* 1,10,1).

La Iglesia recibió esta predicación y esta fe, y, extendida por toda la tierra, con cuidado la custodia, [...] y la predica, enseña y transmite con una misma voz [...] Las iglesias de la Germania no creen de manera diversa ni transmiten otra doctrina diferente de la que predicán las de Iberia (*Haer.* 1,10,2).

La biografía de Ireneo, con sus periplos desde Asia menor a Roma y a las Galias, junto con su conocimiento de los autores cristianos anteriores –Clemente Romano, Policarpo, Papías, Justino, Hegesipo, etc.–, a quienes cita en sus textos, le hacen acreedor de esa catolicidad que propone. Por otra parte, la rápida difusión de su obra por África y Alejandría indica la aceptación y la influencia de su exposición.

El punto de partida para Ireneo es el “origen apostólico” de la fe que se profesa y la doctrina que se enseña. Esta fe, que es la *Traditio ab Apostolis ad Ecclesiam*, se recibe, en primer lugar, por la sucesión (*diadokhé*) apostólica: «es preciso obedecer a los presbíteros de la Iglesia. Ellos tienen la sucesión de los Apóstoles» (*Haer.* 4,26,2).

La sucesión, desde los Apóstoles hasta el presente, es una nota muy importante en la constitución de lo apostólico en Ireneo: recibimos la fe de los Apóstoles a través de sus discípulos (*Haer.* 2,22,5; 5,5,1; 5,30,1; 5,33,3; 5,36,2; *D* 3; 61). Pero también los maestros gnósticos lo hacían. Valentín, al proponer sus doctrinas, remitía a un tal Teudas, conocedor (*gnôrimos*) de Pablo (Clemente de Alejandría, *Stromata* 7,106,4); y Basílides, a su vez, invocaba a Glaucias discípulo (*hermêneus*) de Pedro

<sup>75</sup> Cfr. A.Y. REED, «*Euaggelion*»: orality, textuality, and the Christian truth in Irenaeus' «*Adversus haereses*», «*Vigiliae Christianae*» 56 (2002) 11-46; R. TREVIANO, *Patrología*, BAC, Madrid 1998, 81-91; ambos con bastante bibliografía.

(*Stromata* 7,106,4), y a Matías (*Elenchos* 7,20,1). Tolomeo, un valentiniano, en su *Carta a Flora*, propone una manera de interpretar el Antiguo Testamento, que quiere tender puentes con la enseñanza de los cristianos ortodoxos. Aunque, casi al final, añade: «si Dios lo permite, recibiréis aclaraciones mías más tarde [...], cuando seáis dignos de conocer la tradición de los Apóstoles, una tradición que también nosotros hemos recibido por sucesión». <sup>76</sup> La tradición apostólica en Tolomeo es secreta y reservada a los iniciados. En Ireneo es pública, con una posición que no pueden mantener los herejes: la sucesión en Roma y las iglesias en comunión con ella. <sup>77</sup>

La Tradición de los Apóstoles, manifestada en todo el mundo, está presente en cada Iglesia para que la perciban los que de verdad quieren verla. Podemos enumerar a los obispos establecidos en las Iglesias por los Apóstoles y sus sucesores hasta nosotros, que ni enseñaran nada de eso, ni supieron de los delirios de esa gente [...]. Señalaremos solo la de [Roma...]. Pues es necesario que toda iglesia, es decir, los fieles de todas partes, concuerde con tal iglesia dado que su origen es el más destacado (*Haer.* 3,2-3).

De esta manera, la Tradición que se remonta a los Apóstoles, incluye en ella, como se verá enseguida, la regla de la fe y las Escrituras. En ese marco tiene sentido su apelación a las tradiciones apostólicas transmitidas en las iglesias, mucho más antiguas que las nuevas revelaciones que pretenden ofrecer los herejes.

Con la sucesión viene también la Escritura. En un primer momento, no parece un elemento esencial, pues la fe se podría proponer incluso sin la Escritura:

Incluso si los Apóstoles no nos hubiesen dejado sus escritos, ¿no hubiera sido necesario seguir el orden de la Tradición que ellos entregaron a aquellos a quienes confiaron las Iglesias? Muchos pueblos bárbaros dan su asentimiento a esta ordenación, y creen en Cristo, sin papel ni tinta [...], con cuidado guardan la vieja Tradición, creyendo en un solo Dios [sigue una expresión de la regla de la fe] (*Haer.* 3,4,1-2).

<sup>76</sup> La conocemos por Epifanio que la transcribe en el *Panarion* 33,3,1-33,7,10; aquí 33,7,9. PTOLÉMÉE, *Lettre a Flora* (Sources Chrétiennes 24bis, G. QUISPÉL [ed.]), Editions du Cerf, Paris 1966.

<sup>77</sup> Ireneo sigue a Hegesipo (ca. 115-180), obispo de Jerusalén, quien a mediados del siglo II pasó gran tiempo en Roma y Corinto. Hegesipo trazó la sucesión de estas dos ciudades y la de Jerusalén y, según Eusebio, señala que «en cada sucesión y en cada ciudad las cosas están tal como las predicán la Ley, los Profetas y el Señor» (HE 4,22,3). Sus *Memorias*, en cinco tomos, fueron la primera historia de la Iglesia. La obra nos ha llegado fragmentariamente. Cfr. A. M. JAVIERRE, *El «diadochén epoiésamen» de Hegesipo y la primera lista papal*, «Salesianum» 21 (1959) 237-251; E. NORELLI, *La mémoire des origines chrétiennes: Papias et Hégésippe chez Eusèbe*, in B. POUDERON, Y.-M. DUVAL (eds.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, Beauchesne: Paris 2001, 1-22; C. ANTONELLI, *Hégésippe chez Eusèbe: Histoire ecclésiastique, IV, 21-22: Διαδοχή et origine des hérésies*, «Apocrypha» 22 (2011) 185-232.

Más que a una tradición oral, Ireneo se refiere a una “tradición apostólica no escrita”, que suele resumir en la regla de la fe. Si antes, en Policarpo, en Papías, o en Justino, se mencionaban algunas tradiciones apostólicas particulares no reseñadas en los escritos apostólicos, en Ireneo han desaparecido. Entre las causas de esta desaparición hay que incluir, desde luego, la generacional: la cadena de testigos de primer orden que invocaba Papías ya no existe.<sup>78</sup>

Con ello, se da un desplazamiento hacia la “textualidad” de la Tradición, que se manifiesta, por otra parte, en un rasgo novedoso: la “inspiración” de la Escritura. Ireneo, como Justino y otros autores anteriores, enseñaba la inspiración de los traductores griegos del AT, lo mismo que de los Profetas y los Apóstoles: «Pues uno es el Espíritu de Dios, que por los Profetas proclamó cuál y cómo sería la venida del Señor, y los antiguos [LXX] interpretaron bien lo que habían dicho los Profetas, y Él mismo anunció por los Apóstoles que había llegado la plenitud de los tiempos» (*Haer.* 3,21,3-4). Al referirse a la inspiración de la traducción griega –aquella con la que «Pedro, Juan, Mateo, Pablo y los demás, así como sus discípulos, predicaron» (*Haer.* 3,21,3)–, añade:

Todos los presentes cayeron en la cuenta de que las Escrituras habían sido traducidas con inspiración divina. Y nadie se admire de que Dios haya realizado tal prodigio en ellos, pues durante la cautividad a la que Nabucodonosor los arrastró se perdieron las Escrituras. Después de 70 años los judíos regresaron a su tierra, y durante el imperio del rey Artajerjes de Persia, Dios inspiró a Esdras, sacerdote de la tribu de Leví, para que, recordando todas las palabras de los antiguos Profetas, restituyese al pueblo la Ley que por medio de Moisés le había dado (*Haer.* 3,21,2).

La inspiración, como se ve, se predica ya de la misma Escritura: de los textos griego y hebreo. Lo mismo puede decirse del Nuevo Testamento, aunque aquí de manera indirecta. Los Apóstoles estaban inspirados cuando predicaban el Evangelio, que, «primero lo proclamaron, después por voluntad de Dios nos lo transmitieron por escrito» (*Haer.* 3,1,1). Los textos que conforman las Escrituras son los textos inspirados que vienen de los Apóstoles.

Este conjunto de textos parece tener la forma de una “institución” en la “estructura de la Iglesia”:

La verdadera gnosis es la doctrina de los Apóstoles, la antigua estructura de la Iglesia en todo el mundo, y lo típico del Cuerpo de Cristo, formado por la sucesión de los obispos, a quienes [los Apóstoles] encomendaron las iglesias de cada lugar. Así nos llega sin ficción la custodia de las Escrituras en su totalidad, sin quitar ni añadir cosa

<sup>78</sup> Con detalle, E. NORELLI, *Sulla via del canone: la nuova sintesi di Ireneo, in Trasmettere la Parola nel I-II secolo: verso la formazione di un corpus cristiano normativo*, «Ricerche Storico Bibliche» 2015/2, 209-238.

alguna, su lectura sin fraude, la exposición legítima y llena de afecto según las mismas Escrituras, sin peligro y sin blasfemia. Y sobre todo el don del amor, más valioso que la gnosis, más glorioso que la profecía y superior a todos los demás carismas (*Haer.* 4,33,8).

En este texto se predicán algunas propiedades del cuerpo de las Escrituras. Menciona la custodia en la Iglesia de las «Escrituras en su totalidad, sin añadir ni quitar cosa alguna». Es claro así que se trata de un cuerpo limitado, cerrado, que viene de los Apóstoles, pues Ireneo conoce las cartas de Clemente (*Haer.* 3,3,3) y Policarpo (*Haer.* 3,3,4), los libros de Papías (*Haer.* 4,33,4), un libro de Justino contra Marción (*Haer.* 4,6,2), como parte de la Tradición, pero en ningún momento los propone como Escrituras. Ireneo tiene claro el contenido de las Escrituras apostólicas, en forma de canon inamovible, en los Evangelios –«Los Evangelios no pueden ser ni menos ni más de cuatro [...] Porque [...], como el artista de todas las cosas es el Verbo, [...] nos ha dado a nosotros un Evangelio en cuatro formas, compenetrado de un solo Espíritu (*Haer.* 3,11,8; cfr. 7-9)–, pero no aparecen nunca en su obra una enumeración de los libros que la componen, ni cita tampoco algunos libros que conforman el canon.

La doctrina de los Apóstoles se propone mediante «la exposición legítima y llena de afecto según las mismas Escrituras, sin peligro y sin blasfemia». El mejor ejemplo es la *Demostración de la predicación apostólica*. Ireneo se dirige a su interlocutor para «exponerte brevemente la predicación de la verdad para fortalecer tu fe. Lo que te envío es una especie de pro-memoria sobre los puntos fundamentales, de tal modo que en pocas páginas puedas encontrar abundante material teniendo reunidas concisamente las líneas fundamentales del cuerpo de la verdad» (*D* 1), «el camino de la vida que los Profetas han anunciado, el que Cristo ha instituido, que los Apóstoles han consignado y que la Iglesia transmite a sus hijos a través de toda la tierra» (*D* 98). El libro, sin tratar expresamente del tema de los libros sagrados, apoya cada artículo en lo que “dice” la Escritura –o Moisés, o los Profetas– y también a lo que dijo Pablo (*D* 5; 87), o Juan el discípulo (*D* 43; 94), citando literalmente textos bíblicos.

Las Escrituras tienen la capacidad de proponer la fe y son así, verbalización de la fe. Pero las Escrituras se pueden malinterpretar, cuando se separan de la Tradición de los Apóstoles. Por eso, resulta importante subrayar la correlación de las Escrituras con la regla de la fe. La “regla de la fe, *tòn tês písteos kanona*” –en la *Epideixis*– o la “regla de la verdad, *kanôn tês aletheias*” –en *Adversus Haereses*–, no tiene una formulación idéntica en Ireneo, cada vez que aparece, aunque sí es homogénea: se puede resumir en la formulación trinitaria económico salvífica. Esta regla de fe, que proviene de los Apóstoles y que los fieles reciben en

la [catequesis del] Bautismo, interpreta correctamente la Escritura (*Haer.* 1,9,4). Ahora bien, la Escritura misma enseña la regla de la fe:

Todas las Escrituras [...] predicán abiertamente y sin ambigüedades [...] un solo y único Dios, quien [...] por medio de su Verbo hizo todas las cosas [...] como hemos probado usando las mismas expresiones de las Escrituras (*Haer.* 2,27,2).

Por eso mismo, las Escrituras, que contienen la regla de la fe, se interpretan en primer lugar por medio de las Escrituras:

No debemos dar la impresión de que nos negamos a mostrar las pruebas a partir de las Escrituras divinas, y por eso... en el libro siguiente explicaremos las Escrituras por las Escrituras mismas, para exponer las pruebas que el mismo Dios ofrece, a todos aquéllos que amen la verdad (*Haer.* 2,35,4).

Esta concurrencia de la regla de la fe y las Escrituras es lo más cercano que ofrece Ireneo al canon de la fe.<sup>79</sup> Más tarde, en Nicea, aunque quizás es anterior, el contenido de la regla de la fe se expresa en el Símbolo, que tiene una estructura trinitaria y económico-salvífica, con expresiones y palabras bíblicas; con ello también las Escrituras pueden tenerse como regla de la fe.

Otro testigo clave de estos momentos, a caballo entre los siglos II-III, es Orígenes de Alejandría (*ca.* 185-254). En Orígenes parece que ya hay una preocupación por la lista exacta de los libros que componen el canon, algo que no ocurría en Ireneo. Sin embargo, como la mayor parte de sus textos nos han llegado a través de la traducción latina de Rufino, algunos autores modernos sospechan que tanto la palabra canon como el contenido exacto de las listas, deben bastante a Rufino.<sup>80</sup> De todas formas, en el contexto heresiológico del momento, es de

<sup>79</sup> También el límite de la doctrina –por tanto, en sentido de canon– viene de la Escritura, como puede deducirse de textos como éste: «De la Escritura hemos aprendido que Dios tiene el primado sobre todas las cosas. Pero ni la Escritura nos ha explicado de dónde o cómo la produjo, ni nosotros debemos inventarlo haciendo infinitas conjeturas sobre Dios a partir de nuestras opiniones, sino que hemos de reservar este conocimiento a Dios [...]. Lo mismo se diga acerca del motivo por el cual, habiendo hecho Dios todas las cosas, muchas de las creaturas se negaron a someterse a Dios y se separaron de él; en cambio otras, las más, perseveraron y aún perseveran sujetas al Dios que las hizo. Cuál sea la naturaleza de las que pecaron, y cuál la de aquellas que perseveran, lo dejamos a la ciencia de Dios y de su Verbo [...]. Pero ni la Escritura ni el Apóstol ni el Señor enseñaron el motivo preciso por el cual esos seres fueron transgresores. Por eso debemos dejar a la ciencia de Dios muchas de estas cuestiones» (*Haer.* II, 28,7)

<sup>80</sup> En general, los estudios más recientes sobre Rufino y Orígenes, señalan que Rufino es más digno de confianza de lo que se pensaba. Sobre alguna cuestión referente al canon, cfr. E.L. GALLAGHER, *Origen via Rufinus on the New Testament Canon*, «New Testament Studies» 62 (2016) 461-476.



notar su coincidencia con Ireneo acerca de los evangelios.<sup>81</sup> Con todo, en relación con el sentido y la función de las Escrituras, o del canon, quizás lo importante esté en la articulación que propone al comienzo de su tratado *Sobre los principios*. Comienza con la declaración de Cristo, «Yo soy la verdad», y señala los principios transmitidos por los Apóstoles: «la regla (*kanona*) de la Iglesia celeste de Jesucristo transmitida por la sucesión de los Apóstoles», especifica más tarde (*De Principiis*, IV,6). Después, los especifica con una declaración trinitario salvífica: un único Dios «justo y bueno, Padre de nuestro señor Jesucristo, que ha dado la ley, los Profetas, los evangelios: él es el Dios de los Apóstoles, del viejo y del nuevo testamento»; la venida del Hijo, hecho hombre verdadero; y el Espíritu Santo, que «ha inspirado a todos los santos Profetas y Apóstoles» (*De Principiis*, I, *praef.*, 4). A continuación, se refiere a la creación del alma y la libertad, a los seres espirituales, al comienzo y el fin del mundo creado y, «finalmente, las Escrituras que han sido compuestas por obra del Espíritu de Dios y contienen no solo aquel significado que es manifiesto, sino también otro que escapa a la mayoría» (*De Principiis*, I, *praef.*, 8).

Es claro que para Orígenes hay un cuerpo delimitado de Escrituras, distinto de los otros textos de la Iglesia, que se caracteriza por su “inspiración”, y que por eso guía las verdades de Cristo transmitidas por los Apóstoles.

##### 5. *La segunda mitad del siglo IV: Atanasio, los concilios provinciales, Agustín y Jerónimo*

La *Carta Festal 39* de Atanasio, del año 367, se ha considerado siempre un testigo importante en la historia del canon. En primer lugar, por la preocupación, común a bastantes autores del siglo IV, por ofrecer una “lista exacta” de los libros que conforman las Escrituras, es decir, de los libros “canónicos” o “canonizados” (*Ep.Fest. 39* § 16.21).<sup>82</sup> Con ella los fieles podrán distinguir los libros del canon de otros libros apócrifos (*apókrypha*), que tienen nombres parecidos, y que se mezclan con los

<sup>81</sup> Es el conocido texto al comienzo de sus *Hom. I in Luc.*: «La Iglesia tiene cuatro evangelios, los herejes muchísimos, entre ellos uno que se ha escrito según los egipcios, otro según los doce Apóstoles. Basíledes se atrevió a escribir un evangelio y ponerlo bajo su nombre [...]. Conozco cierto evangelio que se llama según Tomás y según Matías; y leemos otros muchos». ORÍGENES, *Homilias sobre el Evangelio de Lucas*, A. LÓPEZ-KINDER (ed.), Ciudad Nueva, Madrid 2014.

<sup>82</sup> Cfr. E. JUNOD, *D'Éusèbe de Césarée à Athanase d'Alexandrie en passant par Cyrille de Jérusalem: de la construction savante du Nouveau Testament à la clôture ecclésiastique du canon*, in G. ARAGIONE, E. JUNOD, E. NORELLI (eds.), *Le canon du Nouveau Testament: Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Labor et Fides, Paris 2005, 169-195. Los testigos más importantes de ese momento, coherentes con Atanasio, pueden verse analizados en GALLAGHER, MEADE, *The Biblical Canon Lists*, 99-173.

canónicos (*Ep.Fest.* 39 § 15-16).<sup>83</sup> Atanasio ofrece un índice de los 27 libros del NT (*Ep.Fest.* 39 § 19), que será la de las iglesias occidentales y de la mayor de las griegas; y otra lista del AT, de 22 libros, semejante a la Biblia rabínica, aunque, junto a Jeremías, incluye Baruc y la Carta de Jeremías, y, en cambio, no menciona a Ester. Este índice veterotestamentario no coincide con otras listas posteriores, ni tampoco con los libros incluidos en códices contemporáneos procedentes de Alejandría.<sup>84</sup>

Con todo, en lo que se refiere a la determinación de la noción y la función del canon, lo importante son las propiedades de la colección. Es evidente que existe un canon preciso de libros a los que, según la fórmula del canon, «nadie les añade nada, nadie les quite nada, *mèdeis touitois epiballêtô, mê de touiton aphairestô ti*» (*Ep.Fest.* 39 § 19). Estos libros constituyen «la Escritura inspirada (*tê theopneústô graphê*), que trata de lo que estamos firmemente persuadidos tal y como los que desde el inicio fueron testigos y ministros de la Palabra han transmitido a los Padres» (*Ep.Fest.* 39 § 16). Esta Escritura se distingue de los apócrifos, pero también de los libros «señalados por los Padres para que sean leídos (*anaginôsketsbai*) por los neófitos» (*Ep.Fest.* 39 § 20). Distingue, pues, entre una Escritura entregada por testigos y ministros “a” los Padres y otra que propuesta “por” los Padres: «los anotados primero, hermanos míos, están canonizados (*kanonidzômena*), y los últimos son [sólo] leídos» (*Ep.Fest.* 39 § 21).

La diferencia entre los libros canónicos y los no-canónicos señalados para ser leídos por los neófitos –Sabiduría, Sirácide, Ester, Judit, Tobit, la Didajé y el Pastor de Hermas, según Atanasio– estriba también en que «sólo en éstos [los canónicos] se proclama la enseñanza de la piedad, *en touitois môniois to tês eusebeias didaskaleion*» (*Ep.Fest.* 39 § 19). Los libros señalados para ser leídos ofrecen únicamente «instrucción en la palabra de la piedad, *katêcheisthai ton tês eusebeias lógon*» (*Ep.Fest.* 39 § 20). La *eusebeia* es un término importante en Atanasio. Designa al depósito de la fe, aunque de un modo dinámico:<sup>85</sup> «la

<sup>83</sup> Cfr. D. BRAKKE, *Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth Festival Letter*, «The Harvard Theological Review» 87 (1994) 395–419; D. BRAKKE, *A New Fragment of Athanasius's Thirty-Ninth Festival Letter. Heresy, Apocrypha, and the Canon*, «The Harvard Theological Review» 103/1 (2010) 47-66; A. CAMPLANI, *Atanasio di Alessandria. Lettere festali; Anonimo. Indice delle lettere festali*, Paoline, Milano 2003.

<sup>84</sup> Puede verse en muchos lugares. Muy condensado, y eficaz para el estudio del canon, M.W. HOLMES, *The Biblical canon*, in S.A. HARVEY, D.G. HUNTER (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford U.P., Oxford 2008, 413-414.

<sup>85</sup> En Atanasio, la *eusebeia* designa la «fidelidad al depósito de la fe, la rectitud en el sentir doctrinal, el instinto para discernir los genuinos progresos históricos de la revelación y para calibrar la actitud eclesial de las posibles y nuevas formulaciones, recto buscar y sentir de la verdad cristiana». El término, va unido muchas veces a la fe para calificar la la “fe piadosa” o la “piedad creyente”. Su contenido es dinámico, y así, por ejemplo, la *eusebeia* caracteriza a los obispos y, por el contrario,

enseñanza de la piedad no proviene de los hombres; más bien, es el Señor que revela a su Padre a quienes quiere porque Él es el que lo conoce. En primer lugar, lo hizo con los Apóstoles» (*Ep.Fest.* 39 § 7), pero «no solo para ellos el Señor llegó a ser maestro, revelándoles el misterio, sino que él es maestro para todos nosotros» (*Ep.Fest.* 39 § 8). Al afirmar que «solo en los libros canónicos se proclama la enseñanza de la piedad» establece claramente su función como canon no ya en sentido de colección sino en sentido de regla para «que todo el que haya caído en el error pueda condenar a los que les extraviaron, y todo el que haya permanecido firme en la pureza pueda alegrarse de nuevo» (*Ep.Fest.* 39 § 16).<sup>86</sup>

Estos libros que son «la Escritura inspirada, *tê theopneústô graphê*», en singular, se denominan también «las divinas Escrituras, *theías graphás*» (*Ep.Fest.* 39 § 15), «libros canonizados, entregados y acreditados como divinos, *ta kano-nidzómēna kai paradothēnta pisteuthēnta te theía einai biblíā*» (*Ep.Fest.* 39 § 15). Parece clara la concurrencia de dos propiedades exclusivas de esos libros: el carácter canónico y su carácter inspirado o divino; las dos se predicán desde el hecho de que los libros hayan sido entregados por los testigos y ministros “a” los padres.

La literatura académica sitúa a Atanasio como uno de los testigos de la preocupación por establecer un canon cerrado de las Escrituras. Pero no es menos importante lo que manifiesta sobre la colección canónica. Una colección de libros distintos de todos los otros libros cristianos, porque fueron entregados por la iglesia apostólica a los padres y porque solo ellos tienen la *eusebeia* entregada por Cristo a los Apóstoles, regla de la *eusebeia* cristiana. Esos libros son, además, inspirados, Escritura divina.

Los sínodos de Laodicea y Cartago enumeran una lista clara de libros canónicos a la que atenerse, aunque, como en todos los testigos del canon hasta la definición de Trento, las listas no coinciden con exactitud. Señalan de esa forma que había unanimidad en torno a la noción de canon, como colección concreta, pero no en torno a la extensión.

que el bautismo arriano se realiza con agua “carente de *eusebeia*”. Es, en definitiva, criterio de verdad. J. IBÁÑEZ, *Naturaleza de la “eusebeia” en S. Atanasio*, «Scripta Theologica» 3/1 (1971) 70.

<sup>86</sup> Un ejemplo singular del uso de los textos canónicos y los textos de la tradición se puede ver en la *Carta sobre los decretos del Símbolo de Nicea*. Atanasio cita expresamente al *Pastor de Hermas* en dos ocasiones, como apoyo de la doctrina; enseña que algunos herejes la valoran mucho (*Decr.* 5), lo mismo que Atanasio, aunque dice expresamente que “no pertenece al canon” (*Decr.* 18). Es también un apoyo para su defensa de la expresión *homoousios*, del Símbolo de Nicea, que no es bíblica, y que no era aceptada por los arrianos. Y concluye: «ser piadoso (*eúsebein*) es estimado por todos como algo honesto, aunque ese se sirva de expresiones extrañas [es decir, no-escriturísticas], con tal de que quien las utilice tenga el criterio recto (piadoso: *eusebés echoi to phronēma*) y que lo que ha considerado a través de ellas (*di' autōn ho nenóeken*) quiera expresarlo piadosamente (*eúsebōs bouletai sēmatnein*)» (*Decr.* 18). El canon de las Escrituras es criterio para lo que le acompaña, sea en la instrucción, como en el *Pastor*, sea incluso en el Símbolo.

El Concilio provincial de Laodicea (entre 342-381; probablemente *ca.* 363) afirma en el canon 59 «que no se deben leer [o cantar: *légesthai*] en la Iglesia salmos privados (*idiôtikous*) ni leer (*anaginôkesthai*) libros no canónicos, sino solamente los canónicos de la Nueva y la Antigua Alianza» (EB 11).<sup>87</sup>

El año 393 tuvo lugar en Hipona el Concilio plenario de toda África. Las Actas no se han conservado, pero se preparó un resumen, conocido como el *Breviarium Hipponiense*, para los dos concilios de Cartago de los años 397 y 419, que lo copiaron, modificando brevemente –en la forma, no en el contenido– la conclusión. El canon 36, decía: «fuera de las Escrituras canónicas, nada se lea en la Iglesia bajo el nombre de Escrituras divinas» (EB 16). Sigue después la enumeración de los libros –casi idéntica a la posterior de Trento– y concluye: «Para la confirmación de este canon [canon es aquí disposición del concilio], sea consultada la iglesia de ultramar [Roma]. Sea permitido también leer las pasiones de los mártires cuando se celebren sus aniversarios» (EB 18).

Es fácil ver que ambos concilios se orientan hacia el carácter sagrado de los textos, más que al carácter de regla. Escrituras divinas y libros canónicos coinciden. No se dice nada del carácter regulador de los libros, aunque, evidentemente, la proclamación litúrgica está unida a la exhortación.

Agustín y Jerónimo, también en su relación epistolar, son testigos de la situación a caballo entre los siglos IV-V. En ambos está clara la presencia de un canon de libros cristiano. Coinciden en el Nuevo Testamento, pero tienen un criterio distinto al listar el Antiguo. Para ambos, los libros canónicos son los libros sagrados que se leen en la Iglesia. San Agustín señala que el más diligente investigador de las Sagradas Escrituras será quien las hubiere leído íntegramente y las tenga presentes con la constante lectura, sobre todo aquellas que se llaman canónicas (*dumtaxat eas quae appellantur canonicae*). Porque las demás las leerá con más seguridad una vez instruido en la fe de la verdad.<sup>88</sup> A continuación, deja entrever que no tiene acceso a una lista aceptada por todos, y formula como criterios la apostolicidad de las iglesias y la catolicidad:

En cuanto a las Escrituras canónicas, siga la autoridad de la mayoría de las Iglesias católicas (*in canonicis autem Scripturis Ecclesiarum catholicarum quam plurimum auctoritatem sequatur*), entre las cuales sin duda se cuentan las que merecieron tener sillas apostólicas y recibir cartas de los Apóstoles [...]. El método en el discernimiento de las Escrituras canónicas es el siguiente: aquellas que se admiten por todas las Iglesias

<sup>87</sup> En el canon 60, cuya autenticidad se discute, enumera los libros que se pueden leer: el Antiguo Testamento se corresponde con la Biblia Hebrea, aunque incluye con Jeremías, Baruc y la Carta; en el Nuevo no figura el Apocalipsis. Más información en GALLAGHER, MEADE, *The Biblical Canon Lists*, 129-134.

<sup>88</sup> AUGUSTIN, *Oeuvres de Saint Augustin*. 11,2, *La doctrine chrétienne = De doctrina christiana*, M. MOREAU ET AL. (eds.), Institut des Études Augustiniennes, Paris 1997.

católicas, se antepongan a las que no se acepten en algunas [...]. Si se hallare que unas son recibidas por muchas Iglesias y otras por las más autorizadas, aunque esto es difícil, opino que ambas se tengan por de igual autoridad (*De Doctrina Christiana* 1,8,12).

Y como colofón indica el canon que tomará él en consideración, que coincide con el de Cartago.

San Jerónimo aborda la cuestión del canon en relación con la traducción de la Biblia. Se sirve en su predicación de todos los libros, también de los que se llamarán deuterocanónicos, pero críticamente se inclina por la *hebraica veritas*. En el prefacio a su traducción latina de Samuel y Reyes (*ca.* 393), que entiende como el «*Prologus [...]* *galeatus* de toda su traducción a los libros de la Biblia», incluye como apócrifos, *non sunt in canone*, a Sabiduría, Sirácide, Tobías, Judit, 1-2 Macabeos y el Pastor de Hermas; no menciona a Baruc. Más tarde en el *Prefacio a los libros de Salomón*, al tratar de Sabiduría y Sirácide, afirma que, lo mismo que Judit, Tobías y Macabeos, estos libros a veces se leen en la Iglesia, pero no son canónicos (*inter canonicas scripturas non recipit*). Se pueden leer con provecho para la formación de los fieles (*ad aedificationem plebis*), pero no para confirmar la doctrina de la Iglesia (*non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam*).<sup>89</sup>

Así pues, tanto en Agustín como en Jerónimo, la lista de libros canónicos, que coincide con la de los sagrados, se orienta a expresar la doctrina; es decir, a ser canon. Para su delimitación, Agustín –que no conoce una lista aceptada por todos– remite a la Tradición de la Iglesia, examinando si es el caso la de las iglesias particulares; Jerónimo –como más tarde Lutero– a una tradición crítica que, de haber conocido los descubrimientos del Mar Muerto, probablemente habría cambiado por otra mejor.

## 6. Los concilios ecuménicos: Trento y Vaticano II

En la Iglesia católica, el Concilio de Trento ocupa un lugar definitivo con la definición dogmática y universal de la lista de libros que forman el canon.<sup>90</sup> Pero esta definición está en estrecha relación con lo que enseña sobre el ser y la función del canon.

La historia del concilio muestra que, si bien la cuestión de la *Scriptura sola* estaba en el fondo del trabajo, los padres conciliares estaban más preocupados por

<sup>89</sup> I. CARBAJOSA, *Hebraica veritas versus Septuaginta auctoritatem. ¿Existe un texto canónico del Antiguo Testamento?*, Verbo Divino, Estella 2021.

<sup>90</sup> Sigo en todo el apartado a G. BEDOUELLE, *La Réforme catholique*, in G. BEDOUELLE y B. ROUSELL (eds.), *Le Temps des Réformes et la Bible (Bible de tous les temps, n. 5)*, Beauchesne, Paris 1989, 329-268.

una metodología que aportara claridad en las discusiones que por la refutación de los planteamientos protestantes. El concilio comenzó, el 4 de febrero de 1546, con el asentimiento personal de cada obispo al Símbolo Niceno-constantinopolitano como «fundamento firme y único» donde «necesariamente convienen todos los que profesan la fe de Cristo» (DH 1500). Se pasó después a tratar de los libros de la Sagrada «como fundamento necesario» sobre el que edificar las otras cuestiones más «controvertidas y difíciles». Tras la definición del canon, el Decreto concluye:

Entiendan, pues, todos, por qué orden y camino, después de haber echado el fundamento de la confesión de fe, ha de avanzar el Concilio mismo y de qué testimonios y auxilios se ha de valer principalmente para confirmar los dogmas y restaurar en la Iglesia las costumbres (DH 1505).

Al tratar de los libros sagrados, el concilio incluye la conocida lista (*indicem*) definitiva «para que a nadie se le pueda ocurrir la duda sobre cuáles son los recibidos por el mismo Concilio» (DH 1501) «como sagrados y canónicos» (DH 1504).

Evidentemente, se trata aquí de la extensión del canon. Las actas muestran cómo se llegó a esta lista definitiva. Cuando se trató el tema, el legado papal Cervini expuso la cuestión recordando que, tanto entre los antiguos como entre los modernos, ha sido un lugar común negar la canonicidad de algunos libros. Preguntó entonces si se quería discutir cada caso particular o se prefería acoger *pure et simpliciter* la lista más exacta, aunque fuera también la más reciente: la del Concilio de Florencia (1442). Se eligió esta segunda opción y se nombraron dos expertos, Bertano y Seripaldo, para que estudiaran las razones de Florencia. En su conclusión, hicieron notar la distinción entre los “los libros auténticos y canónicos”, válidos para la fe, y los “únicamente canónicos”, como los que Jerónimo señalaba en el *prologus galeatus*, útiles para la lectura y la conducta. Sin embargo, también recordaban que no se negaba la autoría del Espíritu Santo para los de uno y otro grupo. Al final se registró un *placet* unánime a la lista de Florencia, en nombre de la “inspiración” de los libros, el 24 de abril de 1546.

Probablemente, la clave interpretativa de todo el conjunto del decreto está en la expresión *pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur*, que se aplica, sin especificar más, a los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, a las tradiciones mismas, de fe o de costumbres, vengan de Cristo o del dictado del Espíritu Santo (DH 1501); evidentemente también a los libros canónicos o deuterocanónicos.<sup>91</sup>

<sup>91</sup> Es importante precisar qué entiende el concilio por tradiciones. No se refería a las eclesiásticas, sino a las apostólicas. Los «testimonios y auxilios» que menciona el concilio «para confirmar los dogmas y restaurar las costumbres en la Iglesia» —que permiten «conserva[r] en la Iglesia la

La constitución dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II trata de la Biblia como conjunto canónico, aunque no desarrolla el tema. El párrafo más significativo está recogido en el n. 21, donde, al tratar de las Escrituras en la Iglesia, afirma que ésta:

Siempre las ha considerado y considera, juntamente con la Tradición, como la regla suprema de su fe (*Eas una cum Sacra Traditione semper ut supremam fidei suae regulam habuit et habet*), puesto que, inspiradas por Dios y escritas de una vez para siempre, comunican inmutablemente la palabra del mismo Dios, y hacen resonar la voz del Espíritu Santo en las palabras de los Profetas y de los Apóstoles.

Una explicación más detallada de lo que convoca esta frase se encuentra en el segundo capítulo de la constitución. Llama la atención que, en este contexto, denomine a las Sagradas Escrituras regla (*kanôn*) suprema de la fe. Es una precisión importante al *pari pietatis affectu ac reverentia* de Trento, y abre el camino también a la perspectiva canónica de la Biblia en la Teología –y en la vida de la Iglesia– que es más común hoy en día.

## VI. CONCLUSIONES

Al comienzo de este trabajo nos planteábamos la posibilidad de abordar el canon desde la perspectiva de la identidad cristiana, y no como un reconocimiento, inmediato o tardío, de cada uno de los libros que constituyen la Sagrada Escritura. El examen de los aspectos tratados conduce a unas conclusiones que podrían formularse así:

1. La “idea” de un canon de libros cristiano, como una instancia estable, donde cada libro, desde el contexto original, pasa a otro contexto constituido por los demás libros –lo que Assmann denominaba proceso de sacralización–, como regla para proponer la fe y medir la doctrina que se expone en la Iglesia, se da a finales del siglo II.

Aunque los libros que componen el canon son libros que provienen de la época apostólica y eran, sin duda, textos autoritativos, parece difícil pensar que hubiera una idea de canon en ese momento. En el contexto judío, una instancia

pureza misma del Evangelio», prometido por los Profetas en las Escrituras santas, promulgado por Jesucristo y, por su mandato, predicado por los Apóstoles– son los textos escritos y las tradiciones no escritas (*in libris scriptis et sine scripto traditionibus*), que contienen la doctrina y se transmiten en la Iglesia. Las tradiciones, en concreto, vienen de los Apóstoles, quienes las recibieron del mismo Cristo o *Spiritu Sancto dictante* (DH 1501); dicho de otra forma, las tradiciones de las que habla el concilio no son las tradiciones eclesiásticas, sino las apostólicas. Cfr. J. RATZINGER, *Ensayo sobre el concepto de Tradición*, in K. RAHNER, J. RATZINGER, *Revelación y tradición*, Herder, Barcelona 1970, 27-78.

semejante a los libros era la tradición oral, y en el cristiano, la proclamación de los Apóstoles, oral y escrita. Tampoco en la época sub-apostólica, hasta bien pasada la mitad del siglo II, se puede hablar de una distinción de autoridad entre libros de la Escritura, libros apostólicos, testimonios y tradiciones apostólicas; es más frecuente la referencia a los Apóstoles o a los Profetas que a sus textos. Aunque haya textos con autoridad, los términos parecen más bien los de la “memoria comunicativa”.

En cambio, a finales del siglo II, ya no hay una cadena de testigos que asegure la fidelidad de una tradición transmitida oralmente; por otra parte, han aparecido bastantes textos que se proponen a sí mismos con rasgos de apostolicidad. Es un contexto lógico para la aparición de un canon de Escrituras. También desde el punto de vista de la memoria colectiva, el tercer cambio generacional se dibuja como el adecuado para la aparición de una “memoria cultural”, que suele vincularse con el “momento original”. Los rasgos que históricamente se detectan en autores de finales del siglo II respecto de las Escrituras coinciden con lo que se ha señalado como representativo de la aparición del canon.

2. Las instancias de esa “memoria cultural” cristiana son varias: el culto y los sacramentos, los ministerios, etc. En lo que se refiere a la doctrina, se concretan en la regla de la fe y las Escrituras del Antiguo y el Nuevo Testamento. La cadena de los testigos se canaliza a través de la *diadojé*, la sucesión apostólica; con ella, la regla de la fe y la Escritura se entienden como “originalmente apostólicas”.

Si las Escrituras se definen por ser originalmente apostólicas, son un conjunto cerrado, o completo, al menos idealmente. Son los libros entregados por los Apóstoles, no una colección de Escrituras de Israel a la que se le añaden otros libros; dicho de otra forma, son los libros originalmente apostólicos, que incluyen las Escrituras de Israel como colección. En este sentido, es desde este momento, desde que hay una idea de canon, cuando empieza la preocupación por determinar la lista exacta de los libros que lo integran, tanto para el Antiguo como para el Nuevo Testamento.

Lo recibido de los Apóstoles por sus sucesores incluye el canon de la fe, la regla, con las Escrituras. Ambas se compenetrán: las Escrituras proponen la regla de la fe y la regla de la fe interpreta las Escrituras; a una y a las otras se les aplica la “fórmula del canon”: no añadir ni quitar nada; una y otras comienzan con la creación y acaban en la consumación. Con el tiempo, ya en el siglo IV, cuando aparece la expresión regla de la fe, ya no tiene sentido técnico. Aparece en cambio el Símbolo de la fe, pero la palabra “canon” se aplica ahora a las Escrituras. De todas formas, tanto el Símbolo de la fe como las Escrituras se entienden en la Iglesia como regla: así en la Teología y así lo refleja de algún modo Trento. En el Vaticano II se profundiza más: solo la Escritura es denominada “regla suprema” de la fe, aunque aquí lo hacen en relación con la Tradición.



3. El canon de la Escritura cristiano es un canon de tradición, un canon “concretado”. No es oracular. Algo que existía antes se toma como regla. Pero ese algo que se toma como regla no son unos libros, sino un conjunto, o mejor, una totalidad de libros, que son los recibidos de los Apóstoles. Las discusiones de los siglos II-IV en torno a una lista, que incluye y excluye, o en torno a la extensión del canon, no lo son sobre el carácter canónico, regulador, de un libro, sino sobre su origen apostólico. La razón que guía la lista es el origen apostólico; las razones de las comunidades particulares respecto de libros concretos son históricamente contingentes. En el fondo, el criterio de la Iglesia universal es el que señala san Agustín: la tradición recibida en las iglesias. Solo Trento lo especifica de manera definitiva, en nombre de la Tradición.

Ahora bien, si el canon de la Tradición se compone de los libros entregados por los Apóstoles, lo recibido de los Apóstoles es un conjunto completo, idealmente cerrado. Lo importante es la Escritura en su totalidad, más que cada libro singular. Un libro es canónico –en el sentido de norma– en la medida en que forma parte de la colección de libros coleccionados, canonizados.

4. Al mismo tiempo que la noción de canon, se predica la inspiración de esos libros. En los textos de Ireneo, Orígenes, Atanasio, Agustín, Jerónimo, etc., la inspiración ya no solo es una cualidad de Apóstoles y Profetas sino de los libros y de sus escritores. Es verdad que antes, también en los mismos textos del Nuevo Testamento, esta verdad aparecía expresamente alguna vez y de modo implícito otras muchas, pero desde el siglo II es unánime. Lo mismo puede decirse de otras expresiones, como la *eusebeia*, que se predicaban de las Escrituras, pero que antes pertenecían a Cristo o a los Apóstoles.

Brevemente. El examen de algunos aspectos en torno a la noción y función del canon –sin los pre-juicios con que proponen el canon los padres de la Reforma, interpretando el pensamiento de Lutero– llevaría hasta una definición de canon cristiano.<sup>92</sup> Podría ser algo así como: El canon cristiano de la Escritura designa “la colección” [con carácter autotélico, y ordenada: según las alianzas, en Antiguo y Nuevo Testamento; según la historia y el símbolo de la fe, cronológicamente, desde la creación, Génesis, hasta la consumación en el Apocalipsis] del “conjunto” de libros que la Iglesia recibe de los Apóstoles [entendiendo que la Iglesia apostólica tiene

<sup>92</sup> Tomo como base otras definiciones contrastadas: «El canon de la Escritura, en el sentido que ese término ha sido usado en la historia de la teología cristiana –y dentro del judaísmo, tras haber tomado prestado el término del uso cristiano–, es la lista definitiva y cerrada de los libros que constituyen el contenido auténtico de la Escritura» (E. ULRICH, *The notion and definition of canon*, in McDONALD, SANDERS, *The Canon Debate*, 21-35; aquí, 34); «Se llama “canon”, del griego kanôn, “regla”, a la lista de los libros reconocidos como inspirados por Dios y válidos como regla para la fe y las costumbres» (PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El Pueblo judío y sus escrituras en la Biblia cristiana*, 2001, EB 1699).

un conjunto de libros, la post-apostólica compone una colección], con la que propone la doctrina de la fe; junto a la canonicidad, la Iglesia enseña también el carácter de libros inspirados o divinos, de los que se sirve, como palabra de Dios transmitida por escrito [en su conjunto], para la conmemoración [litúrgica] y la exhortación, y como regla para medir la identidad cristiana de su proclamación y enseñanza.

#### ABSTRACT

Los estudios sobre el canon cristiano de la Sagrada Escritura en la época moderna han tenido como punto de partida la diversidad de las colecciones en las distintas confesiones cristianas. A partir de esa diversidad se ha estudiado también el fundamento teológico del canon, aunque no se ha llegado a un consenso entre los estudiosos. El artículo procede a la inversa. Intenta describir qué puede tenerse como canon en una comunidad. Después, intenta mostrar qué notas de esa descripción se dan en la colección de Escrituras cristianas en los primeros siglos hasta la determinación de la función y la extensión del canon.

Modern studies on the Christian canon of Holy Scripture have as their starting point the diversity of collections in the different Christian confessions. From this diversity, the theological foundations of the canon have also been explored, although scholars have reached no consensus. This study proceeds in the opposite direction. It attempts to describe what can be taken as canon in a community. It then tries to show which notes of that description are present in the collection of Christian Scriptures in the early centuries up to the determination of the function and extent of the canon.