



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 3

CBX 104 INTRODUCCIÓN A LA BIBLIA

Kaestli, Jean-Daniel. “Historia del canon del Nuevo Testamento”. En *Introducción al Nuevo Testamento. Su historia, su escritura, su teología*, editado por Daniel Marguerat, 449-474. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

HISTORIA DEL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO

Jean-Daniel Kaestli

En las páginas anteriores, cada uno de los veintisiete escritos del Nuevo Testamento ha sido objeto de un capítulo independiente, que pone de manifiesto las condiciones históricas particulares de su redacción. Originalmente, cada escrito estaba destinado a llevar una vida propia, y no a formar parte de una colección. Cada escrito estaba dirigido a una comunidad particular, o a un grupo circunscrito de comunidades, y no a la Iglesia en su conjunto. Trataba de transmitir un mensaje revestido de autoridad, pero no pretendía acceder al estatus de libro sagrado e inspirado, en el mismo plano que las Escrituras antiguas, Moisés y los profetas.

Hoy estos veintisiete libros están reunidos en una sola colección, de autoridad única, que lleva el nombre de Nuevo Testamento. ¿Cuándo, cómo y por qué nació y fue reconocida esta colección como Escritura santa de la misma manera que el Antiguo Testamento? Justamente a esta pregunta trata de responder la historia del canon.

El sentido de la palabra «canon» aplicada a la Biblia

El término griego κανών, de origen semítico, designa una caña, y después un instrumento de medida fabricado con una caña, como el metro del carpintero o del albañil. En sentido figurado, en el lenguaje de la filosofía, significa la regla de conducta, la norma, el modelo. Es empleado también, en el ámbito de la astrología o de la cronología, para designar una lista, un catálogo o una tabla. En el contexto cristiano, el término es retomado de dos formas que son objeto de atención. En los siglos II y III, se encuentra en fórmulas como κανών τῆς ἀληθείας (regla de la verdad), κανών τῆς πίστεως (regla de la fe) o κανών τῆς ἐκκλησίας (regla de la Iglesia), que designan de manera general la norma a la que debe atenerse la enseñanza y la vida de la Iglesia. Sólo a partir de mediados del siglo IV el término es utilizado en relación con la Biblia y se refiere a la lista de los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento (Concilio de Laodicea [363], canon 59; Carta pascual 39 de Atanasio de Alejandría [367]).

¿Qué fue lo que determinó la aplicación a la Biblia de los términos «canon» y «canonizar»? Para unos, lo que está en el origen de este uso es el sentido formal de «lista» o «catálogo». Para otros, lo que desempeñó el papel determinante fue la idea del canon como «norma», ya presente en la Iglesia desde el siglo II. El debate gira en torno a un punto de historia, y ningún documento permite responder esta pregunta con certeza. Ciertamente esta cuestión está relacionada con el modo en que el historiador del canon define hoy el objeto de su estudio y describe el proceso de formación del canon.

Dos maneras de concebir la historia del canon

¿Cuál es el periodo decisivo de este proceso? ¿A partir de cuándo se puede decir que existe el canon del Nuevo Testamento? Se pueden adoptar a este respecto dos puntos de vista divergentes, que corresponden a dos maneras diferentes de comprender la noción de canon.

El primer punto de vista ha sido durante mucho tiempo objeto de un amplio consenso, representado principalmente por los trabajos de Harnack y de von Campenhausen. El periodo decisivo para la formación del canon del Nuevo Testamento se sitúa en la segunda mitad del siglo II. Hacia el año 200 aproximadamente, aparece la idea del canon y se fijan los elementos esenciales de su contenido. La autoridad de los componentes fundamentales del Nuevo Testamento –cuatro Evangelios, trece cartas de Pablo, Hechos, 1 Juan y 1 Pedro– es muy ampliamente reconocida. Este estado de cosas es atestiguado, con diferencias menores, por testigos de finales del siglo II y principios del siglo III, que representan a las principales iglesias (el Fragmento de Muratori, de origen occidental o incluso romano; Ireneo de Lyon, originario de Asia Menor; Tertuliano de Cartago; Clemente de Alejandría). La continuación de la historia tiene menos importancia. Una vez establecido el contenido fundamental del Nuevo Testamento, se tratará únicamente de esclarecer el estatus de algunos libros cuestionados, algunos de los cuales serán reconocidos y otros rechazados. Al término de este proceso de selección verá la luz una lista de 27 libros que corresponde exactamente al Nuevo Testamento tal como nosotros lo conocemos –lista atestiguada por primera vez en el año 367 en la Carta pascual 39 de Atanasio de Alejandría.

A.C. Sundberg defendió otra manera de concebir la historia del canon. Su estudio principal, consagrado al canon del Antiguo Testamento, ha renovado profundamente la comprensión de la recepción de las Escrituras judías en la Iglesia cristiana¹. Sundberg ha mostrado que, contrariamente a una idea muy extendida, nunca hubo un «canon alejandrino» del Antiguo Testamento –correspondiente a la colección ampliada de los libros de los LXX– que la Iglesia habría recibido del judaísmo helenístico. En la época de los orígenes cristianos, los libros sagrados usados en el judaísmo no constituían todavía

1. Albert C. SUNDBERG, *The Old Testament of the Early Church* (Harvard Theological Studies 20), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1964.

una colección cerrada. El canon de la Biblia hebrea, en sentido estricto, no se impuso hasta después de Yamnia, hacia finales del siglo I de nuestra era. Ciertamente la reflexión de los cristianos sobre los límites de su Antiguo Testamento ejerció una cierta influencia, pero ésta se hizo sentir sólo progresivamente, a un ritmo más lento en Occidente que en Oriente; y no condujo a la definición de una verdadera lista canónica hasta bien entrado el siglo IV.

Según Sundberg, la historia del canon del Nuevo Testamento debe ser revisada a la luz de esta fijación tardía del canon del Antiguo Testamento cristiano². Los dos procesos evolucionaron de forma paralela. Antes del siglo IV, un buen número de libros del Nuevo Testamento habían alcanzado ya el estatus de «Escritura», es decir, de libros sagrados que gozaban de autoridad en materia religiosa. Pero no se puede todavía hablar de «canon» del Nuevo Testamento, en la medida en que este término designa una colección estrictamente delimitada, una lista exclusiva de libros sagrados a la que no se puede añadir ni quitar nada. Así pues, hay que situar el periodo decisivo para la fijación del canon del Nuevo Testamento en el siglo IV, y no en el siglo II. Coincide con la aparición de las listas de libros canónicos.

La diferencia entre los dos puntos de vista es en parte cuestión de definición. Según la perspectiva tradicional, el término «canon» es comprendido en un sentido amplio y funcional: se puede aplicar a los libros cuya autoridad es reconocida, aun cuando todavía no forman parte de una colección definitivamente cerrada (se podrá decir que constituyen un canon «abierto»). Sundberg emplea el término en un sentido estricto y formal: sólo se puede hablar de canon a propósito de una lista «cerrada» de libros sagrados.

Estas dos maneras diferentes de concebir la historia del canon tienen una implicación teológica. La perspectiva de Sundberg, que pone el acento en los documentos y los debates eclesiásticos del siglo IV, retoma la concepción de la tradición católica según la cual el canon nació de una decisión de la Iglesia. La tesis clásica refleja más bien el punto de vista protestante: el canon es el resultado de un consenso que se formó espontáneamente desde el siglo II; las listas y las decisiones oficiales del siglo IV no hicieron más que confirmar una elección más antigua, que no emanaba del poder eclesiástico.

Un documento para orientarse: el Fragmento de Muratori

El Fragmento de Muratori, llamado también «Canon de Muratori», es un texto latino de 85 líneas, conservado en un manuscrito de Milán del siglo VIII y publicado en 1740 por el estudioso italiano L.A. Muratori. El texto, de una calidad deplorable, requiere numerosas correcciones y no ha dejado de suscitar conjeturas. Una serie de indicios permite concluir que fue compuesto a caballo entre los siglos II y III (véanse sobre todo las líneas 73-77: a los ojos del autor, Pío, obispo de Roma entre los años 140 y 155, vivió

2. Albert C. SUNDBERG, «Towards a Revised History of the New Testament Canon», *Studia Evangelica IV*, Part I (TU 102), Berlín, Akademie Verlag, 1968, pp. 452-461.

«muy recientemente, en nuestros días») y que proviene de una iglesia de Occidente (véase particularmente la ausencia de la carta a los Hebreos). Sundberg, seguido recientemente por Hahneman, ha propuesto una serie de argumentos a favor de una datación del Fragmento de Muratori en el siglo IV y de una proveniencia oriental³. Esta datación tardía relega el documento al rango de las numerosas listas canónicas del siglo IV y le priva casi por completo de valor para la reconstrucción de la historia del canon. Pero los argumentos que sirven para justificar dicha datación no resisten al análisis. Este texto es un testigo precioso del estado de la formación del Nuevo Testamento hacia finales del siglo II⁴ y un buen punto de partida para preguntarse acerca del periodo que precede y del que sigue. El recuadro de las pp. 471-473 ofrece la traducción española.

Observemos, en primer lugar, que cuatro libros no son mencionados (1 y 2 Pedro, Santiago, Hebreos) y que los otros veintitrés no son puestos todos en el mismo nivel. El análisis del texto permite distinguir de manera bastante clara dos partes. En la primera parte (líneas 1-63), el autor presenta escritos cuya autoridad es indiscutible y que constituyen dos colecciones con perfiles bien definidos: los cuatro evangelios –a los que se unen el libro de los Hechos de los apóstoles e, indirectamente, la primera carta de Juan– y trece cartas de Pablo. En la segunda parte (líneas 63-85), pasa revista a los libros a propósito de los cuales es necesario formular un juicio, como indica la aparición en este lugar de la primera persona del plural. Unos han sido escritos por herejes y tienen que ser rechazados absolutamente (líneas 63-68 y 81-85). Los otros (líneas 68-80) tienen un origen honorable y son «recibidos» en la Iglesia, pero su estatus es objeto de discusión: ¿tienen o no tienen que ser leídos públicamente al pueblo en el culto? La respuesta será afirmativa para cuatro escritos que serán incluidos en el canon (Judas, 2 y 3 Juan, Apocalipsis); y será negativa para el *Pastor* de Hermas según el autor; y, según «algunos de los nuestros», para el *Apocalipsis de Pedro*.

El Fragmento de Muratori permite distinguir dos momentos en la historia del canon. Nos interesaremos primero por la formación de dos colecciones parciales, cuyo estatus está bien establecido a finales del siglo II: los cuatro evangelios y las cartas paulinas. Después nos ocuparemos de los libros que fueron objeto de discusión. De hecho, la reunión de los veintisiete escritos del Nuevo Testamento dentro de una colección única y cerrada es el resultado de un proceso de varios siglos, que conoció fases diversas según las épo-

3. Albert C. SUNDBERG, «Canon Muratori: A Fourth Century List», *Harvard Theological Review* 66, 1973, pp. 1-41; Geoffrey Mark HAHNEMAN, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Oxford Theological Monographs), Oxford, Clarendon Press, 1992.

4. Jean-Daniel KAESTLI, «La place du *Fragment de Muratori* dans l'histoire du canon. À propos de la thèse de Sundberg et Hahneman», *Cristianesimo nella storia* 15, 1994, pp. 609-634.

cas y según las regiones. Ilustraremos la diversidad de este proceso de delimitación presentando lo que le caracteriza en la Iglesia griega, en la Iglesia latina y en las Iglesias de Siria.

27.1. Evangelios y cartas paulinas: la formación de dos colecciones canónicas

27.1.1. Los evangelios: de la tradición oral a la formación del canon del cuádruple evangelio

El comienzo del Fragmento de Muratori se ha perdido, pero podemos estar seguros de que contenía una referencia a Mateo y otra a Marcos –de la que sólo se han conservado las últimas palabras–. Nuestro texto atestigua claramente que el canon de los cuatro evangelios estaba establecido a finales del siglo II. El hecho de que sean numerados (véase el adjetivo numeral de las referencias a Lc y a Jn) es el indicio más evidente de esta fijación definitiva. En la misma época, este hecho es confirmado por otras fuentes (Ireneo, Tertuliano, Clemente de Alejandría).

Ireneo de Lyon, en su obra *Contra las herejías*, compuesta hacia el año 180, afirma con fuerza la autoridad del Evangelio cuadriforme o «tetramorfo». En un pasaje célebre (III,11,8), trata de justificar el número cuatro con la ayuda de analogías tomadas de la naturaleza y de la Escritura:

«Los Evangelios no pueden ser ni menos ni más de cuatro; porque son cuatro las regiones del mundo en que habitamos, y cuatro los principales vientos de la tierra, y la Iglesia ha sido diseminada sobre toda la tierra; y columna y fundamento de la Iglesia son el Evangelio y el Espíritu de vida; por ello cuatro son las columnas en las cuales se funda lo incorruptible y dan vida a los hombres. Porque, como el artista de todas las cosas es el Verbo, que se sienta sobre los querubines y contiene en sí todas las cosas, nos ha dado a nosotros un Evangelio en cuatro formas (τετραμόρφον τὸ εὐαγγέλιον), compenetrado de un solo Espíritu».

Ireneo se apoya a continuación en los querubines de Ez 1 y en los cuatro vivientes de Ap 4,7, así como en las cuatro alianzas de Dios con la humanidad (Adán, Noé, Moisés y Cristo). Esta argumentación a favor del número cuatro ¿significa que Ireneo está en el origen del cuádruple Evangelio? El análisis del contexto más amplio de este pasaje (III,1,1-11,9) muestra más bien que no hace más que defender una realidad que ya existía.

¿Qué se puede decir de la evolución que llevó al reconocimiento exclusivo del cuádruple Evangelio? ¿A partir de cuándo y por qué fueron puestos aparte estos escritos? Las fuentes de las que disponemos para abordar estas cuestiones son escasas y susceptibles de diversas interpretaciones. No obstante, podemos establecer algunos puntos de referencia importantes. Por razones de claridad se pueden distinguir dos épocas. La primera se caracteriza por la coexistencia de la tradición oral y de los evangelios

escritos; puede ser ilustrada por el testimonio de Papías y va hasta el año 140 aproximadamente. El segundo periodo se define por una valoración mucho más clara de los evangelios como documentos escritos, y está caracterizado por las figuras de Marción, Justino y Taciano.

La permanencia de la tradición oral al lado de los evangelios escritos. Papías

Según T. Zahn y A. Harnack –dos eruditos eminentes cuyos trabajos sobre la historia del canon conservan todo su valor–, la reunión de los cuatro evangelios canónicos en una misma colección se remonta a los primeros decenios del siglo II. Esta posición ha sido cuestionada gracias a la importancia otorgada a la tradición oral, tanto en el periodo que precedió a la redacción de los evangelios canónicos como en el posterior a ella. El cambio afecta en particular al estudio del material evangélico utilizado por los Padres apostólicos (corpus artificial de diferentes escritos, desde finales del siglo I a mediados del siglo II). Cuando los Padres apostólicos citan palabras de Jesús que tienen paralelos en los sinópticos, con frecuencia son más deudores de la tradición oral que de los evangelios escritos⁵.

Junto a los evangelios canónicos, vieron la luz otros evangelios que pudieron también sacar provecho de la tradición oral. Aun cuando los trabajos recientes se pronuncian de forma demasiado sistemática a favor de la independencia de los evangelios extracanonicos, hay que admitir que textos como el *Evangelio de Tomás* (NHC II,2), el *Evangelio de Pedro*, el *Diálogo del Salvador* (NHC III,5) o la *Carta apócrifa de Santiago* (NHC I,2) conservan tradiciones sobre Jesús que no proceden de los evangelios canónicos. Para explicar la multiplicación de los evangelios apócrifos durante este periodo, hay que admitir que nuestros evangelios canónicos no estaban revestidos todavía de una autoridad única.

El favor de que gozaba la transmisión oral de las palabras de Jesús en la primera parte del siglo II se pone de manifiesto claramente en el testimonio de Papías. Obispo de Hierápolis en Frigia, Papías vivió hasta el año 140 aproximadamente. Es el primero que menciona explícitamente la existencia de evangelios escritos. Sus informaciones sobre Marcos y Mateo (Eusebio, *Historia eclesiástica* III,39,15-16) plantean difíciles problemas de interpretación. Podemos estar seguros de que Papías conoce el evangelio de Marcos y se esfuerza por defenderlo contra críticas relativas a su orden o a su calidad literaria. Conoce también un escrito «evangélico» compuesto por Mateo, que debe, sin duda, ser identificado con el primer evangelio más que con la *fuentes de los logia*. Pero el interés de Papías por los evangelios escritos no le impide expresar su preferencia por la tradición oral. De su obra en cinco libros titulada *Explicaciones de las palabras del Señor* (Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις) no se ha conservado prácticamente nada aparte de un extracto del prólogo citado por Eusebio:

5. Véase sobre todo Helmut KÖSTER, *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern* (TU 65), Berlín, Akademie Verlag, 1957.

«Si acaso llegaba uno que había seguido también a los presbíteros, yo procuraba discernir las palabras de los presbíteros: qué dijo Andrés, o Pedro, o Felipe, o Tomás, o Santiago, o Juan, o Mateo o cualquier otro de los discípulos del Señor, y qué dicen Aristión y el presbítero Juan, 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 y durable» (Eusebio, *Historia eclesiástica* III,39,4).

Este pasaje indica claramente que Papías recibió las palabras del Señor que reúne en su obra de los portadores de la tradición oral, y no sólo de documentos escritos. Pero esto no significa que los libros fueran considerados sospechosos o incluso rechazados. El mismo Papías escribe otros libros. Además, la oposición entre libros y palabra viva no debe ser exagerada, pues no hace más que retomar una idea bien atestiguada en la cultura circundante, en contextos donde se trata de aprender un oficio o bien un saber intelectual: los libros son útiles, pero nada vale tanto como la relación viva con un maestro⁶.

Marción: cuando el Evangelio se convierte en libro

Con Marción, la ruptura con el reino de la tradición oral es clara. Él fue sin duda el primero que dio al término εὐαγγέλιον un sentido literario: en su opinión, cuando Pablo en sus cartas habla de «el Evangelio» o de «mi Evangelio», se refiere a un libro particular.

Marción, rechazado como hereje en el año 144 por la Iglesia de Roma, creó su propia iglesia, que subsistió varios siglos. A sus ojos, el cristianismo está fundado sobre una revelación nueva, procedente de un Dios de amor, Padre de Jesucristo, que no tiene nada en común con el Dios justo y vengativo del Antiguo Testamento. La enseñanza de Cristo y la de las Escrituras judías son, pues, incompatibles. Para Marción, Pablo es el único apóstol que comprendió esta enseñanza nueva. Los únicos escritos que la conservan son las cartas de Pablo y el evangelio de Lucas, discípulo de Pablo. Pero estos escritos fueron falsificados por los apóstoles, que permanecieron vinculados al Dios de los judíos; así pues, su texto tiene que ser cuidadosamente revisado y purgado de esas interpolaciones judaizantes.

¿Cuál fue la influencia de Marción sobre la formación del canon del Nuevo Testamento? La cuestión sigue siendo objeto de debate. La opinión tradicional, que se remonta a los Padres de la Iglesia, es que Marción creó su canon realizando una selección en el canon más amplio de la Iglesia. Pero lo cierto es que hay que invertir la relación cronológica: el canon de Marción precedió al de la Iglesia. Según Harnack, esta prioridad en el tiempo implica que Marción desempeñó un papel decisivo: la idea misma de canon, de una colección delimitada de Escrituras cristianas, nació con

6. Véase Loveday C. ALEXANDER, «The Living Voice: Scepticism towards the Written Word in Early Christian and in Graeco-Roman Texts», en: David J.A. CLINES, ed., *The Bible in Three Dimensions*, Sheffield, JSOT Press, 1990, pp. 221-247.

él; la Iglesia, al definir su Nuevo Testamento, no hizo más que retomar y desarrollar una idea de Marción para oponerse mejor a él. En esta misma línea, se atribuyeron a la influencia de Marción varias características del canon de la Iglesia: la adopción de la estructura bipartita «Evangelio-apóstol», el puesto importante atribuido a las cartas de Pablo y la creación de un contrapeso a Pablo mediante la inclusión de escritos de otros apóstoles. Hoy se insiste, sin embargo, en el hecho de que los elementos en cuestión existían ya antes de Marción y se desarrollaron independientemente de él. Éste es particularmente el caso de la estructura bipolar, discernible ya en los escritos del Nuevo Testamento⁷, o de la importancia reconocida a las cartas de Pablo, atestiguada ya antes de Marción por su circulación en forma de colecciones⁸. La iniciativa de Marción no fue, pues, la causa primera de la creación del canon, pero es indudable que contribuyó a acelerar el proceso.

***Justino: las «Memorias de los apóstoles».
Su uso litúrgico junto al Antiguo Testamento***

El testimonio de Justino Mártir señala una etapa importante en la evolución que condujo a la fijación del canon del cuádruple Evangelio. En sus obras conservadas, el *Diálogo con Trifón el judío* y las dos *Apologías*, escritas en Roma entre los años 150 y 160, Justino proporciona varios datos nuevos.

Primero, Justino utiliza una denominación original para designar los evangelios: las «Memorias de los apóstoles» (τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων). La equivalencia de los dos términos aparece claramente formulada en *I Apología* 66,3: «Los apóstoles, en las memorias que provienen de ellos y que se llaman Evangelios, refieren que se les ordenó actuar así» (sigue el relato de las palabras de institución de la Cena). El origen del término ἀπομνημονεύματα es discutido. Una explicación verosímil es que el término fue elegido para subrayar el valor de los evangelios como documentos escritos y para responder a las necesidades de la polémica contra los gnósticos (13 de las 15 ocurrencias se concentran en una sección del *Diálogo*, § 98-107, donde Justino reutiliza un comentario anterior del Sal 22 de perspectiva anti-gnóstica).

En segundo lugar, Justino es el primero que refleja claramente una situación en la que varios evangelios son simultáneamente conocidos y valorados en un mismo medio. Pero la cuestión de su número y de su estatus sigue siendo muy debatida.

¿Conoció o no conoció Justino una colección que reunía los cuatro evangelios que pasaron a formar parte del canon? Si la respuesta es positiva, ¿le concedió una autoridad exclusiva? Justino cita frecuentemente Mt y Lc, y una vez Mc (Mc 3,17 en *Diálogo* 106,3). Ahora bien, ¿y Jn? ¿Cita Jn 3,3.5 en *I Apología* 61,4 o Jn 1,19s en *Diálogo* 88,7? Las opiniones no coinciden. Dependen de la respuesta dada a una

7. Véase François BOVON, «La structure canonique de l'Évangile et de l'Apôtre», *Cristianesimo nella storia* 15, 1994, pp. 559-576.

8. Véase más adelante, pp. 459-461, y nota 9.

cuestión más amplia: ¿dispone Justino de otras fuentes además de los evangelios canónicos cuando cita algunas tradiciones sobre Jesús? En realidad, se trata de explicar la presencia en su obra de algunos *agrapha* (*Diálogo* 35,3; 47,5), de detalles no canónicos sobre la Pasión (*Diálogo* 101,3; *I Apología* 38,8), y sobre todo del hecho de que las palabras que cita divergen a menudo de la forma atestiguada en Mt y Lc. Se han propuesto varias clases de explicaciones: citas hechas de memoria (pero las divergencias son mucho más frecuentes que cuando Justino cita el Antiguo Testamento); influencia de la tradición oral; utilización de un evangelio no canónico (como el Evangelio de Pedro); utilización de una armonía de los evangelios anterior a la de Taciano; utilización de una compilación armonizadora de palabras de Jesús para uso catequético, sobre la base de Mt y de Lc. El problema no ha recibido realmente una respuesta satisfactoria. Es poco probable que Justino tuviera a disposición una colección de los cuatro evangelios canónicos. Hay que excluir, al parecer, que haya atribuido una autoridad normativa a este único Evangelio cuádruple.

En tercer lugar, Justino nos ofrece el testimonio más antiguo sobre la utilización litúrgica de los evangelios, junto al Antiguo Testamento. «El día que se llama del sol [el domingo] se celebra una reunión de todos los que viven en las ciudades o en los campos, y se leen las Memorias de los Apóstoles o los escritos de los profetas, mientras hay tiempo. Cuando el lector termina, el que preside nos exhorta con su palabra y nos invita a imitar aquellos ejemplos. Después nos levantamos todos a una y elevamos nuestras oraciones...» (*I Apología* 67,3-5).

De esta preciosa descripción del culto dominical, recordaremos sobre todo el hecho de que los evangelios ocupan el mismo lugar que las Escrituras antiguas; son leídos públicamente en el seno de la asamblea y sirven de base para la homilía que sigue. Situados en el mismo nivel que el Antiguo Testamento, los escritos apostólicos adquieren una dignidad nueva, un estatus de Sagrada Escritura. De este modo se ve que la lectura litúrgica es un factor muy importante en el proceso de delimitación del canon. Esto lo confirma el pasaje del Fragmento de Muratori relativo al *Pastor* de Hermas (líneas. 77-80): es bueno leer esta obra, pero no debe ser admitida entre los libros que son leídos en público en el culto; no puede encontrar un lugar «ni entre los profetas, por estar ya completo su número, ni entre los apóstoles [que están] en el final de los tiempos».

El Diatessaron de Taciano

Taciano, nacido en Siria de padres paganos y convertido al cristianismo en Roma bajo la influencia de Justino, es el autor de un *Discurso a los griegos* que constituye una apasionada acusación contra el helenismo pagano. Pero su nombre es asociado sobre todo a la composición del *Diatessaron*, una obra que combina los cuatro evangelios en un único relato coherente y continuo. Taciano la redactó probablemente en griego, en Roma, hacia el año 170, antes de regresar a Siria y fundar allí el movimiento ascético de los encratitas, que será tachado de herejía. Por desgracia, la armonía de Taciano se ha perdido y sólo puede ser reconstruida fragmentariamente a partir de fuentes secun-

darias, de origen oriental (como el *Comentario al Diatessaron* redactado en el siglo IV por Efrén el Sirio) u occidental (por ejemplo, el *codex Fuldensis* de la Vulgata, o la *Armonía de Lieja* en medio-holandés).

El *Diatessaron* de Taciano constituye un fenómeno muy interesante desde el punto de vista de la historia de la fijación del canon de los evangelios, ya que es el testigo más antiguo de una utilización conjunta de los cuatro evangelios. ¿Hay que sacar la conclusión, como se ha hecho a menudo, de que formaban una colección canónica en la época de Taciano? Varias observaciones se oponen a esta conclusión. Está, en primer lugar, el tratamiento que Taciano da a sus fuentes. La libertad con la que funde en un nuevo relato la sustancia de los cuatro evangelios indica que no tenían a sus ojos un valor único o exclusivo. Hace con sus fuentes lo que Mateo y Lucas hicieron con Mc. Además, hay que observar que el material reunido en el *Diatessaron* no proviene exclusivamente de los evangelios canónicos, sino que Taciano se basó también en otras fuentes. Por último, el éxito de la obra es significativo: el *Diatessaron*, lejos de suscitar oposiciones, gozó de una gran popularidad y se impuso durante más de dos siglos como «el Evangelio» de las Iglesias de lengua siríaca. Fue tan ampliamente recibido porque daba una respuesta al problema que planteó a la Iglesia antigua la existencia de una pluralidad de evangelios.

Las resistencias a la pluralidad de los evangelios

La adopción de un canon de cuatro evangelios no resultó fácil. Durante los dos primeros siglos actuaron fuerzas que empujaban en otras direcciones. La tendencia a concentrarse en un solo evangelio no dejó de manifestarse.

Al principio, cada uno de los evangelios que pasaron a formar parte del canon fue redactado con la finalidad de ser el único, pretendía llegar a ser *el* texto de referencia para una determinada comunidad o grupo de comunidades. Así, Mt o Lc escribieron para reemplazar a Mc, y no para servirle de complemento. Igualmente, Jn –conociera o no la existencia de los sinópticos– ciertamente fue redactado para ser reconocido como el único testimonio auténtico sobre Jesús. En un primer periodo, cada evangelio tuvo que ser transmitido y utilizado individualmente en una comunidad o una región dada. Cuando varios evangelios empezaron a circular y a ser conocidos juntos en una misma Iglesia, algunos pudieron percibir esta innovación como una ruptura con respecto al uso recibido.

La preferencia por un evangelio único queda ejemplificada por la elección de Marción, que reconoce como auténtica sólo una versión revisada de Lc. Se manifiesta también en aquellos que, como Taciano y otros, emprendieron la tarea de armonizar los diferentes relatos evangélicos en uno solo.

Naturalmente, la resistencia a la delimitación del canon de los cuatro evangelios se alimentó de la constatación de las diferencias que los separan. Se apoyó particularmente en las marcadas divergencias de sus comienzos.

Los defensores del cuádruple evangelio tuvieron que responder a estas críticas, como muestran el Fragmento de Muratori (líneas 16-20) e Ireneo (*Contra las herejías* III,9,1-11,7). Ambos insisten en el hecho de que, a pesar de la diversidad de sus «comienzos» (*principia*), los cuatro evangelios comunican una misma enseñanza y son la expresión del mismo Espíritu.

El Fragmento de Muratori refleja también los ataques sufridos por el evangelio de Juan, hacia finales del siglo II, por parte de los adversarios montanistas. A su parecer, el libro no fue escrito por el apóstol Juan, sino por el hereje Cerinto. En el Fragmento, el relato de las circunstancias extraordinarias de la redacción del evangelio tiene como objetivo refutar estos ataques: Juan escribió en su propio nombre, pero con la aprobación de todos sus discípulos (líneas 10-16). No es, pues, posible rechazar su testimonio utilizando como argumento las divergencias entre su relato y el de los otros evangelistas.

27.1.2. Las cartas de Pablo: de un auditorio particular a la Iglesia universal

Tres puntos llaman la atención en la sección del Fragmento de Muratori relativa a las cartas de Pablo. 1) El Fragmento atestigua la existencia de una colección canónica de trece cartas paulinas (la ausencia de la carta a los Hebreos es típica de la Iglesia de Occidente). ¿Qué se sabe de la manera en que esta colección se constituyó y de las formas que pudo revestir? 2) El Fragmento insiste en el hecho de que las cartas tienen como destinatario a la Iglesia universal. Pablo eligió escribir a siete Iglesias para mostrar que quería dirigirse a todas (simbolismo del número siete); incluso cuando escribió a individuos concretos, tenía presente a la Iglesia católica. Tenemos aquí el eco del problema planteado por el carácter particular de la dirección de las cartas de Pablo durante el proceso que condujo a su inclusión en el canon. 3) El Fragmento enumera las cartas a las siete Iglesias en el orden en que Pablo las escribió. Este orden nos invita a centrar la atención en la importancia de la estructura del corpus paulino y en las diversas disposiciones que se encuentran atestiguadas en la tradición manuscrita y en las fuentes patrísticas.

¿Cuándo y cómo fueron reunidas las cartas de Pablo?

A falta de datos suficientes, la reconstrucción de los comienzos de la historia de las cartas paulinas y de la formación del corpus sigue siendo hipotética. Sin entrar en detalle en las diferentes teorías propuestas, tomaremos en consideración los elementos siguientes.

Varios indicios muestran que las cartas de Pablo debieron circular y ser leídas muy pronto en otras comunidades diferentes de aquellas a las que habían sido dirigidas originalmente. Las direcciones de algunas de ellas fueron retocadas en un sentido universalizante (Rm 1,7.15; 1 Co 1,2). El hecho mismo de que fueran compuestas cartas pseudoepígrafas (Col, Ef, 2 Ts, Pastorales) implica también una amplia circulación y un reconocimiento de

las cartas auténticas fuera de su lugar de destino original. Una nueva carta de «Pablo» sólo podía ser recibida como tal en un medio donde otras estuvieran ya presentes. El intercambio de cartas entre los colosenses y los laodicenses, recomendado en Col 4,16, presupone que el autor conocía esta práctica o quería alentarla. Todo esto se opone claramente a la hipótesis según la cual las cartas de Pablo habrían caído en el olvido después de la muerte del apóstol –lo cual explicaría el silencio de Hch a este respecto– y no habrían sido puestas en circulación hasta finales del siglo I gracias a una iniciativa individual.

La reunión de las cartas de Pablo y su incorporación a una colección no deben ser separadas de otros aspectos de la recepción de la herencia paulina: el trabajo redaccional que caracteriza algunas cartas y la producción de cartas pseudoepígrafas. Hay que comprender estas diversas actividades como elementos de un mismo proyecto, que implica a un conjunto de personas y que tiene lugar en un cierto periodo de tiempo. La hipótesis más verosímil consiste en postular la existencia de una escuela paulina, dedicada a conservar y hacer fructificar la herencia de Pablo. La existencia de esta escuela se comprende mejor si se inscribe en la continuidad del grupo de colaboradores que secundaron al apóstol en vida en el cumplimiento de su misión. Nada impide pensar que el trabajo de reunión de las cartas de Pablo pudo comenzar muy poco tiempo después de la muerte del apóstol.

¿Cuáles son los vestigios más antiguos de la existencia de una colección que agrupaba el corpus paulino? Clemente de Roma e Ignacio de Antioquía, situados a caballo entre los siglos I y II, conocieron ciertamente varias cartas paulinas, pero es difícil precisar el número y saber si las leyeron dentro una colección. Un poco más tarde, cuando el autor de 2 Pedro habla de «todas las cartas» de «nuestro querido hermano Pablo» (2 P 3,15s), es probable que la expresión designe un conjunto constituido. Pero la existencia de una colección y de una edición de las cartas de Pablo no es atestiguada de manera segura hasta Marción, hacia el año 140.

Marción y las primeras ediciones del corpus paulino

El corpus paulino de Marción comprendía diez cartas, dispuestas en el orden siguiente (según el libro V del *Contra Marción* de Tertuliano): Ga, 1-2 Co, Rm, 1-2 Ts, Ef («Laodicenses» según Marción), Col, Flp, Flm. Según el parecer de algunos estudiosos, Marción habría sido el primero en reunir y editar la herencia literaria de Pablo. También se ha visto con frecuencia en el orden de la compilación un reflejo de la teología de Marción, puesto que asigna el primer lugar a Ga, la carta donde se expresa más claramente la oposición entre cristianismo y judaísmo. Hoy, estas opiniones se encuentran en tela de juicio debido a que la investigación ha establecido que Marción retomó el contenido y el orden de una edición anterior.

La investigación ha identificado dos disposiciones de las cartas de Pablo, correspondientes a dos ediciones diferentes del corpus paulino, a partir de una comparación entre los datos de los manuscritos y los documentos de la

época patrística que enumeran las cartas del apóstol⁹. En los dos casos, el orden estaba determinado por un mismo principio, el de la extensión decreciente de las cartas –la diferencia procede del modo de considerar las cartas dirigidas a una misma iglesia (1-2 Co y 1-2 Ts).

Una de las ediciones –sin duda la más antigua– estaba fundada en el simbolismo del número siete (Pablo, al escribir a siete iglesias, se dirige a la Iglesia universal; véase el Fragmento de Muratori) y contaba las cartas dobles como una sola. El orden era el siguiente: 1-2 Co, Rm, Ef, 1-2 Ts, Ga, Flp, Col (Flm podía estar unida a Col; la inclusión de las Pastorales es muy dudosa). En la otra edición, las cartas dirigidas a la misma comunidad eran contadas por separado, y el orden era prácticamente el que pasó a ser canónico (la única diferencia es que en éste Ga precede a Ef): Rm, 1 Co, 2 Co, Ef, Ga, Flp, Col, 1 Ts, 2 Ts, seguidas por las cartas personales, como en el orden canónico.

La originalidad de la edición de Marción –que presenta al principio el orden: Ga, 1-2 Co, Rm– se encuentra en el siglo IV en dos testigos siríacos, el comentario de Efrén a las cartas de Pablo y una lista canónica encontrada en el Sinaí¹⁰, que reflejan el orden de una antigua versión siríaca del corpus paulino. El orden del siríaco no parece debido a la influencia de Marción. En este caso, la posición de Ga al comienzo de la colección debe ser anterior a Marción; no refleja un posicionamiento teológico, sino que responde sin duda a la preocupación de disponer las cartas en un orden cronológico.

27.2. Los libros cuestionados: los diferentes caminos de la fijación del canon

En su primera parte, el Fragmento de Muratori menciona todos los libros que constituyen el núcleo sólido del Nuevo Testamento a finales del siglo II, excepto 1 Pedro. Ahora bien, esta carta forma parte de los libros plenamente reconocidos, en la misma época del Fragmento, en Ireneo y Tertuliano. Así pues, tal silencio es muy sorprendente. Se explica probablemente de la manera siguiente: en la parte del comienzo que se perdió, el texto debía presentar a Marcos como el discípulo de Pedro (cf. Papías) y debía citar para sostener esta filiación 1 P 5,13 («La que está en Babilonia, elegida como vosotros, así como mi hijo Marcos»). El versículo en cuestión era utilizado de la misma manera que 1 Jn 1,1.3-4, que sirve para confirmar la credibilidad del evangelio de Juan (líneas 26-33). Podría suceder, además, que este recurso a 1 P 5,13 en relación con la redacción de Mc se remontara a Papías, como parece sugerir Eusebio en *Historia eclesiástica* II,15,2.

9. Véase Hermann Josef FREDE, «Die Ordnung der Paulusbriefe und der Platz des Kolosserbriefs im Corpus Paulinum», en: *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, 24/2, Friburgo, Herder, 1969, pp. 290-303; Nils Alstrup DAHL, «The Origin of the Earliest Prologues to the Pauline Letters», *Semeia* 12, 1978, pp. 233-277.

10. Véase Alexander SOUTER, *The Text and Canon of the New Testament*, Londres, Duckworth, 1912, p. 184.

Abordemos ahora los libros cuestionados, cuyo lugar en el canon se impuso más tardíamente. El Fragmento de Muratori testimonia algunas vacilaciones que marcaron el proceso de inclusión de las cartas católicas en el canon –excepto 1 Jn y 1 P–, tanto en Oriente como en Occidente. No menciona St y las dos cartas de Pedro, pero sí Judas y las dos cartas «del mencionado Juan» (2 y 3 Jn), pero de una manera que sugiere que la recepción de estos escritos en «la Iglesia católica» suscitó dificultades y que su atribución a autores apostólicos era controvertida. Estas cartas son «consideradas» o «conservadas en la Iglesia católica [*in catholica habentur*], así como la Sabiduría escrita por los amigos de Salomón en su honor» (líneas 68-71). Lo que vale para la Sabiduría vale también para las cartas apostólicas: la iglesia puede «recibir» un libro, tenerlo en alta estima, aunque no haya sido compuesto por el autor cuyo nombre lleva, sino por «amigos», personas autorizadas para hablar en su lugar y movidas por motivos «honorables». La ausencia de la carta a los Hebreos en el Fragmento de Muratori es un signo de su difícil recepción en el Nuevo Testamento de la Iglesia de Occidente.

27.2.1. La delimitación del canon en la Iglesia griega

A partir del siglo III, varios rasgos importantes caracterizan la historia del canon de la Iglesia griega: el esfuerzo de Eusebio, que se apoya en Orígenes, para clasificar los escritos antiguos en función de su grado de aceptación en la Iglesia; la toma de posición oficial de Atanasio de Alejandría que fija por primera vez un canon de 27 libros; el cuestionamiento del Apocalipsis y la persistencia de una resistencia a su recepción en la Iglesia griega.

Orígenes

El gran teólogo alejandrino (185-254), gracias a la amplitud de sus lecturas y a sus numerosos viajes, conoció los usos de las diferentes Iglesias y la diversidad de los textos que aceptaban. En *Historia eclesiástica* VI,25,3-12, Eusebio reunió varios pasajes donde Orígenes habla de los libros del Nuevo Testamento. Está claro que Eusebio no encontró en Orígenes una verdadera lista de los escritos del Nuevo Testamento, que habría sido el equivalente del catálogo de los libros del Antiguo Testamento que él mismo reproduce poco antes (*Historia eclesiástica* VI,25,1-2). Así pues, no se puede hablar propiamente de un «canon de Orígenes». Pero en su obra se encuentran los elementos de una clasificación tripartita, que Eusebio retomará por su cuenta: 1) los libros recibidos en todas partes o no cuestionados (ὁμολογούμενα οὐ ἀναντίρρητα); 2) los libros controvertidos (ἀμφιβαλλόμενα); 3) los libros falsos (ψευδῆ). La primera categoría agrupa los cuatro evangelios, 13 cartas de Pablo, 1 P, 1 Jn, Hch y Ap. Los libros de la segunda categoría son aquellos a propósito de los cuales Orígenes afirma que eran objeto de controversia: 2 P, 2 y 3 Jn, Hb (según Eusebio, *Historia eclesiástica* VI,25,8-12.), así como St (*Comentario sobre Juan* XX,10) y Judas (*Comentario sobre Mateo* XVII,30). El tercer grupo reúne los libros recha-

zados por haber sido redactados por herejes, como los *Evangelios de los Egipcios, de Basíledes, de Tomás o de Matías* (véase *Homilía I sobre Lucas*).

Eusebio de Cesarea

La *Historia eclesiástica* de Eusebio, que fue objeto de varias redacciones entre los años 304 y 325, es un documento decisivo para la historia del canon. Es el resultado de una investigación sistemática del obispo de Cesarea, que recogió particularmente todo lo relativo al uso de textos cristianos antiguos en los escritores del pasado y en la Iglesia de su tiempo. En su *Historia eclesiástica* III,25, Eusebio nos ofrece un testimonio de primera importancia sobre la situación que predominaba en el mundo griego a principios del siglo IV (texto reproducido en el recuadro de las pp. 464-465).

Parece que el texto de Eusebio, que ha sido interpretado de diferentes maneras, distingue claramente, siguiendo a Orígenes, tres grandes categorías de escritos: 1) los libros reconocidos por todos (ὁμολογούμενα); 2) los libros discutidos (ἀντιλεγόμενα); 3) los libros de los herejes. Hay una frontera clara entre la tercera categoría, ligada a la herejía, y las dos primeras, que tienen en común el hecho de que se inscriben en la tradición eclesiástica ortodoxa. La dificultad del texto se encuentra en la distinción que Eusebio parece introducir dentro de la categoría de los libros discutidos. Presenta sucesivamente dos listas: 2a) los libros discutidos, «pero aceptados por la gran mayoría» (γνώριμα δ' οὖν ὁμῶς τοῖς πολλοῖς); 2b) los libros discutidos e inauténticos, «de padre desconocido» (νόθοι). De hecho, los dos sub-grupos no se distinguen más que por un grado más o menos amplio de aceptación; ambos grupos se contraponen a los libros reconocidos por todos. Esto es lo que explica la doble mención del Apocalipsis de Juan en el texto de Eusebio: algunos lo sitúan entre los libros no cuestionados y otros lo rechazan, incluyéndolo entre los libros «bastardos».

Una comparación entre la información de Eusebio y el Fragmento de Muratori revela puntos comunes, que indican que la situación no ha cambiado mucho entre finales del siglo II y principios del siglo IV. El «núcleo duro» de los escritos no cuestionados es casi el mismo: cuatro evangelios, Hch, cartas de Pablo, 1 Jn, 1 P. El estatus de las otras cinco cartas católicas sigue siendo incierto. La clasificación de Eusebio es semejante a la que podemos deducir del análisis del Fragmento: 1) libros aceptados, sin discusión; 2) libros aceptados, pero que se prestan a discusión, tanto los 2a) admitidos para la lectura litúrgica, como los 2b) no admitidos para la lectura litúrgica; 3) libros excluidos por ser heréticos.

Pero hay que poner de manifiesto también las diferencias. Es cierto que Eusebio, cuando menciona «las cartas de Pablo», incluye implícitamente la carta a los Hebreos, de acuerdo con el uso unánime de las Iglesias de Oriente. También se hace eco de las divergencias de opinión de estas mismas Iglesias orientales a propósito del Apocalipsis de Juan. En su clasificación, el historiador del siglo IV utiliza términos técnicos. La categoría de los libros discutidos contiene más obras que en el Fragmento: en ella se encuentran el *Pastor* de Hermas y el *Apocalipsis de Pedro*, pero se añaden

los *Hechos de Pablo*, la *Carta de Bernabé*, la *Didajé* y también el *Evangelio de los Hebreos*. A propósito de los escritos citados para ilustrar los libros «absurdos e impíos» de los herejes (Evangelios y Hechos de los apóstoles apócrifos), que no tienen equivalente en el Fragmento, no debemos considerar que Eusebio los conoció directamente, sino que provienen de sus fuentes.

Eusebio de Cesarea*
(*Historia eclesiástica III,25,1-7*)

Los libros admitidos

(1) Llegados aquí, es razón de recapitular los escritos del Nuevo Testamento ya mencionados. En primer lugar, hay que poner la tetrada santa de los evangelios, a los que sigue el escrito de los Hechos de los apóstoles. (2) Y después de éste hay que poner en lista las cartas de Pablo. Luego se ha de dar por cierta la llamada primera de Juan, como también la de Pedro. Después de éstas, si parece bien, puede colocarse el Apocalipsis de Juan, acerca del cual expondremos oportunamente lo que de él se piensa.

(3) Éstos son los que están entre los admitidos.

Los libros discutidos, pero conocidos de la gran mayoría

De los libros discutidos, en cambio, y que, sin embargo, son conocidos de la gran mayoría, tenemos la carta llamada de Santiago, la de Judas, la segunda de Pedro, así como las que se dicen ser segunda y tercera de Juan, ya sean del evangelista, ya de otro del mismo nombre.

Los otros libros discutidos y espurios

(4) Entre los espurios [νόθοι: bastardos, de padre desconocido], colóquense el escrito de los Hechos de Pablo, el llamado Pastor y el Apocalipsis de Pedro, y además de éstos, la que se dice carta de Bernabé y la obra llamada Enseñanza de los apóstoles, y aun, como dije, si parece, el Apocalipsis de Juan: algunos, como dije, lo rechazan, mientras otros lo cuentan entre los libros admitidos.

(5) Mas algunos catalogan entre éstos incluso el evangelio de los Hebreos, en el cual se complacen muchísimo los hebreos que han aceptado a Cristo.

Frente a los libros que pertenecen a la tradición de la Iglesia, los libros de los herejes

(6) Todos estos son libros discutidos. Pero hemos creído necesario tener hecho el catálogo de éstos igualmente, distinguiendo los escritos que,

según la tradición de la Iglesia, son verdaderos, genuinos y admitidos, de aquellos que, diferenciándose de éstos por no ser testamentarios, sino discutidos, no obstante, son conocidos por la gran mayoría de los autores eclesiásticos, de manera que podamos conocer estos libros mismos y los que con el nombre de los apóstoles han propalado los herejes pretendiendo que contienen, bien sean los evangelios de Pedro, de Tomás, de Matías o incluso de algún otro distinto de éstos, o bien de los Hechos de Andrés, de Juan y de otros apóstoles.

Lo que permite reconocer los libros fabricados por los herejes

Jamás uno solo entre los escritores ortodoxos juzgó digno el hacer mención de estos libros en sus escritos. (7) Pero es que la misma índole de la frase difiere enormemente del estilo de los apóstoles, y el pensamiento y la intención de lo que en ellos se contiene desentona todavía más de la verdadera ortodoxia: claramente demuestran ser engendros de herejes. De ahí que ni siquiera deben ser colocados entre los espurios, sino que debemos rechazarlos como enteramente absurdos e impíos.

* (Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*, traducción de Argimiro Velasco Delgado, BAC, Madrid 1973, pp. 163-166).

Atanasio de Alejandría: la primera lista completa de los 27 libros

La Carta pascual 39 de Atanasio de Alejandría, datada en el año 367, señala una etapa decisiva en la historia del canon, porque da por primera vez la lista completa de los veintisiete libros del Nuevo Testamento. En esta carta encíclica a las iglesias de Egipto, el obispo de Alejandría establece la lista de las Escrituras «canonizadas» del Antiguo y el Nuevo Testamento. Después de haber enumerado estas Escrituras, Atanasio subraya su estatus canónico: «Éstas son las fuentes de la salvación, hasta tal punto que el hombre sediento puede beber hasta saciarse las palabras que se encuentran en ellas; sólo por medio de ellas se puede anunciar la doctrina de la piedad; que nadie añada ni quite nada de ellas (cf. Dt 4,2; Ap 22,18s)».

Y después de haber definido claramente los límites del canon, Atanasio añade todavía: «Mas, para mayor exactitud, estoy obligado a añadir esto a mi carta, a saber, que hay otros libros fuera de éstos, que no están incluidos en el canon, pero que el uso recibido de los padres ha prescrito que se lean a los principiantes que quieren recibir la enseñanza catequética de la verdadera religión: la Sabiduría de Salomón y la Sabiduría de Sirac y Ester y Judith y Tobías y la que se llama Doctrina de los apóstoles y el Pastor. No obstante, queridos, ni entre los libros «canonizados» (κανονιζόμενα), ni entre los libros que se han de leer (ἀναγιγνωσκόμενα), en ninguna parte se menciona ningún apócrifo (ἀπόκρυφα); son invenciones de los herejes, que

los han escrito cuando han querido, después los han enriquecido y hecho antiguos, con el fin de darles, produciéndolos como escritos antiguos, una apariencia de verdad para engañar a la gente de fe íntegra»¹¹.

La toma de posición de Atanasio ejerció influencia en Egipto –y tal vez estuvo directamente en el origen del ocultamiento de los manuscritos coptos de Nag Hammadi, que debían formar parte de los libros denunciados como «apócrifos»–. Pero no se impuso en otras regiones de la Iglesia de Oriente, como muestra en particular el cuestionamiento perdurable del Apocalipsis.

El cuestionamiento del Apocalipsis y la resistencia a su inclusión en el canon de la Iglesia griega

En los testimonios del siglo II, el Apocalipsis es citado regularmente como una revelación del apóstol Juan (por ejemplo, Justino, *Diálogo* 81,4; Ireneo, *Contra las herejías*, V,5,2; V,26,1; V,30,3; Tertuliano, *De pudicitia* 20; Fragmento de Muratori, 48-49). Pero la reacción contra el montanismo, que exaltaba la profecía y la espera milenarista, provocó un rechazo de los apocalipsis cristianos, en particular el de Juan. Se encuentra un eco de esta polémica en un discípulo de Orígenes, Dionisio de Alejandría (obispo del año 247 al 264). Una obra de Dionisio titulada «Sobre las promesas», que trataba del Apocalipsis, es citada ampliamente por Eusebio (*Historia eclesiástica* VII,25). Dionisio narra que en el pasado algunos rechazaron el libro, «examinando capítulo por capítulo y declarando que era ininteligible e ilógico, y su título engañoso», que no era de Juan, sino del hereje Cerinto. El propio Dionisio adopta una posición más moderada. No se atreve a rechazar un libro que «son muchos los hermanos que lo toman en serio» y admite que su autor había sido un hombre santo e inspirado de Dios. Pero afirma que su contenido sigue siendo para él incomprensible y, sin duda, oculta un sentido profundo. Por lo demás, Dionisio demuestra, con la ayuda de un análisis minucioso de la lengua y de las ideas, que el libro no es del apóstol Juan, autor del evangelio y de la carta católica, sino de un personaje que tenía el mismo nombre.

El rechazo del Apocalipsis como reacción contra el milenarismo montanista, apoyado por la crítica a su autenticidad por parte de Dionisio de Alejandría, ejerció una influencia duradera en la Iglesia griega. Los límites exactos del canon no fueron claramente fijados por una decisión conciliar, a diferencia de lo que sucedió en la Iglesia latina.

La incertidumbre que reinó a propósito del lugar del Apocalipsis en el canon está abundantemente atestiguada. Es evidente en Eusebio, en el pasaje ya citado, donde

11. Traducción de la *Carta Pacual* 39 de Atanasio en: Jean-Daniel KAESTLI, Otto WERMELINGER, eds., *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire* (Monde de la Bible 10), Ginebra, Labor et Fides, 1984, pp. 141-144. Véase también, en el mismo volumen, la presentación de la *Carta* en el artículo de Éric JUNOD, pp. 124-130.

Ap es situado tanto entre los libros reconocidos como entre los libros no auténticos, acompañado en cada una de las ocasiones por la fórmula «si parece bien» (*Historia eclesiástica* III,25,2.4). Entre los catálogos de libros canónicos del siglo IV, hay varios que no mencionan Ap: Cirilo de Jerusalén, *Catequesis* IV,36 (350); canon 85 de las *Constituciones apostólicas*, VIII,47 (hacia el año 380); Gregorio Nacianceno, *Poemas* 12,30-39 (ca. 383-390). La lista en verso de Anfíloco de Iconio († 396) en sus *Yambos en honor de Seleuco* lo menciona, precisando que «algunos lo aceptan, pero la mayoría dicen que no es auténtico (νόθος)»¹². Parece que los representantes de la escuela de Antioquía, Juan Crisóstomo (ca. 347-407), Teodoro de Mopsuestia († 428) o Teodoreto de Ciro (393-466), se atienen a un Nuevo Testamento de 22 libros, sin las cuatro cartas católicas más breves y sin Ap, como la *Peshitta* (véase más adelante).

La incertidumbre no fue disipada por el «Sínodo Trulano» (692) o concilio «Quinisextum». En éste se reconocieron como normativos para la Iglesia una serie de documentos más antiguos, que en realidad no están de acuerdo a propósito del canon. La falta de claridad de esta decisión conciliar explica que el estatus incierto del Apocalipsis dejara huellas todavía durante mucho tiempo en la Iglesia bizantina. En este punto el testimonio de los manuscritos es más elocuente que el de los textos patrísticos o conciliares. El cómputo de la representación de las diferentes partes del Nuevo Testamento en el conjunto de los manuscritos griegos inventariados pone claramente de manifiesto la importancia secundaria del Apocalipsis¹³:

Manuscritos (Mss) que contienen todo el NT griego	59
Mss que contienen Evangelios – Hechos + cartas católicas – cartas de Pablo	149
Mss y fragmentos de mss de los Evangelios	2120
Mss y fragmentos de mss de los Hechos + cartas católicas	447
Mss y fragmentos de mss de las cartas Pablo	571
Mss y fragmentos de mss del Apocalipsis	228

27.2.2. La fijación del canon en la Iglesia latina:

La fijación definitiva del canon de 27 libros tuvo lugar antes en la Iglesia latina que en la Iglesia griega. Fue sancionada por algunas decisiones conciliares en forma oficial, tomadas particularmente en la época de los sínodos regionales de Cartago en el año 397 (confirmación de una decisión del sínodo de Hipona en 393) y en el año 419. Pero hasta los últimos decenios del siglo IV, el Nuevo Testamento de los latinos no contenía ni la carta a los Hebreos, ni cinco de las cartas católicas (St, 2 P, 2 Jn, 3 Jn y Judas). Esta singularidad es ya perceptible en el Fragmento de Muratori, que ignora Hb, St y 2 P, y que deja entrever una vacilación a propósito de 2 Jn, 3 Jn y Judas. Ésta se observa muy claramente al analizar las obras de Cipriano de Cartago

12. Traducción de estos catálogos en: *Le canon de l'Ancien Testament*, Ginebra, Labor et Fides, 1984, pp. 140-141 y 147-150.

13. Estadísticas del *Institut für neutestamentliche Textforschung* de Münster, en: Kurt y Barbara ALAND, *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1982, p. 92.

(mediados del siglo III), que contienen numerosas citas bíblicas. Cipriano cita todos los libros del Nuevo Testamento salvo Flm, Hb, St, 2 P, 2 Jn, 3 Jn y Judas (la ausencia de Flm debe ser accidental).

La carta a los Hebreos

La difícil recepción de esta carta en Occidente se debe al hecho de que no era considerada como una carta de Pablo; por el contrario, las Iglesias griega y siríaca la incorporaron muy pronto al corpus paulino. Ireneo y Tertuliano la conocen, pero no atribuyen su redacción a Pablo y se refieren a ella de una manera que muestra que para ellos no tenía el mismo valor que los otros libros que constituían el Nuevo Testamento. Tertuliano la cita una vez como un escrito de Bernabé a los Hebreos (*De pudicitia* 20). En los siglos III y IV, los autores latinos no hablan de ella o bien, si la citan, no la atribuyen a Pablo.

La reacción contra el montanismo debió desempeñar un papel en este rechazo de la carta a los Hebreos en Occidente. Al afirmar que los pecados cometidos después del bautismo no podían ser perdonados, la carta daba la impresión de justificar el rigorismo moral de los montanistas. La dureza de dicha posición no concordaba con las ideas y las prácticas penitenciales que predominaban en la Iglesia de Occidente.

El cambio de actitud que permitió la aceptación de Hb en el canon se debe claramente a la influencia de la Iglesia griega. La controversia arriana fue la ocasión de una aproximación entre defensores de la ortodoxia en los mundos griego y latino. Algunos de los Padres latinos que contribuyeron a hacer que se reconociera el carácter canónico de la carta residieron durante largo tiempo en Oriente (Hilario de Poitiers, Lucifer, obispo de Calaris, Jerónimo). En el año 396, Agustín, retomando por su cuenta el canon de Atanasio, elabora la lista de los libros bíblicos y pone Hb entre las cartas de Pablo, pero en última posición, después de Flm (*De doctrina christiana* II,13). No obstante, en sus obras tardías se preocupa de citar siempre Hb como un escrito anónimo. La lista aprobada por el sínodo de Cartago (397) contiene los 27 libros, pero atestigua todavía, a través de un detalle, la vacilación de la Iglesia latina antes de reconocer la paternidad paulina de Hb: la mención de las «trece cartas de Pablo apóstol» va seguida por la torpe expresión «del mismo, una a los Hebreos» (*Epistulae Pauli Apostoli XIII, eiusdem ad Hebreos una*). La inclusión tardía de Hb en el canon de la Iglesia occidental ilustra claramente el papel que desempeñó el criterio del origen apostólico: el reconocimiento del estatus canónico de la carta dependió en gran medida de su integración en el corpus de las cartas de Pablo.

El corpus de las cartas católicas

St y las cuatro cartas católicas más breves (2 P, 2 Jn, 3 Jn y Judas) tuvieron en la Iglesia latina un destino paralelo al de Hb. Estos escritos no son citados nunca por Cipriano y es manifiesto que no forman parte de su Nuevo Testamento. La situación no empieza a cambiar hasta la segunda mitad del siglo IV. El primer autor occidental que cita la carta de Santiago es Hilario

de Poitiers (hacia el año 360). Un catálogo de los libros bíblicos, de origen africano y datado hacia el año 360 (llamado «canon de Mommsen» por el nombre de su primer editor, conservado en los mss. de Cheltenham y de Saint-Gall) enumera primero los cuatro evangelios (Mt, Mc, Jn, Lc), trece cartas de Pablo, Hch, Ap, después tres cartas de Juan y dos de Pedro (Hb, St y Judas están ausentes). Pero en el ms. de Cheltenham las dos últimas anotaciones van seguidas por *una sola* («una sola»), lo cual expresa la objeción de un lector que sólo aceptaba como canónicas 1 Jn y 1 P. El corpus de las siete cartas católicas, que figura en buena posición en las listas de Jerónimo y de Agustín, será definitivamente avalado por los sínodos africanos de 393, 397 y 419.

Los apócrifos

Hacia los escritos que gravitaron durante un cierto tiempo en torno al Nuevo Testamento (ciertos Padres apostólicos y escritos apócrifos) la Iglesia latina tuvo generalmente una actitud más restrictiva que la Iglesia griega. Occidente estaba menos dispuesto a reconocer un valor espiritual a escritos situados al margen del canon, y era poco sensible a los matices que caracterizan la clasificación de los libros en Orígenes o en Eusebio. No obstante, la literatura apócrifa no fue totalmente eliminada del Nuevo Testamento de los latinos. Hasta finales de la Edad Media, la carta a los Laodicenses siguió siendo copiada con las cartas de Pablo en un gran número de manuscritos de la Vulgata.

27.2.3. La evolución particular del canon en las Iglesias de Siria

Las Iglesias de Siria oriental, en la región del Éufrates, ocupan un lugar aparte en la historia de los primeros siglos cristianos, que se traduce particularmente en su manera de definir el contenido del Nuevo Testamento. El cristianismo se estableció en esta región hacia mediados del siglo II, en una época en la que el reino de Osroene, con Edesa como capital, era todavía políticamente independiente del imperio romano. De este modo conoció también un desarrollo original, relativamente poco influido por los otros centros de la cristiandad. Esta particularidad se vio reforzada por el uso del siríaco como lengua viva –a diferencia de Siria occidental (Antioquía), donde predominaban la lengua y la cultura griegas.

La definición singular del Nuevo Testamento en el seno de la Iglesia siríaca está claramente expresada en la *Doctrina de Addai*, que data de principios del siglo V y que narra la historia legendaria de la fundación de la iglesia de Edesa por Addai, un enviado del apóstol Tomás. En su discurso de despedida, Addai define el canon de los libros destinados a la lectura litúrgica de este modo: «La Ley, los Profetas y el Evangelio que leéis cada día ante el pueblo, las cartas de Pablo que Simón Pedro nos ha enviado de Roma, los Hechos de los doce apóstoles que Juan, hijo de Zebedeo, nos ha enviado de Éfeso, leed todos estos libros en las iglesias de Cristo. No leáis otros porque

no hay ningún otro después de éstos donde esté escrita la doctrina que conserváis: sólo hay estos libros, que están en vuestra posesión, con la fe por medio de la cual habéis sido elegidos»¹⁴.

El empleo del singular («el Evangelio») indica el estatus canónico del *Diatessaron* de Taciano, que ocupaba el lugar de los cuatro evangelios en la Iglesia siríaca. Esto lo confirma explícitamente otro pasaje de la *Doctrina de Addai*: «Un pueblo numeroso, día tras día, se reunía y venía a la oración del oficio, a [la lectura] del Antiguo Testamento y del Nuevo, el *Diatessaron*»¹⁵. Este amplio reconocimiento de la armonía evangélica de Taciano en la región siríaca está bien atestiguado en el siglo IV gracias a los escritos de Afraates el Sabio persa y de Efrén el Sirio –éste escribió también un comentario al *Diatessaron*.

Una reacción a favor del canon de los cuatro evangelios comienza durante el siglo V. Rabbula, obispo de Edesa (hacia los años 412-436), ordena velar para que cada iglesia posea una copia y lea «el Evangelio de los separados» (en oposición al *Diatessaron*, «el Evangelio de los mezclados»). Teodoreto, obispo de Ciro en el Éufrates entre los años 423 y 457, dice haber encontrado en las iglesias de su diócesis más de 200 copias del *Diatessaron*, que eliminó para reemplazarlas por «los evangelios de los cuatro evangelistas» (*Haereticorum fabulae* I,20). Estas medidas contribuyeron ciertamente a imponer el uso del cuádruple evangelio, pero no eliminaron por completo el *Diatessaron*, que siguió ejerciendo su influencia durante mucho tiempo, particularmente entre los nestorianos.

Hasta el año 400, otras particularidades distinguen el Nuevo Testamento de la Iglesia siríaca del de los griegos y los latinos. La más sorprendente, que resulta del pasaje citado de la *Doctrina de Addai*, es la ausencia de todas las cartas católicas y del Apocalipsis. Otras, reveladas por la práctica bíblica de Afraates y de Efrén, conciernen a las cartas de Pablo. El corpus incluía la carta a los Hebreos, considerada paulina como en la Iglesia griega, pero no la carta a Filemón. Comprendía también la correspondencia apócrifa entre Pablo y los corintios (*III Corintios*), que Efrén comentó de la misma manera que las otras cartas de Pablo. Una lista canónica siríaca, encontrada en el Sinaí y datada hacia el año 400, enumera sólo los evangelios, los Hechos y las cartas de Pablo, confirmando así el testimonio de la *Doctrina de Addai*.

El canon de la Peshitta. Como hemos indicado ya a propósito del *Diatessaron*, la situación empieza a cambiar a principios del siglo V. Es entonces cuando aparece la versión siríaca de la Biblia llamada la *Peshitta*. Por lo que respecta al Nuevo Testamento, la *Peshitta* realiza una aproximación significativa con el canon de la Iglesia griega: excluye *III Corintios* e incluye, además de los cuatro evangelios

14. *Doctrine d'Addai*, 88, trad. de Alain DESREUMAUX, *Histoire du roi Abgar et de Jésus* (Apocryphes, Collection de poche de l'AELAC), Turnhout, Brepols, 1993, p. 108.

15. *Doctrine d'Addai*, 71, *ibid.*, p. 97.

«separados», Filemón y las tres grandes cartas católicas (St, 1 P y 1 Jn). Pero las otras cuatro cartas católicas y el Apocalipsis siguen ausentes. La *Peshitta* delimita así un Nuevo Testamento de 22 libros. Para una buena parte de los cristianos de lengua siríaca, este canon ya no será puesto en cuestión. En efecto, el concilio de Éfeso (431) llevará a una ruptura entre los sirios orientales, partidarios del nestorianismo, y la Gran Iglesia.

En cambio, los cristianos de Siria occidental mantendrán contactos con las otras Iglesias y, como consecuencia de ello, revisarán los límites de su canon. En el año 508, Filoxeno, obispo de Mabbug, tomará la iniciativa de revisar la *Peshitta* a partir de manuscritos griegos y realizará así una traducción más exacta del Nuevo Testamento. Esta versión «filoxeniana» incluirá por primera vez los cinco libros ausentes de la *Peshitta*. Pero este canon largo de 27 libros sólo será aceptado por la parte monofisita de la cristiandad siríaca. Para las Iglesias nestorianas, la definición del Nuevo Testamento seguirá siendo la de la *Peshitta*, sin las cuatro cartas católicas más breves y el Apocalipsis.

El Fragmento de Muratori*

Marcos

... ¹ [los hechos] a los cuales estuvo presente y así lo puso.

Lucas

² El tercer libro del evangelio es el de Lucas. ³ Este Lucas, médico, después de la ascensión de Cristo, ^{4,5} como Pablo lo hubiese llevado consigo por verlo aficionado a viajar, ⁶ escribió en su nombre de oídas, ya que él tampoco ⁷ conoció al Señor personalmente, y así, en la medida en que le fue asequible, ⁸ comienza a hablar desde el nacimiento de Juan.

Juan

⁹ El cuarto Evangelio es el de Juan, uno de los discípulos. ¹⁰ Rogado por sus condiscípulos y obispos, ¹¹ dijo: «Ayunad conmigo tres días a partir de hoy, y que ¹²⁻¹³ cada uno de nosotros refiera a los demás lo que le fuere revelado». Aquella misma noche, le fue revelado ¹⁴ a Andrés, uno de los apóstoles, que, ¹⁵⁻¹⁶ de conformidad con todos, Juan escribiera en su nombre. Y así, aunque parezca ¹⁷ que se enseñan cosas distintas en los distintos Evangelios, ¹⁸ no es diferente la fe de los fieles, ¹⁹ ya que por el mismo principal Espíritu ²⁰ ha sido inspirado lo que en todos se contiene sobre el nacimiento, ²¹ pasión y resurrección [de Cristo], ²² así como sobre su permanencia con los discípulos ²³ y sobre su doble venida, ²⁴ despreciada y humilde la primera, que ya tuvo lugar; ²⁵ y gloriosa con regia potestad la segunda, ²⁶ que ha de suceder. ¿Qué tiene, pues, ²⁷⁻²⁸ de extraño que Juan tan firmemente exponga cada cosa en sus epístolas, ²⁹ diciendo a propósito de sí mismo: «Lo que vimos con

nuestros ojos, ³⁰ y oímos con nuestros oídos y nuestras manos ³¹ palparon, esto os escribimos» [cf. 1 Jn 1,1.3-4]. ³² Con lo cual se profesa a la vez no sólo testigo de vista y de oído, ³³ sino escritor de todas las maravillas del Señor.

Hechos de los apóstoles

³⁴ Los hechos de todos los apóstoles ³⁵ fueron escritos en un libro. Lucas refiere al óptimo Teófilo ³⁶ lo que ha sucedido en su presencia, ³⁷⁻³⁸ como lo declara evidentemente el hecho de que pase por alto la pasión de Pedro y el viaje de Pablo ³⁹ desde Roma a España.

Cartas de Pablo

En cuanto a las cartas ⁴⁰ de Pablo, cuáles sean, desde qué lugar o por qué causa fueron enviadas, ⁴¹ ellas mismas lo declaran a los que quieren entender. ⁴² En primer lugar, a los Corintios, para prohibir las herejías del cisma; ⁴³ después, a los Gálatas [para prohibir] la circuncisión; ⁴⁴⁻⁴⁶ a los Romanos escribió más extensamente intimándoles el orden de las Escrituras y cómo el principio de ellas es Cristo.

No necesitamos discutir sobre cada una de ellas, ⁴⁷ ya que el mismo bienaventurado ⁴⁸ apóstol Pablo, siguiendo el orden de su predecesor ⁴⁹ Juan, sólo escribió nominalmente a siete ⁵⁰ iglesias, por este orden: a los Corintios, ⁵¹ la primera; a los Efesios, la segunda; a los Filipenses, la tercera; ⁵² a los Colosenses, la cuarta; a los Gálatas, la quinta; ⁵³ a los Tesalonicenses, la sexta; a los Romanos, ⁵⁴⁻⁵⁵ la séptima. Y aunque a los Corintios y Tesalonicenses escriba dos veces para su corrección, ⁵⁶⁻⁵⁷ sin embargo se reconoce una sola Iglesia difundida por todo el orbe de la tierra; pues también Juan, en ⁵⁸ el Apocalipsis, aunque escribe a siete iglesias, ⁵⁹ habla para todos. Asimismo son tenidas por sagradas una carta a Filemón, ⁶⁰ una a Tito y dos a Timoteo, que, aunque hijas de un afecto ⁶¹ y amor personal, sirven al honor de la Iglesia católica ⁶²⁻⁶³ y a la ordenación de la disciplina eclesiástica.

Cartas falsamente atribuidas a Pablo

Circulan también una [carta] a los ⁶⁴ Laodicenses, otra a los Alejandrinos, escritas falsamente bajo el nombre de Pablo ⁶⁵ para [defender] la herejía de Marción, y otros muchos [escritos] ⁶⁶ que no pueden ser recibidos en la Iglesia católica, ⁶⁷ porque no conviene mezclar la hiel con la miel.

Cartas de Juan y de Judas, Sabiduría de Salomón

⁶⁸⁻⁶⁹ Entre los escritos [de la Iglesia] católica se cuentan una carta de Judas y dos del mencionado Juan, y ⁷⁰ la Sabiduría, escrita por amigos de Salomón en honor del mismo.

Apocalipsis

⁷¹ Apocalipsis sólo recibimos el de Juan y el de Pedro, ⁷²⁻⁷³ aunque este último algunos de los nuestros no quieren que sea leído en la iglesia. Por lo que respecta al *Pastor*, ⁷⁴⁻⁷⁵ muy recientemente, en nuestros días, Hermas lo escribió en Roma, cuando ocupaba la cátedra ⁷⁶ de la iglesia de Roma como obispo su hermano Pío. ⁷⁷ Y por esto conviene leerlo, ⁷⁸ pero no puede hacerse públicamente al pueblo en la iglesia, ni entre ⁷⁹ los profetas, por estar ya completo su número, ni entre ⁸⁰ los apóstoles [que están] en el final de los tiempos.

Escritos heréticos

⁸¹ De Arsineo, Valentín y Milcíades, ⁸² no recibimos nada en absoluto; los cuales han escrito también un nuevo ⁸³ libro de salmos para Marción, ⁸⁴⁻⁸⁵ juntamente con Basíldes de Asia, fundador de los catafrigos.

* (Traducción de Salvador MUÑOZ IGLESIAS, en *Documentos bíblicos*, BAC, Madrid 1955, pp. 153-157; cf. el texto establecido por H. LIETZMANN, *Das Muratorische Fragment* [Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen, 1], Bonn, 1908², pp. 5-11. Las cifras corresponden a las líneas del manuscrito).

27.3. Bibliografía*Lecturas preferentes*

Hans VON CAMPENHAUSEN, *Die Entstehung der christlichen Bibel* (BHTh 39), Tübingen, Mohr, 1968 (trad. fr.: *La formation de la Bible chrétienne* [Monde de la Bible 1], Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971); Wilhelm SCHNEEMELCHER, «Die Entstehung des neuen Testaments und der christlichen Bibel», *TRE* 6, 1980, pp. 22-48.

Estudios generales

William R. FARMER y Denis M. FARKASFALVY, *The Formation of the New Testament Canon: An Ecumenical Approach*, Nueva York, Paulist Press, 1983; Harry Y. GAMBLE, *The New Testament Canon: Its Making and Meaning*, Philadelphia, Fortress Press, 1985; Id., *Books and Readers in the Early Church*, New Haven, Yale, 1995; Geoffrey Mark HAHNEMAN, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Oxford Theological Monographs), Oxford, Clarendon Press, 1992; Adolf von HARNACK, *Das Neue Testament um das Jahr 200*, Friburgo, 1899; Jean-Daniel KAESTLI y Otto WERMELINGER, eds., *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire* (Monde de la Bible 10), Ginebra, Labor et Fides, 1984; Marie-Joseph LAGRANGE, *Introduction à l'étude du Nouveau Testament. 1^{re} partie. Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament*, París, Gabalda, 1933; Bruce M. METZGER, *The Canon of the*

New Testament: Its Origin, Development, and Significance, Oxford, Clarendon Press, 1987; Claudio MORESCHINI y Enrico NORELLI, *Histoire de la littérature chrétienne antique grecque et latine. I. De Paul à l'âge de Constantin*, Ginebra, Labor et Fides, 2000; Albert C. SUNDBERG, «Towards a Revised History of the New Testament Canon», *Studia Evangelica IV*, Part I (TU 102), Berlín, Akademie Verlag, 1968, pp. 452-461; Theodor ZAHN, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, 2 vols., Erlangen-Leipzig, 1888-1892.