

## LA PALABRA DE DIOS Y EL CANON \*

por LORENZO TURRADO

Para evitar malentendidos, conviene que precisemos bien desde un principio el sentido de los términos «Palabra» y «Canon», tal como los tomamos en nuestro trabajo.

Hablando en general, podríamos decir que las expresiones «Palabra de Dios» y «Revelación» vienen a ser sinónimas, empleándose para significar *cualquier acción de Dios con que de hecho da a conocer algo al hombre*. En este sentido, la misma creación del mundo es ya una Revelación; pues, no obstante la «invisibilidad» o distancia infinita que separa a Dios del hombre (cf. Ex. 33, 18-19; Joh. 1, 18; Col. 1, 15; 1 Tim. 1, 17), todo lo que Dios obra fuera de sí mismo le manifiesta y es en cierto sentido una especie de lenguaje (cf. Ps. 19, 6; Sap. 13, 1-9; Rom. 1, 19-23).

Sin embargo, esa Revelación a través de la creación nos dice relativamente poco y, sobre todo, nada dice sobre la economía o plan divino de salud, que es lo que más directamente nos afecta. No es, pues, a esa Palabra de Dios, que podemos escuchar en la misma naturaleza creada, a la que nos referimos; sino a esa otra Palabra de Dios a través de sus *intervenciones en la historia de la humanidad en orden a la realización de su plan de salud*. E incluso aquí conviene distinguir. No se trata de esa intervención general de Dios en la historia del mundo, sustentando todo con su poderosa palabra (cf. Hebr. 1, 3; 2 Pet. 3, 5-7) y no dejando ni el más mínimo acontecimiento que escape a su Providencia (cf. Sap. 8, 1; 12,

---

(\*) Trabajo leído en el «Symposium» organizado por la *Academia Internacional de Ciencias Religiosas*, que tuvo lugar en Goesdorf, cerca de Estrasburgo, del 9 al 13 octubre de 1968.

13; Prov. 16, 9; Mt. 6, 25-33; Rom. 8, 28); pues tales intervenciones, tomadas con esta universalidad, dentro de cuyo marco entran de modo especial los que hoy suelen denominarse «signos de los tiempos», no son fácilmente cognoscibles<sup>1</sup>. Se trata sí de intervenciones de Dios en la historia de la humanidad, pero de intervenciones sobre las que hay alguien o algo que, de una u otra manera, nos da garantía. Tal es el caso de las intervenciones de Dios en Israel, el pueblo elegido, cuya historia difícilmente se explicaría sin introducir a Dios como protagonista; con la ventaja, además, de que el mismo Dios, manifestándose de diversas maneras a algunos hombres privilegiados que solemos llamar profetas (cf. Num. 12, 6-8; 1 Sam. 3, 1-18; 1 Reg. 22, 13-17; 2 Reg. 3, 15; Jer. 1, 4-10), nos da la interpretación de esa historia, completándola con una serie de exigencias y de promesas que daban claramente a conocer sus designios de salud. Estas manifestaciones divinas tienen su culminación en Jesús de Nazaret, el Mesías prometido, el Hijo de Dios, cuya persona y cuya actividad (discursos, gestos, silencios...) son todo manifestación, todo palabra (cf. Mt. 11, 27; Joh. 1, 18; Col. 1, 15; Hebr. 1, 1-2).

De este modo, llegamos ya al sentido que damos a la expresión «Palabra de Dios». En realidad, viene a ser lo mismo hablar de *la Palabra de Dios*, o hablar del *Mensaje de salud traído al mundo por Jesucristo*. Y así se dirá en los Hechos de los Apóstoles: «Oyeron los Apóstoles y los hermanos de Judea que también los gentiles habían recibido la Palabra de Dios» (11, 1; cf. 4, 4; 6, 7; 8, 4. 14. 25; 12, 24; 13, 5. 46; 15, 35). Lo mismo hará San Pablo: «Damos gracias a Dios de que, al oír la Palabra de Dios que os predicamos, la acogisteis no como palabra de hombres, sino como palabra de Dios, cual en verdad es» (1 Tes. 2, 13; cf. 2 Tes. 3, 1; Rom. 10, 17; Phil. 1, 14; Tit. 2, 5; 2 Tim. 2, 9). Y San Pedro dirá: «Hemos sido regenerados no de semilla corruptible, sino incorruptible, por la Palabra viva y permanente de Dios... Y esta Palabra es la que os ha sido anunciada» (1 Pet. 1, 23-25). Ni necesitamos advertir que dentro de este significado queda incluido el Antiguo Testamento; pues, como antes indicamos, al mensaje de salud traído al mundo por Jesucristo precedieron otros mensajes de Dios, los de los profetas, que sirven de preparación y que Jesús y los Apóstoles incorporan al suyo, reconociéndoles plena autoridad (cf. Mt. 5, 17-18; Lc. 24, 25-32; Joh. 5, 39; Act. 1, 16; 7, 1-53; 13, 17-41; 1 Cor. 15, 3-4). En frase lapidaria lo dirá la carta a los Hebreos: «Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por

---

1. Dice muy acertadamente Santo Tomás: «Ordo rerum, secundum quod a divina providentia et ad invicem disponuntur et diriguntur in finem, tenuiter nobis notus esse potest, cum ad cognoscendam rationem divinae providentiae non pertingamus» (*Contra Gent.* 1. IV, c. 1).

ministerio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo, a quien constituyó heredero de todo, por quien también hizo los siglos» (Hebr. 1, 1-2).

Esta Palabra de Dios, equivalente al mensaje de salud traído al mundo por Jesucristo, no tardó en ir siendo fijada por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo, surgiendo así la Sagrada Escritura, Antiguo y Nuevo Testamento. La cual no será ya sólo Palabra de Dios porque refiere manifestaciones de Dios (por su contenido); sino que lo será también de modo formal, en cuanto que, escrita bajo el carisma de la inspiración, tiene a Dios por autor principal<sup>2</sup>. Y una cosa es de notar. La Palabra de Dios, que constituye el objeto de nuestra fe cristiana, no recibirá ya nuevos añadidos a partir de Jesucristo y los Apóstoles, última etapa de las manifestaciones públicas de Dios a la humanidad (cf. Hebr. 13, 20; Mt. 28, 20), que sólo terminará cuando llegue «el día del Señor» o juicio final sobre el mundo (cf. 1 Cor. 10, 11; 1 Tim. 6, 14; 1 Pet. 1, 20; 1 Joh. 2, 18). No hay, pues, que esperar revelación de verdades nuevas, que vengan a ampliar el contenido de lo que hoy tenemos por Palabra de Dios. Si en tiempo de los Macabeos los judíos podían esperar a resolver sus dudas doctrinales o prácticas «hasta que viniese un profeta que diese oráculo» (cf. 1 Mach. 4, 16), ahora, después de la venida de Jesucristo, ya no debemos estar a la espera de ningún oráculo, sino mirar hacia el pasado. Como dice el Concilio Vaticano II: «Es deber permanente de la Iglesia escrutar los signos de los tiempos e *interpretarlos a la luz del Evangelio*»<sup>3</sup>. La Palabra de Dios, completa y definitiva, que sirva de norma a nuestra fe y nuestra conducta, ya está pronunciada. Sólo queda el custodiarla e interpretarla (cf. 1 Tim. 6, 20; 2 Tim. 1, 13-14).

Y henos aquí como pidiendo la entrada en escena del término «Canon», segunda palabra que tratábamos de explicar. En efecto, ¿cómo conocer dónde se halla la auténtica Palabra de Dios? ¿No habrá peligro de que demos valor de Palabra de Dios a la que no lo es, o dejemos en olvido la que lo es? Son éstos precisamente los interrogantes que laten bajo el término «canon» y a los que tratamos de responder en nuestro trabajo.

Como es obvio, no vamos a detenernos aquí en tejer la historia del término en las diversas épocas y a través de los diversos autores. Bástenos recordar que la palabra «canon» es una palabra griega, que pasó sin tra-

---

2. Es la idea que expresa así el Concilio Vaticano II: «Las Sagradas Escrituras contienen la Palabra de Dios y, por ser inspiradas, son en verdad palabra de Dios» (Const. *Dei verbum*, n. 24).

De este concepto de «inspiración» que aquí adelantamos, hablaremos luego más en detalle.

3. Const. *Gaudium et spes*, n. 4.

ducir al latín, y luego a nuestras lenguas modernas. Su significado primitivo es el de *caña para medir, regla, modelo*... En sentido metafórico se emplea frecuentemente, lo mismo en la literatura profana que en la cristiana, para indicar una *ley o norma de obrar*. Y así Cicerón, en carta a un amigo, le dice: «Tu, qui *canon* esse soles meorum scriptorum»<sup>4</sup>. Y en los Padres y escritores eclesiásticos antiguos, refiriéndose a la doctrina revelada predicada por la Iglesia (prescindiendo de que esté consignada en la Escritura o no, cuestión que no se proponen), se habla con frecuencia del «*canon fidei*» o «*canon veritatis*», en cuanto que esa doctrina es la norma a la que deben ajustar su vida los fieles<sup>5</sup>. A partir del siglo III, explícitamente comienzan a ser denominados «*canónicos*» los libros mismos de la Sagrada Escritura; y «*canon*», la colección o catálogo de esos libros<sup>6</sup>. No está claro si tales denominaciones comienzan teniendo sentido *activo*, es decir, para significar que la Escritura es «*canon*» o regla de fe y de vida moral; o tienen más bien sentido *pasivo*, es decir, para indicar que tales libros están en el catálogo de libros sagrados, que debe servir de «*canon*» o norma a los fieles para distinguir los libros inspirados de los apócrifos. Por lo demás, la cuestión no tiene importancia práctica; pues llámense libros «*canónicos*» porque son «*canon*», o porque están en el «*canon*», lo que en el fondo se trata de afirmar es que son libros escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo y componen lo que llamamos Sagrada Escritura, en la que debemos escuchar la Palabra de Dios.

### I.—*El hecho histórico.*

Todos los cristianos, pertenezcamos a la Iglesia católica o a cualquiera otra de las Confesiones, admitimos una colección de libros sagrados, a los que damos valor de Palabra de Dios, es decir, admitimos un *Canon bíblico*. Sin embargo, al tratar de precisar la naturaleza y extensión de ese Canon, nos encontramos con graves divergencias, que originan una serie de problemas teológicos de no fácil solución. Señalar esas divergencias y apuntar soluciones, es precisamente el objeto central de nuestro trabajo.

Como primer paso, juzgamos oportuno exponer, aunque sólo sea sucintamente, el hecho histórico. Ello puede arrojar luego mucha luz al tratar

4. *Epist. ad famil.* l. 16, epíst. 17.

5. Cf. CLEM. ROM., *Epist. I ad Cor.* 7, 2: PG 1, 224; IREN., *Adv. haer.* 1, 9, 4: PG 7, 545; CLEM. ALEJ., *Strom.* 41, 3: PG 8, 1216; TERT., *De praescript. haer.* 12, 13: PL 2, 26; NOVAC., *De Trin.* 1, 9: PL 3, 913.

6. Cf. ORIG., *In Cant. prol.*: PG 13, 83; *In Ios. hom.* 2, 1: PG 12, 834; ATANAS., *Decr. Nic. syn.* 18: PG 25, 546; CONC. LAODIC.: *Ench. Bibl.* n. 11; CONC. AFRIC.: *Ench. Bibl.* nn. 11-17; ANFILOQ., *Carm. ad Seleuc.* 289: PG 37, 1596; JERON., *Prol. in l. Sam et Mal.*: PL 28, 552 ss.; AGUST., *De doctr. christ.*, 2, 8, 13: PL 34, 41.

más directamente los problemas teológicos. Y, en primer lugar, comencemos constatando un hecho: el de que Jesucristo y los Apóstoles dan por supuesta la existencia de un canon bíblico judío, que también ellos reconocen y dan como Palabra de Dios. Las citas que podríamos alegar a este respecto son numerosas (cf. Mt. 4, 4-10; 5, 18; 26, 56; 22, 43-44; Lc. 18, 31-34; Joh. 5, 39; 10, 35; Act. 1, 16; 15, 15; 28, 25; Rom. 1. 2; 3, 4; 1 Tim. 1, 13; Hebr. 3 7-11). De ese canon bíblico judío, sin salirnos de la época del Nuevo Testamento, hablan también el libro IV de Esdras (14, 37-45) y Flavio Josefo <sup>7</sup>.

Pero ¿qué libros concretamente incluía ese canon judío, cuyo valor divino reconocen Cristo y los Apóstoles? Una respuesta tajante y rotunda, a base de documentos, no la podemos dar. Hay, sin embargo, algunos indicios que pueden orientarnos.

Primeramente, miremos el lado cristiano. En los escritos neotestamentarios, de los 45 libros del Antiguo Testamento que incluyen en el canon los concilios africanos (a. 393, 397 y 419) y luego, de modo solemne, la Iglesia católica en el Concilio Tridentino (a. 1546), sólo se citan explícitamente 30; y, por cierto, no siempre con la fórmula «scriptum est» u otra análoga que indicara claramente el carácter divino del libro <sup>8</sup>. Por este capítulo, pues, es difícil deducir nada concreto. Los libros, de que faltan citas, son: Rut, Esdras, Nehemías, Ester, Eclesiastés, Cantar, Abdías, Nahum, Tobías, Judit, Sabiduría, Eclesiástico, Baruc, 1 y 2 Macabeos <sup>9</sup>. Sin embargo, la consideración de las citas puede verse bajo un nuevo aspecto, que quizás arroje alguna luz. En efecto, la mayor parte de dichas citas —trescientas de un total de trescientas cincuenta— están hechas según la versión de los LXX, lo que demuestra que los Apóstoles y primeros predicadores cristianos se servían del texto griego de los LXX como de texto sagrado. Pues bien, este texto de los LXX, a juzgar por los datos de que hoy disponemos, incluía los 45 libros antes indicados; y, como podemos observar en los manuscritos que se conservan, los incluía en el orden en que hoy los tenemos, sin que haya ni el más leve indicio de que algunos de esos libros fuesen considerados como de menor autoridad. Ello parece suponer que los apóstoles y primeros predicadores cristianos, que usaban el texto griego de los LXX, lo admitían tal cual circulaba, es decir, con los 45 libros; pues, de no ser así, parece que hubieran tenido la obligación de advertirlo a los fieles, cosa de que no hay ni el más ligero indicio.

7. Cf. *Contr. Apion.* 1, 8.

8. Hablamos de citas explícitas, no de simples alusiones; pues, incluyendo las alusiones, es casi seguro que hay también referencia a otros libros (cf. Jac. 1, 19 = Ecclo. 5, 13; Mt. 11, 28 = Ecclo. 24, 25; 1 Cor. 6, 2 = Sap. 3, 8; Rom. 11, 33 = Sap. 17, 1; Hebr. 11, 35 = 2 Mac. 6, 18-7, 42).

9. Cf. L. VENARD, art. *citations de l'A. T. dans le N. T.*, en *Dict. Bibl.-Suppl.*, col. 23-51.

Veamos ahora el lado judío. Es claro que la formación del canon entre los judíos fue algo gradual, aunque no sea posible ir siguiendo paso a paso esa formación ni determinar cuál era la autoridad competente que establecía la distinción entre libros canónicos y no canónicos. Ni siquiera sabemos si había tal autoridad. Desde luego, hay indicios claros de que, ya antes del destierro, los judíos conservaban con especial veneración ciertos libros (cf. Jos. 24, 25-27; 1 Sam. 10, 25; 2 Sam. 22, 23; Prov. 25, 1; Jer. 26, 18). Para después del destierro, los testimonios son más claros (cf. Neh. 8, 1-3; Dan. 9, 2; 2 Mach. 2, 1. 13-14), y en el *Prólogo* al Eclesiástico aparece ya explícitamente la distinción en *Ley, Profetas y otros libros*, es decir, la triple división que luego se hará clásica: *Ley (Torah)*, *Profetas (Nebim)*, *Escritos o Hagiógrafos (Ketubim)*. Naturalmente, las indicaciones son demasiado vagas para poder deducir concretamente, uno tras otro, de qué libros se trataba. Algo más concreto, en la época ya del Nuevo Testamento, es lo que nos dicen los dos testimonios antes aludidos de Flavio Josefo y del libro IV de Esdras. Por lo que se refiere a Flavio Josefo, habla expresamente de «veintidós libros», el mismo número de las letras del alfabeto hebraico, que distribuye así: cinco de Moisés, trece de los Profetas (Jos., Jud. - Rut, Sam., Reg., Chron., Esdr. - Neh., 12 profetas menores, Is., Jer. - Lam., Ez., Dan., Job, Esth.) y otros cuatro que contienen alabanzas a Dios y normas de vida para los hombres (¿Salm., Prov., Cant., Eccl.). También el texto del IV de Esdras (14, 44-45) parece suponer el mismo número de libros; pues, aunque se habla de 24 libros, y no de 22, ello proviene probablemente de que el autor se acomoda al número de letras del alfabeto griego, y para ello le basta con separar a Rut de Jueces y a Lamentaciones de Jeremías. Estos 24 libros, a juzgar por las noticias del Talmud, son los que fijará definitivamente como canon el sínodo de Yamnia (hacia el año 100 d. C.), celebrado bajo la presidencia de Rabbi Aquiba. A partir de ese momento, la gran preocupación de los Rabinos será la de conservar el texto, que consideran definitivamente fijado.

En este canon judío de Yamnia faltan 7 de los 45 libros a que antes nos referimos, es a saber, los 7 que los autores católicos, a partir de Sixto Senense (1569), suelen denominar «deuterocanónicos» (Tobías, Judit, Sabiduría, Eclesiástico, Baruc, 1 y 2 Macabeos) y los autores protestantes suelen denominar «apócrifos». Pues bien, ¿es que estos libros nunca pertenecieron al canon judío? Las discusiones sobre el particular han sido muchas. No pocos autores distinguen entre un *canon judío breve*, de uso en la diáspora, que contenía los «deuterocanónicos»<sup>10</sup>. Lo que parece más

10. Hasta no hace muchos años se hablaba del *canon esdrino*, que sería ese canon breve; y se llamaría «esdrino» porque, a juzgar por las noticias del libro IV de Esdras (14, 18-47), habría sido Esdras quien lo había fijado.

probable es que, antes de la decisión de Yamnia, no había entre los judíos un canon fijo, que considerasen definitivamente cerrado. Ello podría explicar esas diferencias entre los judíos palestinos, de mentalidad más estrecha, y los judíos alejandrinos, más abiertos hacia el universalismo, convencidos de que el soplo de Dios podía suscitar profetas también fuera de Palestina (cf. Sap. 7, 27).

. Demos un paso más, y, dejando ya la época de Cristo y los Apóstoles, veamos qué pensó sobre la existencia y delimitación del canon la Iglesia primitiva. No cabe duda que su proximidad a los apóstoles y a Jesucristo mismo, así como su fidelidad a las enseñanzas recibidas, nos dan cierto derecho a considerar su pensamiento como reflejo del de Cristo. Y aquí entran ya en consideración nuevos libros, los del Nuevo Testamento, que acababan de surgir <sup>11</sup>. Unos y otros, los del Antiguo y los del Nuevo Testamento, serán considerados en adelante como un conjunto único, el de la Sagrada Escritura, a través de la cual escuchamos la Palabra de Dios.

Comencemos con los testimonios cristianos más primitivos, pertenecientes a los siglos I-II (Didaché, Clem. Romano, Epist. del pseudo - Bernabé, Ign. Antioqueno, Policarpo, Pastor de Hermas, Aristides, Justino, Atenágoras, Taciano, Teof. Antioqueno, Ireneo, Clem. Alejandrino, Tertuliano). En estos testimonios, tomados en conjunto, aparecen citas de los 45 libros del Antiguo Testamento a que antes nos hemos referido, también de los siete no recogidos en el canon judío de Yamnia, y siempre en una atmósfera de sosiego y seguridad admirables, sin que aparezcan dudas por ninguna parte. Encontramos sí una observación de San Justino, que probablemente aclara el por qué de algunas dudas que surgirán luego en algunos escritores posteriores, es a saber, la de que los apologistas cristianos, en sus disputas con los judíos, se veían obligados por razones prácticas a no utilizar los libros que no habían sido incluidos en el canon judío de Yamnia <sup>12</sup>.

En cuanto al Nuevo Testamento, dichos testimonios cristianos primitivos, tomados también en conjunto, contienen claramente citas de los 27 libros que, junto a los 45 del Antiguo Testamento, incluyen en su canon

---

Hoy esta opinión ha sido prácticamente abandonada; pues ¿cómo explicar que en ese canon llamado «esdrino» se hallen los libros de las Crónicas y de Esdras-Nehemías, escritos bastante después de la muerte de Esdras? Además, si es que Esdras de modo solemne había fijado el canon, ¿cómo explicar que los judíos alejandrinos, sin protesta de ninguna clase, hubieran introducido en su canon los 7 libros «deuterocanónicos»? Añadamos a esto que, en los recientes descubrimientos de Qumrán, se han encontrado fragmentos de tres libros deuterocanónicos (Ecclo., Bar., Tob.), lo que indica que también los judíos palestinos conocían y usaban esos libros (cf. J. T. MILIK, *Dieci anni di scoperte...*, Torino 1957, p. 23).

11. Parece que, en vida aun de los Apóstoles, circulaban ya ciertos escritos del Nuevo Testamento, que eran asimilados a los del Antiguo, a los que se atribuía, por tanto, autoridad divina (cf. 2 Pet. 3, 15-16).

12. *Dial. c. Trif.* 120: PG 6, 756; cf. también TERT., *De cult. fem.* 1, 3: PL 1, 130.

los Concilios Africanos anteriormente citados, y de modo solemne declara «sagrados y canónicos» el Concilio Tridentino. Es la época que podríamos denominar de posesión pacífica.

Las dudas, sin embargo, comenzarán muy pronto. Ello nada tiene de extraño; pues cada libro del Nuevo Testamento tiene su propia historia, y es lógico que algunos de ellos, dirigidos a comunidades particulares, no fueran inmediatamente conocidos de *toda* la Iglesia, y que, aun después de conocidos, no a todas partes llegasen con las suficientes garantías. Una prueba la tenemos en el llamado *Fragmento Muratoriano*, documento probablemente de origen romano, de la segunda mitad del siglo II, en el que faltan de la lista las epístolas a los Hebreos, Santiago, 2 de Pedro y 3 de Juan <sup>13</sup>. También de la segunda mitad del siglo II, tenemos el caso de Marción, sumamente radical, rechazando en bloque todo el Antiguo Testamento; y del Nuevo, admitiendo sólo el Evangelio de Lucas (e incluso a este Evangelio le quita los dos primeros capítulos por tener demasiado sabor hebraico) y diez de las cartas paulinas (excluye Hebreos y Pastorales). Este radicalismo de Marción fue totalmente rechazado por los Padres y escritores cristianos. Sin embargo, entre los mismos Padres son bastantes (Cipriano, Afraates, Anfiloquio, Greg. Niseno, Crisóstomo) los que muestran sus vacilaciones sobre las epístolas católicas llamadas menores (Jac., 2.<sup>a</sup> Pet., 2.<sup>a</sup> et 3.<sup>a</sup> Joh., Jds.); y más aún los que muestran sus dudas sobre *Hebreos* y *Apocalipsis*, dudas que resume así San Jerónimo: «Si la costumbre de los Latinos no la acoge [la carta a los Hebreos] entre las Escrituras canónicas, tampoco las iglesias de los Griegos, con la misma libertad acogen el Apocalipsis de Juan; y, sin embargo, nosotros acogemos una y otro, siguiendo no la costumbre de estos tiempos, sino la autoridad de los escritores antiguos» <sup>14</sup>. También surgen dudas (Melitón de Sardes, Orígenes, Atanasio, Cirilo de Jerusalem, Epifanio, Greg. Nacianceno, Anfiloquio, Hilario, Rufino, Jerónimo) sobre los libros del Antiguo Testamento que no están en el Canon judío: Tobías - Judit - Sabiduría - Eclesiástico - Baruc - y 2 Macabeos <sup>15</sup>.

Esto no obstante, la mayoría de los Padres, bien por lo que se refiere al Antiguo Testamento (Efrén, Basilio, Greg. Niseno, Ambrosio, Crisóstomo, Orosio, Agustín, Cir. Alejandrino, Teodoreto, León Magno), bien por lo que se refiere al Nuevo (Orígenes, Atanasio, Greg. Nacianceno, Jerónimo, Ru-

13. Cf. Ench. Bibl. nn. 1-7.

14. *Ad Dard. epist.*, 129, 3: PL 22, 1103.

15. San Jerónimo no tiene reparo en escribir: «sicut ergo Iudith et Tobias et Machabaeorum libros legit quidem Ecclesia, sed inter canonicas scripturas non recipit: sic et haec duo volumina [Ecclo. et Sap.] legat ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam» (*Praef. in libr. Salom.*: PL 28, 1242).



fino, Agustín), aunque conocen las dudas de los otros <sup>16</sup>, consideran expresamente como sagrados y canónicos todos los 72 libros de la Escritura, sin hacer distinción alguna de mayor o menor autoridad entre los libros. Es lo que parecen dar a entender también los códices griegos que de esos siglos han llegado hasta nosotros (B, S, A, etc.), conteniendo no sólo los libros «protocanónicos», sino también los «deuterocanónicos», y no puestos al final, como en apéndice, sino en su lugar respectivo, mezclados con los demás. De particular importancia a este respecto son las manifestaciones, que podríamos decir oficiales, de algunas iglesias, señalando concretamente el número de los libros *canónicos*. Tal es el caso de los Concilios africanos de Hipona (a. 313) y Cartago (a. 397 y 419), e igualmente la Carta del Papa Inocencio I al obispo Exuperio (a. 405), en cuyos documentos <sup>17</sup> se da el catálogo completo, con inclusión de los «deuterocanónicos» <sup>18</sup>.

A partir del siglo v la historia del Canon, si nos quedamos sólo en la historia, es bastante más clara. Por lo que se refiere al Antiguo Testamento, durante varios siglos, apenas si se oyen algunas voces aisladas de duda en torno a los «deuterocanónicos» (Gregorio Magno, Hugo de San Víctor, Alfonso Tostado, Card. Cayetano), debido sobre todo al influjo de San Jerónimo <sup>19</sup>; y por lo que se refiere a los «deuterocanónicos» del Nuevo Testamento, las dudas son aún más raras (Junilio Africano, Niceforo Constantinopolitano, Card. Cayetano). Todo esto lo podemos ver confirmado, para Oriente, en el Concilio de Trulo (a. 692); y, para Occidente, en el llamado Decreto Gelasiano (s. iv-vi), documentos ambos que tienen el Canon completo, con inclusión de los «deuterocanónicos» <sup>20</sup>.

16. Cf. ORIN., *De recta in Deum fid.* 2: PG 11, 1777; *In Ios. hom.* 7, 1: PG 12, 857; EUSEB., *Hist. Ecl.* 3, 3. 25: PG 20, 216-17 y 268-69; JERON., *Ad Dard. epist.* 129, 3: PL 22, 1103.

17. Cf. Ench. Bibl. nn. 11-17.

18. Es importante a este respecto lo que, después de dar la lista de libros canónicos, dice el Concilio de Cartago del a. 419: «Hoc etiam fratri et consacerdoti nostro sancto Bonifatio, urbis Romae episcopo, vel aliis earum partium episcopis pro confirmando isto canone innotescat, quia a Patribus ita accepimus in Ecclesia legendum» (cf. Ench. Bibl. n. 15). Es probable que la razón de esa súplica al obispo de Roma y obispos vecinos, buscando confirmación del canon en otras iglesias, haya que buscarla en el deseo de los obispos de Africa de contrarrestar los difundidos puntos de vista de San Jerónimo y su vasta influencia.

19. Copiamos, por lo expresivo, el testimonio de Cayetano (+ 1534): «Judith, Tobiae et Machabaeorum libri a divo Hieronymo extra canonicos libros supputantur et inter apocrypha locantur, cum libro Sapientiae et Ecclesiastico... Nec turberis, novitie, si alicubi repereris libros istos inter canonicos supputari vel in sacris Conciliis vel in sacris Doctoribus. Nam ad Hieronymi liman reducenda sunt tam verba Conciliorum quam Doctorum» (*In omn. auth. libros comm.*, Parisiis 1546, pp. 481-482).

Sin embargo, ya bastante siglos antes había escrito San Isidoro de Sevilla (+ 636): «Quos [deuterocanonicos libros] licet Hebraei inter apocrypha separent, Ecclesia Christi tamen inter divinos libros et honorat et praedicat» (*Etymol.* 6, 1, 9: PL 82, 229).

20. Cf. Ench. Bibl. n. 19-20. Para el Concilio de Trulo, cf. M. JUGIE, *Theol. dogm. christian. orient.* (Paris 1926) p. 654.

Así las cosas, la Iglesia católica, en el *Decretum pro Iacobitis* del Concilio Florentino (a. 1441), hace pública profesión de admitir como inspirados y canónicos los 45 libros del Antiguo Testamento y los 27 del Nuevo, a que nos hemos venido refiriendo, sin aludir para nada a distinción entre *proto* y *deuterocanónicos*; y, de modo aún más solemne, el Concilio Tridentino (a. 1546) reafirma esa posición, dando a su declaración el valor de definición dogmática <sup>21</sup>. A partir de ese momento, los autores católicos podrán discutir, y de hecho discuten, la autenticidad de este o aquel libro, pero no su canonicidad. Los Concilios Vaticano I (a. 1870) y Vaticano II (a. 1965), por lo que se refiere al Canon, no hacen sino recordar la definición del Tridentino.

Si en la Iglesia católica existe tal unanimidad en torno al Canon, no así en las iglesias de la Reforma protestante ni tampoco en las iglesias de la Ortodoxia. Por lo que se refiere a las iglesias de la Reforma, comúnmente son rechazados los «deuterocanónicos» del Antiguo Testamento, aunque suelen conservarlos en sus ediciones de la Biblia, bajo la denominación de «apócrifos», en apéndice al final <sup>22</sup>; respecto de los «deuterocanónicos» del Nuevo Testamento, no hay unanimidad de pareceres sobre su canonicidad, aunque suelen conservarlos todos en sus ediciones de la Biblia. Y, en fin, por lo que se refiere a las iglesias de la Ortodoxia, están concordes con la Iglesia romana en lo relativo al Canon del Nuevo Testamento; mas en lo relativo al Canon del Antiguo, por carecer de decisión oficial al respecto, suele haber variedad de opiniones entre sus teólogos <sup>23</sup>.

## II.—*Implicaciones teológicas.*

Acabamos de ver el hecho histórico. Realmente, es desolador; y a cualquier espíritu reflexivo tiene que hacerle pensar. ¿Es que Dios puede haber dejado al hombre en la torturante angustia de exigirle, por una parte, obediencia absoluta a su Palabra, cual es la Sagrada Escritura, y,

21. He aquí las palabras del Tridentino: «Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus... omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti... pari pietatis affectu ac reverentia suscipit ac veneratur...». Sigue el catálogo completo de libros, y concluye: «Si quis autem libros ipsos integros... pro sacris et canonicis non susceperit... anathema sit» (Ench. Bibl., n. 42-45).

22. Cf. W. H. DAUBNEY, *The Use of the Apocrypha in the Christian Church* (London, 1900).

Actualmente, en los trabajos que se realizan para la cooperación interconfesional en una traducción de la Biblia, se ha llegado al acuerdo de usar únicamente el nombre de «deuterocanónicos», no el de «apócrifos» (Cf. W. M. ABBOTT, *Principii direttivi per una Bibbia comune*, en «Civ. Catt.» II, 1968, p. 427).

23. Cf. M. JUGIE, *Histoire du Canon de l'A. T. dans l'église Grecque e l'Russe* (Paris, 1909).

por otra, no darle un criterio seguro para saber delimitarla? Y si existe ese criterio, ¿cuál es? ¿Qué pensar de la solución dada por la Iglesia católica, zanjando la cuestión por decisión magisterial?

El problema es serio. Naturalmente, no para aquéllos, aunque se llamen cristianos, que prácticamente no admiten la inspiración divina de los libros ni el orden sobrenatural. Para esos, todos los libros bíblicos, lo mismo los del Antiguo que los del Nuevo Testamento, son escritos meramente humanos, que transmiten simplemente vivencias religiosas de sus autores, y cuya colección o canon se habría ido formando bajo el influjo de diversas causas, como puede suceder en cualquiera otra literatura profana. Es la Iglesia la que habría creado el Canon, catalogando en lista aparte aquellos libros que juzgó de mayor utilidad para la edificación de los fieles, de lo que poco a poco se pasó a afirmar su «inspiración» y que son Palabra de Dios <sup>24</sup>. Harnach califica la formación del Canon como «una gran obra de la Iglesia», y dice que «no podemos citar en toda la historia de la Iglesia una creación más importante que la formación de la colección apostólica y su planificación equivalente al Antiguo Testamento <sup>25</sup>. Como digo, no es nuestra discusión ahora con estos autores. Para ellos, no existen propiamente implicaciones teológicas. Es todo pura cuestión histórica.

Nuestra discusión o diálogo es con los que admiten la Escritura como Palabra de Dios, con valor normativo obligatorio para nuestra fe y nuestra conducta, aunque luego en la determinación de cómo sea Palabra de Dios, haya diversos pareceres. Para los antiguos protestantes (Gerhardo, Quenstedt, Calovio, Gothano, Witaker, Turretino) se trataría de una como «dictatio mechanica» por parte de Dios, en que la actividad racional y libre del hagiógrafo quedaba prácticamente anulada; para la Iglesia católica, en cambio, se trata de una acción positiva de Dios en las facultades del hagiógrafo, a través del cual, sin que éste pierda su condición de verdadero autor racional y libre, Dios hace que quede consignado en la Escritura todo y sólo lo que El quiere <sup>25bis</sup>. Ni una ni otra de las concepciones suele ser

24. Cf. E. VON DOBSCHÜTZ, *The Abandonment of the Canonical Idea*, en «The Am. Journal of Theol.» 19 (1915) 416-429.

25. A. VON HARNACH, *Dogmengeschichte*, I, p. 395.

25bis. Para esta concepción católica de la inspiración, pueden verse sobre todo los Concilios Vaticano I y Vaticano II. Dice el Vaticano I: «La Iglesia los tiene [los libros bíblicos] por sagrados y canónicos, no porque hayan sido compuestos por industria humana y aprobados después por su autoridad; ni tampoco sólo porque contengan la revelación sin error alguno, sino porque, habiendo sido escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor, y como tales fueron entregados a la Iglesia» (Ench. Bibl., n. 62).

Y el Vaticano II, después de repetir las palabras del Vaticano I de que la Iglesia tiene por sagrados y canónicos los libros de la Escritura, porque, «escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios como autor y como tales se le han entregado a la misma Iglesia», añade: «Pero en la redacción de los Libros Sagrados Dios eligió a

del gusto de los actuales teólogos de la Reforma, para quienes los libros bíblicos estarían compuestos por las solas fuerzas humanas de sus autores, y la parte que podríamos decir de Dios consistiría, bien en un influjo antecedente de tipo moral, con mandatos e iluminaciones, bien en cierta asistencia divina al escribir para que los testigos de revelaciones divinas (profetas-apóstoles) continúen haciéndonos oír en sus escritos la voz de Dios y produzcan en nosotros los mismos sentimientos saludables que las revelaciones directas habían producido en ellos. Aunque juzgamos la cuestión de suma trascendencia, no es ahora la ocasión de detenernos en ella. Demos por supuesto que, incluso con estas concepciones sobre la naturaleza de la *inspiración*, queda a salvo la afirmación básica de que la Escritura es Palabra de Dios, con valor normativo obligatorio. Para la reflexión o diálogo actual, esto nos basta.

El problema, pues, queda planteado así: ¿tenemos posibilidad de conocer qué libros nos dan la auténtica Palabra de Dios? O lo que es lo mismo, ¿tenemos posibilidad de delimitar el Canon bíblico? Si hacemos un recorrido por los actuales teólogos de la Reforma, la conclusión a que llegamos es más bien pesimista <sup>26</sup>. Con razón escribe H. Strathmann: «Una enfermedad perniciosa de la teología y de la iglesia evangélicas es la falta de claridad en sus relaciones con los documentos concernientes a su origen, es decir, con el Canon bíblico» <sup>26bis</sup>. Prácticamente encontramos unanimidad en afirmar que las fronteras de la delimitación del Canon no son fijas y el problema sigue abierto. Unos autores, siguiendo la línea calvinista, insistirán en que no hay que cerrar la puerta a la acción del Espíritu Santo <sup>27</sup>; otros, siguiendo más bien la línea luterana, hablarán de que hay que buscar un Canon dentro del Canon, a base de que se nos dé o no el auténtico Evangelio <sup>27bis</sup>.

---

hombres, que utilizó usando de sus propias facultades y medios, de forma que, obrando El en ellos y por ellos, escribieron, como verdaderos autores, todo y sólo lo que El quería» (Const. *Dei Verbum*, n. 11).

26. Debemos advertir que, para esta panorámica de la teología de la Reforma sobre el Canon bíblico, nos ha valido mucho, y la hemos utilizado ampliamente, la obra de P. LENGSELD, *Tradición, Escritura e Iglesia en el diálogo ecuménico* (Barcelona, 1967), particularmente en las pp. 103-128. Véase también M. HORST, *Die divergenzen im neutestamentlichen Kanon als theologisches Problem*, en «Communion» 1 (1968) 161-184.

26bis. *Die Krisis des Kanons der Kirche*, en «Theol. Blätter» 20 (1941) 295.

27. En esta línea calvinista está redactada la «Confesión Protestante de los Países Bajos», al afirmar en su art. 5, que tiene los Libros bíblicos como norma suprema de fe, «porque el Espíritu Santo atestigua en nuestros corazones que ellos emanan de Dios y que llevan en sí mismos su aprobación».

En el mismo sentido se expresa la «Confesión Protestante Francesa» en su art. 4, diciendo que los tiene por norma de fe, «no solamente por el sentimiento unánime de la Iglesia, sino también y principalmente por el testimonio del Espíritu Santo y la convicción que El da interiormente, ya que El es el que los hace distinguir de otros escritos eclesiásticos».

27bis. Son conocidas las palabras de Lutero, hablando del Apocalipsis: «Mi espíritu

Así, por ejemplo, P. Tillich escribe: «Es el Espíritu Santo quien ha creado el Canon, y como todas las cosas del Espíritu Santo, el Canon no puede ser fijado por una ley. Por el hecho de seguir aún el Canon sin cerrar, la Iglesia cristiana cuenta con la posibilidad de que el Espíritu Santo siga operando continuamente en ella»<sup>28</sup>. De modo parecido se expresa Th. Preiss: «Si la Iglesia fuera consciente de ser órgano del Espíritu Santo, debería haberse limitado a formular una lista de los libros recomendables, susceptibles de aumento según las necesidades, y de este modo hubiera creado un Canon abierto»<sup>28bis</sup>. En cambio, con una concepción más bien luterana, W. Elert escribe que la delimitación del Canon en el siglo IV «no obliga formalmente» y que las fronteras del Canon «siguen abiertas, y hay que trazarlas atendiendo «a los puntos de vista evangélicos»<sup>29</sup>. Frases parecidas tiene P. Brunner, quien habla de un «centro» del Canon y de un «margen de penumbra», según la densidad con que los escritos prediquen el auténtico Evangelio<sup>30</sup>.

No de distinta manera se expresan otros muchos autores. Citemos, por ejemplo, a P. Althaus, quien dice que no hay razones históricas ni teológicas que nos permitan una «delimitación segura de las fronteras del canon», pues, por lo que se refiere a la historia, el principio empleado ya por la Iglesia naciente, según el cual debe denominarse «canónico» todo cuanto procede de un apóstol, apenas si puede resistir a la moderna crítica histórica, que considera como post-apostólicos algunos de los escritos (Hebr., 2.<sup>a</sup> Pt., etc.) incluidos en el canon; y, en cuanto a razones teológicas, no vale apoyarnos, como a veces suele hacerse, en que estos libros y sólo estos libros, que la Iglesia declaró canónicos, están «inspirados», pues hay «otros escritos de la Iglesia, inspirados también por el Espíritu Santo [para Althaus, la inspiración no es sino «una manera de expresar la autoridad que experimentamos de la Escritura como de Palabra de Dios que actúa en nosotros], sin que por ello sean canónicos». Esto significa —concluye Althaus— que el canon en su forma tradicional es «un hecho histórico que aceptamos sin poder fundamentar ni justificar de una manera incondicional»<sup>31</sup>. Prácticamente es la misma conclusión a que llega también K. Barth, para quien el canon debe ser considerado fundamentalmente como

---

no puede acomodarse a este libro, y me basta ver que Cristo no es honrado en él ni conocido... Es por lo que admito los libros en los cuales Cristo me es presentado clara y puramente» (*Vorrede auf die Apocalypse*: cf. *Dict. Theol. Cathol.*, t. 2, col. 556).

28. P. TILlich, *Systematische Theologie*, I, 64.

28bis. TH. PREISS, *Das innere Zeugnis des Hl. Geistes*, en «*Theol. Stud.*» 21 (1947) 11.

29. W. ELERT, *Der christliche Glaube*, 181-183.

30. P. BRUNNER, *Umriss einer Lehre der Autorität der Hl. Schrift*, en «*Ev. Luth. Kirch.*» 9 (1955) 136.

31. P. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit*, pp. 157-163.

«no cerrado». Si preguntamos a Barth qué es concretamente lo que constituye «canónico» un libro, responde que «la Biblia se constituye a sí misma en canon, y que ella misma se ha impuesto y continúa imponiéndose como tal a la Iglesia». Esta no hace sino «registrar el canon»; y con su enjuiciamiento no quiere significar propiamente que todos los escritos canónicos estén inspirados y sean Palabra de Dios, sino que lo que atestigua es que en aquellos libros «han hallado otros la Palabra de Dios»; por consiguiente, también tú, por tu parte, puedes esperar hallarla, y luego creer. Todo esto, en consonancia con la idea que Barth se ha formado de la «inspiración», concebida no como una acción divina de tiempos pasados que da valor permanente y objetivo a unos determinados libros, sino como una acción misteriosa de cada momento que se da y se retira, al modo, conforme ha dicho gráficamente un crítico de Barth, de esa continua intermitencia luminosa de los anuncios de neón <sup>32</sup>.

Citemos, finalmente, dos conocidos autores actuales que han tratado expresamente de las cuestiones referentes al canon, G. Ebeling y W. G. Kümmel. Por lo que se refiere al primero, después de alabar la obra que llevó a cabo (aunque con principios históricamente inaceptables) la Iglesia antigua en la delimitación del canon, dice que esas decisiones de la Iglesia antigua no nos dispensan «de la tarea de una crítica objetiva de carácter interno». Y esta crítica objetiva de «un canon dentro del canon», hay que hacerla tomando como «centro de referencia» el contenido de la Escritura; por tanto, la verdadera y auténtica decisión, por lo que respecta al canon, «hay que sacarla de la exégesis» <sup>33</sup>. No otra es la conclusión a que llega Kümmel. Aunque este autor habla de un canon «cerrado» y de que la Iglesia, al delimitar el canon, procedió «por decisión de autoridad» (expresiones que parecen indicar la posición católica), añade que este canon, como «obra que es de la Iglesia, está sujeto a revisión», es decir, que hay que buscar un canon dentro del canon, y el criterio no puede ser otro que el «señalado ya por Lutero» de que el escrito en cuestión predique auténticamente a Cristo <sup>34</sup>.

La conclusión que sacamos, después de este breve recorrido a través de algunos de los más caracterizados teólogos protestantes, es que el canon como tal sigue siendo para ellos una decisión laudable de la Iglesia antigua, más o menos justificada históricamente, pero que ese canon debe dejar abierto su perímetro exterior (concepción calvinista) e incluso permitir la

32. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, I, 1, 110. 275; I, 2, 526-532.

33. G. EBELING, *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem*, pp. 52-57.

34. W. G. KÜMMEL, *Notwendigkeit und Grenze des ntl. Kanon*, en «Zeit Theol. Kirch.» 47 (1950) 277-313.

crítica interior, buscando el auténtico canon dentro del canon (concepción luterana). Todo esto trae consigo una dificultad insoslayable: ¿cómo poder sacar de nuestros libros del canon una autoridad dogmática en cuestión de fe? El hecho mismo de buscar un canon interior dentro del canon tradicional, hace inútil dogmáticamente éste que nos ha transmitido la historia; pues cada uno en conformidad con sus exigencias reformatorias, podrá determinar a su modo ese canon interior. Decir, como hace G. Ebeling, que la cuestión «se decide en la exégesis», y la exégesis tiene «reglas universales de hermeneútica obligatorias», nos parece —aparte la dificultad de que las reglas hermeneúticas basten *por sí solas* para fundar enunciados dogmáticos— bastante ilusorio. Porque ¿cuál va a ser el punto de referencia que sirva de base a la exégesis? Incluso dando por bueno el criterio luterano de que el escrito debe predicar pura y auténticamente a Cristo, es lógico que cada uno matizará luego ese principio a su manera; tanto más, que dentro de los libros del Nuevo Testamento es un hecho que existen doctrinas y enfoques de doctrinas cuya conciliación no resulta fácil. Poner como centro de referencia el enfoque que le da San Pablo, cuyos escritos —se dice— son cronológicamente los primeros y teológicamente no tienen rival, nos parece peligroso y aun arbitrario, en orden a sacar luego conclusiones para la inclusión o no inclusión de un escrito en el canon. El hecho de que no sea fácil la conciliación, no es indicio seguro de que no la haya. Qué distinta la manera de proceder de San Agustín, cuyo testimonio, por lo expresivo, queremos copiar aquí: «Sólo a aquellos libros de las Escrituras que se llaman canónicos he aprendido a ofrendar esa reverencia y acatamiento [de que ha hablado antes], hasta el punto de creer con absoluta certidumbre que ninguno de sus autores se equivocó al escribir. Si algo me ofende en tales escritos, porque me parece contrario a la verdad, no dudo en afirmar o que el códice tiene alguna errata, o que el traductor no ha comprendido lo que estaba escrito, o que yo no lo entiendo»<sup>35</sup>. Es decir, se da por supuesto que todo lo que se dice en los libros canónicos es verdad, y si algunas cosas resultan difíciles de entender o de conciliar con las dichas en otra parte, no ha de buscarse la solución rechazando el libro, sino por otro camino. Y es que para San Agustín la «canonicidad» del libro no es deducción del examen de su contenido, sino que llega a su conocimiento por otro camino, el de la *tradición*.

Una posición bastante original dentro del protestantismo, y con la que trata de soslayar esas dificultades a las que nos hemos venido refiriendo, es la de O. Cullmann. Afirma Cullmann que, al tratar de la cuestión del canon, debemos distinguir dos épocas: la época de la Encarnación o apostólica

---

35. *Epist.* 82 c. 1, n. 3: PL 33, 277.

y la época de la Iglesia. Durante la primera, que duró hasta mediados del siglo II, la misma «tradición apostólica», fuese oral o escrita, por su misma condición de *apostolicidad*, era de carácter normativo obligatorio; pero, ante el incremento de tradiciones legendarias, que también se decían apostólicas, la Iglesia sintió la necesidad de dar una norma que sirviera de pauta para medir todas las novedades futuras, es decir, creó el canon, delimitando la «tradición apostólica» y atándose a sí misma para toda su vida futura.

A partir de ese momento, en que comienza la segunda época, las tradiciones apostólicas (si es que las hay) transmitidas al margen del canon, no tienen ya carácter normativo obligatorio, y en cada caso habrán de ser sometidas a examen teniendo por pauta «lo consignado en los Libros». Añade Cullmann, que la decisión de la Iglesia del siglo II creando el canon, tiene lugar en un momento único, irrepetible, es decir, en el momento de transición de «la época de la Encarnación a la época de la Iglesia». Por tanto —concluye— el valor de decisión dogmática obligatoria que damos a este acto de la Iglesia, no debe confundirse con la afirmación católica de un Magisterio eclesial infalible para todos los tiempos; pues se trata de un caso único, en que «Dios confiere a la Iglesia la gracia de ver la distinción entre las dos épocas» y trazar una línea divisoria entre la «tradición apostólica» auténticamente normativa, que queda consignada en los Libros bíblicos, y la «tradición eclesial», que no tiene carácter de normatividad, ni los posibles elementos apostólicos que pueda tener son históricamente controlables <sup>36</sup>.

Como vemos, Cullmann trata de salir del atolladero en que parece encontrarse la teología de la Reforma en lo referente al canon, dando valor perentorio y dogmático a una decisión de la Iglesia, sin que por eso admita la posición católica de un Magisterio infalible. Pero cabe preguntar: ¿por qué la acción del Espíritu en la Iglesia ha de hacer «Stop» en el año 150, de modo que ésta no pueda seguir haciendo lo que podía hasta esa fecha, no obstante que hacia ya tiempo habían muerto los Apóstoles? Decir que fue un momento «único... sumamente propicio... irrepetible», en que, de una parte, teníamos todavía la «proximidad a los Apóstoles» y, de otra, la «gran floración de apócrifos» obligaba a la Iglesia a tomar una decisión, nos parece un paso ilícito de la historia al dogma. En efecto, el hecho de que una coyuntura *histórica* parezca propicia, no da derecho a concluir: *luego entonces y sólo entonces* Dios concedió a la Iglesia «la gracia de ver la distinción entre las dos épocas» y dar una decisión *dogmática*. Añadamos que, incluso admitiendo la teoría de Cullmann, no desaparecen las

36. O. CULLMANN, *La Tradition* (Paris, 1953), pp. 41-52.



dudas en torno a la delimitación del canon; pues es precisamente después del siglo II, cuando más fuertes surgen las dudas sobre la canonicidad de determinados libros. ¿Cómo resolver estas dudas?

Pasemos ahora a la posición de la Iglesia católica. A todos nos es conocida. Para la Iglesia católica, la cuestión de la delimitación del canon, es decir, la determinación con valor dogmático del catálogo o lista de libros que nos transmiten la Palabra de Dios, normativos de nuestra fe y de nuestra conducta, es algo que considera estar dentro de la misión que le confió el Señor de custodiar el «depositum fidei», que hay que transmitir a los fieles. Para no alargarnos en citas, baste el reciente testimonio del Concilio Vaticano II: «La Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la Palabra de Dios, confiado a la Iglesia... Pero el oficio de interpretar auténticamente la Palabra de Dios escrita o transmitida [consiguientemente, también la delimitación del canon] ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo»<sup>37</sup>. Estos *poderes*, que más bien podemos llamar *servicios* que fundamentan y legitiman ciertos poderes, los vemos ya apuntados en los textos evangélicos (cf. Mt. 16, 18-19; 28, 18-20; Lc. 10, 16; Mc. 3, 14; Joh. 20, 21-23) y atestiguados luego por una continua tradición, ya desde los primeros tiempos de la Iglesia (cf. Act. 15, 1-32; 1 Cor. 14, 26-38; Gal. 1, 7-9; 1 Tim. 6, 20; Tit. 1, 5; 3, 10; 2 Pet. 1, 20). No es de este lugar detenernos a citar testimonios. Recordaré únicamente, como compendio del pensamiento patristico, aquella atrevida sentencia de San Agustín: «No creería el Evangelio, si no me determinase a ello la autoridad de la Iglesia católica»<sup>38</sup>.

37. Const. *Dei Verbum*, n. 10.

En este pasaje del Vaticano II se habla de *Escritura* y de *Tradición*. Es sabido que el Concilio Vaticano II deja abierta la cuestión de si *cuantitativamente* la Tradición tiene un contenido más amplio que la Escritura, o la diferencia es sólo *cualitativa*. Bastantes teólogos católicos sostienen esto último, asignando a la Tradición, sin que por eso nieguen su *necesidad*, una función meramente interpretativa y declarativa. La única verdad —dice el P. Congar— que, por su particular condición, tiene que ser exterior a la Escritura, es la referente al Canon de los Libros Sagrados. Gracias a la Tradición, la palabra  *fijada* en la Escritura sigue siendo, bajo el influjo del Espíritu Santo que actúa en la Iglesia, la palabra *viva* de nuestro Señor. De ahí que el Concilio Vaticano II, hablando de las relaciones entre Escritura y Tradición, dice que «la Iglesia no toma de sola la Sagrada Escritura su certeza acerca de todas las cosas reveladas». He aquí el texto completo: «Sacra Traditio et Sacra Scriptura arcte inter se connectuntur atque communicant. Nam ambae, ex eadem divina scaturigine promanantes, in unum quodammodo coalescunt et in eundem finem tendunt. Etenim Sacra Scriptura est locutio Dei quatenus divino afflante Spiritu scripto consignatur; Sacra autem Traditio verbum Dei, a Christo Domino et a Spiritu Sancto Apostolis concreditum, successoribus eorum integre transmittit, ut illud, praelucente Spiritu veritatis, praeconio suo fideliter servent, exponant atque diffundant; quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat. Quapropter utraque pari pietatis affectu ac reverentia suscipienda et veneranda est».

38. Contra Epist. Manichaei 5, 6; PL 42, 176. Poco después, hablando del libro de

Es en cumplimiento de esta misión o servicio que le confió el Señor cómo la Iglesia, a través de su Magisterio vivo, ha intervenido en la delimitación del canon bíblico. Ha habido como dos fases en estas intervenciones. Primeramente fueron las que pudiéramos llamar «profesiones de fe», dando la lista o catálogo de los libros canónicos. Tal es el caso de los Concilios africanos y de la Carta del Papa Inocencio I al obispo Exuperio, documentos citados ya en la primera parte de nuestro trabajo. En el mismo sentido, para tiempos posteriores, tenemos el Decreto Gelasiano, el Concilio Trulano y el Concilio Florentino, citados también entonces. Podríamos añadir en este mismo sentido de «profesiones de fe», aunque la fórmula es más vaga, los *Estatutos de la Iglesia antigua* (s. v-vi), colección de origen oscuro en que se recogen diversas disposiciones conciliares de Oriente y Occidente, una de las cuales dice: «Se le ha de preguntar también [al que ha de ser consagrado obispo] si cree que hay un solo mismo autor y Dios del Nuevo y del Antiguo Testamento». La misma fórmula encontramos luego en la Carta de León IX (a. 1053) al obispo de Antioquía y en otra de Inocencio III (a. 1208) al arzobispo de Tarragona, así como también en la profesión de fe de Miguel Paleólogo (a. 1274), presentada al Concilio II de Lyon <sup>39</sup>. Con el Concilio Tridentino (a. 1546), y ante las doctrinas más libres de los Protestantes, la cuestión del canon entra en una nueva fase para la Iglesia católica, no tratándose ya simplemente de una profesión de fe de la Iglesia, sino zanjando dogmáticamente la cuestión. A partir de ese momento, la Iglesia católica, si en sus Concilios o actividades de cualquier índole tiene necesidad de tocar la cuestión del canon, no hará sino referirse al Tridentino <sup>40</sup>.

Visto, pues, que la Iglesia católica ha decidido dogmáticamente la cuestión del canon, y la ha decidido en virtud de las atribuciones que dice haber recibido del Señor como guardiana del «depositum fidei», cabe ahora preguntar: ¿en qué se apoya la Iglesia católica para hacer concretamente

---

los Hechos, dice: «In locum autem traditoris Christi quis successerit, in Actibus legimus: cui libro necesse est me credere, si credo evangelio, quoniam utramque Scripturam mihi catholica commendat auctoritas» (ibid.).

Saltando varios siglos en el tiempo, citaremos también las palabras del Concilio Senesense, celebrado en París en 1528, que expresan claramente el pensamiento de la Iglesia católica: «Obortis igitur dissidiis, frustra saepe Scriptura consulitur, nisi Ecclesiae certa et infallibilis litem dirimat auctoritas, quae canonicum librum ab apocrypho, catholicum sensum ab haeretico, germanum ab adulterino, discernat» (cf. Documentos Bíblicos, Madrid, BAC, p. 177, n. 44).

39. Cf. Ench. Bibl., nn. 23, 26 y 28.

40. Después de la decisión del Tridentino, es claro que para los autores católicos el término «deuterocanónicos» sólo tiene un valor *histórico* (no haber estado desde un principio de manera clara en el Canon), sin que afecte para nada al valor real y normativo del libro. El que este libro haya entrado más tarde en el Canon, sólo significa que no constó en seguida en toda la Iglesia de su inspiración; pero, una vez aclarado esto, su valor es totalmente idéntico al de los otros libros bíblicos.

la delimitación del canon? La respuesta es conocida. La da así el Concilio Vaticano II: «Por esta Tradición [la que viene de los apóstoles] conoce la Iglesia el canon de los Libros Sagrados» <sup>41</sup>. Ya los Padres y antiguos Concilios, al referirse a la canonicidad o carácter sagrado de un libro y rechazar los apócrifos, insistían en la misma idea: esos son los libros que «hemos recibido», que «se nos entregaron», que «vienen de la tradición» <sup>42</sup>. Por ningún lado aparece que se apoyen en criterios sacados del mismo libro, como serían el contenido de la doctrina enseñada o los efectos saludables que produce su lectura. A esa argumentación podrían sin dificultad haber respondido con las mismas armas sus adversarios (Marción, Maniqueos, Montanistas, etc.), aplicándolas en defensa de su canon.

El origen o base de esa Tradición hay que ponerla en Cristo y los Apóstoles. Así lo afirman expresamente algunos de los testimonios citados, y los otros lo suponen. Incluso para los libros del Antiguo Testamento. No se trata simplemente de una herencia del judaísmo; pues todo el material judío, también el canon bíblico, pasa hasta nosotros a través de Cristo y los apóstoles (cf. Mt. 5, 17-48; Mc. 7, 3-13; 2 Cor. 3, 14-16). Y así dirá Orígenes: «Nos hemos atrevido a citar en este lugar el ejemplo de Daniel, aun a sabiendas de que no está en el hebreo, pero porque es admitido en las iglesias» <sup>43</sup>. Y todavía más claramente Rufino: «Esto solamente se ha de tener por verdadero en las Escrituras Sagradas, que tradujeron los LXX intérpretes; pues solamente esto es lo que ha sido confirmado por la autoridad apostólica» <sup>44</sup>.

Esto es lo que da la Iglesia católica por cierto, es a saber, la existencia de una *tradición* que arranca de Cristo y los Apóstoles y le sirve a ella de

41. Const. *Dei Verbum*, n. 8.

42. Cf. IREN.: PG 7, 844; CLEM. ALEJ., *Strom.* 3, 12: PG 8, 1193; ORIG., en EUSEB., *Hist. Ecl.* 6, 25: PG 20, 581; TERT.: PL 5, 52; ATAN., *Epist. fest.* 39: PG 26, 1175; CIR. JER.: PG 33, 498; AGUST., *De doct. christ.* 2, 8: PL 34, 40; JERON., *Ad Dard. epist.* 129, 3: PL 22, 1103.

Es interesante la fórmula usada por el Concilio Cartaginense IV (a. 419): «...quia a Patribus ita accepimus in Ecclesia legendum» (Ench. Bibl., n. 15). El contexto indica claramente que la fórmula «libros que se han de leer en la Iglesia» equivale a «libros canónicos», cuya lista se ha dado antes. Eso no quiere decir que en la Iglesia no se leyeran también otros libros; pero se aludía a la lectura «litúrgica», no a la simple lectura para la edificación de los fieles. Sobre esto puede dar mucha luz lo que se dice pocos años antes en el Concilio Cartaginense I (a. 393): «Placuit ut praeter Scripturas canonicas nihil in Ecclesia legatur sub nomine divinarum Scripturarum... Liceat etiam legi passionem Martyrum, cum anniversarii dies eorum celebrantur» (Ench. Bibl., n. 13). Sabemos que se leían también otros libros, como la Epístola Clementis (cf. EUSEB., *Hist. Ecl.*, 4, 23, 11: PG 20, 388).

43. Cf. J. RUWET, *Duo textus Origenis de canone A. T.*, en «Biblica» 2 (1921) 57-60.

44. Cf. *Rufini vita* 17, 2: PL 21, 270.

De este testimonio nos interesa la idea fundamental, es a saber, que la Iglesia recibe los libros bíblicos del A. Testamento a través de Cristo y los Apóstoles. Pero ello no quiere decir que luego, en casos particulares, haya de ser preferido el texto de los LXX al texto hebreo, como parece suponer Rufino.

base para que, bajo la asistencia prometida del Espíritu Santo, pueda establecer la auténtica delimitación del canon. Las dudas que hubo sobre la canonicidad de determinados libros, las considera como dudas aisladas, explicables por lo demás, que no rompen la solidez de esa tradición. Ulteriores precisiones de *cómo* habría comenzado dicha tradición, la Iglesia católica no se lo pregunta. Está segura de que parte de Cristo y los apóstoles, y esto le basta, sin necesidad de más concreciones. Son más bien los teólogos, aunque sea un poco a tientas, los que tratan de dar esas concreciones.

Desde luego, no parece que ya en vida de los Apóstoles alguno o algunos de ellos enseñasen explícitamente, en fórmulas claras y definidas, la inspiración y consiguientemente canonicidad de cada uno de los libros bíblicos. Al menos, no hay indicio alguno de ello; tanto más que, en ese caso, difícilmente se explicarían las dudas e incertidumbres en torno al canon, ya desde los primeros siglos. Más bien parece que esa determinación hecha por los Apóstoles, que sirve de base a la tradición, habría sido implícita, es a saber, por el modo como en las diferentes regiones en que predicaban, trataban y consideraban dichos libros, sancionando su uso en el culto público y poniéndolos al mismo nivel de los del Antiguo Testamento (cf. 2 Pet. 3, 15-16).

No faltan autores que buscan otro camino, es, a saber, lo que ha dado en llamarse: criterio de *apostolado*. Se trataría únicamente de averiguar, si el escrito era o no de un apóstol; pues los apóstoles, como continuadores de Cristo en la fundación de la Iglesia, gozaban de la asistencia especial del Espíritu Santo, sea que predicaran sea que escribieran. Incluso ven una confirmación de la validez de este criterio en el hecho de haber sido el usado en la Iglesia primitiva y patrística; pues los Padres, para rebatir a quienes ponían como inspirados determinados libros apócrifos, arguían diciendo que esos libros no eran *apostólicos*, aunque se atribuyeran a Santiago, a Pedro o a Bartolomé. De donde parece deducirse que unían el carisma de «inspiración» con el de «apostolado». Sin embargo, como con razón se ha hecho notar, la aplicación de este criterio, no ya solo a los libros del Antiguo Testamento, sino a los escritos mismos de Marcos y Lucas, no se ve tan fácil; y, esto no obstante, nunca hubo dudas sobre la canonicidad de estos libros. Lo que parece, pues, más probable es que los Padres, en sus discusiones sobre los apócrifos, se valen del criterio de apostolado, como de criterio *negativo*; es a saber, dado que la Revelación pública se cerró con la muerte de los apóstoles, es claro que ninguno de los libros que tengan un origen posterior, y falsamente son atribuidos a un apóstol, puede contarse entre los inspirados. Si arguyesen simplemente por el hecho de no ser el libro de un apóstol, la argumentación carecería de validez

también para ellos; pues ¿qué decir, en ese caso, del libro de los Hechos, de cuya canonicidad no dudaban?

Una explicación bastante original es la que ha propuesto el P. Karl Rahner. En forma parecida a O. Cullmann, dice que debemos distinguir dos etapas al tratar de la Iglesia: la etapa de fundación o Iglesia *in fieri* y la etapa de pervivencia o Iglesia *in facto esse*. Es claro —añade— que la fundación de la Iglesia es obra de Dios, debida a un acto formal y predefinitorio de su voluntad; y también es claro que esa fundación, en que quedaron fijados los elementos constitutivos de la Iglesia, no se realizó de golpe, sino a lo largo de toda la época apostólica. Sólo con la muerte de los Apóstoles quedó definitivamente constituida la Iglesia. Pues bien, a esa etapa de fundación pertenece la actividad de la Iglesia primitiva expresándose a sí misma en fórmulas permanentes y definitivas (Sagradas Escrituras) con valor normativo para todos los tiempos posteriores, en que ya no se trata de fundación sino de conservación. Puede, pues, decirse que la Escritura pertenece, de una parte, al acto fundacional de Dios (y, consiguientemente, Dios es su autor); y, de otra, que es un fenómeno vital de la Iglesia primitiva, la cual a través de la Escritura, consigna por escrito su fe, su espíritu y su vida íntima. En resumen, que la Escritura no sería sino «la objetivación de la Iglesia primitiva», con valor normativo permanente para todos los tiempos, dado que está incluida en ese acto «formalmente predefinitorio» con el que Dios quiere la constitución de la Iglesia. Si esto es así —concluye Rahner— síguese que, incluso después de la época apostólica, sin necesidad de ninguna revelación de los apóstoles a este respecto ni de ninguna revelación nueva especial, puede la Iglesia discernir, por una cierta «conaturalidad», los escritos inspirados de los no inspirados, al percibir en sí misma, bajo la guía del Espíritu Santo, que esos escritos están conformes con su naturaleza y son al mismo tiempo apostólicos, es decir, como un pedazo de la Iglesia primitiva. Eso basta para poder considerar a Dios como autor de esos escritos y, consiguientemente, para tenerlos por sagrados y canónicos <sup>45</sup>.

No es de este lugar entrar en la discusión a fondo de esta teoría. Solamente diremos que, aparte lo nebuloso en que parece quedar el concepto de inspiración <sup>46</sup>, no vemos, por lo que se refiere a la delimitación del canon,

---

45. K. RAHNER, *Über die Schriftinspiration* (Quaestiones disputatae, I), Freiburg im Br., 1958.

46. En el concepto que sacamos de la tradición, y que recoge el Concilio Vaticano I (Ench. Bibl., n. 62), Dios se constituye «autor» de la Escritura por un influjo carismático personal en el hagiógrafo, cosa que en la teoría de Rahner no parece que se niegue, pero tampoco se afirma. Se habla sólo de que Dios predefine formalmente la constitución de la Iglesia, y en ese acto fundacional de la voluntad divina queda incluida la Escritura, sin que se nos diga claramente cómo actúa Dios su «predefinición formal» en

cómo con esa «connaturalidad» de que se habla, añadida al hecho de que se trata de un escrito apostólico, producto vital de la Iglesia primitiva, podamos llegar a algo práctico y concreto para poder afirmar sin lugar a dudas que se trata de un libro inspirado. Dificilmente, por ese camino, podríamos excluir otros escritos, nacidos también en ese periodo constitucional de la Iglesia y expresión vital, a lo que parece, de sus creencias, tales como la Didaché, la Carta de Clemente Romano a los Corintios e incluso algunas Cartas de San Ignacio de Antioquia.

Llegados a este punto, sólo nos queda responder a un reparo, grave reparo, que se hace a la posición de la Iglesia católica. Se dice que con tales atribuciones, es a saber, las de delimitar el canon e interpretar auténticamente sus textos, prácticamente convertimos al Magisterio eclesiástico en norma suprema de fe, mientras que la norma suprema de fe debe ser la Palabra misma de Dios.

A este reparo, ciertamente serio, trata ya de responder el mismo Concilio Vaticano II, cuando, después de afirmar su posición respecto del Magisterio eclesiástico, añade: «Este Magisterio, evidentemente, no está sobre la Palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando solamente lo que le ha sido confiado, en cuanto que, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, la oye con piedad, la guarda con exactitud y la expone con fidelidad, y de este único depósito de la fe saca la que propone como verdad revelada por Dios que se ha de creer»<sup>47</sup>. Es decir, las decisiones del Magisterio eclesiástico, en cuanto tales, no son Palabra de Dios, sino que incluso las decisiones conciliares más solemnes siguen siendo decisiones de la Iglesia en servicio de la Palabra de Dios; pues la Revelación pública se cerró con la muerte de los apóstoles y a esa Revelación el Magisterio eclesiástico nada quiere ni puede añadir o quitar. Si los católicos dejamos nuestras dudas y acatamos sin reserva de ninguna clase las decisiones del Magisterio eclesiástico, cuando, apoyado en la Tradición, delimita el canon o interpreta auténticamente un texto de la Escritura, estamos convencidos de que no ponemos al Magisterio por encima de la Palabra de Dios, que sigue siendo para nosotros la norma suprema de nuestra fe y de nuestra conducta, sino que acatamos esas decisiones en cuanto que con ellas nos dice el Magisterio dónde está realmente la Palabra de Dios. Y sabemos que esto lo dice el Magisterio, no a capricho y valiéndose de la Tradición como de un *Deus ex machina*, sino garantizado por la asistencia del Espíritu Santo prometido por el Señor. Tanto es así, que ni el mismo Magisterio se

---

los autores humanos, a través de los cuales se expresa la Iglesia. (Cf. A. IBAÑEZ ARANA, *La teoría de K. Rahner sobre la inspiración*, en «Lumen» [Vitoria, 1960] 193-209).

47. Const. *Dei Verbum*, n. 10.

considera con atribuciones para cambiar lo que una vez ha decidido; sería dudar de la asistencia del Espíritu Santo y de las promesas divinas y, en última instancia, poner en duda la veracidad de la Palabra de Dios.

Ni tenemos inconveniente en admitir que el hecho de que la Escritura o Palabra escrita de Dios necesite de la Tradición y del Magisterio vivo para ser reconocida como tal y comprendida más profundamente y hecha operante, denota cierta *debilidad de la Palabra escrita de Dios*. Así lo afirma expresamente el cardenal Bea, quien añade: «Pero tal debilidad es propia de toda palabra humana escrita, en cuanto que toda palabra humana escrita tiene necesidad de ser interpretada y explicada... Por tanto, si Dios se dignó hablar a los hombres de modo humano, por medio de escritos humanos, aceptó sin más que su palabra tenga también esta *debilidad* y que tenga necesidad de una viva explicación que la haga comprender más profundamente y la haga operante para la vida de los hombres. Además, esto no es más que una aplicación particular del principio que Dios ha querido hablar a los hombres por medio de hombres»<sup>48</sup>.

### *Conclusión.*

Poco hemos de añadir a lo expuesto. A lo largo ya del trabajo hemos ido poniendo los interrogantes y sacando las conclusiones. El problema es serio; pues, querámoslo o no, únicamente con un canon bien delimitado y seguro podemos encontrar base dogmática para nuestras conclusiones doctrinales.

Confieso que, de no aceptar el valor de la Tradición y del Magisterio, no veo cómo apoyar sólidamente nuestra fe en la inspiración de la Escritura y, consiguientemente, poder llegar a un canon bien delimitado, con autoridad dogmática normativa. En este sentido, me parecen lógicas las afirmaciones de aquellos teólogos de la Reforma que hablan de un «margen de penumbra», de una «enfermedad perniciosa», y de que se trata de un «hecho histórico que no podemos fundamentar ni justificar de una manera incondicional». Creo que el punto de arranque para una inteligencia entre todos ha de partir de la noción misma de Iglesia. Mientras en ese punto tengamos concepciones tan diversas, será muy difícil llegar a coincidir de verdad en las cuestiones referentes al canon.

Quiero, sin embargo, notar una coincidencia, es a saber, el papel importante que todos atribuimos a la acción del Espíritu Santo, del que dice San Pablo que habita en nuestros corazones (cf. Gal. 4, 6; Rom. 8, 14-27)

---

48. Card. A. BEA, *La doctrina del Concilio sobre la Revelación*, Madrid, 1967, pp. 151-152.

y cuya actividad no debemos apagar (cf. 1 Tes. 5, 19). Lo mismo las iglesias de la Reforma, que las de la Ortodoxia, que la Iglesia católica, consideran al Espíritu Santo como motor fundamental de la comunidad cristiana, el pueblo de Dios que el Espíritu dirige para que no yerre en su camino hacia la patria celeste. Si la Iglesia católica recalca la función del Magisterio (Papa y Obispos), es porque cree que es así como fue fundada la Iglesia, estructurada y jerárquica, en servicio de la comunidad de fieles. Pero sí conviene advertir que en modo alguno considera desvinculada del pueblo fiel la acción del Magisterio; pues las actuaciones de éste presuponen un dinamismo en que se halla implicada toda la Iglesia: se escuchan las Escrituras, se escucha la liturgia y prácticas vivas de la Iglesia, se escucha al pueblo fiel, y luego, tras madura reflexión y estudio, confiando en la asistencia del Espíritu Santo, se dan las decisiones. Cuánta sea la importancia que la Iglesia católica da al pueblo fiel, dirigido por el Espíritu Santo, lo vemos en estas palabras del Concilio Vaticano II, con las que quiero terminar mi trabajo: «El pueblo santo de Dios participa del don profético de Cristo, difundiendo su vivo testimonio sobre todo por la vida de fe y de caridad y ofreciendo a Dios el sacrificio de la alabanza... La universalidad de los fieles, que tienen la unción del Espíritu Santo (cf. 1 Joh. 2, 20. 27), no puede fallar en su creencia»<sup>49</sup>.

---

49. Const. *Lumen gentium*, n. 12.