

**CB
49**

André Paul

**La inspiración
y el canon
de las Escrituras**

Historia y teología

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
ESTELLA (Navarra)
1985

Las Escrituras están inspiradas por Dios mismo, la Iglesia decide qué libros bíblicos son palabra de Dios he aquí unas *verdades* que hasta hace poco resultaban *evidentes*. Parecían participar del carácter sagrado de la propia Biblia. Desde hace algunas décadas, gran número de fieles, guiados por los exégetas y los historiadores, han aprendido también a descubrir la humanidad de las Escrituras, la encarnación de la palabra divina en unos textos humanos: los de Israel y los de los primeros Cristianos. De manera que hoy se ponen en discusión algunas veces las antiguas evidencias sobre el origen divino de la Biblia, se las discute y la mayor parte de la gente no acaba de comprenderlas. Los argumentos de autoridad no bastan ya para sustituir a la Información y a la reflexión.

Este cuaderno se propone dar a la vez una Información ¿cómo se ha llegado a las afirmaciones doctrinales de la actualidad?, y una reflexión ¿por qué esos vínculos tan fuertes entre la Biblia y la Iglesia? ¿Qué significan hoy esas expresiones tradicionales «Escrituras inspiradas», «libros canónicos»?

André PAUL es un especialista en los escritos judíos del período Intertestamentario: esos dos o tres siglos que siguen a la formación del primer testamento judío y acompañan a la del *Nuevo Testamento* cristiano. Efectivamente, este período central es un tiempo privilegiado para la reflexión de los creyentes sobre sus Escrituras. Muchos lectores pudieron apreciar el cuaderno que André PAUL consagró al Intertestamento. En éste *volverán* a encontrarse con su competencia de historiador y el *vigor* y originalidad de sus exposiciones.

Este trabajo no pretende ser completo, lo impiden los límites de este cuaderno. Además, situado en el campo de la teología católica, este trabajo pediría ciertas confrontaciones con otras teologías cristianas. En este marco restringido ofrece sin embargo los elementos necesarios para un informe complejo y permite situarse debidamente ante dos cuestiones fundamentales que a menudo se soslayan: la inspiración y el canon de las Escrituras.

Phillippe GRUSON

1

LA INSPIRACION

INTRODUCCION

La definición de la inspiración bíblica que da el *Dictionnaire de Théologie catholique* es la siguiente:

«La acción que el Espíritu Santo ha ejercido en los escritores sagrados para determinarlos a escribir, con su concurso constante y bajo su influencia directa, las verdades que quería de este modo manifestar a los hombres» (7, 2068).

Pero la inspiración bíblica no es más que un caso particular, que se ha convertido históricamente en el más importante, en la utilización del concepto clásico de inspiración. Efectivamente, desde la antigüedad la inspiración es el movimiento que arrastra a los poetas, a los músicos o a los pintores y hasta a los jefes políticos. De ahí la palabra llegó a designar, más específicamente y sobre

todo a través de los judíos de lengua griega, el soplido divino que mueve el alma, el pensamiento y el acto del escritor sagrado. En el siglo XVI, Ambrosio Paré le dio a este término su significado físico: la primera fase de la respiración, la entrada del aire en los pulmones. Paradójicamente, este sentido, que hoyes el primero de esta palabra, no apareció sino mucho más tarde, en un segundo tiempo. Hay que decir que la ambigüedad de la raíz latina *spiritus*, que significa a la vez «soplo» y «espíritu», permite los dos sentidos.

Aplicado a la biblia, el concepto de inspiración es fundamental en la doctrina y en el léxico cristianos. Su matriz es el latín *inspiratus*, utilizado por las versiones antiguas de la biblia y por la Vulgata de san Jerónimo en

la fórmula *divinitus inspirata*, «inspirada por Dios», aplicada a la Escritura en 2 Tim 3, 16. El original griego es *theopneustos*, «inspirado por Dios», del que luego hablaremos.

He aquí el conjunto del pasaje del Nuevo Testamento en que se inserta esta curiosa fórmula: «Tú mantén lo que aprendiste y te convenció; recuerda quiénes te lo enseñaron y también que desde niño conoces la Sagrada Escritura. Ella puede instruirte acerca de la salvación por la fe en el mesías Jesús. Todo escrito *inspirado por Dios* (*theopneustos*) sirve además para enseñar, reprender, corregir, educar en la rectitud; así el hombre de Dios será competente, perfectamente equipado para cualquier tarea buena» (2 Tim 3,14-17).

La palabra *inspiratus*, «inspirado», se encuentra también en la versión latina de otro extracto del Nuevo Testamento: 2 Pe 1, 21: «Porque ninguna predicción antigua aconteció por designio humano; hombres como eran, hablaron de parte de Dios movidos por el Espíritu Santo (*SPiritu Sancto inspirati*)».

Tal es la primera declaración explícita y formal, por parte del cristianismo inicial, del hecho de la inspiración

bíblica. La tradición posterior, desde los padres de la iglesia hasta nuestros días, no ha dejado de reafirmar esta doctrina, formulada en griego en la misma biblia. Ha intentado hacerla satisfactoria e inteligible para todas las épocas. Pues bien, el examen de las fuentes literarias, religiosas y culturales ha demostrado que éste es el camino más fructuoso para entenderla debidamente. En el presente estudio reservaremos un lugar privilegiado a este examen. De él sacaremos las articulaciones del significado original de la inspiración bíblica que, como mostraremos, es específicamente cristiana. Buscaremos estas fuentes en el judaísmo pre-cristiano, y en primer lugar en los escritores de lengua griega implantados en la diáspora; en otras palabras, en los autores judíos que en parte fueron los precursores de los padres de la iglesia y por consiguiente de la literatura cristiana antigua. Pero la fuente fundamental de la inspiración como pieza esencial en la doctrina cristiana la encontraremos en la apocalíptica, que fue primero judía y luego cristiana. Recomendamos a los lectores de este cuaderno que consulten lo que escribimos sobre la apocalíptica en *Intertestamento* (Cuadernos Bíblicos 12), 48-67.

En la escuela de Platón: FILÓN DE ALEJANDRIA

Teoría de la inspiración

Filón de Alejandría propuso una doctrina muy elaborada de la inspiración de las Escrituras judías. Se trata de una verdadera teoría que construyó ayudándose de las representaciones y de los conceptos que habían destacado antes de él algunos grandes filósofos griegos. El texto siguiente recoge lo esencial de su enseñanza:

«Están los que descifran los prodigios, los augures, los harúspices y todos los demás expertos en adivinación, cuyas actividades consisten francamente hablando en una ciencia de maleficios sabiamente apañada y que no es más que una imitación adulterada de la posesión y de la profecía divinas. Porque el profeta no publica absolutamente nada de su cosecha, sino que es intérprete de otro personaje, que le inspira todas las palabras que pronuncia, en el mismo momento en que la inspiración lo capta y él pierde la conciencia de sí mismo, ante el hecho de que su razón emigra y abandona la ciudadela de su alma, mientras que el Espíritu divino la visita y pone en ella su residencia, haciendo resonar y mover desde dentro toda la instrumentación vocal para manifestar claramente lo que predice» (*Las leyes específicas*, IV, 48-49).

Siguiendo a Platon (*Fedro*, 244 a-d) y a Cicerón (*De divinatione*, 2, 11), Filón distingue aquí entre adivinación natural y adivinación artificial. Esta, concebida como «arte manual», es para él un «arte mala» (cf. *La unión y la*

educación, 141), pues sitúa al hombre en una competencia desleal y maléfica con la presciencia de la que sólo Dios tiene el monopolio. Esta presciencia, identificada con la profecía, es la única y auténtica predicción, obligatoriamente inspirada por Dios. La profecía se ve garantizada por el hecho de que el locutor divino sustituye al locutor humano. Sin embargo, Filón toma sus distancias respecto a la idea griega de un Dios que asume directamente la voz del profeta. Por eso habla de «soplo» divino. Y, al parecer, hace eco de este modo a aquellas palabras de Dt 18,18: «Pondré mis palabras en su (de Moisés) boca y les dirá lo que yo le mande».

La imagen del *instrumento* está también recogida en este otro pasaje de Filón:

«El texto sagrado atestigua el carácter profético de todo hombre virtuoso; el profeta no expresa ninguna palabra que le sea personal; todo es de otro, de alguien que habla en él. Al hombre malvado no le está permitido ser intérprete de Dios, de manera que ningún hombre perverso está inspirado por Dios en sentido propio; esto le conviene solamente al sabio, ya que sólo él es instrumento sonoro de Dios, cuyas cuerdas toca Dios invisiblemente con su plectro» (*El heredero*, 259).

Estamos aquí muy cerca de la concepción griega del *medium*, a la que Plutarco reprochará hacer del profeta un ventrílocuo. Pero Filón define admirablemente la profecía y el profetismo, que para él no son más que el hecho

LA INSPIRACION EN LA ANTIGUA GRECIA

En el mundo antiguo, oriental o griego, no es rara ni mucho menos la creencia en unas revelaciones divinas transmitidas a los hombres por medio de unos personajes inspirados. El Egipto antiguo atribuía sus «santas escrituras» al dios escribano Thot, precursor de Hermes. Y sabemos la importancia del hijo de Marduk, el dios babilonio NabO, el escriba de los dioses, que tiene como instrumento y emblema la pluma. Es sin embargo en Grecia donde la idea de inspiración encontró su terreno predilecto. La *Odissea* comienza con esta invocación: «¡Oh musa!, dime..., diosa nacida de Zeus, cuenta esas aventuras...». Y la *Iliada* se abre con estas palabras: «Canta, diosa, la cólera del hijo de Peleo...».

En Platón, este concepto recibió un brillante esplendor bajo dos aspectos: «posesión» y «soplo» divinos. Se dice de lón que fue un buen rapsoda porque lo movía una «potencia divina». Si los buenos poetas se distinguen de los malos no es «por motivos artísticos», sino porque «hay en ellos un dios que los posee». Están *llenos de la divinidad*, cuya personalidad se ha apoderado realmente de la suya;

sin esa operación, no podrían ciertamente llevar a cabo su obra (*lón*, 533d). No basta el conocimiento técnico para hacer un verdadero poeta; el poeta deberá estar «inspirado», recibiendo «un don divino por medio de un delirio», una real «posesión» que «proviene de las musas» (*Fedro*, 244). También los hombres políticos están inspirados; por eso son llamados «*divinos*», lo mismo que los «que dicen oráculos y los profetas». «Inspirados por el soplo del dios que los posee», son capaces de llevar a cabo con éxito innumerables empresas sin tener la ciencia requerida para ello (*Menón*, 99c).

Así, pues, la «posesión» divina es en Grecia y especialmente en Platón el criterio único de autenticidad de las actividades y funciones que, en la ciudad, se distinguen por su creatividad, tanto si se trata del arte poético como de la ciencia de gobernar. A través del judaísmo de Alejandría y sobre todo de Filón, esta teoría elaborada por Platón está para muchos en el origen del esquema de la inspiración bíblica que forjó el cristianismo.

global de la inspiración divina, en otras palabras, la voz interior del alma que Dios mismo hace resonar.

Esta inspiración profética, o mejor dicho esta profecía inspirada, es la última de las tres categorías jerarquizadas de inspiración que distingue Filón. Para convencerse de ello, basta con leer este texto, sacado de la *Vida de Moisés*:

«No ignoro ciertamente que todo lo que se encuentra consignado en los libros santos son oráculos pronunciados por él (Moisés). Pero yo referiré los que son propios suyos, después de haber hecho la siguiente observación: entre los oráculos, unos proceden de la persona de Dios a través de la interpretación dada por su profeta, mientras que

los otros proceden de la persona de Moisés, habiendo descendido Dios a él y habiéndolo transportado lejos de él mismo [oo.]. Los de la segunda categoría vaya intentar estudiarlos en seguida, mezclándolos con los de la tercera en donde se manifiesta la posesión divina (*to enthousiódotes*) de! que habla, posesión que le permite esencialmente y en estricta propiedad de los términos ser considerado como 'profeta'» (*Vida de Moisés*, 11, 188-191).

Así, Filón distingue: primero, la *hermeneia*, la «interpretación», por la que el profeta, simple portavoz, no hace más que referir la voluntad divina; luego, el diálogo místico, con intercambio de preguntas y respuestas; finalmente, en el grado más alto, la *enthousia*, el «entusias-

mo», en otras palabras; y «lo mejor de todo es la posesión y el delirio de origen divino, como lo demuestra la raza profética» (*El heredero*, 249).

Los efectos de la inspiración

Filón dedujo dos consecuencias del hecho de la inspiración divina del profeta. Las había expresado ya con mayor o menor claridad en los textos anteriores. A saber:

1. El hombre que profetiza se ve obligado a pronunciar palabras cuyo alcance desborda todos los límites terrenos: el órgano, la boca, la lengua y hasta la inteligencia; es humano, pero su resonancia es sobrehumana:

«Soy yo, le dijo Dios a Moisés, el que te inspira lo que hay que decir, sin la intervención de tu inteligencia; soy yo el que mueve el órgano de tu voz, según lo que es justo y útil; soy yo el que mantendré las riendas de tu palabra y haré cada revelación por tu boca, sin que tú comprendas» (*Vida de Moisés*, 1, 274).

2. Las condiciones y los efectos de la inspiración están dotados de las virtudes y las cualidades del propio orden divino. Tan sólo el sabio puede ser inspirado y «hay [...] una hostilidad natural entre la conjetura y la verdad, entre la vanidad y el conocimiento, entre la adivinación desnuda de inspiración auténtica y la sabiduría vigilante» (*La confusión de lenguas*, 159). Por lo que se refiere al profeta, es un «intérprete; Dios le sugiere interiormente lo que ha de decir, y en Dios todo es irreprochable» (*Recompensas y castigos*, 55). «Dios, que ama la virtud, se hace escuchar bajo las palabras que expresan el bien» (*La emigración de Abrahán*, 114).

La versión de los Setenta inspirada

Filón extiende el campo de la inspiración a la versión de los Setenta. Esto significa que la Torá original estaba

para él verdaderamente inspirada. Los traductores, escribe, «actuaron cada uno bajo el dictado de un invisible inspirador»; por eso dice que hay que llamarlos «no ya traductores, sino hierofantes ¹ y profetas, ya que se les concedió, gracias a la pureza de su inteligencia, marchar al mismo paso que el espíritu más puro de todos, Moisés» (*Vida de Moisés*, 11, 37 y 41).

Cuando declara así inspirada la biblia de los Setenta, Filón tiene la finalidad de legitimar a los ojos de la nación judía y por el argumento decisivo del origen divino la autoridad de las Escrituras helenizadas. Lo siguieron por este camino algunos padres, como Ireneo (cf. más adelante, p. 11), Agustín (*La doctrina cristiana*, 11,15,22 y *La Ciudad de Dios*, XVIII, 42-43) ² Y otros, en su deseo de replicar a los judíos que desacreditaban duramente a la versión de los Setenta que habían aceptado los cristianos y la sustituían en sus comunidades por otras versiones, principalmente la de Aquila. Pues bien, a mediados de nuestro siglo XX, y como en un eco lejano, algunos biblistas católicos, como el padre Benolt que propuso una «inspiración de conjunto de los Setenta» ³, quisieron restaurar esta gran idea patrística, que fue primero una idea filoniana; pero su iniciativa, muy interesante, no consiguió mucho impacto entre los teólogos a los que iba dirigida.

Conclusión

Con su teoría de la inspiración, Filón aceptó como tarea y como misión autentificar lo más vigorosamente posible la autoridad de las Escrituras, que eran para él

¹ Hierofante «Sacerdote que presidía los mistenos de Eleusis e instruía a los iniciados» (Dict Robert)

² Pueden leerse estos textos de san Agustín en la edición de las *Obras de san Agustín* (BAC 168) Madrid 1957, 139-141 Y (BAC 171-172) Madrid 1958, 1 322-1 325

³ Vase los ecos de simpatía que encuentra esta idea, con la bibliografía oportuna, en P. Grelot, *La Biblia, palabra de Dios* Herder, Barcelona 1968 228s

«proféticas», esto es venidas de Dios a través del mayor de los profetas, Moisés. En ese aspecto recogía la enseñanza de los judíos, pero quiso hacerla inteligible para una población judía de lengua y de cultura griegas. Para ello ahondó en las creencias, las representaciones y los conceptos disponibles en los autores griegos, principalmente Platón. Por eso su discurso y sus argumentos eran adecuados a la impregnación de la cultura y del lenguaje helenístico que habían intentado ya antes servir a las Escrituras en la versión de los Setenta. Esta postura en defensa de las Escrituras lo arrastró ciertamente a posiciones forzadas, que podríamos calificar de demasiado griegas. Sin embargo, propuso una doctrina de la inspiración bíblica que el cristianismo asumió sustancialmente, casi tan sólo con algunas matizaciones. Encontramos en ella la afirmación de la inspiración total de la ley de Moisés y, ya en cierto modo, la de la ausencia de error o «inerrancia» de las Escrituras. Es verdad que la función divina en la inspiración bíblica eclipsa claramente en él a la función humana, pero el contexto antiguo y cultural explica este exceso. Como señalaremos más adelante (p. 28 y 37), este exceso sólo quedará superado en un pasado relativamente reciente, con la aparición moderna del manejo crítico de los textos sagrados que acompaña a la «laicización» de la sociedad occidental.

Filón y Flavio Josefo

Sea lo que fuere de sus fuentes, el concepto de *inspiración bíblica* es cristiano. Ciertamente, Filón era un judío venerable en Alejandría cuando el cristianismo no se había afirmado allí todavía; murió en el transcurso de los años 40. Podemos decir sin embargo que aquí más que en otras ocasiones él es en cierto modo una figura precristiana. No es ése el caso de Josefo, que pertenecía también al judaísmo de la diáspora, la de Roma. Josefa escribió sus libros después del año 70, como judío ortodoxo, mientras que el cristianismo se iba desarrollando allí social y lite-

rariamente, con constancia y vigor. Su discurso, es fundamentalmente anticristiano, a pesar de todas sus afinidades literarias con algunos autores del Nuevo Testamento, Pablo y sobre todo Lucas. Esta polémica, latente en sus escritos, explica por su parte que Josefo, a pesar de conocer probablemente la obra de Filón, se mostró avaro en palabras y discursos sobre la inspiración de las Escrituras.

Se observa no obstante una excepción de este silencio de Josefo sobre la inspiración. En el conjunto de su obra inmensa, resulta interesante. Siguiendo a los autores griegos de la época clásica, Platón y Aristóteles por ejemplo, el historiador judío empleó tan sólo una vez la antigua palabra no bíblica *epipnoia*, «soplo» o «inspiración», derivada del verbo *pnein*, «soplar»; y precisamente a propósito de los Escritos sagrados. Se trata de un pasaje del *Contra Apión* (1, 37):

«[oo.] sólo las profecías contaban con claridad los hechos lejanos y antiguos por haberlos sabido gracias a una *inspiración* divina, y los hechos contemporáneos según ocurrían ante sus ojos».

Esto es todo lo que encontramos en Josefa sobre la inspiración bíblica. Algunos padres de la iglesia recogieron este término típicamente griego y más concretamente platónico de *epipnoia*. Pues bien, esta palabra no se encuentra tampoco más que una vez en el conjunto de las obras de Filón, pero en un contexto que no afecta para nada a las Escrituras (*Los sueños*, 1, 129).

Este contraste sistemático y total entre Filón y Josefa en relación con la inspiración de la Escritura es elocuente, sobre todo si tenemos en cuenta el parentesco nacional y en parte hasta cultural de los dos autores. El «anticristiano» Josefa omite casi por completo la inspiración que es ahora cristiana, con una única excepción que confirma la regla en su obra más tardía. El «precristiano» Filón, por el contrario, describe y desarrolla esta doctrina en muchos de sus libros y lo hace como judío culturalmente bilingüe. En él encontró en parte su cuna la doctrina de la inspiración bíblica.

En la escuela de los griegos y de la biblia: LOS PADRES DE LA IGLESIA

La encuesta sobre la manera significativa con que los padres de la iglesia enunciaron el hecho de la inspiración de las Escrituras ofrece resultados impresionantes. Los clasificaremos aquí en cinco grupos diferentes para sacar a continuación de ellos algunas lecciones doctrinales.

Las Escrituras, «sagradas», «santas» o «divinas»

La misma forma con que los padres designaron lo que se seguía llamando «la biblia» revela de suyo la idea original que se hacían sobre el origen y por tanto sobre la naturaleza de los escritos bíblicos.

En su *Carta a los corintios* (45, 2), Clemente de Roma (finales del siglo I) les dice a sus corresponsales: «Estáis sumergidos en las *Escrituras sagradas*». Casi un siglo más tarde, Teófilo de Antioquía (+ hacia el 180) habla de «las *santas Escrituras*». Clemente de Alejandría (+215), de las «*sagradas letras*» y de los «*libros santos*» que contienen la obra de los «*escritores divinos*». Orígenes (+ 255) se refiere a los «*libros sagrados*» y Eusebio de Cesarea dice de él que se ejercitaba «desde su infancia en las *divinas Escrituras*» (*Historia eclesiástica*, VI, 2, 7); esta misma fórmula es la que emplean también Juan Crisóstomo (+ 407) y otros muchos. Los padres latinos coinciden en estas formulaciones.

Las Escrituras, «inspiradas por el Espíritu Santo»

Los padres apostólicos consideraban ya los escritos sagrados como libros inspirados por el Espíritu Santo, escritos por unos autores inspirados. Los siguió casi la totalidad de las grandes figuras de la época patristica. Para expresar esta convicción, los padres variaron sus fórmulas, pagando tributo a la vez al vocabulario del Nuevo Testamento y de la cultura griega. En el pasaje ya citado de su *Carta*, Clemente romano califica a las «santas Escrituras» de «verdaderas Escrituras, *dadas por el Espíritu Santo*».

En otro lugar de la misma carta (8, 1), designa a los profetas como «*ministros de la gracia de Dios, movidos por el Espíritu Santo*»; o bien (13, 1) introduce una cita de la Escritura con estas palabras: «Porque el *Espíritu Santo dice...*». Finalmente (47, 3), evoca una carta del apóstol Pablo escrita (*baJO la Inspiración del Espíritu Santo*).

Para Teófilo de Antioquía, los escritores sagrados son («*portadores del Espíritu*» y para Justino (+ 165) son personas («*movidos por Dios*»). San Ireneo (+ hacia el 208) declara por su parte que la versión griega de los Setenta se realizó («*según la Inspiración divina*») (*Contra los herejes*, III, 21, 2); en esta ocasión recoge el término griego de *epiphora* utilizado por Josefa. Hipólito de Roma (+ 236/237) dice que los profetas estaban («*inspirados*») (*theopneustos*) y que

eran «intérpretes (exegetai) de Dios y de su palabra». Clemente de Alejandría emplea también la expresión «los escritos inspirados» (*theopneustas*). Orígenes utiliza la fórmula «inspiración (ep λ noia) divina»; esta inspiración es necesaria según él incluso para que el filósofo pueda conocer el origen del mal (*Contra Celso*, IV, 65) o para poder interpretar las Escrituras (*Contra Celso*, IV, 30). Pero este uso tan dúctil de la palabra lo reduce a su marco específico o escriturístico cuando, por ejemplo, interpreta el *theopneustos* («inspirado por Dios») de 2 Tim 3, 16 con esta frase: «escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo». Y demuestra que los libros del Antiguo Testamento son ciertamente «escritos inspirados» (*theopneustas*), ya que se cumplieron sus profecías mesiánicas. San Jerónimo (+ 420) escribe que «las Escrituras fueron escritas y publicadas por el Espíritu Santo»). Con él, la mayor parte de los padres latinos forman coro con los padres griegos.

Como podemos constatar en el caso de Orígenes, en los padres la palabra «inspiración» es objeto de un empleo bastante amplio, que supera los límites de la inspiración bíblica. Así, en su *Carta a los corintios* (63, 3), Clemente de Roma escribe: «En efecto, nos daréis gozo y alegría si obedecéis a lo que hemos escrito por el Espíritu Santo»; se trata de un argumento destinado a dar autoridad a la carta basándose en su autor. Para Gregorio Nacianceno (+ hacia el 390), las homilías de san Basilio (+ hacia el 379) estaban inspiradas por Dios. Para san Agustín (+ 430), Jerónimo había escrito bajo el dictado del Espíritu, etc... Pero al mismo tiempo que simultánea o progresivamente fueron restringiendo el terreno de la inspiración a los límites específicos de la sagrada Escritura, los padres sustituyeron a veces el verbo «inspiram por el verbo «dictaf) 4; esto se verifica por ejemplo en Juan Crisóstomo,

Agustín, Gregorio Magno (+ 604), Isidoro de Sevilla (+ 636). Este término pasó luego a los escolásticos y volveremos a encontrarlo en las encíclicas de los papas León XIII y Benedicto XV.

Dios es el «autor») de las Escrituras

La expresión «Dios, autor de las Escrituras») no aparece más que relativamente tarde, como sucede con la misma palabra «autOf)). No se encuentra antes de Gregorio Magno. Fueron probablemente las controversias entre la iglesia de Africa y los maniqueos, en los siglos IV Y V, las que motivaron su empleo. Como tal, esta palabra «autOf)) penetró en seguida en el lenguaje oficial de las declaraciones eclesiásticas, donde ha continuado hasta el concilio Vaticano II. Sin embargo, en los tiempos clásicos, la palabra latina *auctor* (que también se usaba para señalar al «autOf)) literario) tenía diversas significaciones. Tito Livio habla del «arquitecto)) (autor) de templo»; Suetonio, del «fundador (autor) de la nación romana)); Virgilio, del «causante (autor) de una herida)); Cicerón utiliza la expresión: «que yo sea tu consejero (autor)); etc... Es prácticamente cierto que entre los padres esta palabra debe tomarse sobre todo en el sentido literario. Los padres latinos concretaron de este modo, en el registro técnico de la producción literaria, la noción griega de «causa)). Por otra parte, ya san Ambrosio (+ 397), en quien la palabra *auctor* no está aún probablemente instituida en su sentido literario y para quien la obra de Dios en la Escritura consiste en «empapar el espíritu de los escritores sagrados con el rocío de la sabiduría)), considera las palabras de la Escritura como palabras de Dios y no de los hombres. Sea lo que fuere de las fórmulas y al menos implícitamente, Dios es considerado desde luego como el autor en el sentido literario de la palabra. Gregorio Magno lo afirma sin rodeos (*Moralia*, 1, 2) en estos términos: «Creemos por la fe que el autor del libro es el Espíritu Santo. Por tanto, él mismo ha sido quien lo ha escrito, quien lo ha dictado; el que es inspirador de la

4 Es interesante conocer la evolución semántica de la palabra *dictere*. Este término está en el origen de las palabras alemanas *dichten*, «componer como autor o poeta») y *Gedicht*, «poema». Los tratados medievales de composición poética utilizaban el título de *ars dactamnis*. Así, pues, *dictere* implicaba una actividad literaria en primer grado.

obra, la escribe él mismo»⁵. Esta idea se abrió camino y sobre ella se basó la doctrina de la inerrancia de los libros sagrados.

Recordemos aquí que, antes de afirmar que Dios es el autor de los libros sagrados, los padres habían enseñado ya que las Escrituras habían sido escritas por el Espíritu Santo. Tal es el caso de Orígenes, Basilio, Crisóstomo, Agustín, Jerónimo, León Magno (+ 461), etc. Y antes de ellos, Clemente de Alejandría (*Stromata*, 6, 7) había escrito: «El mismo Dios es responsable de uno y otro Testamento». Aunque el acento en esta reflexión se pone en la relación entre un Dios único y una sola Escritura, el empleo de la palabra «responsable», que evoca en griego al mismo tiempo al inversor y al gestor (y hasta al jefe de orquesta), es muy significativo.

Pero los padres fueron más lejos todavía en este camino. Compararon la Escritura con una carta llegada de la patria del padre celestial, que era para ellos la verdadera patria. Guan Crisóstomo, Agustín, Gregario Magno). Para Agustín, la Escritura es incluso metonímicamente el «*quirógrafo* (secretario) de Dios» y «*el punzón de escribir del Espíritu Santo*», como escribió en las *Confesiones* (XII, 367): «Así, pues, me aferré con avidez-dice- al venerable estilete de tu espíritu».

El autor inspirado, «instrumento» de Dios

La representación del autor como «instrumento» de Dios está implícita en la fórmula «Dios, autor de las Escrituras».

La frase de Agustín que acabamos de citar lo demuestra claramente. Pero esta fórmula explícita, con algunas variantes, ha ido caminando desde los padres de la iglesia

hasta los escolásticos y hasta las encíclicas de León XIII, Benedicto XV y Pío XII. Ha desaparecido sin embargo en la constitución *Dei Verbum* del Vaticano II (cf. más adelante, p. 26). La idea del autor «instrumento», como hemos visto, está ya presente en Filón de Alejandría. La encontramos también en las *Odas de Salomón*, por ejemplo en 6, 1-2: «y el viento circula a través del arpa y las cuerdas hablan; del mismo modo el Espíritu del Señor habla a través de mis miembros y yo hablo por su amor»; o bien, en 14,8: «Abreme el arpa de tu Espíritu para que pueda alabarte con cada una de sus notas, Señor».

Para los padres, el profeta es una flauta que toca el Espíritu Santo llenándola de su sople; o bien una cítara que tiene como plectro al Espíritu Santo. Jerónimo hace esta declaración: «Mi lengua es como una caña en manos de un ágil escribano». Para Teodoro (+ hacia el 460) y Gregario Magno, el hombre no es más que «la pluma de Dios». Y antes de todos estos padres, Hipólito de Roma había escrito: «(Los autores sagrados), preparados por el Espíritu profético y dignamente honrados por el mismo Verbo, unidos al Verbo como instrumentos, lo tenían siempre en ellos como un plectro, de forma que bajo su moción anunciaban precisamente lo que Dios quería; porque los profetas no se expresaban por su propio poder ni predicaban lo que ellos mismos deseaban» (*El anticristo*, 2).

Tenemos aquí una especie de desarrollo de la afirmación de Clemente de Alejandría (*Stromata*, 6, 18), para quien los profetas son los «*instrumentos* de la lengua divina». San Agustín (*La concordia de los evangelios*, 1, 35.54) va más lejos todavía, invocando la doctrina del cuerpo místico en estos términos:

«Los evangelistas compusieron sus obras como miembros y por así decir como manos de Cristo; por tanto, los recibimos con el mismo sentimiento que si hubiéramos visto a Cristo escribirlos con la mano que él tenía en su cuerpo de carne.

Así, como ellos escribieron lo que les indicó y les dijo, no puede decirse que no los escribiera él mismo, ya que

⁵ Texto citado en la encíclica *Provdentissimus* de León XIII. Puede verse en *Doctrina Pontificia*, I. *Documentos bíblicos* (BAC 136). Madrid 1955, 200-242.

sus miembros escribieron lo que captaron bajo el dictado de la cabeza» 6

Las Escrituras, «palabra de Dios»

El que para los padres las Escrituras sean palabra de DIOS es en primer lugar una consecuencia o una equivalencia de las afirmaciones de los cuatro párrafos anteriores. Pero lo dicen además explícitamente. Todos los escritos bíblicos y no sólo los de los profetas del Antiguo Testamento son considerados como si fueran la voz de DIOS. Así, desde finales del siglo I, el autor de la *Didache* (14, 3) introduce una cita de Malaquías con la fórmula «He aquí la *palabra del Señor*». Teófilo de Antioquía utiliza la expresión «palabra divina». En su *Historia eclesiástica* (V, 28, 18), Eusebio de Cesarea (+ 340) declara, siguiendo a Hipólito, que los herejes «no creen que las Escrituras divinas hayan sido *dichas por el Espíritu Santo*». Tanto antes como después de Eusebio, los padres de la Iglesia se muestran también unánimes en este punto. Hipólito, Ireneo, Clemente de Alejandría, Tertuliano, Afraates, Ambrosio, Gregorio de Nisa y otros 7

Conclusión

Lo que impresionó inmediatamente en el estudio anterior es la afirmación precoz por parte de los padres de la Iglesia, desde Clemente romano a finales del siglo I, de la inspiración del Nuevo Testamento, considerado al menos parcialmente. Para la primitiva Iglesia, las Escrituras consistían ante todo en lo que más tarde, a finales del siglo II o comienzos del III, se llamó el Antiguo Testamento.

Pues bien, como indicaremos a propósito del canon (cf más adelante, p. 44), el cristianismo fue homologando progresivamente, pero bastante apresuradamente, los libros del Nuevo Testamento a los del Antiguo, considerando todos ellos como escritos sagrados. Por otra parte, se observará la continuidad sustancial entre la doctrina del Judío de Alejandría Filón y la de los padres. Aparecen en ambas partes la afirmación de la inspiración de los Setenta, las imágenes del instrumento y del que sopla, y además toda la doctrina de la implicación íntima y total de DIOS, verdadero autor de las Escrituras, en la actividad literaria del escritor sagrado. Sin embargo, no es tan evidente el parentesco de vocabulario, sobre todo si pensamos que la palabra típicamente griega de «inspiración» (*epínoia*), resaltada por Josefa pero rechazada por Filón para la inspiración bíblica, fue adoptada sin reserva por los padres. Pero, sea lo que fuere de las fuentes y de las relaciones, puede decirse sin vacilación que el pensamiento y la expresión patrística sobre la inspiración están muy marcados por la cultura griega.

Finalmente, lo mismo que Filón se mostró tanto más fiel al mensaje bíblico cuanto más profundamente supo digerir la cultura griega, también los padres helenizados supieron mantenerse en su función de auténticos intérpretes de las Escrituras. Pues bien, para ellos las Escrituras eran diferentes. La ley de Moisés y los profetas se prolongaban realmente mediante el complemento hebreo y doctrinal de los escritos de la nueva alianza. Por eso su discurso y su léxico quedaron fuertemente impregnados de la aportación original de estos nuevos textos. No hemos de sorprendernos entonces de encontrar en los padres, a propósito de la inspiración, ciertas fórmulas bíblicas que el Nuevo Testamento valora vigorosamente desde su primera página (Mt 1, 18, a propósito de la concepción virginal de María), como ésta «*por el Espíritu Santo*», o expresiones equivalentes. Se habrá advertido también la importancia que dan al vocablo griego «inspirado por Dios» (*theopneustos*), que procede de 2 Tim 3, 16. Y este, a su vez, de otras fórmulas similares o cercanas. De origen griego, este adjetivo ha pasado a ser bíblico a través del Nuevo Testamento y así al final de la forma-

6 La segunda parte de este texto se cita en la edición *Promendicatus* de Leon XIII.

7 Se encuentran referencias a las obras de estos padres en el DBS 4 493.

ción de éste, es decir al final de la biblia cristiana. Este adjetivo se presenta como la síntesis maravillosa que sirve de enlace a la vez simbólico y doctrinal entre el mundo griego llamado pagano y ese otro mundo griego que nacía como cristiano. En una palabra, situados con bastante amplitud en continuidad cultural con Platón y su lejano discípulo Filón, los padres acudieron de dos formas complementarias a la escuela de la biblia: por una

parte, en su relación con las Escrituras ya instituidas, el Antiguo Testamento; por otra, en su participación activa en el movimiento que constituyó y canonizó el Nuevo Testamento. Fueron capaces de preservar sus ideas de lo que, teniendo en cuenta el verdadero mensaje cristiano, habría aparecido de otro modo como un exceso de helenización. Esto es lo que los distingue de Filón.

LA INSPIRACION DEL TEXTO Y DEL LIBRO

Cuando se habla de la inspiración, se piensa ante todo en la inspiración profética. Se trata de algo perfectamente normal, ya que el profeta es la persona que se presenta como hablando en nombre de Dios. Pero la insistencia en este único modo de inspiración «corre el peligro de encerrar la idea de revelación en un concepto demasiado estrecho, el de la palabra de otro» (P. Ricoeur). No todos los textos son proféticos. Los textos históricos, que nos presentan las interpretaciones de los acontecimientos fundadores por parte de la comunidad, están también inspirados. Los sabios que reivindican la autonomía de su palabra saben que su sabiduría viene de Dios.

Es de desear que no se *personalice* demasiado la inspiración. Es verdad que el acto primero por el que un hombre tomó la palabra en nombre de Dios es esencial, pero hay que ir más allá de esto. El texto fue ordinariamente recogido por unos discípulos, circuló en unas comunidades, suscitó relecturas; tuvo incluso a veces una posteridad, como Isaías, en cuyo libro se recogen obras de varios autores a lo largo de dos siglos. Por tanto, todo este amplio dinamis-

mo es portador de inspiración y no sólo el autor que escribió.

La inspiración de la biblia es ese soplo misterioso por el que se establece una comunicación entre Dios e Israel, entre Dios y ciertas figuras carismáticas, y que hace surgir un mundo nuevo que dejó cicatrices en los textos bíblicos.

Si tal autor y su libro están inspirados, es también porque fueron reconocidos como tales por la comunidad y sobre todo por los que, en último lugar, organizaron y dieron el último toque a la biblia. Hablamos aquí de la biblia cristiana. La inspiración es ese viento que atraviesa de parte a parte el libro, que establece desde los tiempos del éxodo un suspense que se resuelve en la cruz. Legítimamente el cristiano, a partir de ese desenlace del libro que es la persona de Jesús, puede releer toda la obra comenzando por el final. La verdad de las Escrituras, para el cristiano, es Jesucristo, que se presentó a sí mismo como el camino, la verdad y la vida, y que viene a vivificar todos los textos del pasado.

Alain MARCHADOUR

El modelo de la Escritura inspirada: LA APOCALIPTICA

Existe otra fuente más importante de la doctrina, o mejor dicho de la teoría de la inspiración bíblica tal como la formuló precozmente el cristianismo. Nos referimos a la apocalíptica, sin la que el cristianismo no sería lo que es.

Hacia el libro inspirado

Entre los judíos del segundo templo, la aparición de la apocalíptica correspondió a la aparición de un sistema literario nuevo que venía a barrer al anterior. Por esos mismos años, un sistema nacional de diáspora sustituía también por su parte al sistema político de estado 8.

Son bien conocidas las grandes síntesis antiguas de la biblia que fueron, entre otras y mucho antes del destierro en Babilonia, el yavista y el deuteronomista. Estas síntesis acompañaban al sistema político del primer templo. El cuadro de representaciones era entonces el siguiente: los profetas proferían *oráculos* en Israel, movidos por el

Espíritu Santo, a quien la «apertura de los cielos» permitía «descender» a la tierra para intervenir en la historia... Después del destierro, todo aquello cambió: ya no había oráculos, sino *libros*, cuyos autores, que a pesar de todo seguían denominándose «profetas», estaban «inspirados por el Espíritu Santo» y ejercían su actividad tras haber sido «elevados al cielo», que «había quedado cerrado». La clausura de los cielos era la consecuencia del fracaso histórico del sistema político de Israel. Desde entonces asistimos a la «ascensión» o el «rpto» del profeta, que escribirá bajo el dictado del Espíritu o de sus agentes angélicos, o por lo menos leerá lo que está inscrito en las «tablillas celestiales». Tal fue el nacimiento decisivo de la escritura apocalíptica, el modelo de la escritura inspirada que contiene además en sí misma la explicación mítica del acto de la inspiración. Explicación mítica quiere decir teoría antigua, que hoyes preciso interpretar. Esta escritura, que había conocido ya en Ezequiel sus primeros ensayos parciales, existió en adelante bajo la forma total y orgánica del *libro*; y en esta perspectiva no había más libro que «profético» o *inspirado*.

Algunos de los autores apocalípticos intentaron una especie de racionalización del acto de escritura inspirada. Lo hacen a la manera de su tiempo y en la forma narrativa, es decir mítica, de la misma apocalíptica. Encontramos un buen ejemplo de ello en el capítulo 14 del IV libro de Esdras, gran apocalipsis de finales del siglo I. Encargado de reescribir la ley de Moisés en su totalidad, ya que

8 No cabe más que resumir en esta exposición lo que hemos esento sobre la apocalíptica en otras publicaciones A Paul, *Intertestamento* (Cuadernos *bíblicos* 12) Estella 1979,48-69, *Le fait biblique* (LectIO d'Vlna 100) Pans 1979, 23-57, *L'Apocalypse n'est pas la fin du monde* Études (nov 1981) 515-529, *L'apocalypitque, source majeure du christianisme* Lumlere et Vle 160 (nov-dic 1982) 13-24

según la leyenda ésta se habría quemado con el templo en el año 587 a. C., Esdras, antes de poner manos a la obra, pide la inspiración del Espíritu Santo: «Si he encontrado gracia ante tí -dice en su plegaria-, envía a mi corazón tu Santo Espíritu, y escribiré todo lo que se hizo desde el comienzo del mundo». Una voz le ordenó entonces que bebiera de una copa «aparentemente llena de agua de color de fuego»; bebió y «su corazón hacía brotar la inteligencia, su boca respiraba ciencia». La influencia de las prácticas griegas puede también percibirse fácilmente en estas descripciones; la mención del vino en el cuerpo significa la presencia de Dioniso en persona; se sabe que la pitonisa de Delfos tenía que beber del «agua que hacía hablar» en la fuente sagrada que había cerca del templo.

Tablillas celestiales y visiones que leer

En los apocalipsis del siglo 11 a. C., e incluso anteriores, el relato bíblico que presenta a Moisés recibiendo de Dios las tablas del testimonio, «escritas por el dedo de Dios» (Ex 31, 18), se encuentra transformado de dos maneras. y esto es muy significativo.

1. No se trata ya de la montaña del Sinaí, sino de los cielos mismos, en donde se encuentran las *tablillas* que el profeta del sistema nuevo, convertido a su vez en un ser celestial, acude a leer personalmente. Es lo que ocurre con el patriarca Henoc, que exclama en el gran apocalipsis que lleva su nombre:

«y miré las tablillas del cielo y leí todo lo que allí estaba escrito y lo comprendí todo y leí el libro de todas las obras de los hombres y de todos los hijos de carne que hay en la tierra hasta las generaciones eternas» (81,2).

Y más adelante, en la misma obra, leemos:

«Luego Henoc se puso a enseñar y a hablar según los libros. Y dijo Henoc: a propósito de los hijos de justicia, a propósito de los elegidos del mundo ya propósito de la planta de equidad, he aquí lo que os diré y os daré a conocer, hijos míos, yo, Henoc, según lo que se me ha revelado por una visión de los cielos y según he sabido por

la voz de los santos ángeles y por lo que he comprendido en las tablillas del cielo» (93, 1-2) 9.

2. La transformación de las «tablas del testimonio» dadas en el Sinaí a Moisés en «tablillas» o «libros celestiales» va acompañada en la apocalíptica de una ampliación del marco y del espacio del mensaje divino. En ese caso, al lado de unas leyes que hay que observar siempre, hay también unas *visiones* que se dan a «leer». El campo de estas visiones es ilimitado: se extiende desde los orígenes del mundo hasta el final de los tiempos, cuyos «misterios» o «secretos» se le revelan al profeta, que se convierte entonces en un escritor celestial de las cosas que ha visto. A comienzos del siglo 1 de nuestra era, se le hacía decir lo siguiente a Moisés inmediatamente antes de su muerte en un apocalipsis que lleva el nombre de *Testamento de Moisés*:

«El Señor del mundo ha creado el mundo para su pueblo. Pero no quiso revelar este final de la creación desde el comienzo del mundo [...]. Por eso me ha imaginado y me ha inventado a mí, preparándome desde el *comienzo* del mundo para ser el mediador de su alianza. y ahora yo te Oosué) revelo que se ha cumplido el tiempo de los años de mi vida [...]. Pero tú recibe este escrito para que te cuides de proteger los libros que te vaya confiar; los pondrás en orden, los ungarás y los depositarás en unas jarras de barro en un lugar que él hizo desde el comienzo de la creación del mundo [...]. Y tú, Josué, hijo de Navé, conserva estas palabras y este libro, porque después de mi muerte, de mi recepción, hasta su venida habrá doscientos cincuenta tiempos. Y éste es el curso de los tiempos tal como llegarán hasta que sean consumados» (c. 1 y 10) 9.

Así, pues, para los apocalípticos la revelación hecha a Moisés en el Sinaí tenía dos elementos necesariamente ligados entre sí; la *ley* misma por un lado y los *secretos* o

⁹ Traducción al francés de E M Laperrousaz. SemItica XIX (1970) 123 Y 132

mlsterzos de la historia por otro, una hlstona pasada, desde la creaclón de! mundo, pero también presente y futura hasta el final de los tiempos, que es «revelada» ahora

La firma celestial

En la escntura apocalíptica, el profeta escntor revela por consiguiente la hlstona. Más todavía, firmaba su obra. La característica más importante de esta producción hterana era la de estar firmada, y en ella *la firma* era de una importancia esencial. Pero el firmante «profético» o «msprado» no era el escntor, que permanecía en el anonimato y seguía siendo desconocido. Era una persona distinta. Una vez se trataba de un héroe fundador o de un dirigente del pueblo o de la nación elegida. Moisés (en el *Testamento de Moisés*), Abrahán (en el *Testamento de Abrahán*), Elías (en el *Apocalipsis de Elías*), los doce hijos de Jacob (en el *Testamento de los doce patzarcas*), otras veces era algún antepasado de la primera humanidad, por ejemplo Henoc (en el *Libro de Henoc*) y hasta Adán (en el *Testamento de Adán*), etc. Estos personajes se ponían en escena, en la escritura, no ya como grandes agentes de la hlstona pasada, de la nación y del hombre, sino, aquí y ahora, como «autores» verdaderos de la hlstona actual y actualizada del mundo. Así es como resultaba decisiva su firma para esta hlstona, de la que se convertían en autores en el sentido antiguo de «causa» (véase anteriormente, p. 12). En efecto, esa firma significaba una verdadera fuerza mágica, la de hacer renacer el mundo y con él a los hombres. Puede incluso decirse que era una especie de «sacramento escnturístico», que hacía abrirse a los cielos como en un verdadero pentecostés.

Inventores de la apocalíptica, los Judíos prepararon además las representaciones, los esquemas y hasta un gran número de conceptos en torno a los cuales se irá construyendo en gran parte el discurso original del cristianismo. La palabra «apocalipsis», en su sentido hterano, se encuentra por primera vez en los cristianos.¹⁰ Por

otra parte, lo que designamos como «literatura apocalíptica» está constituido por una masa cuosa de textos que los Judíos rechazaron muy pronto, lo mismo que rechazaron simultáneamente la versión de los Setenta, aceptada por los cristianos. Esta literatura sólo debió su salvación al amplio uso que supieron hacer de ella los cristianos de los primeros siglos. La apocalíptica estaba destinada a cumplirse definitivamente y a designarse incluso irreversiblemente como cristiana.

El apocalipsis perfecto: firmado por Jesucristo

En el abanico tan amplio de apocalipsis, uno de ellos se distingue por sus rasgos de *apocalipsis perfecto*: la biblia cristiana constituida definitivamente y firmada de modo adecuado. Esta firma está contenida en el último escrito de la biblia cristiana, en el *Apocalipsis* llamado de Juan. Como cualquier otro libro apocalíptico, habría que designarlo más bien con todo rigor como *Apocalipsis de Jesucristo*, en efecto, con estas palabras empieza realmente esta obra final, cuyo firmante apocalíptico es sin duda Jesucristo, elevado a los cielos y vivo para siempre. El *Apocalipsis de Jesucristo* le da a la biblia cristiana su acabamiento y su firma, la firma última de Jesucristo. Si hay ciertamente motivos para decir que Jesús no escribió nada, es muy justo por el contrario afirmar que la biblia cristiana es el *libro de Jesucristo* en el sentido totalmente apocalíptico y desde entonces cristiano que tiene esta palabra. Por consiguiente, desde este punto de vista, el cristianismo se presenta como una comunidad y una doctrina apocalípticas. Algo muy distinto es lo que ocurre con el Judaísmo. El cristianismo es ciertamente apocalíptico, en el primer sentido de que su fundador firma y *revela*, mediante el acto y el hecho de la escritura, la fuerza

(revelación) que dio retroactivamente su nombre a todo el conjunto literario

¹⁰ En efecto, es la primera palabra del Apocalipsis canónico (*apokalypsis*)

del *mundo verdadero*. Y este acto y este hecho de la escritura están necesariamente *inspirados*.

Pero, por otra parte, ese apocalipsis que es la biblia cristiana describe en varias ocasiones la apertura de los cielos con vistas al «don» del Espíritu Santo, en el momento del bautismo de Jesús y de los diversos pentecostés que van jalando el libro de los Hechos de los apóstoles ¹¹. A ello habría que añadir el «don» del pan, en la fórmula del Padrenuestro y en el relato de la cena, tan apreciado por el evangelista Lucas. Este rasgo aparentemente contradictorio define perfectamente la originalidad del cristianismo. Apocalíptico por su prehistoria, su fundación y su Escritura, está al mismo tiempo constituido y se manifiesta como «profético» en el sentido clásico de la palabra, es decir como comunidad y doctrina de los «cielos abiertos». De hecho, se define por su disposición para aperturas muy diversas de los cielos o para infinitos pentecostés. (Podría llamarse a esto «inspiración», y viceversa). La «elevación» de Jesús a los cielos designa muy bien la clausura definitiva de los mismos. Pero esta presencia celestial de Jesucristo vivo determina la posibilidad de continuas aperturas de los cielos, seguidas de verdaderos actos proféticos o de innumerables pentecostés con sus efectos apocalípticos reales.

Conclusiones

1. De la apocalíptica ha surgido el modelo de libro inspirado.

De ella ha sacado también el cristianismo su teoría profunda de la inspiración bíblica.

La firma del apocalipsis perfecto que es la biblia cristiana señaló el final del proceso apocalíptico. Como hemos dicho, esta firma era «*Jesucristo*». Desde ese instante, el momento de la clausura efectiva del canon de las

Escrituras, quedaron ya plenamente constituidos el cristianismo y la iglesia. La existencia de una biblia completa firmada por «Jesucristo» era, por así decirlo, a los ojos del mundo y de los hombres, su verdadero signo «sacramental». Desde entonces, se ha llevado a cabo una inversión radical en la historia; una nueva fase ha sucedido a la fase antigua. Hasta el acabamiento de la biblia cristiana o, en otras palabras, hasta que las Escrituras no estuvieron adecuadamente firmadas, se trataba de la fase «antigua» de la *escritura*, fase de construcción y de constitución, cerrada y definida ya para siempre. Después quedó inaugurada la fase «nueva» de la *lectura*, fase de interpretación y de creación, abierta e indefinida para siempre. Pero no olvidemos que esta lectura, dentro de la enorme diversidad de sus realizaciones, tanto si es sabia como artística, mística o literaria, escolar o plástica, etc., siempre tendrá necesidad de la mediación de un lenguaje. Y se puede decir que ese lenguaje de la lectura, sea cual fuere y en cualquier época que se haga, será siempre a su modo una escritura nueva. Si ha quedado establecido que la biblia cristiana ha sido escrita una vez para siempre, ya que lleva la firma «*Jesucristo*», puede afirmarse sin embargo que, en cierta manera, la misma biblia reclama constantemente ser siempre escrita de nuevo.

Pues bien, hay una condición o mejor dicho una regla para esta relectura: que sea una lectura «profética». «Profética» quiere decir que tiene que abrir los cielos cerrados y marcar en cada ocasión el nacimiento de un mundo nuevo en un nuevo pentecostés. Semejante lectura sólo es posible cuando se basa en la Escritura inspirada; en otras palabras, cuando se basa en ese mundo en escritura, doble simbólica del universo físico, que no tiene a su vez otra finalidad sino la de ser incesantemente descifrado. Se sabe que descifrar el mundo, eso que para el universo físico se llama «trabajar», es necesariamente transformarlo. En este sentido, toda lectura es transformadora; es la consecuencia de su virtud «profética». Los cielos se abren para que aparezca transformada una pequeña parte de este mundo. Y la lectura es ciertamente profética o, en otras palabras, «cristiana», si la cosa transformada emana precisamente de la Escritura inspi-

¹¹ Cf A Paul, *L'Église et les Églises* L'Espn'l Sam'l, le Chnsl elles groupes d'Éghse dans l'oeuvre de sam't Lue, en *Parcours evangelzque Perspectives nouvelles* La fol en acle Pans 1973, 133-146

rada. Por eso proponemos definir la *inspiración* como la reserva indefinida de *las fuerzas de lectura profética* que lleva siempre consigo la biblia como apocalipsis perfecto que contiene la firma «*Jesucristo*». Pues bien, estas *fuerzas* exigen *una forma*, es decir una medida y unas reglas que les permitan no desviarse jamás de su verdadero objetivo, la lectura «profética». Pero aquí estamos tocando ya la cuestión del canon de las Escrituras y remitimos al lector a la segunda parte de este cuaderno.

2. Conviene situar debidamente la relación que guarda la doctrina cristiana de la inspiración, formulada ya en el Nuevo Testamento, con sus fuentes.

a) **La fuente de la apocalíptica.** Es la *fuente fundadora*. Como hemos señalado, el cristianismo hizo suya en un principio la casi totalidad de las obras de apocalipsis que habían sido marginadas primero y luego rechazadas por el judaísmo rabínico. Iba a modelar una gran parte de su

EL LIBRO INSPIRADOR

ομοι
μορφος

¿De qué serviría exaltar la inspiración que dio origen a la biblia si el libro no fuese actualmente *inspirador* de unas creencias y de un obrar?

Por eso la inspiración que empapa la letra de la Escritura sigue adelante con su acción en eso que podría llamarse el *post-textum*, es decir la posteridad del texto, su fecundidad en el acto siempre renovado de su lectura.

Hasta una época bastante reciente, el pos-texto no preocupó mucho a los especialistas del texto. Lo esencial estaba contenido en la letra, y el trabajo del exégeta consistía sobre todo en reconstruir el sentido primitivo y en detener la hemorragia del sentido, amenazado de perderse por causa de la distancia cada vez mayor en el tiempo. Hoy hemos descubierto que el sentido o la verdad de un texto no se agota en la letra, sino que se cumple, siempre inesperadamente, en el acto de lectura del lector o del grupo-lector. Esta verdad del texto es de una naturaleza distinta de la verdad histórica; podríamos llamarla *verdad simbólica* apoyándonos en el sentido primero de la palabra «símbolo»: gesto jurídico y social en la antigüedad que consistía en romper una pieza de cerámica en dos trocitos, dando a cada uno de los contratantes uno de ellos. La *verdad* de la alianza quedaba atestiguada cuando las dos partes hacían coincidir (es el sentido de la palabra «símbolo») los dos trozos para reconstruir la *totalidad*.

La verdad bíblica es de este orden; no está ni totalmente en el texto ni totalmente en el lector. Para que se ponga de manifiesto, es preciso que se realice el encuentro siempre imprevisible entre las dos partes.

Como toda comparación, ésta es también imperfecta. La relación entre la Escritura y sus lectores no es una relación de igualdad. La biblia precede y da fundamento a la comunidad, pero sigue siendo verdad que entre la una y la otra hay una dependencia y una reciprocidad. Sin la biblia, el grupo-lector cristiano pierde su razón de ser; al separarse de su origen, destruye su originalidad. Se convierte entonces en una agrupación ideológica y sectaria. Pero también es exacta la proposición contraria: sin el grupo lector, la biblia está inacabada, en espera de lo que constituye su razón de ser: el acto de lectura de una comunidad.

De aquí resulta que la inspiración no está solamente de *parte* del origen, tanto si se trata del autor como del libro, y que la revelación no es un privilegio de los tiempos fundacionales. La biblia está inspirada cuando se convierte hoy en inspiradora de las comunidades cristianas.

Alain Marchadour, *Guide de l'animateur chrétien*.
Droguet et Ardant, París 1983, 279.

discurso original sobre el de esos textos. Pues bien, una vez que hubo elaborado precisamente su discurso y definido sus instituciones principales, rechazó a su vez como «apócrifos» (véase el recuadro de la p. 46) la mayor parte de los libros apocalípticos. Sin embargo, fue en estos últimos donde había acudido a buscar, entre otros, la fuente decisiva, motora por así decirlo, de su doctrina de la inspiración. No hemos de extrañarnos de esto. La historia demuestra suficientemente que la realización definitiva de las instituciones en una sociedad determinada normaliza y llega incluso a borrar en parte la función profética de las causas fundadoras. Es lo que ocurrió con la apocalíptica en el cristianismo: se vio reducida al silencio, como «ocultada» (según uno de los sentidos de la palabra «apócrifo»). No obstante, dejó marcado para siempre el mecanismo doctrinal de la inspiración bíblica, y ella constituye en esa doctrina un núcleo motor de inagotables recursos. Como tal, permanece en su profundidad, en lo más íntimo de sus articulaciones institucionales, como el modelo inmutable. Y en los períodos en que, como sucede en la actualidad, el cristianismo se ve obligado por el asalto brutal de cuestiones internas y externas a sacudir su torpeza quizás demasiado prolongada, son los derechos fundacionales de ese núcleo vivificante los que conviene restaurar. La atención debidamente iluminada que se preste a esos derechos podrá abrir entonces para la práctica de la Escritura y para cualquier discurso que le concierna las puertas de una vuelta auténtica y necesaria a las fuentes. Al regenerarse en su fuente esencial, tanto la biblia en su necesidad de ser leída de forma adecuada en la actualidad, como la iglesia en sus llamadas de esperanza al mundo presente,

podrán encontrar entonces los acentos más oportunos. Un apocalipsis no es un cuadro del fin del mundo; al contrario, es la descripción de un nuevo comienzo del mundo. Con la firma «*Jesucristo*», la biblia cristiana o apocalipsis perfecto declara inauguradas las condiciones de una nueva creación y manifiesta que están ya reveladas sus reglas. Le corresponde a la lectura que hemos llamado «profética», que es la que hace abrirse los cielos cerrados, enunciar aquí y ahora, siempre de manera diferente, esas condiciones y esas reglas vitales.

b) La fuente del judaísmo helenista. Es en cierto modo la fuente *institucional*. Filón de Alejandría es uno de sus principales representantes. Es ella la que ha proporcionado en gran parte los elementos del léxico y del lenguaje que, durante siglos y hasta nuestros días, han permitido a la iglesia (decimos aquí iglesia y no cristianismo, que es un concepto histórico y social) formular y reformular su doctrina propia de la inspiración. De esas dos fuentes, cuya síntesis hicieron los padres de la iglesia, es ésta la que se ha impuesto pública y constantemente en la historia. En cuanto fuente, a diferencia de la apocalíptica de la que hemos hecho un verdadero modelo o prototipo cristiano, ésta no era más que pre-cristiana, ya que su objeto era, repitémoslo una vez más, la Torá Uudía) y no la biblia (cristiana). En el cristianismo, ha servido a lo largo de estos dos milenios como medio privilegiado de enunciación y de expresión doctrinales. Gracias a ella es como la iglesia ha podido administrar en su historia, sin fallo alguno y frente a cualquier problema nuevo que se presentaba, ese bien instituido que constituye en ella la doctrina de la inspiración bíblica.

LA DOCTRINA CATOLICA DE LA INSPIRACION BIBLICA

Hasta el concilio Vaticano I, en el año 1870, la iglesia católica no dio una definición concreta y solemne de la inspiración de sus Escrituras. Es que entonces, y desde hacía algún tiempo, varios hechos solicitaban una toma de posición clara sobre el origen divino de la totalidad de los libros sagrados. Estaba en primer lugar la importancia cada vez mayor que iba adquiriendo la tarea o la instancia científica en los estudios bíblicos; pero sobre todo, casi simultáneamente, se notaban los efectos crecientes del proceso de laicización que habían marcado profundamente al siglo XVIII; el cristianismo no era ya el elemento motor de la cultura, en la que hasta entonces había ido modulando la casi totalidad de sus significaciones.

Hasta nuestros días, más exactamente con el concilio Vaticano II, el magisterio romano no dejó de publicar las

prolongaciones necesarias a este documento decisivo. Nuevas cuestiones y problemas reclamaban sus respuestas y soluciones. Sin embargo, ya desde la antigüedad cristiana y hasta el período moderno, pasando por la edad media, la inspiración de las Escrituras había sido objeto de intervenciones específicas por parte de la iglesia. Así es como en el siglo XVI la reforma había declarado y establecido varias fracturas en la cristiandad y la iglesia católica tuvo que hacer frente a estos problemas con decisión para evitar la desestabilización; ésta fue la preocupación del concilio de Trento. Por ello, se impone una exposición breve de la historia de las declaraciones sucesivas como otras tantas piezas que iluminan el dossier sobre la inspiración bíblica. Ofrecemos a continuación una exposición sintética de la enseñanza del magisterio en relación con esta importante doctrina.

DECLARACIONES DEL MAGISTERIO

Los «*Statuta Ecclesiae antiqua*»

Estos *Statuta* son una colección de decisiones de diversos concilios, especialmente de Provenza, recogidas durante la segunda parte del siglo V. Esta colección alcanzó una gran celebridad durante mucho tiempo; a finales de la edad media todavía se referían a ella y la citaban textualmente. Por primera vez en un documento conciliar conocido se encuentra allí la palabra «autOf» aplica-

da a Dios como «autor de las Escrituras». Figura en el centro de esta pregunta que se le hace al obispo antes de su ordenación: «¿Creéis que un solo y mismo Dios es el autor del Nuevo y del Antiguo Testamento, es decir de la ley y de los profetas, así como de los apóstoles?». Esta pregunta tenía la finalidad de eliminar de las responsabilidades de alto nivel a los que simpatizasen con las ideas del maniqueísmo.

Concilio de Florencia (17.º concilio ecuménico):

«Decreto para los jacobitas» (1442)

Los términos de los *Statuta* se recogen aquí con mayor precisión: «La santa iglesia romana reconoce [...] un solo y mismo Dios como autor del Antiguo y del Nuevo Testamento, es decir de la ley y de los profetas, así como del evangelio, ya que los santos de los dos Testamentos hablaron *bajo la inspiración del mismo Espíritu Santo*».

Viene a continuación la lista de los libros de los dos Testamentos (que señalaremos más adelante a propósito del canon de las Escrituras), que resultaba necesaria, dado que los jacobitas conservaban en su biblia muchas obras apócrifas. Y al final se recoge de este modo la condenación de los maniqueos: «Además, ella (la santa iglesia) anatematiza la doctrina insensata de los maniqueos..., que dijeron que el Dios del Nuevo Testamento no era el Dios del Antiguo». En efecto, conviene saber que durante toda la edad media, con los cátaros entre otros, fueron condenados en varias ocasiones algunos errores parecidos a los de los maniqueos.

Concilio de Trento (19.º concilio ecuménico):

«Decreto sobre la recepción de los libros sagrados y de las tradiciones» (1546)

Como es sabido, el concilio de Trento (1545-1563) tuvo como principal objetivo definir adecuadamente y de forma decisiva la fe católica frente a las rupturas o estallidos producidos por la reforma protestante. En relación con las sagradas Escrituras, no hay que silenciar sin embargo las cuestiones que planteaban ya a la coherencia del cristianismo romano los inmensos trabajos filológicos que desde hacía un siglo dedicaban muchos autores judíos y cristianos a las lenguas bíblicas, especialmente el hebreo. A ello hay que añadir las dudas que expresaron

algunos humanistas cristianos del renacimiento sobre el carácter de totalidad de la inspiración bíblica.

He aquí el texto del concilio de Trento relativo a la inspiración:

«El santo concilio ecuménico y general de Trento, legítimamente reunido en el Espíritu Santo [...], mantiene siempre ante la vista el designio de conservar en la iglesia, suprimiendo los errores, la pureza del evangelio que, prometido antiguamente por los profetas en las **santas** Escrituras, fue promulgado primero por la boca misma de Nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, que ordenó luego a sus apóstoles 'predicarlo a toda criatura' (Mc 16, 15), como fuente de toda la verdad salvífica y de toda regla moral. Viendo claramente que esta verdad y esta regla se contienen en los libros escritos y en las tradiciones no escritas que, recibidas por los apóstoles de la boca misma de Cristo o transmitidas como de mano en mano por los apóstoles *bajo el dictado del Espíritu Santo*, han llegado hasta nosotros, el santo concilio, siguiendo el ejemplo de los padres ortodoxos, recibe y venera con el mismo sentimiento de piedad y el mismo respeto todos los libros, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, ya que Dios es *el único autor del uno y del otro*, así como las tradiciones relativas bien a la fe o bien a las costumbres, como viniendo de la boca misma de Cristo o *dictadas por el Espíritu Santo* y conservadas en la iglesia católica por una sucesión continua».

A. continuación se da el catálogo de los libros que constituyen el canon de las Escrituras (véase p. 53 a propósito del canon).

Concilio Vaticano 1 (20.º concilio ecuménico): Constitución dogmática «*Dei Filius*» (1870)

El concilio Vaticano 1 renovó la declaración del concilio de Trento, pero completándola con la definición de la inspiración en forma adecuada. He aquí los términos de su definición:

«Según la fe de la Iglesia universal, afirmada por el santo concilio de Trento, esta revelación sobrenatural está contenida 'en los libros escritos y en las tradiciones no escritas recibidas por los apóstoles' []

Estos libros del Antiguo y del Nuevo Testamento en su integridad, con todas sus partes, tal como se enumeran en el decreto de ese concilio [], los tiene la Iglesia como tales (sagrados y canónicos, cf más adelante), no ya porque, compuestos por el trabajo del hombre, hayan sido luego aprobados por su autoridad, ni tampoco solamente porque contengan la revelación sin error alguno, sino porque escritos *bajo la inspiración del Espíritu Santo tienen a Dios por autor* y fueron transmitidos como tales a la Iglesia»

El mismo concilio repite sus declaraciones bajo la forma significativa del siguiente anatema

«Si alguien no recibe los libros de la santa Escritura como sagrados y canónicos, en su integridad y con todas sus partes, tal como fueron enumerados por el santo concilio de Trento, o nega que estén divinamente inspirados, sea anatema»

León XIII, Encíclica «Providentissimus» (18-11-1893)

León XIII publicó una importante encíclica que manifestaba la apertura pontificia a la investigación bíblica contemporánea, que tenía que contar en adelante con la investigación científica y con la aportación de las disciplinas históricas. Sin embargo, en relación con las Escrituras, los límites de la ciencia se definen aquí teniendo en cuenta los criterios propios de la fe y de la tradición. Se plantea sin ambages la cuestión de la verdad total de los textos sagrados. Esta verdad es la otra cara del hecho indiscutible de la inspiración bíblica.

Juzguemos de esta doctrina por los principales pasajes que aquí citamos de esta encíclica

«Sería absolutamente funesto restringir la inspiración únicamente a ciertas partes de la sagrada Escritura o conceder que el autor sagrado se ha engañado []

Porque todos los libros que la Iglesia recibe como sagrados y canónicos en su integridad y en todas sus partes fueron escritos *bajo el dictado del Espíritu Santo*. Ningún error ha podido deslizarse en la inspiración. En efecto, ésta no sólo excluye todo error, sino que lo excluye y abomina de él en virtud de la misma necesidad que hace que Dios, verdad soberana, no pueda ser el autor de ningún error []

Por eso mismo no importa ni mucho menos que el Espíritu Santo haya utilizado a los hombres *como instrumentos para escribir*, de este modo, no sería ya al autor *primordial*, sino a los autores inspirados a los que se podría haber escapado algún error. Por su virtud sobrenatural, los animó y los movió a escribir, les asistió cuando escribían, de forma que concibiesen justamente, que quisiesen escribir fielmente y que expresasen exactamente con una verdad infalible todo lo que les ordenaba escribir y solamente lo que les ordenaba escribir, de otro modo, no sería ya él mismo el autor de las sagradas Escrituras en su totalidad [] Esta ha sido siempre la opinión de los santos padres []»

Pues bien, León XIII se había preocupado anteriormente de recomendar a los exégetas y a los mismos teólogos el estudio de las lenguas originales de los textos sagrados y el ejercicio de la «verdadera ciencia crítica» «Es evidente -escribía- que en las cuestiones históricas, tal como el origen y la conservación de las obras, los testimonios de la historia prevalecen sobre los demás y tienen que ser investigados y discutidos con el mayor esmero». El papa trata igualmente el problema de las relaciones entre la ciencia y la fe en el manejo de las Escrituras. Prosigue de este modo «No habrá ningún desacuerdo entre el teólogo y el sabio, desde el momento que los dos se mantengan dentro de sus límites, velando según la advertencia de san Agustín para que 'no se afirme sin reflexión lo desconocido como conocido'». Esta distinción era algo nuevo en las tomas de posición oficiales de la Iglesia, sobre todo si pensamos que León XIII dice que los escritores sagrados, o por mejor decir el Espíritu Santo, no intentaron enseñar a los hombres «la

situación interna de las realidades sensibles», o en otras palabras, las «cosas que no teman utilidad para su *salvación*» Y es entonces cuando con discreción y como un precursor, pero sin emplear aun la fórmula de «géneros literarios», cuyo reconocimiento eclesial solo se hara bastante más tarde ¹², afirma «Más que llevar adelante una investigación en regla de la naturaleza, ellos (los autores inspirados) describían y exponían las cosas ocasionalmente, bien en un estilo figurativo, bien según la manera de hablar corriente en su tiempo []»

Puede decirse que la encíclica *Providentissimus* era profundamente innovadora. En el hecho bíblico, las cosas de Dios y las cosas de los hombres quedaban cada una situadas en su orden propio, y sobre la base de su distinción podía establecerse adecuadamente su articulación. En adelante, se podría y se debería proclamar que la Biblia era obra y mensaje de Dios, reconociendo que era también al mismo tiempo lenguaje de los hombres. Se declaraba que las realidades destinadas a la salvación constituían lo específico de la enseñanza contenida en la Biblia, la cual no propone ninguna lección de historia natural. Desde entonces, el objeto de la *verdad* de las Escrituras se presentaba dentro de un marco bien definido. En una palabra, a finales del siglo XIX y en relación con las Escrituras, León XIII empezaba a tener en cuenta con serenidad tanto el grado de «laicidad» que desde hacía tiempo iba imponiendo a la sociedad en su conjunto, como la exigencia científica que acompañaba a dicho proceso y para hacerle frente, no vaciló en fomentar el uso de los medios utilizados por aquellos otros que ya no podrían declararse enemigos suyos. El discurso de la razón y los instrumentos de la ciencia tendrían de este modo un doble lugar fuera de las «realidades destinadas a la salvación», en una plena independencia de ellas, y en relación con dichas realidades, como interlocutores de una relación nueva que se le imponía a la Iglesia.

Bajo Pío X, el Decreto «*Lamentabili*» del Santo Oficio: Los errores de los modernistas (3.7.1907)

He aquí cuatro proposiciones de los modernistas relativas a la inspiración, que fueron condenadas por Roma

- Los que creen que Dios es verdaderamente el autor de la sagrada Escritura manifiestan una simplicidad o una ignorancia excesivas

- La inspiración de los libros del Antiguo Testamento consiste en lo siguiente: los escritores de Israel transmitieron sus doctrinas religiosas desde un punto de vista que era poco o nada conocido por los paganos

- La inspiración divina no se extiende a toda la sagrada Escritura, de forma que prevenga de todo error a todas y a cada una de sus partes

- Si el exégeta quiere entregarse provechosamente a los estudios bíblicos, tiene que dejar al margen toda opinión preconcebida sobre el origen sobrenatural de la Escritura y no interpretarla de modo distinto de los otros documentos humanos

Benedicto XV, Encíclica «*Spiritus Paraclitus*» (15.9.1920)

Benedicto XV aprovechó la celebración del 15.º centenario de la muerte de san Jerónimo para recordar y desarrollar la doctrina de la inspiración que ya había expuesto León XIII. Haciendo eco a las enseñanzas del «gran doctor» latino, afirma «Los libros de la sagrada Escritura fueron compuestos bajo la *inspiración*, la sugestión, la comunicación o incluso el *dictado del Espíritu Santo*, más aún, fueron redactados y publicados por él» Pero recuerda además que «por otra parte [] cada uno de sus autores, según su temperamento y su propio espíritu [], colaboró libremente con la inspiración de Dios» Luego refuta todas las posturas de los que intentan restringir, cuantitativa o cualitativamente, la «plena verdad perfecta

¹² Por obra de Pío XII en la encíclica *Divino afflante Spiritu*

de las Escrituras respecto a todo error». Y recuerda a continuación las declaraciones de León XIII, que «enseña que la inspiración divina alcanza a todas las partes de la biblia sin selección ni distinción y que en el texto inspirado no puede haber ningún error».

Pío XII, Encíclica

«Divino afflante Spiritu» (30.9.1943)

Una de las particularidades de esta encíclica es la de insistir en el carácter propio del autor sagrado, «instrumento del Espíritu Santo», pero «instrumento vivo y dotado de razón». Pío XII se apoya aquí en lo que ya habían enunciado sus predecesores León XIII y Benedicto XV. He aquí sus palabras:

«Así, pues, el exégeta tiene que esforzarse [...] en discernir cuál fue el carácter particular del escritor sagrado y sus condiciones de vida, la época en que vivió, las fuentes orales o escritas que utilizó, y finalmente su manera de escribir. Así podrá conocer mejor quién fue el escritor sagrado y lo que quiso expresar al escribir. En efecto, a nadie se le escapa que la ley suprema de la interpretación es reconocer y definir lo que quiso decir el escritor [...]».

y Pío XII va más allá pidiendo a los exégetas que discernan y reconozcan «qué géneros literarios quisieron emplear los autores de aquella edad antigua», en otras palabras, «las formas y maneras de decir [...] cuyo uso era recibido por los hombres de su tiempo y de su país». Semejante tarea exige el recurso a la crítica, es decir a las disciplinas llamadas científicas. Por eso, el problema de la articulación del origen divino de las Escrituras y de la libertad del autor bíblico queda planteado de forma pertinente. Las dos caras constitutivas del hecho bíblico se toman ambas en mutua consideración. El diálogo entre la fe y la ciencia resulta entonces seguro y fecundo; en la investigación bíblica es donde ese diálogo tiene que establecerse ante todo sobre unas bases adecuadas.

La encíclica de Pío XII permitirá por tanto que la cuestión de la *verdad* de las sagradas Escrituras se plantee en términos oportunos en los estudios bíblicos actuales. Pero no olvidemos que ya León XIII le había abierto el camino para ello.

Concilio Vaticano II

(21.º concilio ecuménico):

Constitución dogmática «*Dei Verbum*» (7.12.1965)

He aquí la totalidad del texto que trata de la inspiración y de la verdad de las Escrituras:

«Las verdades divinamente reveladas, que están contenidas y expuestas por escrito en la sagrada Escritura, han sido consignadas bajo la *inspiración del Espíritu Santo*. En efecto, los libros enteros, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, con todas sus partes, los considera la santa madre iglesia, según la fe apostólica, como sagrados y canónicos por el hecho de que, redactados bajo la *inspiración del Espíritu Santo*, tienen a Dios como *autor* y han sido transmitidos a la iglesia como tales. Pero para componer los libros santos Dios escogió a ciertos hombres a los que empleó (usando ellos mismos de sus facultades y de sus fuerzas propias) de manera que, actuando él mismo en ellos y por ellos, transmitiesen por escrito como verdaderos autores todo y solamente aquello que él mismo quería.

Así, pues, ya que todo lo que los autores inspirados o hagiógrafos afirman, debe ser tenido como afirmado por el Espíritu Santo, se sigue que hay que confesar que los libros de la Escritura enseñan firmemente, fielmente y sin error, la verdad que Dios ha querido consignar en las sagradas letras para nuestra salvación. Por eso mismo 'toda Escritura está inspirada por Dios' (cita de 2 Tim 3, 16)>>.

DIMENSIONES E IMPLICACIONES DE LA DOCTRINA DE LA INSPIRACION

La serie de declaraciones sucesivas del magisterio eclesiástico sobre la interpretación de las Escrituras, desde la antigüedad cristiana hasta hoy, es muy rica en enseñanzas. Sobre el fondo de una constante fundamental, se observa un progreso y unos desplazamientos.

El objeto cuantitativo de la inspiración

En todos los períodos se ha tratado para la iglesia de proponer una justificación pertinente de la autoridad única de sus Escrituras, frente a las objeciones suscitadas por las situaciones o los movimientos nuevos. Semejante proceso llevó consigo una profundización en la doctrina cristiana de la inspiración. Pues bien, esta doctrina es aparentemente contradictoria, ya que se basa en la afirmación de! origen divino de las Escrituras, mientras que por otra parte tienen éstas por autores a unos hombres dotados de razón y de libertad, tributarios como es debido de la cultura y de las creencias particulares de su época. Se necesitaron siglos de tradiciones, de investigaciones y a menudo de conflictos para que se obtuviera el equilibrio en la formulación doctrinal de! hecho noblemente ambiguo de la inspiración.

La gran constante que se manifiesta en la lectura de los documentos es la afirmación decidida de que la *totalidad* de las Escrituras, con el Antiguo y el Nuevo Testamento, constituye el objeto propio de la inspiración divina. Proponemos llamar a esta totalidad el *objeto cuantitativo* de la inspiración. Desde el siglo III y hasta la edad media bien adentrada, la iglesia tuvo que enfrentarse y responder vigorosamente al maniqueísmo y a sus movimientos derivados, para los que había un desacuerdo

entre el Antiguo Testamento, rechazado y atribuido al principio malo, y el Nuevo Testamento, único al que se consideraba como Sagrada Escritura. A partir de la edad media y sobre todo en el momento de la reforma, el magisterio tuvo que salir al encuentro de dos tendencias opuestas entre sí: por una parte, entre los jacobitas por ejemplo, el deseo de incluir en el canon de las Escrituras algunas obras consideradas como apócrifas; por otra parte, como entre los reformados, la intención de retirar los libros bíblicos que no figuraban en la biblia hebrea, o sea nuestros deuterocanónicos. Por eso, en los textos de los concilios de Florencia y de Trento, la afirmación de la inspiración va seguida de una lista exhaustiva de los libros de! Antiguo y de! Nuevo Testamento, declarados «*canónicos e inspirados*». Era una forma de decir que el conjunto de! canon estaba inspirado y que por otra parte estaba inspirado lo que era reconocido y declarado como canónico. El concilio Vaticano II sigue con fidelidad estas disposiciones antiguas.

El objeto cualitativo de la inspiración

Si se admite el objeto cuantitativo de la inspiración, conviene reconocer también su *objeto cualitativo*. En efecto, a lo largo de la historia algunos han pretendido que había en las Escrituras ciertas fórmulas o pasajes que por razones dogmáticas o morales no estaban inspirados. Otros

¹³ Por jacobitas se suele entender desde el siglo VIII a los miembros de la **iglesia monofisita siria occidental, cuyo episcopado fue constituido por Jacobo Baradeo (+ 578).**

han insinuado que habría varios grados en la inspiración, la cual no se aplicaría entonces de la misma manera a toda la biblia. Por eso se habló de una «inspiración restringida». En este camino de los «restrictores» se encuentran nombres prestigiosos: por ejemplo, Erasmo (1469-1536), que juzga equivocadas varias citas de! Nuevo Testamento y pretende que el Espíritu Santo abandonó en esas ocasiones a los autores sagrados en manos de su memoria puramente humana; y más cerca de nosotros, Newman (1801-1890), que, partiendo de! principio, por otra parte exacto, de que el Espíritu Santo no inspiró la Escritura más que para nuestra educación religiosa, concluye con una lógica exclusiva que los lugares de la biblia de los que no es posible sacar un provecho religioso están excluidos de la inspiración.

Con constancia y uniformidad, las declaraciones eclesiásticas han sido formales en su afirmación: no hay ni especies ni grados en la inspiración; toda la Escritura y toda Escritura está inspirada, con la condición de que sea canónica.

Una problemática para el mundo moderno

El hecho de la inspiración de las Escrituras fue afirmado durante siglos, casi unilateralmente, sólo desde su perspectiva sagrada; se ponía casi exclusivamente el acento en el origen divino de las Escrituras, de las que se declaraba a Dios como único autor. Esto se explica suficientemente por las circunstancias que suscitaron las diversas declaraciones oficiales, es decir por los problemas de! momento que era preciso resolver. Pero además, antes incluso de que se pusiese de manifiesto la «laicización» de la sociedad occidental a partir de! siglo XVIII sobre todo, pero ya desde el renacimiento, la «parte de Dios» englobaba casi naturalmente todas las demás. Por eso no tiene nada de extraño que el aspecto humano, el del autor en carne y hueso, no fuera tomado realmente en consideración hasta un pasado relativamente reciente. Hay varios factores que han provocado esta evolución,

especialmente la introducción de la crítica en la investigación bíblica, ya en el siglo XVII con Richard Simon por ejemplo, pero sobre todo en la segunda mitad del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX. En efecto, hubo una gran corriente de aproximación positiva al estudio de los textos sagrados que utilizaba la filología de las lenguas antiguas, la historia de las religiones, la crítica y la historia literarias, luego la arqueología y más recientemente la epigrafía. Desde entonces apareció la tendencia a considerar y tratar la biblia como cualquier otra obra de literatura antigua. Y algunos tuvieron la tentación de relativizar y hasta de negar categóricamente su dimensión y su origen divino. Muchos no se privaron de ello, teniendo además en cuenta que el impacto de las corrientes filosóficas, racionalistas y materialistas de los siglos XVIII y XIX venía a incrementar las razones de la sospecha. Pues bien, si es cierto que intentó rechazar los ataques que le venían de fuera, la iglesia percibió también ciertas tendencias internas que le hicieron temer un efecto corrosivo sobre su doctrina tradicional: mientras que condenaba el modernismo (véase anteriormente, p. 25), se mostraba muy vigilante frente a la modernidad o la sensibilidad noblemente progresista de algunos grandes exégetas católicos. Estos últimos, entre los que hay que destacar al padre Lagrange (+ 1938), se comportaban como sabios eminentes, pero seguían mostrándose religiosamente fieles a las normas y criterios de la doctrina eclesiástica. Las declaraciones de! concilio Vaticano I, de Pío X, de Benedicto XV y hasta de León XIII deben situarse en este amplio contexto. Su objetivo era el de recordar y precisar la doctrina de la inspiración, es decir la dimensión y el origen divinos de las Escrituras, levantando al propio tiempo un valladar defensivo eficaz. Y esto fue sin embargo una manera de avanzar, sobre todo pensando que no se mostraron fuertemente herméticos al cuestionamiento de! mundo moderno. Por eso, después de las aperturas comprensiblemente prudentes de sus predecesores -sobre todo de León XIII, que sacó a la exégesis del atolladero en que la había metido el concor-

El segundo bíblico-Científico del siglo XIX-, Pío XII en la encíclica *Divinum aijlante Spiritu* abrió de par en par las puertas de las Escrituras a las exigencias legítimas de las Ciencias. En su texto se toman suficientemente en cuenta los dos aspectos divino y humano de la Escritura bíblica y se articulan con prudencia y autoridad. Desde entonces, ha sido posible hablar de inspiración de las Escrituras o de Dios autor de las Escrituras, siendo uno perfectamente Científico. Más aún, desde entonces fue un deber Cristiano mantenerse abierto a las disciplinas que constituyen el saber exegético. Y este deber adquirió incluso su integridad en la doctrina de la inspiración, a la que sin embargo seguía estando fundamentalmente sometido.

La auténtica verdad de las Escrituras

El hecho de la inspiración lleva consigo una consecuencia única para los escritos sagrados: el privilegio de estar preservados de todo error. Esto se anuncia con solemnidad o por lo menos se recuerda en todos los documentos a partir de la edad media. Pero ya los padres de la Iglesia habían hecho suyo este principio con una unanimidad impresionante. Los teólogos han designado este privilegio con una palabra de hechura más bien negativa: la *inerrancia*. Las fórmulas pontificias como «la infalibilidad perfecta de las Escrituras respecto a todo error» (Benedicto XV), etc., suenan por el estilo. Pero con numerosas declaraciones del magisterio parece preferible hablar de «la verdad de las Escrituras» y mejor aún, con el Concilio Vaticano II que hace eco a León XIII, de «la verdad [] con vistas a nuestra salvación»¹⁴. Las perspectivas que así se dibujan, y que son cronológicamente las últimas, son ricas en datos teológicos latentes, pero también correlativamente en notaciones pastorales implícitas, tal como hemos dicho. Les toca a los teólogos de hoy, más

solicitados que sus predecesores para construir vínculos entre las fuentes o los enunciados de la revelación y el mundo contemporáneo, hacer explícita y fecunda esta última síntesis conciliar.

A lo largo de los siglos parece haberse ido desplazando la cuestión de la verdad de las Escrituras, hasta llegar a encontrar una solución relativamente reciente. En primer lugar fue menester contestar a esta cuestión: «¿Qué parte de verdad hay en las Escrituras?» Y se declaró entonces que no había una parte, sino una verdad total, o mejor dicho una *total verdad*, cuyos límites cuantitativos coinciden con los del canon. Volveremos sobre este punto a propósito del canon de las Escrituras. Esta respuesta suponía que la Escritura, toda ella verdad, no era por ello omni-scientífica, ya que sus autores no disponían desde el punto de vista de las ciencias humanas más que del saber que era común en su época.

Una vez que esta primera cuestión había hallado su respuesta, se planteó otra, a la que el Concilio Vaticano II dio una respuesta orientativa prolongando la tradición secular: «¿De qué verdad se trata?» Si es justo decir que se trata de la verdad de la fe que sirve para alimentar la fe y para regular la conducta de los hombres, esto no resulta más dudoso que suficiente y sigue siendo todavía demasiado normativo e incluso restrictivo. Y entonces la proposición de la constitución *Del Verbum* permite salirse de las discusiones abstractas sobre la «inerrancia», es decir sobre los límites negativos de la verdad de las Escrituras. La noción de «verdad con vistas a la salvación» es realmente magistral, tanto para el espíritu como para la acción. Los biblistas, los teólogos y los pastores, en sus terrenos respectivos, están todos ellos llamados a trabajar con la Escritura inspirada. Entonces la verdad de esta última surgirá en cada ocasión de los diferentes caminos por los que cada uno de los trabajadores, dentro de la autonomía de su propia tarea, la haga manifestarse como revelada desde siempre, pero nuevamente pronunciada. En esta perspectiva, la verdad de las Escrituras no es más la de las fórmulas doctrinales ni la de las reglas morales, se situará siempre más allá de todo eso, en el trazado ilimitado del camino Cristiano que hay que recorrer.

¹⁴ Puede verse un buen comentario del capítulo I B de la constitución *Del Verbum* en P. Grelot, *La inspiración de la sagrada Escritura y su interpretación*. Comentario al capítulo I de la *Dei Verbum* en Vaticano II. *La redacción divina*. I. Taurus. Madrid 1970. 13-58.

Excursus: La pos-escolástica

La escolástica debe señalarse como una etapa importante en el desarrollo de la doctrina de la inspiración. Evidentemente, en cuanto al fondo no varió en nada la doctrina patristica. Por lo demás, se propusieron por ejemplo numerosas reflexiones relativas al «instrumento» o a la «causa instrumental!», y los debates sobre este tema no se acallaron al menos hasta la primera parte de este siglo XX. Para documentarse ampliamente sobre el hecho, pueden verse los largos artículos sobre la «Inspiración» que aparecieron respectivamente en el *Dictionnaire de Théologie catholique* (tomo 7) y en el *DictiOnnaire de la Bible. Supplément* (tomo 4).

Inmediatamente se acuerda uno de santo Tomás¹⁵, a pesar de que él no trató propiamente hablando de la inspiración de la Escritura, sino de la revelación profética. Tuvo en ello sus precursores fuera del cristianismo. En primer lugar están los árabes aristotélicos: Avicena (Ibn Sina, 980-1037), racionalista que no ve en la inspiración más que el efecto de unas fuerzas naturales intensificadas extraordinariamente; y Averroes (Ibn Rusd, 1126-1198), que llega a conceder la existencia de un influjo divino; finalmente, el gran autor judío Maimónides (1135-1204), cuyas afinidades «tomistas» resultan impresionantes en este punto.

Es sabido cómo, desde hace varios decenios, los exégetas ponen el acento en el papel de la comunidad en la elaboración de los textos bíblicos. El descubrimiento de la dimensión social de lo que se llama «la economía de la salvación» lleva consigo el descubrimiento de la dimensión social de la inspiración. Y es a partir de estos presupuestos como se han sugerido nuevas orientaciones. Mencionaremos dos de ellas.

1. Uno de los promotores en este terreno ha sido P.

Benoît, exégeta y teólogo que recurrió a la noción de las «analogías de la inspiración». En efecto, la biblia muestra cómo el Espíritu actúa en el pueblo de Dios por medio de toda clase de carismas, que es posible calificar con el término de inspiración. La acción suscitada por el Espíritu no es en primer lugar la de escribir. Por otra parte, en el Antiguo Testamento la escritura nunca es atribuida directamente a un influjo del Espíritu Santo, que impulsa al hombre a actuar o a hablar. Por eso P. Benoît sugiere ante todo «una especie de inspiración *pastoral* que dirige a los *pastores* del pueblo elegido y mediante ellos la historia santa»; viene luego «otro aspecto de la inspiración, que podríamos llamar *oral* u *oratoria*, que acompaña y completa la inspiración *pastoral*»; está finalmente la inspiración de la escritura, que «fija el recuerdo de las cosas que se han hecho y se han dicho». Por consiguiente, la inspiración *escrituraria* no sería más que una parte de ese gran conjunto que es la inspiración «bíblica».

2. En esta misma perspectiva hay que situar la tesis elaborada por un camino diferente y en una óptica distinta por el teólogo alemán K. Rahner (+ 1984). Para Rahner, que no se interesa directamente más que por el Nuevo Testamento, Dios es el autor de la Escritura por el hecho de haberla querido y haberla compuesto por medio de unos autores humanos para ser un elemento constitutivo de su iglesia. El carisma de la inspiración se comprende mejor como carisma poseído por la iglesia, en el seno de la cual se vincula con toda la acción salvífica del Espíritu. Los autores de la Escritura del Nuevo Testamento tenían conciencia de ser los obreros de la iglesia apostólica, que expresaba de este modo su fe. La iglesia pos-apostólica pudo ver su regla de fe en la Escritura que se encontraba en connaturalidad con ella. Semejante concepción permitía resolver más fácilmente los problemas tan delicados que afectan al canon bíblico, a las relaciones entre la Escritura, la tradición y el magisterio de la iglesia.

¹⁵ Cf P. Benoit, *La prophétie* Somme Théologique, ed. Revue des Jeunes, París 1947, Id., *Révélation et inspiration selon la Bible, chez saint Thomas et dans les discussions modernes* Revue Biblique 70 (1963) 321-370



EL CANON DE LAS ESCRITURAS

INTRODUCCION

Las definiciones respectivas del canon y de la canonicidad de las Escrituras en el *Dictionnaire de Theologie Catholique* (2, 1 554-1 555) son las siguientes

«El canon de las Escrituras es la lista o la colección, regulada por la tradición y la autoridad de la iglesia, de los libros que, por tener un origen divino y una autoridad infalible, contienen o forman ellos mismos la regla de la verdad inspirada por DIOS para la instrucción de los hombres»

«La canonicidad es la constatación que la iglesia hace oficialmente, por una decisión pública o de forma equivalente, mediante el uso y la práctica, de este origen divino de esta autoridad majestosa»

Se necesitó tres siglos en la Iglesia para instituir la palabra «canon» en este sentido bíblico. No es una casualidad que el campeón del concilio de Nicea, Atanasio (+ 373), sea al mismo tiempo uno de los primeros testigos del uso específico de la palabra «canon». Sin embargo, hubo que aguardar muchos siglos para que, respondiendo a los asaltos culturales del renacimiento y a las rupturas doctrinales de la reforma, el concilio de Trento

propusiera una definición dogmática del canon de las Escrituras. Largamente atormentada, la historia del canon bíblico no había llegado sin embargo a su término. En efecto, se confunde con la historia de la Biblia misma, es decir con la vida de la Biblia constituida definitivamente en una historia social y consustancial al mismo tiempo. Si la inspiración, por el origen divino que designa, sitúa la Biblia sobre todo de parte de DIOS, la canonicidad considera a la misma Biblia, con sus virtudes y sus cualidades propias, más bien del lado de los hombres, con sus relaciones y su destino. Porque el canon, como vamos a ver, es un soporte y una condición necesaria de comunicación para esa sociedad de un origen y una finalidad únicos que se llama la Iglesia.

En el caso del canon y de la canonicidad, procederemos del mismo modo que hemos hecho en el caso de la inspiración. El estudio del proceso histórico de formación del verdadero modelo canónico nos llevará primero al análisis y luego a la interpretación de las diversas declaraciones eclesiológicas, desde la antigüedad hasta nuestros días.

LOS DOS TESTAMENTOS

En relación con el canon tenemos que distinguir entre la palabra y la cosa. La idea y el hecho de la canonización de las Escrituras precedieron en mucho al uso del término griego *kanon*. Los judíos, por su parte, detuvieron relativamente pronto la lista de sus Escrituras sagradas. A finales del siglo I era para ellos una cosa hecha. Flavio Josefo, judío romanizado, es su principal testigo, aunque un testigo más bien raro. Habrá que esperar al Talmud, unos siglos más tarde, para encontrar la lista razonada de los libros judíos de las Escrituras. Sin embargo (como señalamos en el recuadro de la p. 41), los judíos en su historia no homologaron la palabra «canon», como tampoco adoptaron la palabra «biblia». El equivalente del canon para ellos es la Torá, escrita y oral. Y como no hay más canon que el bíblico, puede decirse que no hay tampoco más canon que el cristiano ¹.

Josefo, campeón romano de las Escrituras judías

Es al judío Flavio Josefo a quien debemos la primera descripción de lo que se llamará entre solos los cristianos y mucho más tarde el «canon del Antiguo Testamento». He aquí el texto de Josefo, cuyo comienzo citamos anteriormente a propósito de la inspiración (p. 10):

«Por una consecuencia natural, digo yo, no existe entre nosotros una infinidad de libros (*biblia*) en desacuerdo y en contradicción unos con otros, sino veintidós

solamente que contienen los anales de todos los tiempos y alcanzan un justo crédito. Están en primer lugar los libros de Moisés, en número de cinco, que comprenden las leyes y la tradición desde la creación de los hombres hasta su propia muerte. Es un período de tres mil años poco más o menos. Después de la muerte de Moisés hasta Artajerjes (00.), los profetas que vinieron detrás de Moisés contaron la historia de su tiempo en trece libros. Los cuatro últimos contienen himnos a Dios y preceptos morales para los hombres. Desde Artajerjes hasta nuestros días, se han contado todos los acontecimientos, pero no se les concede a estos escritos el mismo crédito que a los anteriores, ya que los profetas no se sucedieron exactamente. Los hechos demuestran con qué respeto tratamos a nuestros propios libros. Después de transcurridos tantos siglos, nadie se ha permitido añadirles nada, cortarles nada, cambiarlos en nada. Es natural a todos los judíos desde su nacimiento pensar que están allí los deseos divinos, respetarlos y si es preciso morir por ellos con alegría» (*Contra Apión*, 1, 38-42).

La piedad que Josefo manifiesta aquí con los «libros» mantiene el mismo nivel que despliega en el prólogo de sus *Antigüedades judías*. Es la misma época en que se redactó en la iglesia de Roma la carta de Clemente a los corintios, documento cuya importancia hemos subrayado oportunamente al señalar la santidad de las Escrituras, incluidos ya en ellas algunos elementos del futuro Nuevo Testamento. Por tanto, no es extraño que Josefo reaccionara con fervor y coherencia, como para reivindicar para los judíos solos el privilegio de dichas Escrituras, limitadas decididamente a lo que se llamará mucho más tarde el Antiguo Testamento.

Pues bien, de hecho los rabinos procedían simultáneamente en un sentido muy distinto, el de la ampliación,

¹ Cf. A. Paul, *Ya-I-i/ vraiment une Bible juive?*, en]. Doré y otros, *L'Ancien et le Nouveau*. Cerf, París 1982.

BIBLIA Y TORÁ

Casi por la misma época en que el cristianismo empezaba a llamar a sus Escrituras sagradas «Antiguo» y «Nuevo Testamento», el judaísmo establecía por su parte las dos fórmulas: «Torá escrita» y «Torá oral». Con la primera designaba las Escrituras que había aceptado como «santas» a finales del siglo I; con la segunda, el conjunto de reglas, relatos y doctrinas fijadas y publicadas en la Misná, hacia el año 200. Más tarde, la fórmula «Torá oral» se extendió al comentario (*Guemará*) de la Misná, o bien al propio Talmud. La «Torá oral» y la «Torá escrita» fueron declaradas reveladas a Moisés en el Sinaí.

Las dos Torot (plural de Torá) y los dos Testamentos son por tanto funcionalmente simétricos. Se definieron e instituyeron en la historia casi simultáneamente. Y puede decirse en cierto modo que la Torá oral es al Nuevo Testamento lo que la Torá escrita es al Antiguo. Esto no quiere decir, ni mucho menos, que el Antiguo Testamento sea la «biblia» de los judíos.

Porque la palabra biblia es cristiana; nació en la diáspora judía de lengua griega, probablemente en el siglo II a. C., pero hizo una carrera exclusivamente cristiana. Procede de la palabra griega en neutro plural (*ta biblia*) = (los) libros. En el cristianismo, biblia será casi sinónimo de canon de las Escrituras. Pues bien, en el judaísmo, donde no se utiliza este término, el «canon» verdadero es de hecho la Torá con sus dos partes, escrita y oral. La palabra «biblia» no tiene equivalente en el judaísmo rabínico. Como se ha indicado, no hay más que un homólogo, la palabra «Torá». La Torá escrita fue llamada *Miqra*, «Escritura» (literalmente y más exactamente: «Lectura», ya que la raíz *qârâ* significa «leer»). Se halla ya en las fuentes tannaíticas y este término fue recogido por los judíos en la edad media. Los *caraitas* (en hebreo *qeraim* = «escriturarios», o mejor «lectores de la Escritura») se llamaban también los *bené Miqra* = «hijos de la Escritura».

no ya de la biblia, sino de la Torá, hasta comprender en ella la llamada «Torá oral».

En cuanto a la cifra de veintidós, la encontramos en otros lugares, concretamente entre los cristianos Melitón de Sardes, Orígenes y Jerónimo. Aunque no incluye ni mucho menos los escritos propios de los Setenta (los futuros deuteroacanónicos), la lista de Josefa parece remitir curiosamente a la biblia griega, la biblia precisamente cristiana, dado que en ella Rut queda igualmente vinculada a los Jueces y las Lamentaciones a Jeremías; esto explica dicha cifra. La tradición judía de Palestina cuenta por el contrario veinticuatro libros: ésta es la cifra que encontramos, también a finales del siglo I, en el apocalipsis judío llamado IV Esdras (c. 14); y ésta es también la que propone el Talmud (*Baba Batra*, 14b).

Hacia el Nuevo Testamento

Volvamos al cristianismo y a sus Escrituras. Para que existiera definitivamente en él un canon bíblico, fue necesario que estuviera acabada la biblia, con la articulación necesaria entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Y esto exigió algún tiempo. Hasta finales del siglo II, los cristianos no tenían realmente como Escrituras, es decir como escritos dotados de autoridad, más que la ley y los profetas por una parte (que es lo que se consideraba como «las Escrituras») y lo que más tarde se llamó el Antiguo Testamento), y por otra ciertas colecciones más o menos elaboradas de textos destinados al culto y a la enseñanza: colecciones de relatos de milagros y palabras de Jesús, etc. Es seguro que las cartas de Pablo circularon muy

pronto con una fuerte nota de autoridad. Ya hemos visto anteriormente (p. 11) que Clemente romano mencionaba varias de ellas como tales a finales del siglo I. Pero es con san Justino, hacia el año 150, cuando vemos atestiguada la existencia cierta de una colección de los cuatro evangelios, colección que se ponía entonces en plan de igualdad con las santas Escrituras.

Pues bien, tres hechos principales entre otros demuestran que desde la segunda mitad del siglo II existía un conjunto literario, que podríamos llamar el prototipo del Nuevo Testamento y que comprendía de forma equivalente: los cuatro evangelios, los Hechos de los apóstoles, las trece cartas de Pablo, 1 Pedro y 1 Juan. Estos tres hechos son:

a) *La miscelánea de Marción* (+ hacia el año 160), hereje que se formó un Nuevo Testamento expurgado, ya que no retuvo más que a Lucas, incluso después de haberlo corregido según sus propias ideas, y diez cartas de Pablo solamente (véase G. Bardy, art. *Mamon*: DBS 5, 862-881).

b) *El Diatessaron de Tatiano* (hacia el * 120, + sin duda a finales del siglo II) que, a partir de los cuatro evangelios, compuso «el evangelio a través de los cuatro» (*to dia tessaron euangellon*). Traducida del griego al siríaco hacia el año 172, esta obra original fue adoptada como texto oficial por las iglesias de la región de Edesa (véase G. Bardy, art. *Tatien*: DTC XV/2, 59-66; J. Quasten, *Patrología*, I. Madrid 1961, 215-218).

c) *El canon de Muratori*: precioso documento descubierto en Milán en 1740, que atestigua de los libros recibidos oficialmente por la iglesia de Roma hacia 180-190 (véase el recuadro adjunto).

Antes de que apareciera el término técnico de *canon*, la realidad del canon se había ido constituyendo e imponiendo progresivamente.

La conclusión y el final de una nueva y segunda parte, a la que se le da el título de «Escrituras» como a la

primera, fueron decisivos para ello. La institución de las fórmulas «Nuevo Testamento» y «Antiguo Testamento» fue posterior; más tarde todavía apareció la palabra «canon» 2.

2 Sobre la prehlstona y la hlstona patrístllcas del canon y de la canonización de las Escnturas, puede verse una documentaclOn ImpresIONante en el artículo *Canon des [u]tes sants* del DTC (E Mangelot)

EL CANON DE MURATORI

Marcos se atuvo a la predicación y a los relatos de Pedro... a los cuales estuvo presente y así lo puso. El tercer libro del evangelio es el de Lucas. Este Lucas, médico, después de la ascensión de Cristo, como Pablo lo hubiese llevado consigo por verlo aficionado a viajar, escribió en su nombre de oídas, ya que él tampoco conoció al Señor personalmente, y así, en la medida en que le fue asequible, comienza a hablar desde el nacimiento de Juan.

El *cuarto evangelio* es el de Juan, uno de los discípulos. Rogado por sus condiscípulos y obispos, dijo: «**Ayunad** conmigo tres días a partir de hoy, y que cada uno de nosotros refiera a los demás lo que le fuere revelado». Aquella misma noche le fue revelado a Andrés, uno de los apóstoles, que, de conformidad con todos, Juan escribiera en su nombre. Y así, aunque parezca que se enseñan cosas distintas en los distintos evangelios, no es diferente la fe de los fieles, ya que por el mismo principal Espíritu ha sido inspirado lo que en todos se contiene sobre el nacimiento, pasión y resurrección (de Cristo), así como su permanencia con los discípulos y sobre su doble venida, despreciada y humilde la primera, que ya tuvo lugar, y gloriosa con regia potestad la segunda, que ha de suceder.

¿Qué tiene, pues, de extraño que Juan tan fre-

El Antiguo y el Nuevo Testamento

La manera como las Escrituras cristianas se fueron progresivamente organizando en torno a dos polos distintos para concluir con su composición en dos partes, el Antiguo y el Nuevo Testamento, es de las más interesantes para el estudio. El tránsito por la etapa «testamentaria» aparecerá como históricamente necesaria para que viniera la época «canónica», que fue la última.

cuentemente afirme cada cosa en sus epístolas diciendo a este respecto: «Lo que vimos con nuestros ojos, y oímos con nuestros oídos, y vuestras manos palparon, esto os escribimos?». Con lo cual se profesa a la vez no sólo testigo de vista y de oído, sino escritor de todas las maravillas del Señor.

Los Hechos de todos los Apóstoles fueron escritos en un libro. Lucas refiere al óptimo Teófilo lo que ha sucedido en su presencia, como lo declara evidentemente el hecho de que pase por alto la pasión de Pedro y el viaje de Pablo desde Roma a España.

En cuanto a las *Epístolas de Pablo*, cuáles sean, desde qué lugar o por qué causa fueron dirigidas, ellas mismas lo declaran a los que quieren entender. En primer lugar, a los Corintios, prohibiendo la herejía del cisma; después, a los Gálatas (prohibiendo) la circuncisión; 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, ya que el mismo bienaventurado apóstol Pablo, siguiendo el orden de su predecesor Juan, sólo escribió nominalmente a siete iglesias, por este orden: la primera, a los *Corintios*; la segunda, a los *Efesios*; la tercera, a los *Filipenses*; la cuarta, a los *Colosenses*; la quinta, a los *Gálatas*; la sexta, a los *Tesalonicenses*; la séptima, a los *Romanos*. Y aunque a los Corintios y Tesalonicenses escriba dos veces para su corrección, sin embargo se reconoce una sola Iglesia difundida por todo el orbe de la tierra; pues también Juan en el Apo-

«Nuevo Testamento» es una fórmula latina, *novum testamentum*, utilizada por los padres de la iglesia para traducir las palabras griegas *kaine diatheke*, «nueva alianza». La palabra *diatheke*, «alianza», tuvo en los Setenta y en el Nuevo Testamento, como es sabido, una brillante carrera bíblica. Pues bien, progresivamente se fue realizando un cambio y apareció la fijación de una noción técnica, para designar un bloque literario determinado llamado *kaine diatheke* en griego y más tarde *novum testa-*

calipsis, aunque escribe a siete iglesias, habla para todos. Asimismo son tenidas por sagradas una (carta) a *Filemón*, una a *Tito* y dos a *Timoteo*, que, aunque hijas de un afecto y amor personal, sirven al honor de la Iglesia católica y a la ordenación de la disciplina eclesiástica.

Corren también una carta a los *Laodicenses*, otra a *Jos Alejandrinos*, fingidas bajo el nombre de Pablo para favorecer a la herejía de Marción, y otros muchos escritos que no pueden ser recibidos en la Iglesia católica, porque no conviene mezclar la hiel con la miel.

Entre los escritos católicos se cuentan una *Epístola de Judas* y dos del mencionado *Juan* y la *Sabiduría*, escrita por amigos de Salomón en honor del mismo. *Apocalipsis* sólo recibimos el de *Juan* y el de *Pedro*, aunque este último algunos de los nuestros no quieren que sea leído en la iglesia.

Recentísimamente, en nuestros días, Hermas escribió en Roma el *Pastor*, ocupando la cátedra de la iglesia de Roma como obispo su hermano Pío; y por esto conviene leerlo, pero no puede hacerse públicamente al pueblo en la iglesia, ni entre los profetas, por estar completo ya su número, ni entre los apóstoles, por haber terminado ya su tiempo.

(Traducción de *Doctrina Pontificia, I. Documentos bíblicos* [BAC 1361. Madrid 1955, 153-157].

La primera línea, relativa a Marcos probablemente, está reconstruida. Mateo vendría en primer lugar.

mentum, «nuevo testamento», en latín. Tertuliano (+ hacia el 220), que por otra parte habla más bien de *vetus et novum instrumentum*, atestigua la difusión de la fórmula. Así, pues, se había llevado a cabo un desplazamiento notable de sentido, que tuvo como objeto la palabra *diatheke*: de! registro teológico con la acepción de «alianza» se había pasado al registro literario con la de «testamento».

A finales del siglo II, se había desarrollado una teología de las «alianzas» centrada en la «nueva alianza». Ireneo, prolongando por otro lado algunas tradiciones anteriores, fue uno de sus principales artífices. La antítesis «antigua y nueva alianza», probablemente procedente del Asia Menor, era ante todo teológica, pero muy pronto evolucionó para hacerse también y sobre todo literaria. La descripción de las dos «alianzas» como dos etapas de la «economía» de la salvación estuvo acompañada efectivamente de la consolidación de una unidad literaria propia, de origen reciente, e! «Nuevo Testamento». El continente, literario, tomó en cierto modo e! nombre de! contenido, teológico. Pues bien, este Nuevo Testamento sirvió al mismo tiempo de complemento a aquella otra unidad, hace tiempo escrita y recogida en gran parte por los judíos, que es e! «Antiguo Testamento». Fue la institución y la designación de un Nuevo Testamento lo que tuvo como consecuencia la institución y la designación de un Antiguo Testamento.

Como testigos de la evolución semántica que acabamos de señalar, citaremos estas líneas de Ireneo, sacadas de su *Contra los herejes*:

«La ley de Moisés tanto como la gracia de! Nuevo Testamento, adaptadas ambas a sus épocas respectivas, fueron concedidas en beneficio de! género humano por un mismo y único Dios» (III, 12, 11).

«Un mismo y único dueño de la casa sacó de su tesoro estos dos Testamentos; fue e! Verbo de Dios, nuestro Señor Jesucristo. Fue él e! que conversó con Abrahán y con Moisés y ha sido igualmente él e! que nos ha devuelto la libertad en la novedad, o sea, ha ampliado la gracia que viene de él» (IV, 9, 1; d. también IV, 32, 1-2).

En su nueva significación literaria, esta terminología de los Testamentos parece haber nacido en Asia Menor. Encontramos sus primeros indicios en e! obispo de Sardes, Melitón, contemporáneo y compatriota de Ireneo:

«Habiendo ido a oriente y habiendo estado en los mismos lugares en que se predicó y se realizó la Escritura, he aprendido con exactitud cuáles son los libros del Antiguo Testamento y he hecho la lista que te envío. He aquí sus nombres: cinco libros de Moisés: *Génesis, Exodo, Números, Levítico, Deuteronomio*; *Jesús Navé* (= Josué). *Jueces, Rut*; cuatro libros de los *Reyes*, dos de los *Paralipómenos, Salmos* de David, *Proverbios* o *Sabiduría* de Salomón (= *Proverbios*), *Eclesiastés, Cantar de los cantares, Job*; Profetas: *Isaías, Jeremías*, los doce en un solo libro, *Daniel, Ezequiel, Esdras*. De estas obras he hecho algunos extractos que he distribuido en seis libros»³.

De esta forma, Melitón responde, según dice, al deseo de su discípulo Onésimo de poseer algunos «extractos de la ley y de los profetas» y de «conocer con precisión e! número de los libros antiguos y e! orden en que están situados».

³ Esta lista de Melitón no contiene los libros propios de los Setenta, los deuterocanónicos. Atestigua más bien el canon precoz establecido por la iglesia oriental.

GENESIS E INSTITUCION DE LA PALABRA «CANON»

Al tratar de la inspiración en los padres de la iglesia, hicimos el inventario de las fórmulas utilizadas en la antigüedad cristiana para designar las Escrituras (cf. anteriormente, p. 11). No hemos visto en él la palabra «canon», que apareció tardíamente en ese abanico lexical, y además con un nuevo significado técnico.

La palabra «canon»

La palabra griega *kanon* tiene probablemente como origen primitivo una raíz semítica. El hebreo *qáneh* designa la «caña» que sirve para medir (Ez 40,3.5). Es posible encontrar esta misma raíz en asirio y hasta en sumerio, precisamente en el sentido de caña. El latín no hizo más que transcribir simplemente el vocablo griego en *canon*. Al principio, este término se entendía de un objeto, que podría muy bien ser una vara o una caña, utilizado como medida, como regla o como modelo. Luego, en un sentido derivado, se aplicó a la cosa regulada o medida.

En Alejandría, los gramáticos antiguos llamaban *kanon* a la colección de obras clásicas que podían servir de modelos literarios. Cicerón le recordaba a su correspondiente Tirón que él era el «*kanon habituah*» de sus escritos. También sabemos por Plinio que el «canon de Policeto» era el conjunto de reglas y de medidas que servían a los

escultores de estatuas. Epicteto llamaba *kanon* al hombre capaz de servir de modelo moral para sus semejantes.

Pero no es eso todo. Como sabemos, el canon bíblico no es una simple colección de escritos; es preciso señalar igualmente otra línea ascendente de significaciones relativas directamente a la fe. Los padres, incluso los más antiguos, emplearon en efecto la palabra *kanon* para designar la «regla» en las expresiones siguientes:

- La *regla de la tradición*, ya en Clemente romano (*Carta a los corintios*, 7, 2);
- la *regla de fe*: por ejemplo en Eusebio de Cesarea (*Historia eclesiástica*, V, 24, 6);
- la *regla de verdad*: una fórmula muy apreciada por san Ireneo (*Contra los herejes*, 1, 9, 5; etc.);
- la *regla de la iglesia* o la *regla eclesiástica*: ya en Clemente de Alejandría (*Stromata*, VI, 15) Y Orígenes.

Desde comienzos del siglo III, algunos padres latinos como Tertuliano y Novaciano, utilizaban fórmulas idénticas: regla de fe y regla de verdad.

Desde sus orígenes, la Escritura fue considerada por la iglesia como depósito de una regla de fe y de vida que igualaba en autoridad al magisterio eclesiástico. Por eso, naturalmente, empezó a hablarse del «canon de las Escrituras» para designar esta *regla* escrita. Y se le dio el nombre de «canon» a la colección de libros inspirados.

Los «libros apócrifos»

La canonización tuvo un efecto inevitable: la exclusión de las listas oficiales de todas las obras no consideradas como inspiradas a pesar de sus aparentes razones para serlo. Estas obras son los libros «apócrifos», palabra que tiene una historia compleja que va jalonando la historia misma del canon; resulta significativa precisamente por eso.

La palabra griega *apokrypha*, de la raíz *kryptein*, «ocultar», tenía como sentido primitivo el de «cosas ocultas», o más exactamente el de «libros ocultos» o «secretos». Es verdad que para los judíos el adjetivo «oculto» se aplicaba a los libros sagrados en un sentido que no tenía nada de peyorativo. Se decía «ocultos», *genúzum* -de la raíz

gânaz, de donde procede *genuzâh* ⁴ a los libros que por el mal estado en que se encontraban tenían que retirarse del uso; también se atribuía este término a los libros cuya calidad de Escritura todavía estaba en discusión (Talmut, *Shabbat*, 13b, 3Üb).

En la iglesia primitiva, *apokrypha* apareció por primera vez, en su sentido específico, en tiempos de Ireneo, durante el conflicto en que se opuso la iglesia a los herejes, especialmente a los gnósticos. Como han demostrado muy bien los descubrimientos de Nag-Hammadi, los autores gnósticos presentaban con frecuencia su ense-

⁴ Sobre la Cezma del Calro, cf A Paul, *Intereslamente* (Cuadernos Bíblicos 14), 14

PROTOCANONICOS y DEUTEROCANONICOS

Fue en 1556 cuando Sixto de Siena utilizó por primera vez las palabras *protocanónico* y *deuterocanónico* para designar dos categorías de escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Decía lo siguiente: «La primera está formada por los libros que podríamos llamar protocanónicos y a propósito de los cuales nunca ha habido dudas ni discusiones en la iglesia católica; la segunda contiene los libros que antiguamente se designaban con el nombre de eclesiásticos y que ahora se llaman deuterocanónicos» (*Bibliotheca sancta*, I, 1).

La designación de *deuterocanónicos* que se atribuye a ciertos libros o partes de libros bíblicos no es muy afortunada; parece como si los textos así catalogados no tuvieran la misma autoridad que los demás, lo cual sería totalmente falso, al menos a los ojos de los católicos, para quienes esta distinción sólo puede ser legítima desde el punto de vista histórico.

Los *deuterocanónicos del Antiguo Testamento* son: Tobías, Judit, Sabiduría, Eclesiástico, Baruc, 1 y 2 Macabeos, Ester 10, 4-16, 24 (en la *Vulgata*) y Daniel 3, 24-90; 13 Y 14. De la mayor parte de estas obras sólo poseemos el texto griego de los manuscritos y ediciones de los Setenta. Junto con 3 y 4 Esdras y la Oración de Manasés, estos deuterocanónicos son llamados *apócrifos* por los protestantes.

Los *deuterocanónicos del Nuevo Testamento* son: Hebreos, Santiago, 2 Pedro, 2 y 3 Juan, Judas y Apocalipsis.

N. B-A pesar de que algunos han sentido esa tentación, no hay que poner entre los deuterocanónicos del Nuevo Testamento los pasajes: Mc 16, 9-20, Lc 22, 43-44, Jn 5, 3-4; 7, 52-8, 11. Estos textos han sido objeto de discusiones que no deben saltar los límites de la crítica textual.

ñanza como una «doctrina secreta». Por otra parte, uno de los documentos lleva el nombre concreto de «Apócrifo de Juan». Es sabido hasta qué punto la literatura gnóstica fue combatida como «falsa» por los padres de los siglos II y III; la palabra «apócrifo» se convirtió entonces en sinónimo de «herético». Ireneo relaciona *apokryphos* con *nothos*, «bastardo» o «corrompido» (*Contra los herejes*, 1, 13, 1) Y Tertuliano utiliza como equivalentes *apocrypha* y *falsa* (*De pudicitia*, 10, 12).

Luego apareció también otro uso de la palabra «apócrifo». La iglesia clasificó entre los libros «secretos», junto con los «apócrifos» gnósticos, a los libros judíos que los maestros de la sinagoga habían excluido de sus Escrituras. Estos mismos libros conocieron por algún tiempo entre los cristianos una gran popularidad; se trataba sobre todo de obras de apocalipsis, con una forma y un contenido notablemente esotéricos; hoy se les cataloga corrientemente con el título de «Pseudo-epígrafos del Antiguo Testamento». En este sentido, Orígenes habla de ellos como «apócrifos». Por el año 400, como atestigua san Agustín, prevalecía el sentido despreciativo de la palabra *apokryphos*, aplicada también en adelante a esa literatura apocalíptica legada por los judíos.

Los protestantes le dan a la palabra «apócrifo», todavía hoy, un sentido técnico concreto propio de ellos. Designan con esta palabra los libros que no incluyen en su canon de las Escrituras. Aunque este uso sólo se impuso bastante tarde, desde luego después de la reforma, se remonta sin embargo de hecho al mismo san Jerónimo. En efecto, cuando san Jerónimo se convirtió en el campeón decidido de la *hebralca ventas*, excluyó del canon bíblico como «apócrifos» los libros que sólo se encontraban en la biblia griega, ausentes por tanto de la biblia llamada hebrea. En contra de san Agustín y de las iglesias de occidente, optó entonces por la práctica de las iglesias de oriente, atestiguada ya por Melitón de Sardes (cf. p. 44).

En este sentido, la palabra «apócrifo» fue instituida por la obra de Karlstadt, *De canOn/ClS scnpntuns*, del año 1520. Pero es a la biblia de Lutero a la que debió su promoción decisiva. Aunque figuran a veces en las mismas biblias protestantes, estos «Apócrifos del Antiguo Testamento» no son considerados por los reformados como libros sagrados o canónicos. Para Jerónimo, como para Lutero, «apócrifo» no quiere decir ni mucho menos «herético» ni «oculto», sino simplemente de un grado inferior al que se le reconocía a los otros libros que sirven de «regla» para la fe y para la doctrina y que son por tanto canónicos. A diferencia del protestantismo, la iglesia romana ha incluido en su canon y considerado como libros canónicos por entero los «apócrifos del Antiguo Testamento», llamándolos a su vez «deuterocanónicos». El concilio de Trento, en contra de los reformadores, hizo figurar estos libros en la lista de «libros santos», canónicos e inspirados. Adoptaba así definitivamente la antigua tradición de la iglesia de occidente defendida por Agustín. El término de «apócrifo» fue recogido por los católicos y atribuido al *corpus* inmenso de origen judío, compuesto sobre todo de apocalipsis. Actualmente, la verdad es que, independientemente de toda pertenencia confesional, se tiende a incluir todo ese conjunto literario no bíblico en lo que suele llamarse «literatura intertestamentaria».

N. B.-Por analogía, la apelación de «apócrifo» se dio también, bastante tarde, a toda la literatura cristiana de formas bíblicas, pero que nunca fue canónica, llamándolos «apócrifos del Nuevo Testamento». Se trata de una masa inmensa de libros, marcados unas veces por el gnosticismo y otras francamente gnósticos, en la que por otra parte abundan los apocalipsis 5.

5 Véase F. Quérel, *Les évangz/es apocryphes* París 1984 y el estudio erudito pero interesante de F. Bovon y otros, *Les Actes apocryphes des Apotres* Geneve 1981

EL·CANON DE LAS ESCRITURAS: UNA TIERRA PORTATIL

Como hicimos en el tema de la inspiración bíblica con la apocalíptica, también aquí conviene buscar cuál es el modelo exacto y profundo que subyace en el hecho cristiano de la canonización de las Escrituras y al mismo tiempo en la estructura histórica del propio canon. En otras palabras, tenemos que responder a esta cuestión decisiva: ¿cuál es, a los ojos de la historia en general y a los ojos de la historia cristiana en particular, el verdadero significado del canon de las Escrituras? Un canon cristiano, desde luego, ya que no existen otros formalmente hablando. Este estudio supone que hay que considerar al cristianismo en relación con el judaísmo. Para cada una de estas dos confesiones, su génesis paralela y respectiva sigue siendo el lugar privilegiado de su propia definición. Por tanto, hemos de considerar al judaísmo y al cristianismo, dentro del marco específico y limitado de este estudio, en sus relaciones con el proceso literario que los constituyó en su simetría, en función el uno del otro y fundamentalmente diferentes.

Destierro y diáspora

Es sabido que la traducción de la Torá al griego, a partir del siglo III a. C., manifestó una verdadera conversión cultural de los judíos. Algo más tarde, Filón de Alejandría intentó justificarla y teorizarla; así es como demostró ser un agente especialmente «precristiano». Este movimiento, inédito en el judaísmo, hizo que con

ello se borrara todo nacionalismo, incluso en sus enunciados más significativos como puede ser la palabra «Dios»⁶. El mismo Filón llamaba al griego «nuestra lengua» y declaraba «verdadera patria» a toda tierra habitada por los judíos. Para él la diáspora, considerada en su aspecto cultural con la lengua, y en su aspecto político con la tierra, era por consiguiente un hecho legítimo y hasta irreversiblemente vital. Pues bien, la producción literaria de la diáspora judía, la Torá griega primero, pero luego también todo un conjunto de obras originales, bíblicas o no, que la acompañaban, no cesó de extenderse cada vez más; un día, su trayectoria ininterrumpida se prolongó en el cristianismo, para quedar fijada ya en él. Por otra parte, de forma paralela, como indicamos anteriormente (cf. p. 18), conocía este mismo destino la literatura de los apocalipsis, a pesar de que su lengua original era el hebreo o quizás el arameo.

Pues bien, después de su ruptura con el cristianismo, ruptura que se declaró durante el período que separa el incendio del templo en el año 70 de la nueva intervención romana en el 135, y en parte como consecuencia de ella, el judaísmo supo establecer un sistema de sustitución y de reemplazo. Este nuevo sistema, fecundado desde hacía

⁶ Véase la *Carta de Aristeo*, 16, donde se dice que el Dios de los judíos y Zeus son el mismo Dios, con nombres diferentes.

mucho tiempo, pero recientemente construido sobre las ruinas físicas y sobre todo simbólicas del estado y del templo, restauraba las bases y las condiciones de un nacionalismo social y cultural de aristas sólidas. Señalemos en primer lugar, a mitad del siglo II, la nueva versión griega de Aquila, exageradamente literal y destinada a sustituir a los Setenta, cuya impregnación helénica y cuya audacia o ductilidad iban acompañadas del pecado de cristianismo. Recordemos luego las tradiciones rabínicas que corregían radicalmente las leyendas de los judíos helenófonos favorables a los Setenta («El día de la traducción fue calamitoso para Israel, tanto como el día del becerro de oro», etc.). Señalemos finalmente que para los rabinos de las buenas escuelas, las que hicieron el Talmud, la única lengua auténtica era el hebreo, «lengua del santuario», «lengua santa» y hasta «lengua de la creación». Pero hubo más todavía. Para el Talmud, el cuerpo de Adán habría sido creado a partir del polvo «recogido en el mundo entero», pero su cabeza habría sido hecha con tierra del país de Israel y hasta, para algunos, del lugar mismo del templo.

En todo esto se da una coherencia muy rigurosa. Pero esto no es una coherencia de diáspora. Estando destruido el templo, siendo imposibles las peregrinaciones y perdida la tierra nacional, la situación era entonces una situación de destierro. Todo judío, en cualquier rincón del mundo que estuviera, era un desterrado ⁷, y el sistema ideológico del grupo al que pertenecía como miembro estaba necesariamente constituido por energías centrípetas y fuerzas nacionalistas. Semejante coherencia se oponía vigorosamente a la del cristianismo: arraigada en la experiencia y en la historia y en la Escritura de la diáspora judía ya disuelta, o al menos sin criterios, la coherencia cristiana era ciertamente una obra de diáspora, de «diseminación» según la etimología del término griego, es decir una coherencia que funcionaba con energías centrífugas y fuerzas «internacionalizantes».

⁷ Cf A. Paul, *Une Voie d'approche dufallJuz! Diaspora el Galilú De la Tírah au Messze, en Me/anges Henn Cazelles* París 1981,369-380

Judaísmo y cristianismo

Al hombre desterrado y al hombre de la diáspora le falta algo ⁸. Le falta algo que obligatoriamente ha de compensarse. Pues bien, ¿qué es lo que ocurre precisamente con el hombre judío desterrado y con el hombre cristiano «diseminado»?

Sobre las ruinas del templo, después del año 70, se establecieron primero y luego se afirmaron una comunidad y una doctrina judías, la sinagoga y la Torá. Pronto llegó a erigirse una institución sólida, una especie de magisterio. La tarea consistía ante todo en asegurar y en verificar las condiciones de funcionamiento de la vida judía: recoger todo lo que todavía quedaba de valores, de tradiciones o de leyes y constituir un objeto que sustituyera adecuada o completamente al templo: la Torá (palabra que quiere decir «doctrina» o «enseñanza») en su doble forma «escrita y oral». Pero también fue preciso, en ese mismo momento, definir o defender los cánones o reglas de esta religión sin estado y sin templo, principalmente frente al cristianismo, ese rival tanto más serio cuanto que caminaba por los mismos caminos y con el aparente deseo de llenar las mismas ausencias: ausencia de una tierra nacional propia e independiente y ausencia de un templo.

Como demuestran muchas enseñanzas y tradiciones, la tierra nacional marca hereditariamente toda memoria judía con un sello imborrable.

El hombre judío lleva consigo, individual y colectivamente, una especie de sello sacramental de una tierra que es a la vez histórica y mítica: histórica, en cuanto territorio perdido en donde creció y vivió Israel; mítica, en el sentido de una tierra original de la que habría sido hecho el primer hombre en persona. Tal es el fundamento de la genealogía, nacional y mítica del hombre judío, hombre de una nación y descendiente de su tierra. Y para que esa huella se mantenga en la historia con sus propias virtu-

⁸ Véase A. Paul, *La Torah el le canon chrétien deux suppléances d'un manque polzllque* Recherches de 8Clence Rehgleuse 71 (1983) 139-147

des, es preciso que siga existiendo en el judío en estado de huella, lo cual supone que la tierra siga siendo una tierra perdida. Con esta condición, esa huella es sacramental, es decir, por sí misma fundamenta, garantiza y sella la pertenencia de! hombre judío a su verdadera genealogía.

El hombre cristiano no se define como el hombre de una nación. Hombre de diáspora, es miembro de una *ekklesia*, «asamblea». La primera condición para que haya una asamblea es que haya una dispersión. Pues bien, designar una iglesia es al mismo tiempo designar la jerarquía constitutiva sin la cual no puede haber iglesia. jerarquía, de la palabra *hieron*, es una palabra empleada en el Nuevo Testamento para significar el conjunto del establecimiento de! templo. Cuando el judaísmo perdió su templo y sus sacerdotes, perdió también las condiciones de toda jerarquía. Y fue entonces cuando el cristianismo, grupo o religión de diáspora, hizo de! templo destruido su propio signo o huella inmortal: el «templo de su cuerpo», como leemos en el evangelio de Juan. El gran desastre de! año 70, con la destrucción del santuario de Jerusalén y el hundimiento de! estado judío, permitió que existieran simultáneamente, pero disociados y hasta opuestos, la diáspora y el destierro, instituidos recíprocamente, éste como judío y aquélla como cristiana. Hizo que en adelante estuvieran separadas la tierra, fundamento de una genealogía nacional, y el templo, condición de una jerarquía eclesial. Para el hombre cristiano, la huella inmemorial es la del templo, y es necesario que este último siga estando en estado de huella, huella de un edificio único que falta y, solidaria de él, huella de todo un sistema político caduco.

Para el hombre judío, la Torá se impone sobre todo; es el instrumento necesario de! mantenimiento de los límites vitales del judaísmo como entidad social y religiosa diferente de cualquier otra. Como «doctrina» o «enseñanza», tiene la eminente función de ser el sustituto de! templo destruido. Para el hombre cristiano, las cosas son diferentes. Su existencia depende de una «fe» objetivada, es decir de un credo y de una iglesia, cuyos límites se identifican con la totalidad de instituciones levantadas sobre las mismas huellas del solar del templo. Estas

instituciones no son ni mucho menos el sustituto del templo, ya que esta prerrogativa le corresponde sólo a la Torá. Pues bien, entre ellas hay que situar a la biblia, más exactamente a la biblia en cuanto canon de las Escrituras. La relación de la biblia con las condiciones de la existencia de! hombre cristiano es realmente institucional, ya que está injertada en el árbol mismo de la jerarquía. Es una relación muy distinta de la relación de la Torá con las condiciones de existencia del hombre judío, que se establece según el orden nacional y genealógico.

El cristianismo se ha constituido y organizado, entre otras cosas, yendo hacia su canon bíblico, sobre la base de una biblia compuesta por el Antiguo y el Nuevo Testamento. Por consiguiente, dentro del espacio que señalan sus otras instituciones propias, es siempre la biblia como canon lo que propone para leer al conjunto de sus miembros, sea cual fuere la forma instituida con que cada uno, individualmente o no, se vea llevado a hacer esta lectura. Esta biblia o canon de las Escrituras es para el cristianismo y dentro de él el sustituto único de una tierra única que falta. Como toda tierra nacional, el canon tiene un trazado y unas fronteras. Como decíamos, la palabra *canon* quiere decir «regla» y también «medida». Hace varios decenios, preguntado sobre el sionismo, un rabino de Varsovia dio esta respuesta: «Nosotros tenemos nuestro país, una tierra portátil». Con estas palabras se refería a la Torá. Lo que él decía deberíamos aplicarlo más bien al canon bíblico de los cristianos, verdadera «tierra portátil».

Conclusión

Hemos contestado a la cuestión que nos planteábamos al comienzo de este capítulo: ¿cuál es el verdadero significado de! canon de las Escrituras? La respuesta es la siguiente: el canon es una «tierra portátil»; con ello hemos repetido de otra manera que no había más canon bíblico que el cristiano. En las páginas precedentes hemos fundamentado suficientemente esta proposición.

La biblia es el lote de esa comunidad exclusiva e ideal

de diáspora que es la iglesia. Esto quiere decir que ni su autoridad ni su validez están apegadas a ninguna tierra, ni nación, ni país. Cualquier tierra, cualquier nación y cualquier país pueden ser bíblicos, porque pueden ser cristianos. Pero esto tiene una consecuencia. Lo que se dice de la tierra, de la nación o del país, hay que decirlo también de la lengua, una cosa igualmente plural donde las haya. Sí, cualquier lengua puede ser bíblica porque cualquier lengua puede ser cristiana. La historia, y sobre todo la historia de la biblia, lo ha demostrado y lo sigue demostrando perfectamente.

Tal como lo hemos definido, el canon de las Escrituras es, por su parte, el que garantiza las condiciones mismas de diáspora necesarias al cristianismo como presencia histórica, social y cultural, y a la iglesia como organización y manifestación teológica. La palabra «diáspora» significa de suyo un horizonte indefinido de tierras multiformes y de lenguas diferentes. En estas condiciones, la biblia no responderá a su vocación más que traducida e interpretada, es decir situada en una postura concreta de comunicación con la finalidad de poder ser leída, aquí y ahora. Pues bien, de suyo el acto de traducción y el acto de interpretación señalan un despegue: tienen como efecto irremediable desbordar los límites trazados por el canon. Estos límites, cuantitativos en primer lugar, los de la suma física de unos libros, provocan y reclaman por sí mismos este exceso. Es la ley implícita del canon bíblico.

Precisamente porque construye y recuerda una clausura definitiva, como las fronteras instituidas de una tierra nacional, por eso mismo solicita un trabajo dentro de sus propios límites: el trabajo de la lectura, que comienza siempre por una traducción y que en cierto modo es siempre una manera de traducción apropiada. Y en el mismo instante de ser leído, el texto disponible o contemporáneo se ve obligatoriamente transformado en un texto distinto. Este último está ante todo en diálogo con el primero, con el texto canónico, como si fuera su fruto natural y su consorte obligado. Por tanto, el canon es necesario. Sustituto de toda tierra posible, es a su vez un terreno textual inagotable e infalible, siempre idéntico a sí mismo pero continuamente renovado por el trabajo permanente del que es al mismo tiempo lugar y objeto. La función canónica de las Escrituras es esencial a la biblia; le garantiza su capacidad vital de estar siempre dispuesta a una nueva lectura. Si, como ya propusimos (p. 20), la *inspiración* designa la reserva indefinida de las fuerzas de lectura profética que la biblia lleva siempre consigo, la *canonicidad* realiza y significa las condiciones totales y mejores de toda inversión puntual de esas mismas fuerzas. Las modalidades de esta inversión varían según los momentos y lugares. Una vez más, se impone aquí una tarea de gestión, que le corresponde a la iglesia. La historia y el comentario actual de esta gestión es lo que presentamos en el siguiente capítulo doctrinal.

LA DOCTRINA CATOLICA DEL CANON DE LAS ESCRITURAS

Desde sus orígenes, por así decirlo, la iglesia ejerció su derecho de reconocimiento oficial de las Escrituras. Lo hizo mediante decretos, particulares o generales, disciplinares o dogmáticos, en relación con uno o con varios libros inspirados y hasta con la colección entera. Si, por ejemplo, según san Jerónimo, el concilio ecuménico de Nicea (año 325) declaró canónico el libro de Judit, si el concilio I de Constantinopla (año 553) condenó a Teodoro Mopsuesteno (hacia 350-428) por haber excluido del canon los libros de Job y de Cantar, si el concilio IV de Toledo (año 633) excomulgó a quien no aceptase como canónico el Apocalipsis de Juan, muy pronto las supremas instancias eclesiásticas se pronunciaron sobre el contenido, los límites y el estatuto del conjunto de

Escrituras sagradas. Y reiteró periódicamente este acto. Sin embargo, por mucho tiempo las declaraciones sobre el canon bíblico completo no tuvieron más que un valor disciplinar. Hubo que aguardar al concilio de Trento, en su sesión 4.^a, para que se tratase directamente y de forma dogmática la cuestión de la canonicidad de los libros santos. De los resultados de este concilio dependió esencialmente la doctrina católica posterior del canon de las Escrituras.

Lo mismo que para la inspiración (p. 22), la presentación por orden cronológico de los diversos documentos del magisterio sobre el canon de las Escrituras, además de su valor informativo, abundará en enseñanzas y lecciones.

DECLARACIONES DEL MAGISTERIO

El concilio de *Laodicea* (hacia el 360)

Por el año 360, tuvo lugar en Laodicea de Frigia un concilio importante. Aunque muy antiguo, su documentación histórica carece de claridad. Muy pronto se le atribuyó una serie de 60 cánones. Recogeremos aquí los dos últimos (el 59 y el 60), relativos al canon de las Escrituras. Por primera vez en un documento oficial

encontramos la palabra «canónico» en el sentido específico que conservará a continuación.

En el canon 59, el concilio prescribe que no hay que leer en la iglesia «más que los libros canónicos del Nuevo y del Antiguo Testamento». En el canon 60 (cuya autenticidad es sospechosa) enumera la lista de libros canónicos, con la finalidad de zanjar todas las discusiones. Al

menos por el número de sus libros, e! Antiguo Testamento es un reflejo de la colección palestina; faltan Judit, Tobías, Eclesiástico y Macabeos. Por e! contrario, se cita a Baruc con Jeremías y, después de las Lamentaciones, se señalan unas «cartas» que corresponden ciertamente a la carta de Jeremías. Y el orden -Jeremías, Baruc, Lamentaciones y Cartas- es el de los Setenta. En e! Nuevo Testamento falta e! Apocalipsis.

Aunque de autenticidad dudosa en su último canon, este texto de Laodicea es de gran importancia para la historia de e! canon bíblico. Está de acuerdo con otros testimonios contemporáneos y de las mismas regiones de Asia para la exclusión de los deuterocanónicos. Es curioso sobre todo que esté ya tan firmemente instituido e! concepto de «canon».

El concilio de Roma (año 382)

En Roma se celebró un concilio bajo e! pontificado de Dámaso. En él se estableció la lista completa de las «divinas Escrituras» recibidas entonces en la iglesia de Roma. Esta lista fue conocida por mucho tiempo como «decreto de Gelasio», ya que la reprodujo dicho papa (492-496), lo mismo que otros antes y después de él. Es análoga a la de los concilios africanos de Hipona (año 393) y de Cartago (años 397 y 419). Pero estos últimos no consideraban su decisión como definitiva; no hacían más que comunicar al papa o a los demás obispos, para su confirmación, e! canon que habían recibido por tradición para la lectura pública.

Esta lista de e! año 382 es curiosamente idéntica a la que publicará luego e! concilio de Trento, con los deuterocanónicos: los libros declarados canónicos son los mismos, aunque e! orden difiere un poco. La fórmula con que termina el documento es la siguiente: «Tal es e! canon de! Nuevo Testamento». Se puede considerar entonces que en la iglesia de Roma de finales del siglo IV e! canon bíblico, que es hoy e! nuestro, estaba ya no solamente constituido, sino incluso instituido. Sin embargo, las discusiones no habían concluido todavía.

El concilio de Florencia (año 1442)

Hemos hablado de! «Decreto paralos jacobitas» promulgado por e! papa Eugenio IV, a propósito de la inspiración (p. 23). En efecto, como decíamos, la afirmación de esta inspiración precedía a la lista detallada de los libros de! Antiguo y Nuevo Testamento. La canonicidad de las Escrituras se definió realmente en relación con la inspiración. Esta lista es la misma y sigue e! mismo orden que la que promulgó luego definitivamente e! concilio de Trento, con esta sola excepción poco significativa: los Hechos de los apóstoles figuran en penúltimo lugar, antes de! Apocalipsis.

El concilio de Trento (año 1546)

Como dijimos más arriba, fue e! concilio de Trento e! que abordó y planteó dogmáticamente la cuestión de! canon de las Escrituras, definiendo las implicaciones que esto acarrearía para e! comportamiento de los fieles. Lo hizo dentro de! marco de su inmensa tarea dogmática. Puso ante todo e! acento en la continuidad de la historia cristiana. Al obrar así, opuso a la «sola Escritura» de los reformados la biblia que las tradiciones habían ido iluminando de edad en edad. Por tradiciones entendía «los testimonios de los santos padres y de los concilios aprobados, e! juicio y e! consentimiento de la iglesia».

El concilio declaró luego qué libros entraban en e! cuerpo de las Escrituras y tenían plena autoridad dogmática y moral, añadiendo a su decreto un catálogo de libros canónicos. Esto tenía mayor urgencia por e! hecho de que Lutero, en los prefacios a su Nuevo Testamento de 1522, había descartado a Hebreos, Santiago, Judas y Apocalipsis, rechazando además, en vinculación quizás con san Jerónimo, a los deuterocanónicos de! Antiguo Testamento. Así, después de recordar el origen divino de la biblia y de las tradiciones conservadas en la iglesia, se definió e! canon de las Escrituras, o en otras palabras la biblia católica, introduciéndolo con estos términos:

«(El santo concilio) ha creído conveniente añadir a

este decreto una lista de los libros santos para que no surja ninguna duda sobre los libros recibidos por el concilio. Son los libros mencionados a continuación [...]».

Pues bien, en la lógica de su premisa dogmática, los padres de Trento estaban obligados a ir más lejos. En efecto, les tocaba definir que las Escrituras «en su integridad» debían tenerse, con las tradiciones recibidas, como la regla objetiva de la fe y de las costumbres. Esta definición se insertó en el anatema final del decreto:

«Si alguien no recibe estos libros en su integridad, con todas sus partes, como sagrados y canónicos, como se tiene la costumbre de leerlos en la iglesia católica y tal como se encuentran en la antigua edición latina de la Vulgata, y si desprecia deliberadamente las tradiciones mencionadas, sea anatema».

El alcance exacto de estas declaraciones está claro. En sus listas de libros sagrados, las disposiciones anteriores de los papas o de los concilios se contentaban con afirmar la canonicidad, sin hacer de esta última una verdad de fe. En Trento se procedió de otra manera. En efecto, el concilio definió como «de fe católica» que todos los libros recogidos en la lista *son* sagrados, «inspirados y canónicos». En otras palabras, que esos libros son recibidos por la iglesia como *regla* de la fe y de las costumbres. De aquí *dos consecuencias* para el uso y la interpretación de las Escrituras:

1. El carácter declarado «oficial» (*authenticus*) de la Vulgata latina «en las lecciones públicas, las discusiones, las predicaciones y las explicaciones». El decreto de Trento homologaba de este modo el privilegio de hecho de la Vulgata, la más difundida y utilizada desde hacía tiempo entre las versiones latinas de la biblia. Hizo de este privilegio adquirido por los hechos un *derecho* verdadero. Es fácil de comprender esta actitud, ya que el canon de las Escrituras era el principio y el efecto de una coherencia y de un consenso doctrinales, que exigían también una coherencia y un consenso culturales y por tanto lingüísticos. Así, el concilio de Trento contribuyó, sin haberlo necesariamente querido, a la instauración posterior de la primacía de la Vulgata durante varios siglos.

Pero el decreto de 1546 no prohibía por ello las traducciones ni las lecturas de la biblia en lengua vulgar. Sólo más tarde los *Índices* de 1554 y 1559 prohibieron el uso de esas lecturas.

2. La obligación de interpretar las Escrituras «en materia de fe y de costumbres», no ya según el juicio de cada uno, sino en conformidad con el «sentido que tuvo y tiene nuestra madre la santa iglesia, a la que corresponde juzgar del sentido y de la interpretación verdadera de las santas Escrituras». Era ésta otra forma de honrar, hasta en el acto de interpretación cristiana, la relación establecida entre la Escritura y la tradición.

En lo que se refiere a la práctica y a la teoría de la Escritura, esta doctrina del concilio de Trento dirigió durante siglos la vida de la iglesia católica. Y lo sigue haciendo todavía. De hecho, se estableció la síntesis profunda y viva de estas *dos significaciones* de la palabra *canon*, que aparecieron sucesivamente en la historia del cristianismo y de las Escrituras cristianas:

1. *La más reciente y técnica*: la unidad literaria específica que es la biblia de la iglesia, y por tanto la biblia en la iglesia.

Pues bien, a los límites cuantitativos de la lista de libros considerados «en su integridad» se añadía en adelante la condición cualitativa (relativa al texto y a la lengua) de un texto «oficial» (*authenticus*), en este caso el de una versión, la Vulgata latina. Parece ser que el concilio de Trento hizo esta constatación y la declaró: no hay canon posible de las Escrituras y por tanto biblia verdadera más que bajo la forma de *una* «vulgata». Como la palabra «vulgata» expresa el consenso y el hecho mayoritario, no puede haber efectivamente dos vulgatas; por eso la iglesia habla de *la* o de *su* Vulgata. Pero entonces, ¿cuál es la instancia que determina que una biblia es «la Vulgata»? El decreto de Trento respondió a esta cuestión y dio las razones de su elección de la buena y verdadera Vulgata: «Entre todas las ediciones latinas de los libros sagrados que circulan», dice, hay que mantener «la aprobada en la iglesia por el largo uso de tantos siglos

[...]». Por tanto, son la coherencia y el consenso situados en la perspectiva de la duración en la iglesia los que determinan los criterios de esa elección. Sobre esta base, hay que considerar que seguía la puerta abierta, bien a la aparición de otras vulgatas, bien a la transformación de la noción misma de vulgata. Porque el concilio de Trento no declaró canónico el texto mismo de la Vulgata. Esta última era considerada simplemente como la señal exhaustiva y la garantía «oficial» (*authenticus*) de la canonicidad de las Escrituras. De momento y en el catolicismo romano, se la declaraba en cierto modo como el cuerpo y la forma del canon bíblico, pero no el canon como tal.

2. La significación más antigua y teológica de la palabra «canon», que se encuentra en la triple fórmula: «regla de verdad», «regla de fe» y «regla de la iglesia».

En la declaración de que los libros sagrados eran recibidos en la iglesia como regla de la fe y de las costumbres aparecía con mayor claridad todavía la articulación de las dos fuentes de la revelación: la Escritura y la tradición. Se la designaba como totalmente presente y efectiva en el mismo «hecho bíblico». La coherencia doctrinal del concilio de Trento alcanza aquí su cima una vez más.

El concilio Vaticano I (año 1870)

En su tercera sesión, el 27 de abril de 1870, el concilio Vaticano I confirmó el decreto del concilio de Trento. Renovó incluso el anatema contra todo el que se negase a reconocer los libros de la biblia como «sagrados y canónicos». Sin embargo, respondiendo a ciertas tesis recientes que intentaba refutar, dio la razón concreta del carácter «sagrado y canónico» de los libros bíblicos. Y lo hizo en estos términos: «La iglesia tiene (los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento) como tales, no ya porque, compuestos por el trabajo del hombre, hayan sido luego aprobados por su autoridad, ni solamente porque contengan sin error la revelación, sino porque escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo tienen a Dios por autor y han sido transmitidos como tales a la iglesia».

La encíclica de León XIII, «Providentissimus» (18.11.1893)

León XIII recordó la doctrina de los concilios de Trento y Vaticano I sobre la canonicidad de los libros santos, lo mismo que había hecho para la inspiración. Justificó además la autoridad infalible del magisterio, fuera de! cual no es posible demostrar la autoridad completa de las Escrituras.

La encíclica de Pío XII, «Divino afflante Spiritu» (30.9.1943)

Puede decirse que Pío XII volvió a situar la Vulgata en su lugar, sin renegar para nada del concilio de Trento. En su encíclica se muestra favorable al recurso a las lenguas antiguas y a la utilización de «todos los recursos que ofrecen las diversas ramas de la filología» a fin de «explicar el texto primitivo». Hasta entonces, lo había precedido en gran parte León XIII, pero Pío XII va más lejos, afirmando que «el texto primitivo [...] tiene más autoridad y mayor peso que ninguna otra versión antigua o moderna, por muy buena que sea». Y declara a continuación que las disposiciones del concilio de Trento relativas a la Vulgata «oficial» y que sólo conciernen a «la iglesia latina y al uso en público de la Escritura», no disminuyen en nada «ni la autoridad ni el valor de los textos originales», y esto más aún por el hecho de que el concilio de Trento había preferido la Vulgata, no a los textos originales, sino a las «versiones latinas que circulaban por entonces». Son razones, que se deben no a la crítica, sino al uso secular en la iglesia, las que han impuesto la elección de la Vulgata como texto «oficial», es decir como texto cuyo estatuto declarado era «más bien jurídico». El privilegio se había convertido en una prerrogativa legal.

Así, pues, podría decirse que la Vulgata era destronada por Pío XII y resituada dentro de la serie de versiones antiguas de la biblia. El recurso a los textos originales, tal como se propiciaba, había abierto de par en par las

TRES LIBROS DISCUTIDOS

EL CANTAR DE LOS CANTARES

Estos poemas nupciales atribuidos a Salomón parece ser que fueron escritos o mejor dicho recogidos en el siglo IV a. C. Después del año 70, en la asamblea judía de Jamnia, ciertos rabinos pusieron en duda la canonicidad del Cantar con el pretexto de que no se refería a la historia de Israel, que ignoraba la alianza y los profetas y que ni siquiera hablaba del Señor. Pero el rabino Aqiba protestó contra la utilización profana de estos cantares «en las casas de bebidas» y declaró: «Nunca en Israel ha discutido nadie que el Cantar 'ensucie las manos' (que sea un escrito sagrado). Porque el mundo entero no vale el día en que el Cantar se le dio a Israel. Todos los escritos son santos, pero el Cantar es el Santo de los Santos» (*Misná*, *Yadaim* 3, 5). Finalmente, el Cantar fue contado entre los escritos, la tercera parte de las Escrituras judías.

Este libro no está citado en el Nuevo Testamento, pero los cristianos lo leyeron también en sentido alegórico, lo mismo que la tradición judía que lo lee en la fiesta de pascua.

LA CARTA A LOS HEBREOS

Fue colocada en varios lugares en los manuscritos cristianos: unas veces entre las cartas de Pablo, otras detrás de ellas, tal como se encuentra actual-

mente. Con frecuencia se discutió el hecho de que la escribiera Pablo, sobre todo en occidente: «Algunos rechazan la carta a los hebreos diciendo que no está admitida por la iglesia de Roma, porque no sería de Pablo» (Eusebio de Cesarea). Pero en oriente atienden menos a esta cuestión de la autenticidad literaria y es finalmente esta tradición la que se impone. Jerónimo y Agustín, a finales del siglo IV, distinguen estos dos problemas: la carta no es de Pablo, pero se ha leído siempre en la iglesia; por tanto, es canónica.

EL APOCALIPSIS

El autor de este apocalipsis se designa a sí mismo como Juan; pero ¿es el mismo Juan que el del cuarto evangelio y el de las cartas? Se admite de buen grado esta identificación hasta el siglo 11; luego surgen las dudas y muchos creen que se trata de un homónimo, de otro Juan, el presbítero. En el siglo IV, los padres orientales rechazaban el Apocalipsis del Nuevo Testamento; por eso no figura en la versión siríaca tradicional, la Peshitta. Sólo el concilio de Trento, siguiendo la tradición occidental, lo adoptó definitivamente en el canon, sin decidir la cuestión de su autor. Por otra parte, poco después, también las biblias protestantes adoptaron el Apocalipsis como último libro del Nuevo Testamento.

puertas a la crítica textual y hasta al uso legítimo de la biblia en su traducción a las lenguas modernas a partir de un texto científicamente establecido. Al parecer, esto equivalía a declarar que no había ya una biblia oficial en la iglesia romana. Además, el papel de la crítica y consiguientemente de la ciencia en la interpretación resultaba

no sólo conveniente, sino esencial. Todas estas nuevas aperturas, reflejadas en un documento pontificio importante de la renovación bíblica que se esbozaba entre los católicos, repercutían evidentemente en la concepción del canon de las Escrituras. Volveremos sobre ello.

El concilio Vaticano 11: Constitución dogmática «*Dei Verbum*» (7.12.1965)

Lo mismo que la encíclica *Divino afflante Spiritu*, de la que es un eco, tampoco la constitución «sobre la revelación divina» trata directamente del canon de las Escrituras. Sin embargo, como en el documento de Pío XII, sus declaraciones no dejan de tener implicaciones, que señalaremos luego, en la definición de los límites canónicos. En primer lugar, en adelante es un deber el uso de la biblia en sus traducciones modernas, basado en las necesidades del acto mismo de la comunicación. En efecto, leemos lo siguiente: «Como la palabra de Dios tiene que estar presente en todos los tiempos, la iglesia con solicitud maternal procura que se escriban en las diversas lenguas versiones adaptadas y fieles, sobre todo a partir de los textos originales de los santos libros». Pero el

concilio ha ido más allá todavía, sugiriendo que estas traducciones pudieran «establecerse en colaboración con los *hermanos separados* de nosotros», a fin de ser «utilizadas por todos *los cristianos*». Todavía más, ha pedido que «se hagan ediciones de *la* sagrada Escritura dotadas de notas aprobadas que puedan servir igualmente a los *no-cristianos* y adaptadas a su situación».

Esta gran apertura bíblica hacia fuera podríamos decir que va acompañada de una no menor apertura hacia dentro. La tarea ecuménica (con los «hermanos separados») y misionera (con *los* «no cristianos») supone una tarea pastoral conjunta. Por eso el concilio pide «que toda *la* predicación eclesiástica, como toda *la* religión cristiana misma, se alimente y sea guiada por la sagrada Escritura». Y en *la* línea de esta exigencia desea que los textos bíblicos sean leídos en *la* lengua del pueblo durante *las* diversas acciones de *la* liturgia católica, en donde hasta entonces se exigía precisamente la lengua latina.

PERSPECTIVAS ACTUALES

Este repaso comentado de las diferentes y principales declaraciones del magisterio eclesiástico sobre el canon bíblico esta pidiendo una VISIÓN sintética

Canonicidad e inspiración

El canon de las Escrituras quedo definitivamente constituido con el concilio de Florencia en el Siglo XV. Su función para la fe cristiana fue definida a continuación con vigor y precisión por el concilio de Trento, un Siglo más tarde. Sin embargo, la situación no dejó de mantenerse en su adquisición declarada y de evolucionar paradójicamente al mismo tiempo. Las razones de este mantenimiento y las de esta evolución son idénticas a las que hemos descrito a propósito de la Inspiración (cf. anteriormente, p. 27).

Como hemos dicho, el hecho de la Inspiración se levanta sobre una base doble y aparentemente contradictoria: por un lado, el origen divino de las Escrituras, por otro, la actividad específica de un escritor de una época y de un ambiente concretos. El fenómeno del canon descansa a su vez en una relación aparentemente contradictoria: está, por una parte, la lista de libros «sagrados y canónicos», considerado el canon desde el punto de vista cuantitativo, y por otra parte, está el texto bíblico con su lengua (texto griego, texto latino, texto español, etc.), es decir el canon considerado desde el punto de vista cualitativo. Pues bien, si la lista ha sido declarada como ya cerrada para siempre y no puede por tanto ponerse en discusión en sus límites definidos, ocurre algo muy distinto con el texto, que es obligatoriamente solidario de una lengua, es decir del medio de comunicación directo con un grupo lingüístico determinado, y por consiguiente destinado a su vez a las variaciones lingüísticas.

En cierto modo, la lista de libros canónicos es al origen divino de las Escrituras lo mismo que el texto con su lengua es al escritor bíblico. Sobre la base de esta

relación de analogía, es ya posible situar el vínculo obligado que existe entre *inspiración* y *canonicidad*, pero también el parentesco necesario que la Iglesia no ha dejado de señalar entre la Escritura y la tradición. Con la Inspiración estamos en la vertiente «escritura» del hecho bíblico, con la canonicidad estamos en la vertiente «lectura». Porque, como hemos dicho (p. 19), la Escritura es a la vez escritura y lectura. Eso es lo que intentaremos aclarar aquí a partir de la doctrina de la Iglesia.

El verdadero objeto canónico

Se puede resumir la enseñanza de la Iglesia diciendo que la *canonicidad* se estableció y se justificó en función de la *inspiración*. Esta se refiere al papel íntimo de Dios en la escritura de los libros bíblicos, aquella atestigua públicamente que un libro bíblico está inspirado. Distintas a una de la otra, las dos están siempre ligadas y se implican mutuamente en una relación irrompible. Pero la canonicidad no se reduce por ello a una imputación a posteriori ni al efecto de una declaración de mera autonomía.

Esta cualidad es ciertamente inherente a la Escritura, pero se manifiesta también hondamente vinculada por un lado con el origen divino de los escritos sagrados (*inspiración divina*), y por otro con la historia social y dogmática (*tradiciones eclesiológicas*) de la Iglesia.

Pues bien, como toda cualidad, también ésta tiene que tener su soporte, su objeto. Este objeto consiste desde luego en el conjunto de libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. Pero un libro no existe más que cuando hay un texto y una lengua. El texto dice la extensión, la superficie señalizada por los límites mismos del libro, la lengua dice la comunicación, la relación posible entre el texto y el grupo de sus lectores. Entonces se plantea la siguiente cuestión: ¿qué es lo que es canónico?, ¿el libro, el texto y la lengua reunidos?, ¿sólo el libro?, ¿sólo el texto? Intente-

mas responder a esta delgada cuestión, buscando Siempre nuestra luz en la interpretación de los documentos eclesásticos que hemos presentado

El canon y el texto

La historia de las declaraciones oficiales del magisterio con su evolución relativa resulta sumamente instructiva. Hay ante todo un hecho indiscutible: la Iglesia se movió muy pronto hacia la fijación y la clausura de su canon de las Escrituras. Era una cosa ya casi hecha a finales del siglo IV, mientras que el mismo de «canon» acababa irrevocablemente dotado de su aceptación definitiva. Pero los debates continuaron. Solamente en el siglo XV se publicó definitivamente la lista canónica y sólo en el siglo XVI quedó definida la canonicidad de las Escrituras como función teológica y «de fe católica». Ya no se dio nunca marcha atrás, puesto que en este plano todo estaba desde entonces clasificado dogmáticamente, o sea decidido irreformablemente. El objeto real y concreto de estas decisiones, repetámoslo, estaba constituido por la totalidad de los libros bíblicos catalogados en el decreto conciliar de Trento y por el contenido completo de cada uno de esos libros. Eso es lo que hemos llamado el aspecto «cuantitativo» del canon escriturístico. Y si nos atuvéramos sólo a este aspecto, podríamos responder aquí a la pregunta planteada anteriormente: lo que está representado es el conjunto de los libros, considerados cada uno en su propia integridad. Pues bien, como hemos dicho igualmente, no existe un libro sin texto y todo texto se elabora y se manifiesta a través de una lengua concreta. Este texto tiene una vida y una historia, y hasta una prehistoria. Reproducido en el tiempo y en el espacio, prolifera indefectiblemente. Y entonces, gracias a ello, acontece que varía en una parte y en otra en sus manifestaciones, en diferencias más o menos notables, de un lugar a otro, de una fecha a otra. Así es como el Antiguo Testamento y sobre todo el Nuevo abundan en *variantes* textuales, debidas a las versiones o a los testimonios antiguos, a los copistas o a los comentaristas.

Corresponde a la *entle textual* escoger, establecer y proponer el texto que se considera *pnmitivo*. Por eso, la cuestión de la autenticidad y *consigUIentemente* del valor canónico de un elemento del texto puede presentarse en algunos casos y a veces se plantea con *senedad*. Pío XII, *mSistiendo* en la Importancia de recurrir «a las lenguas bíblicas y orientales» para la *exphcaClón* del «texto *pnmitivo*», *mtenta* promover «una *sóhda* *expenenClá* de la crítica textual». Con esta condición, *díce*, «se podrá *exphcar* y *mamfestar* mejor el sentido exacto de las santas letras». Es una enseñanza muy densa en consecuencias. En efecto, si es verdad que la búsqueda del «sentido exacto», o en otras palabras del «sentido *hteral*» de las Escrituras, puede *exIgr* además la búsqueda del texto mismo, esto parece *slgmficar* que los límites textuales de las Escrituras se escapan de la *canomzaClón* y que, por tanto, formalmente hablando, el texto como tal no es canónico. *SIIo* es, no puede serlo más que en su relación material con el libro, del que es la *superfíCle* y la *mamfestaClón*. Así, pues, esa relación puede resultar en *Clerto* modo relativa.

El canon, el texto y la lengua

Si no hay libro sin texto, tampoco hay texto sin lengua e incluso sin una lengua concreta. Como demuestra la historia antigua y moderna, e incluso la historia contemporánea, la lengua del texto canónico es la lengua misma de la comunicación específica del grupo representativo de los creyentes para quienes dicho canon es «regla» de fe. En otras palabras, la lengua es la que permite la relación entre los libros bíblicos *consIderados* en su totalidad y la *unammdad* de los lectores de una comunidad creyente de un lugar y de una época determinada. *SemeJante* lengua, aunque lengua canónica, no queda por ello *canomzada*, ha *vanado* notablemente y *slgue* aún *vanando* en la historia.

Estuvo en primer lugar el *remado* *míClal* y fundador de la lengua *gnega* en la traducción de los Setenta, que *ofreCló* al Nuevo Testamento y a la primera patrística su

léxico y sus conceptos El más antiguo de los cánones bíblicos que comprendía el Nuevo y el Antiguo Testamento fue griego Pues bien, su elaboración estuvo acompañada de una amplia producción literaria típicamente cristiana, que era igualmente de lengua grega, de la que era cultural y lingüísticamente solidaria En griego es como se manifestó la primera «vulgata» de la Iglesia Por otra parte, san Jerónimo (331-420) llamaba precisamente *vulgata*, de la fórmula latina *vulgata editio*, «edición comúnmente admitida», primero a los Setenta y luego a las traducciones latinas de la Biblia anteriores a la suya

Como hemos dicho, el canon tiene necesidad, para poder manifestarse con sus cualidades teológicas propias, de un consenso lingüístico y hasta cultural suficientemente amplio Semejante consenso compromete tanto al culto como a la cultura y se realiza en un sistema homogéneo de relaciones y de comunicación sin el que no es posible ninguna lectura cristiana, pública o privada Este sistema fue primero y precozmente griego en la Iglesia, repítámoslo En lengua grega la comunidad cristiana se manifestó, se organizó y se instituyó social, literaria y doctrinalmente, el griego fue la lengua por así decir estructurante del cristianismo de los orígenes El canon de las Escrituras fue al mismo tiempo, dentro de sus propios límites, la causa y el efecto de este proceso Se trata de algo muy fácil de comprender Pero el sistema griego no fue inmortal, un día se vio suplantado por otro, al menos en la Iglesia romana de occidente San Jerónimo fue uno de sus responsables directos Sabido es como realizó y publicó, a partir de los textos originales y a petición del papa Damaso, una nueva traducción de la Biblia en lengua latina A finales de la edad media, exactamente en el siglo XIII, se reservó para esta versión en exclusiva el nombre de «vulgata» y se convirtió en «la Vulgata» Con algunos complementos y tras algunas revisiones, fue ella la que, según dijimos, fue declarada Biblia «oficial» por el concilio de Trento y lo siguió siendo hasta el siglo XX La importancia que había tomado este texto en la Iglesia de Occidente, a la que el latín le aseguraba precisamente la comunicación universal, interna y hasta externa, hasta el punto de llevar el nombre de

«Iglesia latina», y más tarde su elevación al rango institucional por parte del concilio de Trento, todo esto estaba dentro de la más perfecta coherencia Esta versión latina de las Escrituras no era ya realmente una versión era una Biblia o, mejor dicho, *la Biblia* Ese es el sentido efectivo de la palabra Vulgata

Pues bien, a mediados del siglo XX, la Vulgata y con ella todo el sistema latino de comunicación eclesiológica quedó enteramente destronado Pío XII, en su encíclica sobre la Biblia, declaró el final de la hegemonía de la Vulgata, y el último concilio acabó haciendo explotar el «sistema latino» en su conjunto El recurso al texto original o primitivo por una parte y la utilización de las traducciones de la Biblia a las lenguas corrientes por otra significaban que se había entrado en un sistema nuevo, realmente «pos-latino» En lo que concierne a las Escrituras, el canon seguía en pie bajo su aspecto cuantitativo inmutable del número y del contenido de los libros bíblicos, pero había perdido aparentemente su rasgo cualitativo único e instituido Y no cabe duda de que esta explosión iba a significar, no ya la negación histórica del texto vulgata, sino el desplazamiento de las condiciones y modalidades de una vulgata En adelante, habría que poner y resaltar esta palabra en plural, lo cual quiere decir que llegaría a desaparecer como palabra, pero no como realidad

Hacia la Vulgata de las vulgatas

Los años que siguieron a la segunda guerra mundial vieron el desarrollo de las Bibles en lengua vulgar Se hicieron numerosas versiones, a veces competitivas entre sí Sin embargo, en algunos ámbitos lingüísticos e incluso fuera de ellos alguna Biblia en concreto se impuso con la autoridad suficiente para suplantarse casi a las demás Es lo que ocurrió, por ejemplo, en el conjunto de países francófonos de Europa, África y América con la *Bible de Jerusalem* (exactamente, «la Santa Biblia traducida al francés bajo la dirección de la Escuela bíblica de Jerusalem»), que apareció primero en fascículos a partir de 1947

y luego en 1955 en una edición manual, con una nueva edición revisada en 1973, y que logró imponerse ampliamente en el mercado y en los espíritus. Puede decirse que se ha afirmado como la verdadera *Vulgata francesa*, o mejor dicho francófona, entre los católicos y hasta entre los protestantes. Por otra parte, ha sido traducida, con sus introducciones y notas, a casi todas las lenguas europeas, la traducción española se editó en Bilbao 1967. Desde hace unos diez años, existe en Francia la *Traduction Oecuménique de la Bible*, llamada corrientemente TOB, obra común de biblistas católicos, protestantes y ortodoxos. Muy pronto, esta versión pasó a ser una biblia clásica y sirve todavía hoy de referencia (En España existen numerosas versiones, ninguna de las cuales podemos decir que se haya impuesto de forma clara sobre las demás).

Después del último concilio, las lecturas bíblicas de la liturgia romana (misas, sacramentos, Oficio divino) han sido objeto de una traducción especial, los leccionarios constituyen desde entonces una verdadera «biblia litúrgica»

Tal es, descrito rápidamente en función del tema que nos ocupa, el *paradigma bíblico* actual, el de la difusión de la biblia y el de la práctica bíblica en la Iglesia católica. En esta práctica sería preciso reconocer la tarea de la investigación científica y de la exégesis, realizadas ambas sobre los textos originales, pero también la tarea de la enseñanza en la formación de los adultos y en la catequesis. Y no nos olvidemos, en cada uno de los sectores, de la masa considerable de publicaciones de acompañamiento diccionarios y concordancias, introducciones y comentarios, colecciones diversas, etc., dirigidas a casi todas las edades y a lectores de todos los niveles. Se puede afirmar entonces que la desaparición del sistema de coherencia latente en la Iglesia no ha dado origen a una explosión y mucho menos a un vacío. Al contrario, un nuevo y auténtico

consenso ha venido a tomar el relevo. Y este consenso, antes de ser francés o español, por ejemplo, es *senCillamente* «bíblico»

La disciplina que antenormente y sobre la base del discurso latente regulaba y sostenía el conjunto de los actos dogmáticos y de las prácticas de fe ha quedado sustituido, en el marco de las grandes Unidades lingüísticas, por un lenguaje bíblico verdadero. Y de este modo, más allá de tal biblia nacional que, sin llevar este apelativo, puede tener sin embargo la cualidad de una vulgata particular o local, se ve afirmar, incluso en la predicación por ejemplo, una coherencia universal profunda y segura. En la diversidad de sus manifestaciones, esta coherencia es fundamentalmente la de la biblia misma. Así, la biblia y con ella el hecho bíblico se sitúan hoy más acá y más allá de la existencia y hasta del reconocimiento de tal o cual traducción. La eminente cualidad que consiste para la biblia en ser disponible, en todo lugar y de muy diversas maneras, a la *lectura*, queda por este hecho y por esta misma razón amplia y notablemente valorada. Por tanto, más que nunca la Iglesia tiene su Vulgata, o en otras palabras su biblia, Vulgata de vulgatas. Esto es lo que deseaba el concilio Vaticano II, al homologar el mestizable y ya largo trabajo de renovación bíblica y queriendo promover hasta sus últimas consecuencias sus resultados, le dio a la biblia los medios de contribuir, en todos los terrenos que pueden afectarla para el servicio eclesial, a la tarea pastoral y misionera. Estos medios son los de la implantación cultural, de la comunicación y de la expresión.

Pues bien, esta «revolución» del Siglo XX que, de alguna forma, ha rehabilitado la lectura bíblica, sólo ha podido hacerse porque existía verdaderamente como mutable un canon de las Escrituras, en cuanto objeto cuantitativo definido.

«CANONES» JUDIOS		
«Biblia hebrea» (judaísmo rabínico) = A.T. protestante	«Biblia griega» de los Setenta (judaísmo helenista)	«Biblia latina» A.T. de la Vulgata
LEY (TORA) GénesIs Exodo Levítico Números Deuteronomio	Libros legislativos	
	GénesIs Exodo Levítico Números Deuteronomio	GénesIs Exodo Levítico Números Deuteronomio
PROFETAS (Nebiim) anteriores Josué Jueces Samuel (2) Reyes (2) posteros Isaías Jeremías Ezequiel 12 profetas Oseas, Joel Amós, Abdías Nahún, Miqueas jonás, Habacuc Sofonías, Ageo Zacarías, Malaquías	Libros históricos	
	Josué Jueces Rut Remados () = Samuel (2) Parahpómenos (2) (= Crómcas) Esdras (4) I.IV Esdras II Esdras (= Esdras) III Esdras (= Nehemías) Esther (+ <i>supl gnegos</i>) <i>Judit</i> <i>Tobías</i> Macabeos (4) = <i>Macabeos</i> (2) HUV Macabeos	Josué Jueces Rut Samuel (2) Reyes (2) Crómcas (2) Esdras Nehemías Tobías Judit Esther Macabeos (2)
ESCRITOS (Ketubim) Salmos Job Proverbios Rut Cantar de los cantares Qohelet Lamentaciones Ester Damel Esdras-Nehemias Crómcas (2)	Libros poéticos	
	Salmos Odas Proverbios Eclesiastés (= Qohelet) Cantar de los cantares Job <i>Sabiduría de Salomoa</i> (= Sabiduría) <i>Sabiduría de Sirac</i> (= Siracida) Salmos de Salomón	Job Salmos Proverbios Eclesiastés (Qo) Cantar de los cantares Sabiduría Eclesiástico (Sir)
	Libros proféticos	
	Los 12 profetas Oseas, Amos, Miqueas Isaías Jeremías <i>Baruc</i> /-5 Lamentaciones <i>Carta de Jeremías</i> (= Baruc 6) Ezequiel <i>Susana</i> (= Damel 13) Damel 1-12 <i>Bely el Dragoa</i> (= Damel 14)	Isaías Jeremías Lamentaciones Baruc 1-6 Ezequiel Daniel 1-14 Los 12 profetas Oseas, Joel, Amós
Los libros señalados en cursiva son los <i>deuterocanónicos</i> , los indicados en negrita son los libros <i>apócrifos</i> .		

BIBLIOGRAFIA

1. Sobre la inspiración

- G Courtade, art *InspiratOn et inerrance* DBS 4, 481-559
- H Cazelles, *La inspraClón*, en A Robert-A FeUllet, *Introducción a la Biblia*, I Barcelona 1965, 44-59
- P Grelot, *La Biblia, palabra de DIOS* Barcelona 1968, 65-116
- L Alonso Schokel, *La palabra inspirada* Barcelona 1969
- G Auzou, *La Palabra de DIOS Acercamiento al misterIO de las Sagradas Escrituras* Madnd 1968
- J Levlé, *La Biblia, palabra humana y mensaje de DIOS* Bilbao 1964
- K Rahner, *Inspiración de la Sagrada Escritura* Barcelona 1971
- J Schremer, *La Biblia, (palabra de DIOS o de los hombres?* Madnd 1970

2. Sobre el canon de las Escrituras

- E Mangenot, art *Canon des lUres saints* DTC 2, I 550-1 605, con el suplemento de A Gelln, *Tables générales* 1-8, 514-516
- H Hoepfl, art *Canonicité* DBS 1, I 022-1 045
- H Cazelles, *El canon de los libros inspirados*, en A Robert-A FeUllet, *Introducción a la Biblia*, I Barcelona 1965, 60-79
- P Grelot, *La Biblia, palabra de DIOS* Barcelona 1969, 187-239
- M de Tuya - J Salguero, *Introducción a la Biblia*, I *Inspiración bíblica Canon Texto VersIONES* Madnd 1967
- F Fernández Ramos - A González Lamadnd, *Manual bíblico*, I Madnd 1966

CONTENIDO

Las Escrituras, que se fueron formando a lo largo de varios siglos, son el testimonio de la historia de los creyentes, primero judíos y luego cristianos. Sin embargo, de ellas se dice que están inspiradas por Dios, que son palabra de Dios. ¡Qué paradoja! ¿Y quién ha decidido que sólo esos libros estaban inspirados? ¿Y por qué los judíos y los cristianos, los católicos y los protestantes no tienen los mismos libros canónicos? Otras muchas cuestiones de este tipo son las que se plantean a quien maneja la biblia y procura escucharla en la tradición cristiana.

André PAUL, especialista del Intertestamento, recoge aquí algunas piezas esenciales sobre el doble tema de la inspiración y del canon de las Escrituras. Propone varios elementos de reflexión originales y estimulantes, en diálogo con los textos oficiales de la iglesia católica.

	Páginas
I. LA INSPIRACION	
Introducción	5
1. Filón de Alejandría	7
2. Los padres de la iglesia	11
3. La apocalíptica	16
4. La doctrina católica	
• declaraciones del magisterio	22
• dimensiones e implicaciones de la doctrina de la inspiración	27
II. EL CANON DE LAS ESCRITURAS	
Introducción	39
1. Los dos testamentos	40
2. Génesis e Institución de la palabra «canon»	45
3. El canon de las Escrituras: una tierra portátil	48
4. La doctrina católica	
• declaraciones del magisterio	52
• perspectivas actuales	58
Recuadros: La inspiración en la antigua Grecia	8
La inspiración del texto y del libro	15
El libro inspirador	20
Biblia y Torá	41
El canon de Muratori	42
Protocanónicos y deuterocanónicos	46
Tres libros discutidos	56
Los cánones del Antiguo Testamento	62
Bibliografía	63