

# DEL CANON BÍBLICO A LA VIDA CRISTIANA

[FROM THE BIBLICAL CANON TO CHRISTIAN LIFE]

metadata, citation and similar papers at [core.ac.uk](http://core.ac.uk)

pro

OLIVIER-THOMAS VENARD

SUMARIO: 1. DE JESÚS AL LIBRO: EL CANON COMO OBRA CRISTOLÓGICA DE LA IGLESIA. 1.1. *Evocación del contexto histórico: la pluralidad del judaísmo en el siglo I.* 1.2. *La referencia a las Escrituras en relación con Jesús en los días de su vida en la carne.* 1.3. *La compilación de las Escrituras en torno al Crucificado-resucitado.* 1.4. *El peso de la autoridad de Cristo en la primera literatura cristiana: ¿una causalidad de Cristo sobre las Escrituras?* 1.5. *La autoridad del Espíritu, testigo de la de Cristo por la añadidura de nuevas Escrituras al canon.* 1.6. *La liturgia como matriz de la canonización.* 1.7. *Conclusión: el funcionamiento cristológico del libro.* 2. DEL LIBRO A JESÚS: LA VIDA CRISTIANA COMO PUESTA POR OBRA DE LA DINÁMICA CANÓNICA. 2.1. *Introducción: la ontología del Libro.* 2.2. *Una experiencia pneumatológica.* 2.3. *La lectio divina.* 2.4. *Una experiencia litúrgica.* 2.5. *Una experiencia eclesial.* 2.6. *Conclusión.*

*Resumen:* El artículo describe el proceso de formación del canon cristiano que no nace de una disposición disciplinar sino de una dinámica del judaísmo que siguen los primeros discípulos de Jesús. Las Escrituras de Israel son leídas por Jesús y sus discípulos como anuncio de los acontecimientos de su vida, que señalan el cumplimiento de tales escrituras. Esto se hace con la luz del Espíritu Santo y quizás en contexto litúrgico. Después, la Escritura que forma el canon, por su misma cualidad de ser Escritura, se hace palabra viva en las diversas prácticas eclesiales de actualización: la liturgia, la lectio divina, etc.

*Palabras clave:* Jesucristo, Canon, Actualización.

*Abstract:* The article describes the process of formation of the Christian canon that comes not from a disciplinary disposition but from the dynamics of the Judaism that the first disciples of Jesus followed. The Scriptures of Israel are read by Jesus and His disciples as an announcement of the events of His life, which in turn indicate the fulfillment of these Scriptures. This is done in the light of the Holy Spirit and maybe also in the liturgical context. Afterwards, the Scripture that forms the canon, because of its Scriptural quality, became the living word in diverse Church practices of actualization: the liturgy, the lectio divina, etc.

*Keywords:* Jesus Christ, Canon, Actualization.

Los estudios sobre el canon bíblico se han multiplicado en los últimos años. Durante mucho tiempo, el interés se ha dirigido al contenido de los cánones<sup>1</sup> y a sus definiciones disciplinares. El canon de la Escritura se presenta, en efecto, como un «todo» en potencia que conoce variaciones en el tiempo y en el espacio: el «todo» judío no es el «todo» cristiano, ni el «todo» etíope el «todo» latino, etc.<sup>2</sup>

Precisamente por eso sería poco histórico reducir la aparición de los cánones a decisiones disciplinares exteriores a su objeto mismo. Formuladas *a posteriori*<sup>3</sup>, las definiciones canónicas pretendían reconocer los hechos (la recepción de los libros en las comunidades, su inspiración por Dios), y no crear algo nuevo<sup>4</sup>. Se sabe también que «la “confesión

1. El lugar del *Apocalipsis* se discutió hasta el siglo X; la inserción de *Hebreos* en el corpus paulino es inestable; la *Didaché*, el *Pastor* de Hermas, *1-2 Clemente*, las *Constituciones apostólicas* figuran en ciertas listas y en los principales manuscritos antiguos del Nuevo Testamento. En tiempos de Eusebio de Cesarea, *Santiago*, *Judas*, *2 Pedro*, *2-3 Juan* y *Apocalipsis* todavía son discutidos lo mismo que otros escritos como *Bernabé*; diversos «evangelios que se tienen por ser de Pedro, de Tomás, etc.» o «Hechos que se tienen por ser de Andrés, de Juan...» se consideran ilegítimos.

2. Cfr. G. ARAGIONE, E. JUNOD y H. NORELLI (dirs.), *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, «Le Monde de la Bible 54», Labor et Fides, Genève 2005. La problemática canónica estuvo mucho tiempo dominada por A. VON HARNACK, *Marcion. L'Évangile du Dieu étranger (Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott)*, J.C. Hinrichusche Buchhandlung, Leipzig <sup>2</sup>1924), B. Lauret (trad.), Cerf, Paris 2003, que concibió el canon bíblico como una reacción de la autoridad eclesial contra la lista normativa recortada impuesta por los heresiarcas a sus discípulos (tesis todavía sostenida por H. VON CAMPENHAUSEN, *La formation de la Bible chrétienne [Die Entstehung der christlichen Bibel]*, «Beiträge zur historischen Theologie 39», Mohr Siebeck, Freiburg 1968), Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1971). Desde el Congreso del *New Testament Studies* en Oxford, al año 1965, se ha vinculado sobre todo al siglo IV, momento en el que los sínodos establecen de manera formal cánones de la Escritura.

3. En la Iglesia católica romana fue necesario esperar a la cuarta sesión del Concilio de Trento, el 8 de abril de 1546, para que fuera adoptado dogmáticamente un Decreto sobre el Canon (adoptó la lista fijada en el Concilio de Florencia, en 1438-1445, en el Decreto *Pro Jacobitis*, que a su vez recogía la lista de libros canónicos y deuterocanónicos de los Concilios de Hipona, 393, y Cartago, 397 y 419).

4. Originalmente, la palabra *kanon* no significa una lista de libros sino más bien un principio de discernimiento y de organización (*taxis*). *Kanôn*, en griego, podría venir del hebreo *qaneh*, que significa «instrumento de medida» o «regla» (cfr. C. THEOBALD, *Le Christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, vol. 2, «Cogitatio fidei» 261, Cerf, Paris 2007, n. 2, 613). En Ireneo, es la «regla de la fe» a partir de la cual los creyentes acogen los libros como inspirados. Se puede resumir en unas pocas proposiciones: «la unicidad de Dios Padre, Hijo y Espíritu; la unidad del ser personal de Jesús, Cristo, hijo de Dios; la continuidad del designio divino de salvación bajo el signo del “progreso” de la humanidad, conformada poco a poco a su vocación filial según las etapas de una pedagogía divina adaptada a su objeto» (Y.-M. BLAN-

de fe” que se expresa en cada uno de los documentos bíblicos es inseparable de las *formas* del discurso»<sup>5</sup>, y que la clausura canónica es una de las más determinantes.

1. Por tanto, hoy en día, parece razonable suponer que la unidad y la estabilidad de un canon de la Escritura a lo largo de los siglos no se explican únicamente por una disposición disciplinar y que, en consecuencia, parece lógico preguntarse por los dinamismos gracias a los cuales los cánones se han constituido orgánicamente<sup>6</sup>. Canonizar las escrituras es recoger diversos trozos de *lenguaje humano* como *Palabra de Dios*. Sea conscientemente experimentado por los autores de la canonización o no, se necesita un principio de unidad poderoso. Por nuestra parte, *aquí sugerimos que la autoridad del Verbo encarnado, muerto, resucitado, en cumplimiento de las Escrituras, fue uno de los factores principales que hizo emerger un canon de escritura cristiano en el marco de la cultura escriturística judía de los primeros siglos.*

2. La tesis que querríamos ilustrar es la siguiente: ya que la vida cristiana realiza una lectura cristológica de las Escrituras, y teniendo presente que las recoge de los judíos (como se dice, quizás demasiado apresuradamente<sup>7</sup>), ella no compone una especie de un revestimiento *a posteriori* sino que se inscribe en una dinámica presente en la comunidad de los discípulos de Jesús desde los orígenes. *Por esto, en un segundo momento, propondremos que las prácticas que estructuran la recepción eclesial de las Escrituras —personales, como la lectio divina, o comunitarias, como la proclamación litúrgica— no hacen otra cosa que continuar esta dinámica.*

CHARD, «Naissance du Nouveau Testament et canon biblique», en J.-M. POFFET (ed.), *L'autorité de l'Écriture*, «Lectio divina: hors série 4», Cerf, Paris 2002, 23-50, n. 1, 34.

5. P. RICOEUR, «Herméneutique philosophique et herméneutique biblique», en F. BOVON y G. ROUILLER (dirs.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)*, Delachaux-Niestlé, Neuchâtel-Paris 1975, 216-228, aquí 217.

6. La referencia, para la distinción clásica entre canon y canonización, sigue siendo J.A. SANDERS, *Identité de la Bible: Torah & Canon (Torah and Canon)*, Fortress Press, Philadelphia 1972), P. MAILHÉ (trad.), «Lectio divina 87», Cerf, Paris 1975. Véase también C. THÉOBALD (dir.), *Le Canon des Écritures. Etudes historiques, exégétiques et systématiques*, Cerf, Paris 1990; J.-M. AUWERS y H.J. DE JONGE (dirs.), *The Biblical Canons*, University Press-Peeters, Leuven 2003; «Dossier: la réception des Écritures inspirées», en *Revue des Sciences Religieuses*, 92 (2004) 3-137 y 93 (2005) 491-570.

7. Puede verse a este propósito O.-Th. VENARD, «Judaism is not a Biblical religion»: un malentendu central sur notre «héritage commun», primera sección de «Pour un dialogue théologique entre Juifs et Catholiques. *An Essay in Sincerity*», *Istina*, L, 2005/4, 385-424, aquí 391-409.

## 1. DE JESÚS AL LIBRO: EL CANON COMO OBRA CRISTOLÓGICA DE LA IGLESIA

### 1.1. *Evocación del contexto histórico: la pluralidad del judaísmo en el siglo I*

En el momento en el que nace el cristianismo, la idea del canon y de su dinámica son ya una cosa antigua<sup>8</sup>, aunque el canon bíblico no esté fijado todavía definitivamente<sup>9</sup>. De las tres partes que integrarán más tarde la *Tanakh* hebrea, únicamente la Torá tiene una autoridad incontestable para todos los partidos judíos; la autoridad de los Profetas es menor y la de los Escritos es objeto de incesantes debates. En realidad, «las Escrituras judías no se limitaban al canon fijado en Judea entre los años 70 y 135, sino que englobaban otros libros»<sup>10</sup>, en especial aquellos que más tarde se denominarán los «deuterocanónicos»: toda una «literatura trilingüe, donde el arameo y el griego están en igualdad con el he-

8. Se manifiesta en el mundo judío desde el periodo del Exilio, en el siglo V a.C. La organización de la Biblia como un «todo» en tres partes está atestiguada por primera vez en el prólogo del Sirácida (132 a.C.) que menciona «la Ley, los Profetas y los libros que los acompañan», al tiempo que señala la mediocridad de las traducciones griegas (Sir 1,1-31). En pocas palabras, la idea de un canon de las Escrituras existe ciertamente en la segunda mitad del siglo II a.C. Después del 93 AD, Flavio Josefo es el primero en atestiguar una biblioteca sagrada judía de 22 libros (cfr. FLAVIUS JOSÉPHE, *Contre Apion*, citado por EUSEBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique*, III, 9,5-10,6, «Sources chrétiennes 31», ed. por G. BARDY, Cerf, Paris 1952, 115-116).

9. La empresa de la traducción de la Torah ya desde el siglo III a.C. en Alejandría, indica al mismo tiempo la antigüedad de aquello que constituye el centro. «La casi equivalencia de las denominaciones simples (la Ley), dobles (la Ley y los Profetas), o, incluso, triples (la Ley, los Profetas y los Salmos), atestiguada por el relato lucano de los discípulos de Emaús, que está, por tanto, en estrecha relación con la práctica escriturística post-pascual de las iglesias lucanas, parece reproducir la práctica sinagoga de Palestina» (Y.-M. BLANCHARD, «Naissance du Nouveau Testament et canon biblique»..., *o.c.*, 41). La existencia de rollos en las sinagogas está bien atestiguada en JOS *Ap* 2,175, PHILON *Vit. Mos* 2, 216; Lc 4,17 supone un rollo de Isaías en Nazareth; Hch 13,15 evoca una lectura de «la ley y los profetas» en la sinagoga de Antioquía de Pisidia y el mismo uso se supone en otros lugares (Hch 13,27; 15,21; 2 Co 3,15). Un juego completo de rollos de la Biblia hebrea supone entre 15 y 20 rollos, y es probable que no todas las sinagogas tuvieran todos los rollos: Cfr. Y.-M. BLANCHARD, «Naissance du Nouveau Testament et canon biblique»..., *o.c.*, 41. Solamente cuando Constantino manda a Eusebio de Cesarea confeccionar Biblias para las principales iglesias de la Ciudad imperial, en el siglo IV, se puede estar seguro de la existencia de un canon cristiano.

10. P.-M. BOGAERT, «Les compléments deutérocanoniques dans la Bible: Un “inter-testament” canonique», en *Revue théologique de Louvain*, 38 (2007) 473-487, aquí 484.

breo»<sup>11</sup>. En cuanto a la interpretación de los diversos *corpus*, también es objeto de polémicas entre los distintos partidos. Mantenían posiciones diferentes —ligadas a las motivaciones de los partidos a los que pertenecían los escribas que las interpretaban— no sólo en lo que se refiere al más allá, sino también en lo relativo a la posible actualización de las Escrituras en la vida presente o en la historia de ese momento.

Es necesario situar la dinámica canónica cristiana en este contexto plural. Parece el resultado de una reconfiguración de la relación que mantenían con las Escrituras ciertas corrientes (¿farisea y esenia?) del judaísmo antiguo. Los discípulos de Jesús actualizan la idea judía del canon: lo testimonian la fórmula de canonización que introduce el *corpus* del Antiguo Testamento en el Nuevo<sup>12</sup> y el hecho de que se articula a través de la construcción genealógica de los *cuerpos* antiguos, cuando ofrece las genealogías de Jesús. La singularidad de esta actualización está en ver en él el referente principal, único<sup>13</sup> y finalmente unificador, de las alianzas y de las profecías de las Escrituras anteriores.

### 1.2. *La referencia a las Escrituras en relación con Jesús en los días de su vida en la carne*

**Jesús mismo.** Como buen judío, Jesús vivió hasta en su cuerpo el ideal de «cumplir la Torah»<sup>14</sup>. En su cultura, el cumplimiento de las Escrituras era una *práctica* relacionada con el arte de la memoria. Éste estaba modelado por la tradición de la Escritura. En efecto, entendido literalmente, Deuteronomio 6,6s invita no sólo a memorizar y repetir las Diez Palabras, sino a hacer de ellas un verdadero lenguaje: «Estas palabras [...] tú se las inculcarás a tus hijos y tú las hablarás (*wedibbarta bam: y tú hablarás con ellas i.e. ellas serán tu lenguaje*)» a lo largo de la existencia. Es el mismo ideal que se describe en el primer versículo del Salterio: susurrar la Ley día y noche. En un marco de este tipo se acaba por

11. *Ibid.*, 480.

12. Cfr. Ap 22,18s y Dt 4,2; 13,1; Qo 3,14; Jr 26,2; Pr 30,6. La fórmula es bastante conocida en otros documentos orientales antiguos.

13. Cfr. Jn 5,39.46.

14. Cfr. «Grande es el estudio, pues dirige la acción» (*Sifré* sobre Dt 11,13); en b*Chabbat* 35b, la muerte de un judío se compara a un rollo de la *torah* que se quema (cfr. el martirio de Rabbi Aqiva: j*Berakhot* IX, 7 y b*Berakhot* 61b).

«hablar las Escrituras» ya que ellas ofrecen todo el material lingüístico que *enmarca* la expresión de los sentimientos, de las experiencias, de la historia, ya sea individual o colectiva... Este ideal se simboliza de manera muy expresiva en los episodios de manducación de los libros por parte de los profetas en los que de ese modo se *hace cuerpo* la Palabra de Dios<sup>15</sup>. Jesús lo vivió tan bien que llegó a ser para sus discípulos el mismo libro: «Yo dije: “He aquí que vengo”, porque es de mí de quien se trata en el rollo del libro»<sup>16</sup>.

La referencia a las Escrituras fue frecuente en boca de Jesús<sup>17</sup>, que entendía que emitía un mensaje religioso. Al modo de los apocalípticos de su época<sup>18</sup>, Jesús dio a sus interlocutores diversas pistas para interpretar sus hechos y sus gestos, inscribiéndose deliberadamente en los *escenarios* preexistentes en la memoria escriturística común: por ejemplo, el destino del «hijo del hombre»<sup>19</sup> o el retorno de los antiguos profetas<sup>20</sup>.

Incluso considerando el enriquecimiento de los recuerdos por parte de la tradición, una parte no desdeñable de su enseñanza parece que se refería a una lectura correcta de las Escrituras, que no deben ser pretextos para disputas<sup>21</sup> sino ocasiones para entender bien la palabra clara del Dios viviente —«Dios ha dicho»<sup>22</sup>, «¿no habéis leído?»<sup>23</sup>— y ponerla por

15. Ez 3,3; cfr. Ap 10,8-11.

16. Sal 40,7ss citado en He 10.

17. Cfr. el uso de los salmos en su oración, o de los antiguos relatos de la Torah, de las metáforas proféticas o de los dichos proverbiales en su enseñanza, muy marcada por la tradición sapiencial.

18. Así, los *pešarim* esenios se esfuerzan también en identificar a sus contemporáneos en una especie de «juego de rol» escriturístico que permite descifrar el presente para situarse mejor.

19. Jesús, al designarse indirectamente como «Hijo de(l) hombre», utilizaba deliberadamente una expresión banal (podía significar simplemente «uno»), bajo la forma de un *mašal* acerca de su destino: *el hijo del hombre va a ser entregado a los hombres* (con un juego de palabras basado en la palabra *hombre* en arameo), dejándola de esa manera cargada de significaciones perceptibles para quien le permitiera resonar en la caja de resonancias de los medios y de las Escrituras que la utilizaron antes que Jesús: *Ezequiel, Daniel*, en particular Dn 7,10-25. Connotando la condición humana en su fragilidad, y denotando su exaltación delante de Dios (Dn 7,13s), «hijo del hombre» insiste tanto en la inevitabilidad de los sufrimientos como en la victoria que les seguirá.

20. Mt 17,11s.

21. Mt 22,15; 34-35, etc.

22. Mt 15,4-9 (a propósito de Ex 20,12; 21,7; Dt 5,16; Lv 20,9).

23. Mt 19,4 (a propósito de Gn 1,27; 2,24); Mt 21,15 (a propósito de Is 62,11; Za 9,9); Mt 21,42 (a propósito de Sal 118,22-23 y quizás Is 28,16); Mt 22,31 (a propósito de Ex 3,6); cfr. también Mt 22,43-44 (a propósito de Sal 110,1).

obra<sup>24</sup>. Jesús sitúa su palabra en el nivel de las Escrituras, en competencia directa con la «Torah» oral entonces en pleno auge. Así lo testimonia el estribillo: «Moisés os dijo, pero yo os digo» de Mt 5-7. Estas tomas de posición encuentran todo su sentido en el marco de la polémica interna en los judaísmos de su tiempo, en relación sobre todo con el papel particular del *ruah haqqodeš*, el Espíritu Santo, para una lectura correcta. Jesús relaciona la justa comprensión de las Escrituras (y también de su propia enseñanza) con el reconocimiento realista del poder de Dios: «Estáis equivocados por no entender las Escrituras ni el poder de Dios»<sup>25</sup>.

**Los discípulos.** Jesús es un Mesías muy desconcertante. Hizo falta que toda su vida estuviera acompañada de la Escritura, como una especie de sustrato de continua interpretación alegórica, para que el cumplimiento de las Escrituras pudiera ser entendido en sus palabras, ser visto en sus actos y constatarse en su persona<sup>26</sup>.

Los mismos evangelios sinópticos sugieren que los primeros discípulos judíos conformaron unos florilegios de profecías antiguas al hilo de su ministerio para poder comprenderlo, hasta el punto de hacer aparecer lo que la exégesis moderna considera un género literario especial, la «cita de cumplimiento»<sup>27</sup>. Lo mismo que otros escritores judíos<sup>28</sup> del siglo I, los discípulos de Jesús utilizan las Escrituras como un vasto depósito de motivos y de intrigas, sin gran preocupación por el contexto original, pero disponibles para discernir y verbalizar la acción de Dios en aquel momento<sup>29</sup>. En su cultura, reconocer el mesianismo de su maes-

24. Mt 5,17-18: «No penséis que he venido a abolir la Ley o los Profetas; no he venido a abolirlos sino a darles su plenitud. En verdad os digo que mientras no pasen el cielo y la tierra, de la Ley no pasará ni la más pequeña letra o trazo hasta que todo se cumpla».

25. Mt 22,29.

26. Cfr. Jn 2,17: «Sus discípulos recordaron que está escrito...».

27. Cfr. B.G. SCHUCHARD, *Scripture within Scripture: The Interrelationship of Form and Function in the Explicit Old Testament Citations in the Gospel of John*, «Society of Biblical Literature 133», Scholars Press, Atlanta 1992; F. VAN SEGBROECK, «Les citations d'accomplissement dans l'Évangile selon Matthieu d'après trois ouvrages récents», en M. DIDIER (ed.), *L'Évangile selon Matthieu: Rédaction et théologie*, «Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 29», Duculot, Gembloux 1972, 107-130.

28. «Como está escrito acerca de él», *kathôs gegraptai*, por ejemplo, en Mt 26,24, traduce *kāšer kātib* que se encuentra a menudo en los manuscritos del mar Muerto (cfr. 4 R 14,6; Th. Dn 9,13).

29. Mt presenta muchas citas que le son propias, sin fórmula introductoria: Mt 5,21 (= Dt 5,17; Ex 20,13); 5,27 (= Dt 5,18; Ex 20,15); 5,31 (= Dt 21,1-4); 5,33 (= Lv

tro equivalía a manifestar el *cumplimiento de las Escrituras* en torno a él<sup>30</sup>. Esto llevaba a unificar las obras de las que se sacaban las citas *acerca de este Mesías*.

### 1.3. *La compilación de las Escrituras en torno al Crucificado-resucitado*

La muerte en la cruz fue lo que supuso las mayores dificultades para tal empresa, y lo que la hizo más necesaria. Se sabe que los cristianos no esparcieron la imagen de la cruz más que en el momento en que el suplicio se volvió obsoleto en el Imperio, hacia el siglo V. Y además, ¡el mensaje era una locura para los paganos, y un escándalo para los judíos! Mientras la crucifixión estuvo en uso, unas pocas palabras bastaban para que se *percibiera* qué suma de maldades y de sufrimiento había atravesado Jesús para la salvación de la humanidad. Insoportable, era además indecible.

O mejor, no había más que un lenguaje para expresarlo, el de las Escrituras. Al comienzo, el suplicio de Jesús fue menos objeto de una palabra nueva que de una reutilización de profecías antiguas, que, hasta el momento, habían permanecido muy enigmáticas, justamente en razón de su increíble realismo tratándose de un elegido de Dios. Es realmente sorprendente que, hasta los Padres apologistas, los relatos de la pasión (que fueron no obstante los primeros en componerse) sean claramente menos citados y comentados que el resto del Evangelio: se prefería hablar de la cruz mediante las primeras Escrituras... De resultas, los escritores del Nuevo Testamento acabaron por invertir este movimiento hermenéutico, al afirmar que la inmolación de Jesús en la cruz le da do-

19,12; Ps 50,14; Nb 30,3); 5,38 (Lv 24,20; Ex 21,24s; Dt 19,21); 5,43a (Lv 18,18); 9,13 (Os 6,6); 12,7 (Os 6,6); 13,14s (Is 6,9s); 21,16 (Ps 8,3). En todos estos casos parece que el evangelista no duda en recurrir al texto más favorable para su intención didáctica (incluso retrotraduciendo él mismo). El evangelista no busca interpretar la significación global del pasaje del Antiguo Testamento que cita, más bien se concentra en los detalles en los que encuentra un parecido con Jesús o con el acontecimiento del Nuevo Testamento, lo que evoca el género *pešer*, comentario paso por paso de las profecías antiguas, o el retomar de los motivos líricos y místicos del salterio o de las profecías de *Isaías* o *Zacarías* en los *Himnos* de los manuscritos del mar Muerto.

30. Cfr. Ch.H. DODD, *According to the Scriptures; The Sub-structure of New Testament Theology* (Stone Lectures, Princeton Theological Seminary, 1950), Collins, London 1952; B. LINDARS, *New Testament Apologetic*, SCM, London 1961.



minio sobre el Libro de las Escrituras. En el Apocalipsis es precisamente por haber pasado por la Cruz por lo que el Cordero degollado es *el único* que es encontrado digno de abrir el libro que nadie ha podido abrir<sup>31</sup>.

Solamente la fe en la resurrección de Jesús puede explicar una transfiguración tal de horror en gloria<sup>32</sup>. En efecto, el movimiento hermenéutico que había comenzado con la constitución de la memoria de Jesús de su ministerio se catalizó a través de la fe en su resurrección. La resurrección de Jesús hace que resulten dos actitudes muy diferentes ante las Escrituras: «conocer las Escrituras» y «creer las Escrituras»<sup>33</sup>. Se ha dicho que los discípulos podían conocer o saber bastante de las Escrituras durante el ministerio público de Jesús; sin embargo el lazo profundo entre lo que ellas dicen y lo que sucedía no pudieron hacerlo más que a la luz de la resurrección y de la fe que nació de ella<sup>34</sup>. La resurrección se proclamó enseguida en relación estrecha con ellas: el sintagma «según las Escrituras» es un *leitmotiv* del Nuevo Testamento, particularmente frecuente en los anuncios kerigmáticos primitivos<sup>35</sup>, de los que el venerable *Credo* lleva la marca.

La palabra de Jesús y la palabra de las Escrituras, que le preceden, se prueban recíprocamente en los hechos que recupera la memoria creyente. Es lo mismo que *Juan* hace explícito en las glosas metanarrativas del tipo «entonces ellos creyeron en la Escritura y en la palabra que Él había dicho»<sup>36</sup>. *Lucas* lo propone francamente escenificando una clase de Escritura sagrada impartida por el Resucitado en la que unifica los dife-

31. Ap 5,4-8.

32. Cfr. Jn 2,21-22; 7,37-39 y las referencias a las Escrituras en los relatos de la Pasión tan numerosas que algunos críticos han querido reducir los relatos a *midrashim* compuestos a partir de centones de Escrituras mesiánicas. En Lucas, el *continuum* dialéctico entre comprensión de las Escrituras, fe en ellas y fe en la resurrección de Jesús se expresa en la conclusión de la parábola del «rico malo y el pobre Lázaro»: «si no escuchan a Moisés y a los Profetas, tampoco se convencerán aunque uno resucite de entre los muertos» (Lc 16,31). La triada «texto (que *manifiesta*: el verbo griego es *mènuô*) / Dios / vida (resurrección)» aparece de nuevo en Lc 20,27-40.

33. Cfr. Jn 3,2-3.10-11; 5,39-40.

34. Jn 2,22: «Cuando resucitó de entre los muertos, recordaron sus discípulos que él había dicho esto, y creyeron en la Escritura y en las palabras que había pronunciado Jesús, etc.».

35. Cfr. en particular la cantinela de 1 Co 15,1-7.

36. Jn 2,22.

rentes *corpus* disponibles en aquel momento: al recordar «las palabras [que él había] dicho cuando [estaba] todavía con [los discípulos]: es necesario que se cumpla todo lo que está escrito en la Ley de Moisés, los Profetas y los Salmos acerca de mí»<sup>37</sup>. En algunos pasajes del Nuevo Testamento, las palabras de Jesús, las palabras sobre Jesús y las Escrituras parecen fundidas en un solo conjunto denominado «las Escrituras»<sup>38</sup>. Así pues, la luz proyectada sobre la vida de Jesús por la resurrección se extendió poco a poco al conjunto de las Escrituras.

#### 1.4. *El peso de la autoridad de Cristo en la primera literatura cristiana: ¿una causalidad de Cristo sobre las Escrituras?*

Más adelante, algunos Padres de la Iglesia desarrollaron esta intuición afirmando incluso una cierta causalidad ejercida por Jesús sobre el conjunto de las Escrituras. Orígenes remarca, por ejemplo, que antes de Cristo no era fácil determinar las obras realmente inspiradas de entre las Escrituras disponibles<sup>39</sup>. Es con Cristo como muchos detalles textuales de las antiguas Escrituras pudieron ser leídos como excedentes de sentido y no sólo como absurdos, anomalías, corrupciones o errores de transmisión<sup>40</sup>. A lo largo de la historia de la Iglesia, los teólogos que reflexionaron sobre el sentido literal de las Escrituras llegaron incluso a considerar la Encarnación como el sentido *literal* de algunos pasajes proféticos<sup>41</sup>. Finalmente, la relación entre la fe en Cristo resucitado y la *com*-preensión de las Escrituras como *la* Biblia es recíproca. Hay aquí una involución de

37. Lc 24,44s «Entonces les abrió el entendimiento para que comprendiesen las Escrituras. Y les dijo: Así está escrito: que el Cristo tiene que padecer y resucitar de entre los muertos al tercer día».

38. Cfr. F.J. MOLONEY, «What Came First: Scripture or Canon? The Gospel of John As a Test Case», en *Sal*, 68 (2006) 7-20; IDEM., «The Gospel of John As Scripture», en *CBQ*, 67 (2005) 454-468.

39. ORIGÈNE, *De Principiis*, IV, 1, 6-7; cito por ORIGÈNE, *Traité des Principes*, «Sources chrétiennes 252, 253, 268, 269, 312», trad. por H. CROUZEL y M. SIMONETTI, Cerf, Paris 1978-1984, t. 1, libros I y II.

40. Cfr. la rica acumulación de detalles textuales tipológicos hecha por Ph. LEFÈBVRE, *Livres de Samuel et récits de résurrection: le messie ressuscité «selon les Ecritures»*, «Lectio Divina», Cerf, Paris 2004.

41. Cfr. la interpretación del Sal 29,4: «Señor, tú has librado mi alma del infierno» por THOMAS D'AQUIN, *Sup. Ps. 29,4*. G. DAHAN consagra su magnífica obra *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XIIe-XIVe siècle* («Patrimoines: Christianisme», Cerf, Paris 1999) al esclarecimiento de esta paradoja.

causas verdaderamente notable, como en la causalidad neo-platónica<sup>42</sup>: solamente cuando se hubo dado el efecto se pudo conocer la causa que lo precedía. La resurrección de Jesucristo cataliza la unificación de las Escrituras en un solo Libro, pero es sólo gracias a estas Escrituras y finalmente a este Libro como pudo ser expresada y *conocida*<sup>43</sup>.

Es necesario insistir en este punto: es de Cristo de donde la producción literaria cristiana, empezando por la compilación del canon, saca su autoridad principal. Por muy inventiva que fuera, la recepción primitiva no tenía una creatividad desbocada. Ciertos hechos literarios en particular impiden otorgar demasiada importancia al ministerio de los profetas en la constitución de los textos fundadores del cristianismo. Los profetas tenían sobre todo una función de actualización de las enseñanzas antiguas: sus palabras pertenecían más al discurso que al relato<sup>44</sup>. Ahora bien, incluso en el ámbito de la enseñanza parecen haber sido muy conservadores: por ejemplo, ningún evangelio pone en boca de Jesús nada a propósito de algunas cuestiones haláquicas que turbaron más a los primeros discípulos, como la circuncisión de los paganos convertidos<sup>45</sup>.

Por ello no es necesario, sin duda, atribuirle a la «puesta por escrito» una función disciplinar dentro del proceso de canonización. La dialéctica entre lo oral y lo escrito, reconocible en algunos de los primeros escritores cristianos, no tiene nada de excepcional en la cultura antigua (basta pensar en la tradición platónica) y no impone la hipótesis de una tensión entre la recepción continua de nuevas palabras del Señor *via* los profetas y un trabajo de puesta por escrito que habría intentado limitar, fijar o cerrar.

En el marco de la cultura oral de Jesús y de las primeras generaciones de sus discípulos<sup>46</sup>, los evangelios se presentan no como fruto de un desarrollo progresivo en torno a un nudo simple, sino como la resultante diversificada de una actualización que presenta elementos estables y variacio-

42. Se trata menos de la «causa» aristotélica que [del] «requisito» dionisíaco (*aitia*), la atribución a la fuente original del «don», del efecto en su totalidad en tanto que efecto.

43. Tumba vacía y vendas, sin las Escrituras, no son signos de la resurrección: Jn 20,9.

44. Cfr. J.D.G. DUNN, *Christianity in the Making*, tomo 1: *Jesus Remembered*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 2003, 186-192.

45. Cfr. F.F. BRUCE, «Are the New Testament Documents Still Reliable?», en K. KANTZER (ed.), *Evangelical Roots: A Tribute to Wilbur Smith*, Thomas Nelson, Nashville 1978, 49-61, aquí 54.

46. Cfr. A.R. MILLARD, *Reading and Writing in the Time of Jesus*, op. cit.; C.L. BLOMBERG, *The Historical Reliability of the Gospels*, Inter-Varsity, Leicester 1987, 19-43.

nes controladas<sup>47</sup>. El elemento estable estaba constituido por la memoria concerniente a Jesús, transmitida como un valor en sí misma y no solamente como una palabra moldeable según las interpretaciones y aplicaciones que pudieran hacerse en la comunidad. Incluso la obra ampliamente circunstancial de Pablo, que habla tan poco de la vida de Jesús<sup>48</sup>, guardaría las huellas de esta «tradición» aislada<sup>49</sup> de la memoria sobre Jesús.

La estabilidad no consistía en una fijación estéril: se preservaban no sólo las palabras que había dicho el Maestro, sino la capacidad de hablar de la misma manera que él. El texto mismo de los textos canónicos lleva esa huella en los episodios en los que los evangelistas justifican el origen de su obra en la misma boca de Jesús que la predice<sup>50</sup> o la ordena<sup>51</sup>, percibe su grandeza<sup>52</sup>, y le confiere hasta un aire poético<sup>53</sup>. No está prohibido pensar que la *ipsissima vox* de Jesús es aún perceptible en los evangelios<sup>54</sup>, pero los evangelistas son fieles tanto a la dimensión poética como a la dimensión retórica de las palabras de Jesús: su autoridad continúa actuando en la transmisión de su memoria.

### 1.5. *La autoridad del Espíritu, testigo de la de Cristo por la añadidura de nuevas Escrituras al canon*

Los ministros de la Palabra no se contentaron, por tanto, con transmitir la tradición sobre Jesús: tuvieron también que regular nuevas cuestiones que no se habían planteado antes. El enriquecimiento de la

47. Cfr. J.D.G. DUNN, «Altering the Default Setting: Re-envisaging the Early Transmission of the Jesus Tradition», en *New Testament Studies*, 49 (2003) 139-175; IDEM, *Christianity in the Making*, tomo 1: *Jesus Remembered*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 2003.

48. Ver la lista ofrecida por J.D.G. DUNN en B. CHILTON y C.A. EVANS (eds.), *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research*, «New Testament Tools and Studies 19», Brill, Leiden 1994, 178.

49. R. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, Eerdmans, Grand Rapids MI-Cambridge UK 2006, 278s. la describe como una *isolated tradition*.

50. Jn 17,20.

51. Mt 28,20.

52. Jn 14,10-12: «mayores que éstas».

53. Mt 13,52.

54. No las *ipsissima verba*, buscadas en vano tiempo atrás. Jesús bien pudo dar una misma enseñanza de diversas formas. Cfr. J.D.G. DUNN, *Jesus Remembered...*, o.c., t. 1, 226. Ver también J. JEREMIAS, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*, trad. por J. Bowden, SCM Press, Londres 1971, 3-29.

tradición fue muy real, ligado a las exigencias de los diversos auditorios: las diferencias entre los evangelios canónicos lo testimonian. La autoridad de Cristo, que presidía la colación de las Escrituras en torno a sus propias palabras, fue sustituida en la comunidad de sus discípulos por la del Espíritu Santo.

No es necesario sin embargo ver aquí una precaución frente a no se sabe qué espontaneidad creadora. Era el mismo Jesús quien había prometido enviar su Espíritu a la *memoria*, no a la *imaginación* de sus discípulos<sup>55</sup>. También fue Jesús quien dio a un tiempo las palabras de Dios y su Espíritu<sup>56</sup> para conservar y así desarrollar sus palabras en el contexto de las Escrituras<sup>57</sup> después de su resurrección<sup>58</sup>. Finalmente, también era un testimonio sobre el ministerio, la pasión, la muerte y la resurrección de *Jesús* lo que se atribuía al Espíritu de profecía en las primeras predicaciones de los apóstoles<sup>59</sup>.

El vínculo entre la entrada en una comunidad de fe, la correcta interpretación de las Escrituras y el don del Espíritu no es una singularidad en el judaísmo del tiempo de Jesús: está atestiguado entre los esenios, por ejemplo. Los nuevos miembros de la comunidad, desde su admisión en la fiesta de Pentecostés, eran juzgados capaces de interpretar la Ley de Moisés a través de «lo que los Profetas han revelado por el Espíritu Santo». Recibían al mismo tiempo la capacidad de producir ellos mismos textos inspirados<sup>60</sup>...

Esta ligazón entre memoria, Espíritu y disciplina comunitaria sugiere que la parte de variación en la tradición debió de ser institucional-

55. Cfr. la insistencia del narrador en el trabajo de recordar en Jn 2,22; 12,16; 20,9 y la teología que hace Jesús en Jn 15,26-27; 16,4.12-14.

56. Jn 3,34.

57. Cfr. Jn 20,22 y Lc 24,44-47.

58. Jn 7,39.

59. Cfr. las menciones del Espíritu en Hch 2,4.18.33, encuadrando el Kerygma desarrollado por Pedro.

60. Cfr. la estructura esotérica de iniciación esenia descrita a partir de 1QSa y 11QT por E. NODÉ y J. TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme, une secte éclatée*, «Initiations bibliques», Cerf, Paris 1998, 21 y 194-200. La entrada definitiva en la comunidad se hace mediante juramentos temibles, en nombre de Dios y en nombre de Moisés (E. QIMRON, «*Shevou'ot habanim* in the Damascus Covenant 15, 1-2», en *Jewish Quarterly Review*, 81 [1990] 115-188), de amar la verdad, de respetar los libros de la comunidad y de transmitir la enseñanza de los maestros, que tienen el Espíritu. Cfr. también L.H. SCHIFFMAN, *The Halakha at Qumran*, «Studies in Judaism in Late Antiquity 16», Brill, Leiden 1975.

mente reducida por la presencia de los testigos oculares, al menos durante una generación, por la importancia de los apóstoles, de los ancianos y de los maestros, todos ellos obrando como si fueran bibliotecas de referencia ambulantes<sup>61</sup>.

### 1.6. *La liturgia como matriz de la canonización*

Como en Qumrán, los lugares de elaboración de la palabra autorizada en la comunidad fueron probablemente de tipo litúrgico<sup>62</sup>: asambleas de conmemoración ritual en el curso de las cuales meditaban juntos los relatos fundadores, enseñanzas a los conversos en el momento del bautismo, cena del Señor. La mejor aproximación a estas asambleas propuesta por los estudiosos es el *haflat samar*, practicado todavía en muchas sociedades tradicionales de Oriente Próximo: veladas vespertinas a lo largo de las cuales los miembros de una comunidad de lugareños escuchan, bajo la responsabilidad de los ancianos, a un narrador autorizado contar las tradiciones comunes<sup>63</sup>. No extrañará pues que las partes más antiguas del Nuevo Testamento puedan provenir de liturgias primitivas. Por ejemplo, algunas veces se explican por la liturgia las «horas» de la pasión y de la resurrección, es decir, los relatos más antiguos<sup>64</sup>. Tam-

61. Cfr. L.C.A. ALEXANDER, «The Living Voice: Skepticism towards the Written Word in Early Christianity and in Greco-Roman Texts», en D.J.A. CLINES ET AL. (eds.), *The Bible in Three Dimensions: Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1990, 221-247. Los *didaskaloi* parecen haber sido los primeros ministerios remunerados en las comunidades: Hch 13,1; Rm 12,7; 1 Co 12,28s; Ga 6,6; Ef 4,11; He 5,12; St 3,1; *Didachè* 13,2; 15,1s.

62. Cfr. H. GAMBLE, «Literacy, Liturgy and the Shaping of the New Testament Canon», en C. HORTON (ed.), *The Earliest Gospels: The Origins and Transmission of the Earliest Christian Gospels - The Contribution of the Chester Beatty Gospel Codex P45*, T&T Clark International, London-New York 2004, 27-39; IDEM, *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, Yale University Press, New Haven-London 1994; A. KIRK y T. THATCHER, «Jesus' Tradition as Social Memory», en A. KIRK y T. THATCHER (eds.), *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity*, SBLSS 52, SBL, Atlanta 2005, 25-42.

63. Cfr. K.E. BAILEY, «Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels», en *Asia Journal of Theology*, 5 (1991) 34-54; y «Middle-Eastern Oral Tradition and the Synoptic Gospels», en *ExpT*, 106 (1995) 363-367.

64. C.E. TROCMÉ, *The Passion as Liturgy: A Study in the Origin of the Passion Narratives in the Four Gospels*, SCM Press LTD, Londres 1983, 77-89.

bién se ha propuesto ver en *Marcos* una *haggadah* de la Pascua de los discípulos de Jesús<sup>65</sup>.

En tanto que obra litúrgica, la tradición concerniente a Jesús era estructuralmente conservadora. Un investigador de la «prehistoria» de los evangelios evoca incluso la existencia de un «canon de lo que se podía decir», o no se podía decir, de Jesús<sup>66</sup>. Se descubre hasta en la producción literaria más libre, la de los himnos<sup>67</sup>. Ha dejado huella en las construcciones teológicas más antiguas que justifican el canon, las de Ireneo de Lyon, que son resueltamente cristocéntricas<sup>68</sup>... En la misma lógica litúrgica, las listas canónicas se presentan como catálogos de lo que las Iglesias leen en sus asambleas<sup>69</sup>.

Así, las reuniones litúrgicas primitivas podrían haber asegurado un cierto *continuum* físico, desde la predicación y la autoridad de Jesús, antes y después de su resurrección, al texto y a la «canonicidad» de los escritos del Nuevo Testamento, vivido en la celebración concreta: «donde dos o tres se reúnen en mi nombre allí estoy yo en medio de ellos»<sup>70</sup>: el cuerpo del texto neotestamentario toma el relevo de la palabra viva de Jesús, asegura la continuidad física desde su cuerpo de carne a su cuerpo místico, que es la Iglesia.

Tras haber comenzado en los esfuerzos de los oyentes de Jesús por penetrar en sus *mšalim*, durante su ministerio público, y haber continuado con la predicación de su resurrección, que empujó a sus discípu-

65. Su *incipit* tiene el aire de una rúbrica «Comienzo del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios», con los títulos completos de Jesús. Cfr. B. STANDAERT, *L'Évangile selon Marc: Composition et genre littéraire: Proefschrift*, Stichting Studentenpers, Nijmegen 1978; IDEM., *L'Évangile selon Marc*, «Lire la Bible 61 bis», Cerf, Paris 21997.

66. J.S. KLOPPENBORG VERBIN, «Discursive Practices in the Sayings Gospel Q and the Quest of the Historical Jesus», en A. LINDEMANN (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, BETL 158, Leuven University, Leuven 2001, 149-190, aquí 169-174.

67. P. VALLIN, «La formation de la Bible chrétienne», en Ch. THÉOBALD (ed.), *Le Canon des Écritures...*, o.c., 198-212, aquí 218.

68. Cfr. la tripartición *prophetica, evangelical/dominica, apostolica*, unificada bajo el concepto de *paradosis* o tradición, en Ireneo, o la genial denominación de los evangelios *según [kata] Markon*, etc., que permite pensar en un único Evangelio cuadriforme (IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Haereses*, III, 11, 8 [PG 7, 885]).

69. El *kanôn tès pisteos* precede al *kanôn tès graphès* (H. CANKIK, «Kanôn, Ritus, Ritual: Religionsgeschichtliche Anmerkungen zu einem literaturwissenschaftlichen Diskurs», en M. MOOG-GRÜNEWALD (ed.), *Kanon und Theorie*, Winter, Heidelberg 1997, 1-19).

70. Mt 18,20.

los a descubrir la mayor cantidad de pruebas escriturísticas posibles, y, finalmente, catalizados por la necesidad de afrontar nuevas cuestiones de manera comunitaria, las palabras de Jesús se coleccionaron en una serie, junto con las de los testigos, con las palabras tomadas de las antiguas Escrituras, incluso con las palabras de la «Torah oral». Esto produjo una especie de imantación, palabra a palabra, que acabó por dar autoridad a las primeras. Desde el inicio del siglo II, las cartas de Pablo se coleccionan en una serie con «las demás Escrituras» (cfr. 2 Pedro 3,15-16).

### 1.7. *Conclusión: el funcionamiento cristológico del libro*

Nuestras primeras conclusiones deben ser modestas. El acercamiento «histórico-crístico» al canon no explica por qué tal libro, sobre todo los libros producidos en la época del Nuevo Testamento, ha sido incluido o excluido del canon cristiano<sup>71</sup>; simplemente nos parece que aclara el hecho de que *algunos* libros han sido recogidos para formar *este* canon<sup>72</sup>. El canon bíblico emergió poco a poco, al hilo de una dialéctica entre (la meditación de unos judíos convencidos del mesianismo de) Jesús y «las Escrituras». Esquemmatizando se podría decir que su primer efecto fue unificar todo en un libro único, «la Biblia». «El Nuevo Testamento [...] relata qué efecto produjo de repente el acontecimiento Jesucristo sobre los Escritos de la Ley y los Profetas»<sup>73</sup>. La misma constitu-

71. Cfr. n. 1. Como en el caso de los libros excluidos (1 M, Si) o clasificados en otro lugar (Dn) del canon rabínico, entraron en juego criterios de antigüedad, de autenticidad (vínculo directo con una autoridad apostólica), de universalidad en la difusión, pero también, sin duda, otros criterios doctrinales (desconfianza antes las «revelaciones privadas», fuente de herejías). J.L. KUGEL, «Biblical Authority in Judaism: the problems of an "aging text"», en J.-M. POFFET (dir.), *L'autorité de l'Écriture*, «Lectio divina: hors série», Cerf, Paris 2002, 139-151, como también M. GILBERT, «Textes exclus, textes inclus: les enjeux», *ibid.*, 51-70.

72. Por lo demás, las dudas, más que los conflictos, en las definiciones del canon hasta después del Concilio de Trento, ¿acaso no testimonian más que un cierto escrúpulo de la conciencia eclesial ante el riesgo de perder un pequeño fragmento de la Palabra inspirada, y manifiestan la convicción, bien enraizada, de que un dinamismo más profundo que las decisiones magisteriales está en la base de la reunión de los libros del canon? Cfr. la paradoja cultural de que las primeras ediciones de la Vulgata clementina que, desde 1592, completan el canon definido en el concilio con un apéndice que recoge la Oración de Manasés lo mismo que 3 y 4 Esdras, (interpretado como un arrepentimiento por P.-M. BOGAERT, «Les compléments deutérocanoniques...», *o.c.*, 478).

73. F. MARTIN, *Pour une théologie de la lettre: L'inspiration des Écritures*, «Cogitatio fidei 196», Cerf, Paris 1996, 309.



ción del Libro, en el cristianismo, está ligada a la persona de Cristo, experimentada como clave de las Escrituras a la luz de la resurrección<sup>74</sup>.

El Nuevo Testamento establece una especie de proporción en forma de superación entre el libro escrito, o que se puede escribir, y Jesús, comprendido como sujeto principal del libro<sup>75</sup>, que concluye en el Apocalipsis, que cierra el Libro declarando que Jesús no sólo es el Lector por excelencia, como ya hemos visto, sino también ¡su autor!<sup>76</sup>. Al final, según la frase un poco manida de San Jerónimo, ignorar las Escrituras es ignorar a Cristo<sup>77</sup>. Al decir esto, el traductor de la *Vulgata* no proponía solamente una metáfora piadosa. Sugería una unidad ontológica profunda entre el Verbo Encarnado y el Verbo incorporado a los libros<sup>78</sup>.

El mismo libro como objeto, bajo la forma en que lo conocemos hoy, tal vez deba su existencia a esta dinámica de canonización. En efecto, el cristianismo tuvo un papel decisivo en la invención del libro tal como lo conocemos: el perfeccionamiento y la difusión del *codex*, que se prefirió al *volumen* (rollo) de uso universal en la época. Aparte de las razones prácticas descritas a menudo, una de las razones teológicas del gusto cristiano

74. Y.-M. BLANCHARD, «Naissance...», *o.c.*, 45: «La referencia a las Escrituras recibidas de Israel, evidentemente muy antigua y constituyente del primer kerygma cristiano —expresado, proclamado, redactado “según las Escrituras”—, suscita desde el primer siglo la puesta por obra de un dispositivo de citas y alusiones a la Escritura que conduce a la progresiva constitución de un corpus original en lengua griega, calificado por el hecho mismo de su relación con los escritos apostólicos (Antiguo Testamento), y formalmente bastante más amplio que los limitados lugares textuales (Profetas y Salmos) privilegiados por las citas presentes en el Nuevo Testamento».

75. Sal 40,9; Hb 10,7: «Como está escrito de mí al comienzo del libro».

76. En el *Apocalipsis*, Juan debe escribir no porque un ángel (Ap 19,9), sino porque Cristo mismo le pide que escriba lo que va a ver. Cristo le dicta lo que debe escribir a las siete iglesias (Ap 1,11.19; 2,1.8.12.17.18; 3,1.7.12.14) y acaba por sellar el libro con su propia autoridad (Ap 22,18ss). (Para una interpretación de este hecho, ver J.-N. ALETTI, *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament?*, «Jésus et Jésus-Christ 61», Desclée, Paris 1994, 266-267).

77. SAINT JEROME, *Commentarii in Isaiam*, «Prologus», CCL 73, 1, o PL 24, 17. La continuidad física que vincula el cuerpo de carne de Jesús y el cuerpo del texto del Nuevo Testamento (la de las mediaciones comunitarias) explica por qué aquellos que mantenían muy firmemente esta posición pensaban en los mínimos detalles de los textos escritos: cfr. Mt 5,18. ¿Cómo no asombrarse también ante el hecho de que la misma persona (Orígenes) que ha fundado la crítica textual cristiana se haya señalado por su devoción personal y su amor a Jesús?

78. Como dirá también Hugo de San Víctor: «La Escritura divina es en su totalidad un solo libro y este libro único es Cristo, porque toda la Escritura habla de Cristo y porque toda ella, en su totalidad, se realiza en él» *De Archa Noe* II, 7, éd. P. SICARD, CCCM 176, Turnhout, 2001, 45-46).

por el *codex* pudo haber estado en la posibilidad que ofrecía para compilar textos diversos en un solo libro y poder consultarlos todos juntos<sup>79</sup>.

Así pues, tenemos ya entre las manos este libro, Cristo, que la Iglesia no deja de abrir y proclamar.

## 2. DEL LIBRO A JESÚS: LA VIDA CRISTIANA COMO PUESTA POR OBRA DE LA DINÁMICA CANÓNICA

### 2.1. *Introducción: la ontología del Libro*

Tal como se nos ha presentado, la canonización no fue en primer lugar una cuestión de doctrina o de derecho, fue el desarrollo de una experiencia viva, enraizada en la práctica judía del «cumplimiento de las Escrituras», vivida desde el comienzo por Jesús y sus discípulos. La aplicación de las Escrituras como mandamientos en la vida moral, su meditación como sabiduría, su actualización como profecía, su empleo como punto de anamorfosis para descifrar el presente, su uso litúrgico; todos estos «cumplimientos de las Escrituras», que desembocan en la constitución de un canon bíblico, tienen un punto en común: se apoyan en la posibilidad inherente al escrito de trascender el espacio y el tiempo.

En efecto, una vez escrito, todo enunciado puede desgajarse de las condiciones de enunciación originarias y hacer entender de nuevo las pala-

79. Cfr. M. MCCORMICK, «The Birth of the Codex and the Apostolic Life-Style», en *Scriptorium*, 39 (1985) 150-158; D. MENDELS, *The Media Revolution of Early Christianity: An Essay on Eusebius's Ecclesiastical History*, Eerdmans, Grand Rapids 1999. Más generalmente, ver también F.M. YOUNG, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1997. M. SKEAT, «The Origin of the Christian Codex», en *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 102 (1994) 263-268. El hecho es que hay una diferencia entre el soporte de los antiguos manuscritos de los evangelios canónicos y los apócrifos: éstos tienen soportes variados incluidos los opistógrafos (rollos reutilizados por la otra cara) y nunca reagrupados con otros o entre ellos, al contrario que los canónicos que lo son en dos o cuatro (P75 = Bodmer 15-15; Lc y Jn; P45 [Chester Beatty1, hacia el 250]) tiene los 4 en las 224 páginas del principio). Según H.G. SNYDER (*Teachers and Texts in the Ancient World*, Routledge, London 2000, 212-214), G. STANTON (*Jesus and Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 181) y S. LIEBERMANN (*Hellenism in Jewish Palestine*, Jewish Theological Seminary, New York 1950, 203-208), los tanaitas utilizaron hojas de papel para consignar las declaraciones haláquicas constituyendo así formas rudimentarias del código. Es posible que los discípulos de Jesús hayan acudido a la misma técnica para conservar su vida o sus enseñanzas. ¡La misma forma del libro habría sido en cierta manera imantada por la autoridad de Aquel que habla!

bras escritas, y a través de ellas la Palabra, más acá o más allá de toda enunciación humana, cada vez que será leído, en condiciones y lugares completamente diferentes<sup>80</sup>. Trasciende el espacio y el tiempo. Por esto puede llegar a ser el soporte de un encuentro con Dios que habla: la temporalidad no cronológica en la espacialidad no topográfica del escrito pueden llegar a ser un símbolo y un anticipo de su eternidad trascendente. Algunas lecturas judías actuales de la revelación de Dios en la Zarza ardiente acercan así la experiencia del encuentro con Dios a la de la lectura del texto<sup>81</sup>. En el fuego de la lectura el significante quema el sentido del que es portador en el corazón del lector sin por eso consumirlo: el texto permanece disponible para otras lecturas y para otros lectores. El Círculo de la «tautología» divina que resuena en la zarza ardiente de *Éxodo* 3,14, «Yo soy el que soy», *significa* más allá de toda significación que Aquel que Se revela entiende que es *experimentado* más que nombrado o pensado: «El nombre de Dios no es un nombre sobre el que, como en el politeísmo, mediante la magia, se tiene un poder. Es un verbo. Es él quien tiene el poder. Y es una promesa. Lo incumplido no cesa de ... incumplirse»<sup>82</sup>. Por la pragmática que induce, el texto canonizado como palabra de Dios puede así llegar a ser el *medium* de una continuación de la revelación. Lo que estamos sugiriendo es que la puesta por escrito ha tenido una función decisiva en el proceso de canonización, pero mucho menos en el plano disciplinar que en el plano poético.

La originalidad del Nuevo Testamento está en identificar el *rostro* de Aquel que habla, más allá de los susurros del lenguaje, a través de los enrejados del texto canónico, con el de Jesús: él mismo dice «Yo soy el que soy» en la Zarza ardiente, y «Yo soy» en el evangelio<sup>83</sup>. Si las prime-

80. Cfr. P. RICOEUR, «La fonction herméneutique de la distanciation», en F. BOVON y G. ROUILLER (eds.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1975, 201-215.

81. Cfr. «De la Bible à la littérature et retour», cap. 13 de O.-Th. VENARD, *Littérature et théologie, une saison en enfer (Thomas d'Aquin poète-théologien, vol. I)*, Ad Solem, Genève 2002, 373-396, especialmente nuestro análisis de las propuestas de Marc-Alain Ouaknin en la sección: «Du Buisson ardent au poème moderne», 374-385.

82. H. MESCHONNIC, «Traduire le sacré», en *Corps écrit*, 3 (1982), aquí 17.

83. Cfr. en particular Jn 8,24s. I. DE LA POTTERIE, «La notion de "commencement" dans les écrits johanniques», en R. SCHNACKENBURG y J. ERNST (eds.), *Die Kirche des Anfangs: Festschrift für Heinz Schürmann zum 65. Geburtstag*, «Erfurter Theologische Studien 38», Benno, Leipzig 1977, 379-403; É. DELEBECQUE, «Autour du verbe *eimi*, "je suis", dans le quatrième évangile: Note sur Jean VIII,25», en *Revue Thomiste*, 86 (1986) 83-89; R. RENÉ, «Le malentendu sur le Nom divin au chapitre VIII du quatrième évangile», *Revue thomiste* 88 (1988) 278-287; M.A. PERTINI, «La genialidad grama-

ras Escrituras, en tanto que escritos, eran aptas para simbolizar al Dios incognoscible de la revelación mosaica, cuánto más fácilmente podían los primeros judíos creyentes en Jesús poner en relación el libro, hecho de espíritu y de materia, de sentido inteligible y de tinta sobre la piel, con Cristo, confesado como el Nombre que habita en un hombre.

Jesús recibe de golpe muchos atributos que la piedad judía había conferido como séquito a la Torah. Particularmente al final del cuarto evangelio, el libro se inscribe en la lógica judía de la dominación de lo real por la Torah, puesto que afirma que el relato exhaustivo de toda la actividad de Jesús supondría una biblioteca que no cabría en el mundo entero<sup>84</sup>: ¡el mundo se queda pequeño para la palabra de Jesús! La hipérbole implica una confesión de fe en Jesús como *Logos*. El mundo está en la Biblia porque el *kosmos* depende realmente del *Logos*. En el Evangelio, el comienzo inicial del mundo mediante la Palabra del Génesis queda trascendido por la venida de esta Palabra al mundo: el Verbo se «hizo carne»<sup>85</sup> y da a quienes lo reciben el ser «hijos de Dios»<sup>86</sup>.

Lejos de las dialécticas modernas entre lenguaje y realidad, el canon bíblico sitúa al lector menos en el exterior del texto, como intérprete, que en el *interior del mundo que es el texto* (o, si se quiere, del texto que acaba por ser el mundo), en tanto que se siente llamado por el Dios que se revela allí a participar del texto-mundo que él mismo tiene que seguir escribiendo con sus acciones<sup>87</sup>. Para estimular y relanzar este cumplimiento continuo de la Palabra en el plano propiamente religioso y místico, el texto bíblico acaba por ser un verdadero campo de pruebas: el canon de la Escritura invita a quien lo abre a una verdadera «experiencia de gracia» (en el sentido en el que los filósofos hablan de «experiencia de pensa-

tical de Jn 8,25», en *Estudios Bíblicos*, 56 (1998) 371-404. H.W. FREI, *The Identity of Jesus Christ. The Hermeneutical Basis of Dogmatic Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1975 se funda completamente en la pregunta de Jesús: «¿Quién soy yo?» (Mt 16,14ss).

84. Jn 21,25: «Hay, además, otras muchas cosas que hizo Jesús y que, si se escribieran una por una, pienso que ni aun el mundo podría contener los libros que se tendrían que escribir».

85. Jn 1,14.

86. Jn 1,12.

87. Enraizada así en el canon, la dimensión moral de la vida cristiana continúa la de la vida judía: la «moral de las bienaventuranzas» no dispensa a ningún bautizado del cumplimiento de los mandamientos divinos. Los del amor a Dios y al prójimo están en el corazón de la canonización bíblica tal como Jesús la retomó al enunciar el principio de unidad de la Ley y los Profetas: Mt 22,37-40.

miento»). Con gran finura literaria —como se diría, «con todo rigor científico»—, un modo de lectura especial es el que le corresponde a la poética del libro único que componen todos los textos reunidos en el canon —un modo de lectura que abraza generosamente la textualidad en toda su profusión y admite, al mismo tiempo, el realismo de lo divino.

## 2.2. *Una experiencia pneumatológica*

He aquí por qué, desde la *Torah* a los textos joánicos, los protocolos de lectura inscritos en el texto mismo de la Biblia, insisten todos ellos en la necesidad de «permanecer en la palabra», desde el *šema* ‘*Yisrael*<sup>88</sup> hasta la necesidad de «permanecer en su palabra»<sup>89</sup> repetida por Jesús en el Evangelio. La analogía entre la experiencia del texto y el encuentro con Dios se encuentra literalmente en una carta paulina: «Toda la Escritura es *inspirada* por Dios y útil para enseñar, para argumentar, para corregir y para educar en la justicia...»<sup>90</sup>. Podría también traducirse: «Toda la Escritura *espira* a Dios y es útil...», con el adjetivo *theopneustos* en activa más que en pasiva. Con toda su riqueza, el pasaje significa a la vez que la Escritura está inspirada —llena del *Espíritu* de Dios— y que es inspirante, apta para *insuflarlo* a Él.

Sólo una vida espiritual real puede así penetrar en la Escritura<sup>91</sup>. Para quien consiente, [el Espíritu] viene en socorro de la letra para insuflarle la vida: «Es la eficacia del amor, ni más ni menos, la que puede suscitar ese retomar las palabras comunes de la banalidad misma de la repetición y [...] despertar en el fondo de cada uno el deseo más censurado en nuestra cultura dominante, y que no es otro que el deseo de Dios»<sup>92</sup>.

88. Este mandamiento es una invitación a escuchar y además a hablar. El salterio comienza con una afirmación solemne análoga, en el salmo primero, y el salmo más largo, el 119, consagra ciento sesenta y seis versículos al elogio de la palabra de Dios.

89. Quiere Jesús que sus discípulos «permanezcan» en su palabra (Jn 5,38; 6,27.56; 8,31.35; 14,17.23.25; 15,4-10.16). En efecto, sus mismas palabras, y sólo ellas, pueden contener, como memorial, la significación (el alcance salvífico) de su existencia: cfr. Jn 13,19; 14,26; 16,1-33.

90. 2 Tm 3,16.

91. Cfr. J.-C. SAGNE, «La mystique: chance d'un renouvellement de l'Église», en *Concilium*, 254 (1994) 83-95, 94: «La Escritura tiene en sí misma un valor apelativo. Los relatos de vocación siguen interpelándonos [...]. Esta pedagogía inherente a la Escritura quiere aquello a lo que nos conduce el Espíritu».

92. *Ibid.*

Un símbolo típicamente cristiano de la Palabra describe muy bien su eficacia espiritual y moral: el de *la Palabra como semilla*. Al designarse como semilla<sup>93</sup>, siguiendo por lo demás la predicación de Jesús<sup>94</sup>, la palabra cristiana primitiva se designa como una palabra que quiere obrar y dar fruto: la verdad, la prueba de la semilla, es la planta y el fruto. Reclama una recepción productiva<sup>95</sup>.

### 2.3. *La lectio divina*

En las condiciones lingüísticas y poéticas que hemos descrito, la recepción de las Escrituras canónicas no podría concebirse como un *dominio* sobre el texto. Por el contrario, es una apertura de todas las facultades a una palabra trascendente y que, no obstante, se manifiesta en la escucha o en la lectura de *este* texto. Entre quienes aceptan entender en los murmullos del significante el indicio de un excedente de sentido e intentan descubrirlo y los que quieren ignorarlo o reducirlo —ya sea mediante una crítica meramente «erudita» o simétricamente mediante una piedad ciega— está sin duda la frontera que separa en *Juan* a aquellos que «creen en las Escrituras» de aquellos que solamente las «conocen»<sup>96</sup>.

Se desvela de esta manera un vínculo profundo entre la lectura y la vida espiritual: existe una coincidencia entre la «différance» del sentido y la espera de la gracia: permanece en la palabra, «más tarde, lo entenderás»<sup>97</sup>. En esta coincidencia reposa la práctica de la *lectio divina*, que enriquece la espiritualidad cristiana —que es esencialmente una

93. Jc 1,18-22; 1 P 1,23ss: la Palabra de Dios es la semilla incorruptible de nuestra regeneración.

94. Su origen está probablemente en las imágenes de las semillas o de la siega empleadas por Jesús a propósito de la predicación (Mt 13; parábola sinóptica del sembrador // Jn 4,35-42) y su elaboración puede haber tenido un origen litúrgico y bautismal.

95. Se podría describir esta recepción como una «lectura responsable»: una lectura dispuesta a experimentar lo que aprende; es lo que se podría denominar una lectura «de buena voluntad» ni crédula (los «pobres de espíritu» no son necesariamente simples de espíritu), ni sospechosa (sabiduría no quiere decir necesariamente desconfianza), transformando poco a poco el comportamiento moral del lector bajo la acción del Espíritu. Cfr. la descripción de esta ética de la lectura propuesta por Georges Steiner, en nuestro *Littérature et théologie...*, o.c., 45-46 y 49.

96. Cfr. Jn 3,2-3,10-11; 5,39-40.

97. Jn 13,7. Cfr. Gn 28,17: «¡Dios estuvo aquí y yo no lo sabía! Fue cuando acabó todo, cuando los discípulos comprendieron» (cfr. Jn 2,22).

*imitatio Christi*— con una dialéctica entre el texto y la experiencia. En su forma clásica<sup>98</sup>, no es otra cosa que vivir en las Escrituras, que obrar al leerlas, escuchando (*lectio*), preguntando, estudiando (*meditatio*), rezando, deseando (*oratio*), en espera de la comprensión verdadera de la Palabra, en el texto pero más allá del texto, concebida como una gracia del Dios vivo que habla a través de la interpretación de las Escrituras (*contemplatio*), y emplaza a actuar en la línea del cumplimiento de las Escrituras.

Al invitar a entrar en una experiencia en la que *el lenguaje está por delante del pensamiento y de la realidad*, donde los predicados, más que describirlos, suscitan los referentes —lo que en definitiva no está muy lejos del funcionamiento de la metáfora—, la canonización se presta así a suscitar una verdadera teología de la significación. Lo mismo que la metáfora inscribe lo posible en lo real, el texto sagrado inscribe el *'olam haba* en el *'olam haze*: lo teológico en lo histórico. En la *lectio divina* cada uno puede experimentar que «es posible decir Dios, que el lenguaje de los hombres puede ir más lejos que el pensamiento humano. Esto significa que el lenguaje de los hombres puede acoger la palabra de Dios»<sup>99</sup>.

#### 2.4. *Una experiencia litúrgica*

El espacio-tiempo escriturístico desplegado por la práctica del cumplimiento de las Escrituras y que conduce a la clausura canónica se prueba así coincidente con el que despliega la liturgia cristiana. Ya hemos visto que el parentesco ontológico entre la recepción de las Escrituras como Palabra de Dios y la práctica litúrgica existe desde el mismo momento de la producción de las Escrituras cristianas. Si nos situamos en el

98. Nos referimos aquí a: GUIGUES II LE CHARTREUX, *Epistola de vita contemplativa (scala Claustralium)*, en E. COLLEDGE y J. WALSH (eds.), *Lettre sur la vie contemplative (L'échelle des moines): Douze méditations*, «Sources chrétiennes 163», Cerf, Paris 1970 y nos permitimos reenviar al comentario que hemos ofrecido en nuestro *Pages sacrées: de l'Écriture sainte à l'écriture théologique*, «Théologiques», Cerf/Ad solem, Paris-Genève 2007, capítulos 5 a 7.

99. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne...*, o.c., 446. El autor añade: «La Palabra divina no ha quebrado, ni ha hecho estallar, ni ha destruido el lenguaje de los hombres. Dios ha elegido el lenguaje humano para transmitir al hombre su mensaje. De modo que este mensaje es inagotable, porque esta Palabra es una palabra viva, al menos en la vida de los hombres, que la hacen avanzar y progresar».

lugar de la recepción de las Escrituras canonizadas, las coincidencias entre la espera de sentido y la espera de gracia, entre memoria colectiva y existencia individual, entre experiencia pasada y experiencia presente o futura, presentes en la *lectio divina*, se despliegan todavía más en la proclamación comunitaria de la Palabra y en la predicación que la actualiza.

La experiencia del texto inspirado suministra también la trama de la sacramentalidad cristiana: en la celebración litúrgica, lo que tuvo lugar en otro tiempo tiene lugar *ahora*. De la misma manera que la Torah no es un acontecimiento único, tampoco la Pasión es un momento singular limitado al personaje Jesús de Nazaret; así, en el bautismo, todo el ciclo cósmico de la redención se concentra en el interior de la vida del catecúmeno<sup>100</sup>. La proclamación litúrgica de la palabra no es un uso entre otros de la palabra: es el lugar por excelencia de la palabra. Esta concentración encuentra su punto de apogeo en el memorial de la Eucaristía<sup>101</sup>, donde el texto canónico está literalmente performado, con el relato de la institución conduciendo a la presencia real del Señor Jesús en toda su humanidad y en su divinidad en el corazón de su Iglesia. *Lectio*, liturgia y, singularmente, Eucaristía: en esos momentos, escribía Hugo de San Víctor en el siglo XII, «el Verbo de Dios viene al hombre todos los días, profundamente presente en la voz humana»<sup>102</sup>.

Una experiencia análoga del tiempo une así las Escrituras, el canon y los sacramentos en una triada dogmática indivisible. Continuando el proceso canónico, la recepción y trasmisión de las Escrituras en la Iglesia, individual y comunitariamente, se realizan a través de una actualización dialéctica, en la intersección de la pragmática y la semántica, donde la figura del Verbo hecho hombre, crucificado, muerto y resucitado, es el punto de desenlace y de relanzamiento perpetuos<sup>103</sup>.

100. Traducimos libremente expresiones de G. ANDERSON, «Adam and Eve in Judaism and Christianity», último capítulo de *The Genesis of Perfection: Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination*, Westminster John Knox, Louisville 2001.

101. Cfr. nuestros análisis de la pedagogía y la teología del deseo implicados en la celebración eucarística, en O.-Th. VENARD, *Pages sacrées, o.c.*, capítulos 12 y 13.

102. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *La Parole de Dieu*, I, 2-3, [SC 155, 1969, 60-61], trad. A. MICHEL, *Théologiens et mystiques au Moyen Âge, La Poétique de Dieu, Ve-XVe siècles*, «Garnier-Flammarion», París 1997, 337.

103. Es un tema esencial de H.U. VON BALTHASAR, *La gloire et la croix: Les aspects esthétiques de la révélation*, parte III,2: *Théologie*, tomo 1: *Ancienne Alliance*, «Théologie 82», [*Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik*, Band III,2: *Théologie*, 1. Teil: *Alter Bund*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1967], trad. por R. Givord, Aubier, París 1974.



## 2.5. *Una experiencia eclesial*

Hablar del Espíritu Santo y de la liturgia es evidentemente hablar de la Iglesia. Incluso cuando experiencias técnicas, como la imprenta, nos lo han hecho olvidar, haciendo que «la Biblia» resulte casi tan impersonalmente disponible como cualquier otro producto de consumo diario<sup>104</sup>, el encuentro *hic et nunc* entre un creyente —o un texto de la Revelación— y un hombre, no importa cuál, no se puede dar sino en esta dinámica. Hay una especie de argumento de realismo radical en el corazón de toda palabra bíblica: «el momento concreto en el que tú me recibes no ha sido posible más que a través de la tradición ininterrumpida de la Vida crística en la Iglesia». De modo que el predicador está, con aquel al que predica, de *cara a* la palabra que ofrece: «escucha», dice, o, mejor, «¡escuchemos juntos!» (*epanortosis* típicamente agustiniana). Un mismo *asombro* dispone a emisor y receptor. Los dos oscilan ante la absoluta certeza de un *hecho*, el de la Palabra transmitida y proclamada *hic et nunc*, y el deseo de conocer la significación o el referente a la vez histórico y trascendente, humano y divino, de esta palabra.

Situar al lector en una comunidad no es el menor de los beneficios que se derivan de la existencia de un canon bíblico. De este modo se le puede enseñar la sabiduría<sup>105</sup>. El canon nos recuerda que no somos del todo maestros de nuestra existencia, cuyo sentido debemos buscar preguntando a otros, situados en un pasado inaccesible. El canon precede así a la libertad individual y comunitaria: es como una invitación a reconocer y aceptar su dependencia, algo que no deja de tener valor teológico. Es más, los criterios de conformidad cristológica, de apostolicidad y de uso litúrgico son iluminantes, pero son descubiertos *a posteriori* y las razones de inclusión o de exclusión de este o aquel texto permanecen bastante desconocidas. La tendencia contemporánea a «de-canonizar las Escrituras», a reducir «científicamente» la canonización a factores con-

104. Cfr. L.-T. Johnson, en L.-T. JOHNSON y W.S. KURZ, *The Future of Catholic Biblical Scholarship: A Constructive Conversation*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 2002, 43; cfr. también D.C. GREETHAM, *Textual Scholarship: An Introduction*, Garland, New York 1994, 47-75.

105. Para todo este párrafo nos inspiramos en F. MIES, «Où est la Parole de Dieu?», en J.-M. POFFET (dir.), *L'autorité de l'Écriture*, «Lectio divina: hors série», Cerf, Paris 2002, 229-257.

vencionales o sociológicos, o a incluir apócrifos, aparece así como una pseudo-sabiduría típicamente moderna<sup>106</sup>.

## 2.6. *Conclusión*

Para finalizar, querría insistir en la necesidad de entrar en una verdadera experiencia de las Escrituras, para cualquiera que pretenda estudiarlas en tanto que canónicamente reunidas en un libro denominado «la Biblia», donde se pretende encontrar la «Palabra de Dios».

«Para que la Escritura encuentre su eficacia y su fuerza como “Palabra de vida” (Flp 2,16), es indispensable que sea ofrecida de nuevo por medio de un hombre que restablece el lugar de producción de la palabra en la comunicación persona a persona»<sup>107</sup>. La recepción de las Escrituras es esencialmente interpersonal y comunitaria. Por esto, una recepción de ese tipo resulta productora de palabra, «sea cual sea, oración o enseñanza, consejo o mandamiento»<sup>108</sup>. En esa palabra que nace al final de la recepción interpersonal de la Escritura, «el acto de enunciación se funda sobre una relación personal y cercana del referente de la palabra: Dios que da que hablar»<sup>109</sup>. «La experiencia no tiene otro contenido de conocimiento que la Escritura, sin añadirle nada. Se da, no obstante, aunque parezca imposible, una experiencia plenamente actual, ya que es Dios mismo quien vuelve a dar al creyente esta palabra de la Escritura en un contacto persona a persona. De texto consignado por escrito o archivo, la Escritura pasa a ser Palabra, es decir, acto de Dios que llama al hombre a la obediencia de la fe»<sup>110</sup>.

Olivier-Thomas VENARD, O.P.  
École Biblique et Archéologique Française  
JÉRUSALEM (ISRAEL)

106. Cfr. B. PASCAL, *Pensées*, éd. Brunschvicg, fragmento 327.

107. J.-C. SAGNE, «La mystique: Chance d'un renouvellement de l'Église», en *Concilium*, 254 (1994) 83-95. Cfr. IDEM, *La loi du don: Les figures de l'Alliance*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon 1998; A. VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, Seuil, Paris 1974, 188 ss., aquí 93.

108. *Ibid.*, 90.

109. *Ibid.*

110. *Ibid.*, 83.