

El Fundamento Apostólico

--- José Grau

- **Prefacio**
- **Introducción**
- **Capítulo 1: La historia de la salvación y la revelación**
- **Capítulo 2: El fundamento de los apóstoles y profetas**
- **Capítulo 3: La tradición apostólica**
- **Capítulo 4: El canon apostólico**
- **Capítulo 5: El significado del canon**
- **Capítulo 6: El reconocimiento del canon**
- **Capítulo 7: La historia del reconocimiento del canon**
- **Capítulo 8: La Iglesia pos-apostólica**

Prefacio

Escribiendo a los cristianos de Efeso, el apóstol Pablo afirmaba: “Así que ya no sois extranjeros ni advenedizos, sino conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios, *edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas*, siendo la principal piedra del ángulo Jesucristo mismo, en quien todo el edificio, bien coordinado, va creciendo para ser un templo santo en el Señor; en quien vosotros sois juntamente edificados para morada de Dios en Espíritu” (Efesios 2:20.).

La idea del pueblo de Dios concebido como un edificio espiritual aparece repetidas veces en la Sagrada Escritura, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento¹. Tan rica en sugerencias, y tan evocadora, que mediante dicha imagen los textos bíblicos enseñan y destacan la base sobre la que descansa la fe cristiana y el vuelo que esta fe -inflamada por el amor y avivada por la esperanza está llamada a dar para realizar la alta vocación con que Dios la ha llamado: ir creciendo para ser un templo santo en el Señor. Mas esto sólo es posible partiendo de la única

¹ Salmo 118:22, 23; Isaías 8:14; 28:16; Mateo 16:13-19; 1ª Pedro 2:3-7; 1ª Corintios 3:9-11.

base y fundamento singular constituido por “los profetas y los apóstoles”, toda vez que es solamente por ellos que Dios se vale para ponernos en contacto con la raíz o “principal piedra del ángulo: Jesucristo mismo. La figura de la Casa de Dios, para explicar la comunidad de los creyentes, nos ha sido dada para que tengamos una mayor y más profunda comprensión de la naturaleza de la Iglesia. El concepto fue tomado, con toda probabilidad, del templo de Jerusalén, en el cual vio siempre el pueblo fiel del antiguo pacto como un símbolo de lo que el pueblo de Dios debía ser en su realidad espiritual².

Los creyentes son incorporados a este edificio como “piedras vivas”³, descansan sobre el inmovible fundamento de los apóstoles y profetas, cuya piedra angular, aquella sobre la cual se apoya todo el edificio, es Jesucristo mismo⁴. Tal es el fundamento de la fe: Cristo muerto por nuestros pecados, resucitado para nuestra justificación y siempre viviente para acabar su obra hasta la perfección; Jesucristo tal como lo han anunciado los apóstoles, tal como lo previeron los profetas. Por cuanto Dios no instituyó más que a sus mensajeros inspirados -y capacitados por su Espíritu⁵--, para que fueran sus testigos auténticos.

Es fácil discernir tres elementos básicos, constitutivos del “edificio espiritual”:

1° La piedra angular, que es Cristo mismo⁶ ;

2° El fundamento apostólico y profético, que constituye la trabazón entre la piedra angular y las demás piedras que van elevando la construcción⁷; y

3.° El edificio propiamente dicho⁸. Los tres elementos han de ser tenidos en cuenta, siempre que queramos obtener la totalidad del mensaje que sobre la Iglesia quiere ofrecernos la Palabra de Dios cuando emplea la figura arquitectónica. La dificultad de textos tales como Mateo 16:13-19 será allanada y traspasada, así, al campo de la exégesis más serena y objetiva.

Toda construcción ha de tener un fundamento firme. El templo espiritual que es la Iglesia del Dios vivo tiene una *piedra angular*, única e insustituible, Jesucristo. Luego, los apóstoles que él escogió y llamó⁹, constituyen el fundamento, también único, sobre el que la Iglesia se levanta. Y esta elevación es la formada por todos los creyentes, el *edificio* que ha de servir para “morada de Dios en Espíritu”, cuyo secreto se halla en la trabazón que mantiene con la piedra pasando por el fundamento.

De ahí la importancia capital que los apóstoles -como testigos de Cristo- tienen en los planes de Dios y la función singular que cumplen en sus propósitos redentores. El apostolado es la más alta función profética en la Iglesia de Cristo. Es al nuevo pacto lo que Moisés y los demás profetas fueron para el antiguo¹⁰.

² Ezequiel 37:27 y muchos otros textos del Antiguo Testamento.

³ 1ª Pedro 2:4, 5.

⁴ 1ª Corintios 3:9-11; Efesios 2:20.

⁵ Juan 15:26, 27.

⁶ Efesios 2:20; Isaías 8:14.

⁷ Mateo 16:18; 1ª Corintios 3:10; Romanos 15:20.

⁸ 1ª Corintios 3:9; 1ª Pedro 2:4, 5.

⁹ Lucas 6:13; Marcos 3:13, 14; Mateo 10:2-4; Juan 14-26

¹⁰ Deuteronomio 18:15-22.

Siendo así, el apostolado nos lleva, como de la mano y con toda naturalidad, al hecho de la revelación, toda vez que los apóstoles son los testigos autorizados de la misma. Y la revelación nos plantea el problema de la canonicidad de los libros de la Sagrada Escritura y la relación que guarda con el apostolado. Todo ello, juntamente, aboca en la compleja problemática de la autoridad en el campo de la religión revelada y su significado dentro de la historia de la salvación.

Creemos, pues, no exagerar al decir que el presente estudio es de una apremiante necesidad en nuestra época cuando, en justificada oposición y reacción a toda suerte de totalitarismos ideológicos y de otra laya, se ha llegado casi al punto de poner en duda la legitimidad de toda autoridad, olvidando lo que dijo P. T. Forsyth: “Sólo una cosa es más grande que la libertad: la autoridad legítima, sobre todo en materia religiosa”¹¹.

“Nada es más absurdo en religión -escribe Bernard Ramm- que el rechazo de una autoridad que contiene la verdad del Dios vivo; y nada podría ser más trágico que la sustitución de la voz de Dios por las voces de los hombres”¹².

La autoridad cuyo problema nos aprestamos a estudiar es la que tiene que ver con la Palabra de Dios: la autoridad de la Biblia. ¿Sobre qué base, sobre qué *fundamento* hemos de aceptar lo que dice ser Palabra de Dios?

Nos sentimos deudores -y expresamos nuestra gratitud- a algunos maestros del pensamiento evangélico contemporáneo Bruce, Cullmann, Ramm, Ridderbos, Stonehouse, etc.) cuyas obras han inspirado este ensayo¹³ nos han ayudado a estudiar mejor (13) Cuando en 1966 apareció la primera edición de este libro, todavía no había sido traducida al castellano ninguna obra de Cullmann ni de Ridderbos. Y seguían todavía sin versión española Ramm y Stonehouse. De Bruce tan sólo conocemos un título vertido a nuestra lengua (¿Son *fidedignos los documentos del*

¹¹ Citado por Bernard Ramm, *The Pattern of Religious Authority*, 1959, p. 8.

¹² *Ibid.*, p. 16.

¹³ Cuando en 1966 apareció la primera edición de este libro, todavía no había sido traducida al castellano ninguna obra de Cullmann ni de Ridderbos. Y seguían todavía sin versión española Ramm y Stonehouse. De Bruce tan sólo conocemos un título vertido a nuestra lengua (¿Son *fidedignos los documentos del Nuevo Testamento?*, Ed. Caribe). Obras sobre la teología de Cullmann sí las había; Editorial Estela de Barcelona había publicado aquel mismo año un trabajo del católico Jean Trisque para católicos. Fue en 1967 cuando apareció en España el primer libro de Cullmann en nuestro idioma (*La historia de la salvación*, Ed. Península); un año después quedaba a nuestro alcance una de sus obras más importantes (*Cristo y el tiempo*, Ed. Estela); la *Cristología de* N. T. (publicada en Argentina en 1965) no llegó a España sino varios años después.

Nos complace, pues, haber sido los primeros introductores protestantes de Cullmann, así como de Ridderbos, cuyo primer libro en castellano acaba de publicar la Editorial Escatón de Buenos Aires (*Historia de la salvación y Sagrada Escritura*). Otra editorial Argentina publicó hace un par de años la importante obra de Ramm *La Revelación especial y la Palabra de Dios*, a la que, desgraciadamente, no han seguido otras traducciones de este gran teólogo evangélico moderno.

Haber hecho de pioneros nos complace, ya que nos consta, por testimonios recibidos, que el presente título (*E1 fundamento apostólico*) sirvió para despertar el apetito teológico en algunos sectores de nuestro pueblo evangélico. E1 que ahora haya de procederse a una segunda edición nos estimula en nuestro quehacer y nos hace albergar esperanzas -que empiezan a confirmarse gracias a los excelentes trabajos de los teólogos evangélicos latinoamericanos- de un no lejano florecimiento teológico en las Iglesias Evangélicas de habla hispana.

Nuevo Testamento?, Ed. Caribe). Obras sobre la teología de Cullmann sí las había; Editorial Estela de Barcelona había publicado aquel mismo año un trabajo del católico Jean Trisque para católicos. Fue en 1967 cuando apareció en España el primer libro de Cullmann en nuestro idioma (*La historia de la salvación*, Ed. Península); un año después quedaba a nuestro alcance una de sus obras más la revelación de Dios en Jesucristo, especialmente en lo que atañe a la alegoría del edificio espiritual para referirse a la Iglesia y sus fundamentos de fe y vida; alegoría que, juntamente con la figura del Cuerpo místico de Cristo, constituye una de las ideas determinantes de la eclesiología del cristianismo primitivo.

Introducción

“Todo principio de nuestros dogmas tomó su raíz de arriba, del Señor de los cielos”, afirmaba Juan Crisóstomo¹⁴.

En un punto, todas las Iglesias concuerdan, pese a las diferencias que en otras cuestiones puedan separarlas: la revelación no es producto del ingenio humano o del esfuerzo filosófico, sino el resultado de la libre y soberana iniciativa de Dios que ha querido darse a conocer a los hombres. Lo que afirma la carta a los Hebreos¹⁵ fue siempre confesado por la Iglesia en aquellos documentos por los que dio expresión a su fe. Ya a mediados del siglo II, en el llamado “*Fragmento de Muratori*”, se lee: “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)... ¿Qué tiene, pues, de extraño que Juan tan frecuentemente afirme cada cosa en sus epístolas diciendo a este respecto: “Lo que vimos con nuestros ojos, y oímos con nuestros oídos, y nuestras manos palparon, esto os escribimos”? Con lo cual se profesa a la vez no sólo testigo de vista y oído, sino escritor de todas las maravillas del Señor ...”¹⁶. Si pasamos al siglo xvii, una de las más importantes formulaciones reformadas, la “*Confesión de Fe de Westminster*”, da testimonio de la misma verdad: “Plugo al Señor, en otro tiempo y de muchas maneras, revelarse a sí mismo y declarar su voluntad a su Iglesia; luego, para mejor preservación y propagación de la verdad -y para establecer más seguramente a la Iglesia y guardarla de la corrupción de la carne, de la malicia de Satán y del mundo- dispuso que la misma fuera confiada a la escritura en su totalidad: todo lo cual nos hace patente la necesidad de la Sagrada Escritura; ahora, pues, han cesado aquellas antiguas maneras con que Dios reveló su voluntad a su pueblo... La autoridad de la Sagrada Escritura, por la cual debe ser creída y obedecida, depende, no del testimonio de

¹⁴ S. Chrysost., *Interpr. in Is. proph.*, c. 1 (P.G. 56, 14).

¹⁵ “Dios, habiendo hablado muchas veces y de muchas maneras en otro tiempo a los padres por los profetas, en estos postreros días nos ha hablado por el Hijo, a quien constituyó heredero de todo, y por quien asimismo hizo el universo” (Hebreos 1:1, 2).

¹⁶ *Documentos bíblicos*, por Salvador Muñoz Iglesias (BAC, 1955), pp. 153-57 = *Muratori*, 2

ningún hombre, ni de la Iglesia, sino enteramente de Dios (quien es verdad en sí mismo), su autor: por consiguiente debe ser recibida, porque es la Palabra de Dios”¹⁷.

Todo cristiano cree que, de alguna manera, Dios ha hablado al hombre.

La canonicidad de los 66 libros de la Biblia -comúnmente aceptados como escritos inspirados por Dios- está estrechamente ligada a la autoridad que han ejercido en el pueblo de Dios de todos los tiempos. “La base, o el fundamento, del reconocimiento que la Iglesia hace de estos libros, y no de otros, como canónicos, es algo más que una simple cuestión académica para debate en las clases de los seminarios teológicos. Es siempre un tema de interés vital para toda la Iglesia”¹⁸.

¿En qué se funda la Iglesia para conceder a estas obras el rango de Palabra de Dios? “Aceptamos estos libros como santos y canónicos, solamente estos libros -declara la *“Confesión de Fe de los Países Bajos”* al unísono con los demás credos reformados-. Estos libros sirven para determinar nuestra fe y sobre ellos se basa la misma y encuentra su confirmación. Creemos, sin ninguna duda, cuanto se halla en los mismos, no simplemente porque la Iglesia los acepta, y reconoce su autoridad, sino especialmente porque el Espíritu Santo testifica en nuestros corazones que tales libros vienen de Dios”¹⁹. Por supuesto, que esta confesión de fe en la Biblia no presupone que la misma sea Sagrada Escritura en el sentido de que fuera dada repentinamente, como caída del cielo, en un abrir y cerrar de ojos, de manera simple. Cada libro de la Biblia tiene su propia historia y surge, en realidad, del contexto general de la historia total de la revelación, que es lo mismo que decir: de la historia de la salvación.

Ridderbos ha escrito admirablemente: <Aislamos de manera artificial y mecánica el carácter revelador de la Escritura, cuando la consideramos en abstracto, o cuando buscamos su carácter como a tal en algún que otro texto formal que declare su autoridad. El significado de la Escritura, y el carácter de su autoridad, podrán ser delineados con claridad únicamente si los unimos de manera estrecha con la historia de la salvación. Nuestra investigación al respecto ha de buscar simplemente delinear más enfáticamente la esencia de la Escritura y la naturaleza de su autoridad dentro del marco de la historia de la redención. En otras palabras, hemos de clarificar la *relación que existe entre la historia de la salvación y la Sagrada Escritura*”²⁰.

¿Qué sentido tiene el hecho de que Dios no sólo haya obrado nuestra salvación en Cristo, sino que, a través del mismo Cristo, nos haya hablado palabras de vida eternal?

¿Y qué valor de autoridad tiene para nosotros hoy el que dichas palabras fueran encomendadas a los apóstoles, testigos del obrar y el hablar de Dios en Cristo?

¹⁷ *The Confession of Faith of the Assembly of Divines at Westminster*, 1646, I: 1 y 4.

¹⁸ J. Marcellus Kik, citado por H. N. Ridderbos en *The Authority of the New Testament Scriptures*, 1963, VIH.

¹⁹ H. N. Ridderbos, op. cit., XI y XII.

²⁰ *Ibid.*, XII.

I

La historia de la salvación y la revelación

“Los problemas relativos a la canonicidad a inspiración de las Escrituras (presupuestos para determinar su autoridad) son resueltos de manera demasiado fácil y exclusiva, cuando se apela al solo testimonio interno del Espíritu Santo que tiene el creyente. Se presta demasiada poca atención a la perspectiva que nos ofrece la historia de la redención. Afortunadamente, la teología reformada posterior ha colocado correctamente el énfasis del hecho del testimonio interno del Espíritu Santo, al interpretarlo no como *la base*, sino como *el medio* por el cual los creyentes reconocen el canon de la Escritura y lo aceptan como indiscutible Palabra de Dios”²¹. Toda investigación seria del canon debe buscar discernir las razones profundas que movieron a la Iglesia, desde sus mismos orígenes -y en sus primeros pasos a aceptar los libros tenidos como inspirados.

“Para adquirir un concepto correcto del canon -asegura H. N. Ridderbos- debemos dirigir nuestra mirada *más allá*, detrás de la Escritura misma. No significa esto que debamos ir *fuera de* la Biblia para formarnos un concepto de ella. Todo lo contrario. Queremos decir, sencillamente, que no podemos comprender el significado de la Escritura, y su importancia única para la Iglesia, tomando los conceptos de autoridad, inspiración y canonicidad de manera aislada, sino solamente proyectándolos sobre el fondo de la redención, de la cual han surgido las Escrituras”²². El eminente teólogo holandés nos invita a que examinemos más de cerca la relación que existe entre la salvación y la revelación, entre la historia de nuestra redención y la historia del canon.

Tal vez pueda parecer forzado el intento de relacionar la historia de los grandes hechos salvíficos de Dios en Cristo, con la historia del canon. A simple vista -es opinión generalizada-, se piensa que el canon es algo posterior a la obra redentora de Dios. Si por canon entendemos la lista, o catálogo, de los libros tenidos oficialmente como inspirados por todas las Iglesias de la Cristiandad, resulta evidente que la plena conciencia del mismo no se dio sino muchos años después de haberse producido los grandes acontecimientos de nuestra redención: la encarnación, la muerte de Cristo en la cruz, la resurrección, la ascensión y la venida del Espíritu Santo. El Nuevo Testamento como tal parece que no fue conocido como una unidad literaria sino hasta después del gran período de la revelación de Dios en Cristo. Por consiguiente, ¿no parece más lógico tratar el canon como algo perteneciente a la historia de la Iglesia? Muchos han respondido afirmativamente esta pregunta y se han dado al estudio del canon y de la autoridad -y aun la inspiración- como de algo relacionado única y exclusivamente con el desarrollo doctrinal, histórico y social de la Iglesia. Como algo de suma importancia para la Cristiandad, sí, pero desligado del tiempo de la revelación y la salvación. Como de algo que no tiene nada que ver con aquella expresión de Hebreos: “Dios... en estos postreros días nos ha hablado por el Hijo”²³. Con todo, tal actitud sólo tiene en cuenta una verdad a medias. Es simplista y demasiado superficial.

²¹ Op. cit., p. 10.

²² *Ibid.*, p. 13.

²³ Hebreos 1:1 y 2.

La formación del Nuevo Testamento en una colección completa y cerrada de 27 libros pertenece, sin duda, a la historia de la Iglesia y no a la historia de la salvación. El trabajo de reunir en un volumen estos libros corresponde a la solicitud de la Iglesia, guiada por el testimonio interno del Espíritu Santo en los creyentes. El dar expresión material a la realidad del canon se produce en la época posterior a las obras salvíficas y reveladoras de Dios en Cristo. Ciertamente, pero la realidad viva del canon, el fondo del cual ha nacido, es algo que pertenece no a los tiempos de la Iglesia posapostólica, sino a los “postreros días” de la historia de la salvación. La realidad que yace detrás de cada libro del canon, es algo que trasciende la simple reunión de unos escritos o la formación de un catálogo de libros religiosos. Aún más, este trabajo de reunir los libros del Nuevo Testamento no se hubiera llevado a cabo, ni tendría el carácter que ha tenido para la Iglesia de todos los tiempos, si no hubiera nacido de una realidad más profunda y auténticamente sagrada. “La formación del canon como un conjunto de 27 libros forma parte de la historia de la Iglesia -afirma Ridderbos-, no de la historia de la redención. Pero cabe preguntarse, ¿puede decirse lo mismo del canon entendido en su sentido cualitativo? En otras palabras, lo que hace que el canon sea canon, regla de fe, autoridad inspirada, a la que se somete la Iglesia, ¿hay que ir a buscarlo en la historia de la Iglesia o se originó ya en la misma historia de la redención?”²⁴.

No nos planteamos aquí el simple problema de definir la palabra “canon”, un término que aparece sólo en contadas ocasiones en el Nuevo Testamento²⁵ y con un sentido bastante amplio y general. Se trata de discernir la autoridad intrínseca que los escritos, luego incorporados al Nuevo Testamento hecho ya libro cerrado, tuvieron desde el principio mismo de la Iglesia²⁶ y que, por lo menos, en Occidente determinaron el uso eclesiástico del vocablo “canon”, referido a una norma, regla de fe y práctica.

Ha de afirmarse, con toda claridad, que esta autoridad tuvo su origen, y hundió sus raíces en el corazón de la historia de la salvación. Podemos ver la acción misma de Jesús interviniendo personalmente y de forma patente, no sólo porque tenía una autoridad divina, de manera que podía decirse que en él Dios se manifestaba como “canon” de verdad frente a los cánones del mundo. Hay algo más profundo. Cristo mismo estableció los medios, la autoridad formal, por los cuales todo lo que en la plenitud de los tiempos²⁷, “en los postreros días”, fue visto y oído, fuera también transmitirlo y comunicado, de manera que sirviera de autoridad a toda la predicación futura del Evangelio y sirviera de fuente a donde la Iglesia de todos los tiempos fuera a beber.

Desde el principio de su ministerio Jesús se complació en compartir su propio poder (*exoesia*) con otros, en orden a dar a su autoridad una forma y una concreción visibles, sobre las cuales la Iglesia militante pudiera ser establecida y extendida, y para que le sirviera de norma para conocer el contenido de su mensaje y la medida por la que examinarse continuamente.

²⁴ Op. cit., p. 14.

²⁵ En Gálatas 6:16 y en Filipenses 3:16 tiene el significado principal de norma de la nueva vida en Cristo.

²⁶ Incluso si la palabra canon aplicada al Nuevo Testamento significó originalmente un catálogo o lista, esto no probaría, en modo alguno, las tesis de Semler que ve en el canon una medida eclesiástica de culto solamente, sin valor como norma de fe. Cf. Ridderbos, op. cit., p. 85

²⁷ Gálatas 4:4.

Esta norma, esta medida, es la Palabra de Dios; las palabras de vida eterna que salieron de labios de Cristo y sustentaron desde un principio a los discípulos. No obstante, estas palabras hicieron más: inspiraron a un grupo de hombres, llamados apóstoles en un sentido estricto, para ser no sólo *recipientes*, sino *portadores* de la revelación.

Advertimos, pues, que la autoridad intrínseca de los libros canónicos -tanto tornados individual como colectivamente- tuvo su origen en el corazón mismo de la historia de la redención y no en los vaivenes de la posterior evolución de la Iglesia.

Dicha autoridad se deriva del carácter de los mismos escritos, no de la estima que luego hayan podido suscitar entre quienes los han venido a reconocer como canónicos.

La fragancia divina que exhalan los libros sagrados es la base para su reconocimiento y nos abre la pista para encontrar, detrás de su misma realidad literaria y humana, su sentido como canon, como norma y, en definitiva, como Palabra de Dios. Bavinck decía que la canonicidad de los libros de la Biblia surgía de su misma existencia. Tienen una autoridad que emana de su misma esencia; son autoridad en sí mismos, *iure suo*, simplemente por el hecho de existir. Karl Barth ha escrito que la Biblia se hace a sí misma canon.

Antes de pasar a ser canon, todo lo que constituye el contenido del mismo era ya autoridad porque era Revelación, Palabra de Dios, en suma. Fue testimonio recogido por los apóstoles y que el mismo Espíritu Santo quiso poner en sus manos para su conservación y transmisión²⁸. Con razón Bruce señala que hemos de distinguir entre la canonicidad de un libro de la Biblia y su autoridad intrínseca: "Cuando atribuimos canonicidad a un libro, simplemente afirmamos que dicho libro pertenece al canon, o lista de libros reconocidos como regla de fe. Pero ¿por qué? Porque admitimos que posee una autoridad especial. La gente habla y escribe, con frecuencia, como si la autoridad con la que se hallan revestidos los libros de la Biblia, en el juicio de los cristianos, fuera el resultado de haber sido incluidos en la lista sagrada del canon. La verdad histórica, sin embargo, nos enseña todo lo contrario; fueron incluidos en la lista -y se hallan en ella- porque fueron reconocidos como teniendo autoridad intrínseca. Por ejemplo, cuando Moisés bajó del monte Sinaí y comunicó al pueblo todas las palabras que había recibido de Dios, leyendo del "libro del pacto" en el que les había escrito, el pueblo contestó: "Haremos todas las cosas que Jehová ha dicho y obedeceremos" (Éxodo 24:7). Es decir, reconocieron que las palabras escuchadas de labios de Moisés eran palabras que provenían de Dios y, por consiguiente, normativas y llenas de autoridad. Pero no podemos decir que reconocieron estas palabras como canónicas, en el sentido "editorial" o literario de la palabra, toda vez que la idea de una lista o colección de tales escritos estaba todavía por venir, era algo futuro. O cuando Pablo, en la época del Nuevo Testamento, escribe a los cristianos de Corinto: "Si alguno, a su parecer, es profeta, o espiritual, reconozca lo que os escribo, porque son mandamientos del Señor" (1ª Corintios 14:37). Sin lugar a dudas, los miembros de la Iglesia cuyo discernimiento espiritual estaba alerta, reconocieron las palabras que les escribía Pablo como mandamientos de Cristo mismo. Pero la idea de un canon del Nuevo Testamento todavía tenía que tomar forma. Tanto lógica como históricamente, la autoridad precede a la canonicidad"²⁹; o, como escribió N.

²⁸ Juan 14:26; 15:26, 27; 16:13; 1ª Corintios 11:23; 15:2; Hechos 2:42; 1ª Juan 1:1-3; 2ª Tesalonicenses 2:15.

²⁹ F. F. Bruce, *The Books and the Parchments*, 1955, pp. 94, 95.

B. Stonehouse: “Los escritos bíblicos no poseen autoridad divina porque están en el canon, sino que están en el canon porque son inspirados”³⁰. Por no verlo así, ha habido mucha confusión en todo lo que concierne a la problemática del canon, hasta el punto que ha habido quien ha hecho depender la autoridad de las Escrituras de su canonicidad, olvidando que ésta no es más que el reconocimiento humano de aquélla. Por el contrario, el concilio Vaticano I -pese al gran énfasis que puso en la autoridad del magisterio eclesiástico- afirmó que la Iglesia tiene las Sagradas Escrituras como libros “sagrados y canónicos, no por que, compuestos por sola industria humana, hayan sido luego aprobados por ella; ni solamente porque tengan la verdad sin error; *sino porque, escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por su autor, y como tales han sido entregados a la misma Iglesia”³¹.

Tras la autoridad del canon se halla Dios. Y Dios en el despliegue de todo su poder redentor y revelador. De tal manera que revelación y salvación son partes de un todo inseparable. Es imposible desgajar la historia del canon del tronco de donde ha surgido: la historia de la salvación. Insertar toda la problemática del canon en la historia de la Iglesia únicamente y desvincularla así de las grandes obras salvadoras de Dios en Cristo, es olvidar, lamentablemente, que la acción y la voluntad salvífica del Dios Trino es ya en sí misma revelación. Equivale también a perder de vista que la revelación es la proclamación, la manifestación y la explicación de aquella acción redentora. El concilio Vaticano II estuvo acertado en este punto cuando declaró que “la revelación se realiza con palabras y gestos intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas”³².

Sin embargo, aun admitiendo todo esto, hay quien hace una distinción entre revelación y Sagrada Escritura. Se reconoce la indisoluble unión, y común génesis, de la historia de la salvación y la revelación, pero se objeta que del Evangelio-realidad al Evangelio-fascículo, de la encarnación y redención a las páginas de Lucas o Marcos, por ejemplo, hay una distancia no sólo de tiempo sino de calidad. Se admite una perfecta conexión entre la obra redentora y la revelación, pero halla resistencia la admisión de la misma perfecta conexión entre revelación y Biblia; a lo sumo, el vínculo que las une será un lazo que pondrá de manifiesto su distancia. Así, según este modo -o moda-- de pensar, la Escritura no sería más que el documento humano, el registro falible e imperfecto, de la revelación divina; el testimonio humano de esta revelación. Este concepto, a nuestro juicio, adolece de un error capital: no haber discernido que el mismo Dios que es soberano en la salvación lo es también en la revelación, y que si tan perfectamente ha obrado para que los efectos de su obra redentora llegaran hasta nosotros, no menos perfectamente ha dispuesto que la explicación de dicha obra --Revelación- llegara igualmente a nosotros con toda fidelidad, para que los cristianos de todo tiempo tuviéramos un apoyo firme para nuestra fe y un fundamento incommovible para nuestra esperanza.

Cristo, no sólo impartió su enseñanza y su poder transformadores, sino que comunicó, a aquellos que él mismo escogió para tal fin, su misma autoridad para que, por la acción del

³⁰ N. B. Stonehouse, *The Authority of the New Testament*, en “*The Infallible Word*”, 1946, p. 88.

³¹ Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, 1961, número 1.787.

³² Constitución *Del Verbum* sobre la Divina Revelación, 1:2

Espíritu Santo --que había de acompañar su testimonio-, pudieran dar a la Iglesia posapostólica una norma tangible y un fundamento perenne, principio de su vitalidad y desarrollo.

Pero hay más todavía: la acción salvadora de Dios usa la Palabra como instrumento salvífico. “La Biblia no es sólo el *principium cognoscendi* -como subraya Berkhof- de la teología, sino que es el medio que emplea el Espíritu Santo para la extensión de su Iglesia y para la edificación de los creyentes. Es preeminentemente la palabra de la gracia de Dios, por consiguiente, el más importante de los medios de gracia”³³. Tan imposible es divorciar la historia de la salvación de la revelación, como imaginar la aplicación de esa redención independientemente de la Palabra reveladora. No basta que haya habido una acción salvadora y reveladora de Dios; es menester que ambas puedan ser actualizadas para el hombre de hoy, para el hombre de todo tiempo. Que ello es así, nos lo asegura la carta de Santiago: “El (Dios), de su voluntad nos ha engendrado por la palabra de verdad”³⁴; y el apóstol Pedro escribe: “Siendo renacidos, no de simiente corruptible, sino de incorruptible, por la palabra de Dios, que vive y permanece para siempre..., y esta es la palabra que por el Evangelio os ha sido anunciada”³⁵.

¿Por qué identificamos el valor y la autoridad de la Palabra de Dios con el valor y la autoridad de los libros de la Biblia? ¿Cómo explicar que la Escritura haya adquirido este valor y sea precisamente su palabra -y no ninguna otra- el instrumento de que se vale el Espíritu no sólo para iluminar las mentes sino para salvar a las almas?

La respuesta a estas preguntas la encontraremos volviendo a la imagen arquitectónica del pueblo de Dios, concebido como templo santo³⁶, y al tratar de discernir la trabazón que existe entre los tres componentes de la construcción espiritual: la piedra angular (Cristo), el fundamento (apóstoles) y las piedras del edificio (los creyentes de todo lugar y tiempo). Sobre todo, si conseguimos comprender de qué manera las “piedras vivas” del edificio se relacionan con la “piedra angular”, es decir: si entendemos correctamente la función exacta del fundamento apostólico que Dios ha querido dar a su pueblo.

II

El fundamento de los apóstoles y profetas

Cristo “llamó a sus discípulos y escogió *Doce* de ellos, a los cuales también llamó *apóstoles*”³⁷. Este llamamiento, que al principio pudo parecer provisional, se convirtió en algo definitivo y de capital importancia para llevar a cabo los planes salvíficos de Dios³⁸.

³³ L. Berkhof, *Systematic Theology*, 1949, p. 610. El Espíritu Santo obra *cum Verbo y per Verbum*; se sirve de la Palabra como del único instrumento capaz de llevar eficazmente la salvación obrada por Cristo hasta el hombre pecador.

³⁴ Santiago 1:18.

³⁵ 1ª Pedro 1:23-25.

³⁶ Efesios 2:20-22; 1ª Pedro 2:4-8.

³⁷ Lucas 6:13; Marcos 3:14; Mateo 10:2-4.

El papel de los apóstoles dentro de la historia de la salvación es único. No tanto porque fueran constituidos *recipientes* de la revelación, sino porque, sobre todo, fueron hechos *portadores autorizados* de la misma. A ellos quiso ligar Cristo su Iglesia para siempre. Ellos son los instrumentos del mensaje de Cristo. Sobre ellos, el Señor estableció su Iglesia y sobre ellos sigue edificándola³⁹. Muchos cristianos, aparte de los Doce, fueron también testigos de la revelación cristiana y de sus grandes eventos redentores, pero sólo los apóstoles fueron constituidos instrumentos oficialmente designados, y sobrenaturalmente equipados, de dicha Revelación.

El significado peculiar del apostolado dentro de la economía del Evangelio aparece claramente evidenciado, de muchas maneras, en el Nuevo Testamento⁴⁰. De los apóstoles se dice

³⁸ Mateo 28:19; Marcos 16:15; Lucas 24:26 y ss.; Juan 17:18; Hechos 1:8, 23.

³⁹ Efesios 2:20.

⁴⁰ “La palabra apóstol significa, en griego, meramente "enviado como mensajero" y, en sentido general, podría aplicarse a cualquier cristiano pues todos han recibido el mandato de difundir el mensaje del Evangelio. Este sentido amplio de "mensajero" es el que tiene en algunos pasajes del Nuevo Testamento (2.a Corintios 8:23; Romanos 16:7; Filipenses 2:25). Pero, referida a los Doce, la palabra pierde su sentido general para adquirir un significado específico y concreto que designa a quienes fueron escogidos por el Señor para ser el fundamento de la Iglesia.

“La función primaria de los apóstoles era testificar de Cristo y este testimonio estaba enraizado a lo largo de varios años de conocimiento íntimo y experimental, y mediante una preparación intensiva. A esto se añade su función, universalmente reconocida, de testigos de la resurrección de Jesucristo (Hechos 1:22; 2:32; 3:15; 13:31). Esta comisión introduce un factor de suprema importancia para el apostolado: el advenimiento del Espíritu Santo. En Juan, caps. 14-16, tenemos el gran discurso con el que Jesús envía a los Doce: el mandamiento que reciben de Cristo es comparado al que él recibió del Padre (Juan 20:21); tendrán que dar testimonio del conocimiento que tienen de Jesús y juntamente con ellos el mismo Espíritu dará también testimonio (Juan 15:26, 27). El Espíritu les recordará las palabras de Jesús (Juan 14:26) y les guiará a toda verdad (promesa que, a menudo, ha sido malentendida, al extender el alcance de su primera referencia más allá del grupo de los doce apóstoles) y les mostrará la gloria de Cristo (Juan 16:13-15). Tenemos ejemplos de este proceso en el Evangelio de Juan, que nos muestra cómo los apóstoles no entendieron algunas de las palabras, o hechos, de Jesús sino hasta después de su glorificación (Juan 2:22; 12:16; cf. 7:39). Es decir, el testimonio que los apóstoles han de dar de Cristo no es dejado a sus impresiones o recuerdos, sino a la dirección del Espíritu Santo que da testimonio juntamente con ellos, y a través de ellos. Por esta razón, los apóstoles son la norma de la doctrina y la práctica en la Iglesia del Nuevo Testamento (Hechos 2:42; cf. 1ª Juan 2:19). La Iglesia se edifica sobre el fundamento de los apóstoles y profetas (Efesios 19:28) y sus nombres están grabados sobre el fundamento del muro de la ciudad santa (Apocalipsis 21:14). La doctrina apostólica, por consiguiente, originada como está en el Espíritu Santo, se halla en el testimonio común de todos los apóstoles y no en el privilegio especial de ninguno de ellos como individuo por encima de los demás; tanto es así, que el apóstol principal pudo traicionar un principio fundamental que él mismo había aceptado -y enseñado- y ser llamado al orden por un colega (Gálatas 2:11 y ss.).

“Los sinópticos consideran el incidente de Marcos 6:7 y ss. como una miniatura de la misión apostólica, en la cual tanto como la predicación y la enseñanza se incluyen además los dones de sanidad y exorcismo. Estos, a otros dones espectaculares, tales como la profecía y las lenguas, fueron frecuentes en la Iglesia apostólica y, al igual que el ministerio apostólico, están relacionados con la especial dispensación del Espíritu Santo; pero es muy significativo que estos dones no se den en la Iglesia del siglo ii. Los escritores de este segundo período de la Iglesia hablan de los mismos como de algo que pertenece al pasado, a la época apostólica (B. B. Warfield, *Miracles Yesterday and Today*). Incluso en el Nuevo Testamento, no vemos señales de tales dones sino allí donde los apóstoles han obrado. Incluso allí donde ha habido una previa fe genuina, es solamente por la presencia de los apóstoles que esos dones del Espíritu se derraman sobre los creyentes (Hechos 8:14 y ss.; 19:6).

que fueron llamados para conocer el consejo redentor de Dios en relación con el envío de su Hijo al mundo.

La singularidad del oficio apostólico se pone de relieve también en la expresión, tan a menudo repetida en el Nuevo Testamento: “apóstol *de Jesucristo*”. La investigación más reciente ha sugerido que la estructura formal del apostolado se deriva del sistema jurídico hebreo, dentro del cual una persona podía conferir a otra, para que le representase propiamente, toda su autoridad y poder legal. La misma palabra griega “*apostolos*” es una traducción del vocablo arameo “*sheliha*” (en hebreo: “*shaliah*”). Según el derecho de los rabinos, el *shaliah* representaba, de manera cabal, completa y perfecta, por medio de su persona, a aquél que le había enviado. Toda su autoridad, sin embargo, se derivaba de la representación que ostentaba; como delegado, o embajador, obraba en nombre de quien le había encomendado una misión. *El sheliha* (apóstol) de una persona era como esta persona misma⁴¹. En este sentido, cualquiera que recibe a un apóstol recibe a aquél que lo envió. Jesús aplicó este concepto a sus apóstoles, de manera formal: “El que os recibe a vosotros, a mí recibe; y el que a mí recibe, recibe al que me envió”⁴². A los apóstoles confirió, pues, Cristo el poder único de representarle. En un sentido singular y exclusivo, Jesús les confió el Evangelio del reino. Ellos son los instrumentos de Cristo y como sus órganos para la continuación de la revelación. Con Cristo, comparten el basamento sobre el cual se apoya toda la estructura del edificio de la Iglesia: ellos son “roca”, “fundamento” y “columnas” de la Iglesia⁴³.

“En cambio, como contraste, el Nuevo Testamento dice mucho menos de lo que podría esperarse acerca de los apóstoles como dirigentes de la Iglesia. Ellos son la piedra de toque de la doctrina, los poseedores de la auténtica tradición relativa a Cristo. Pero los Doce ni siquiera nombraron a los siete hermanos ayudadores (Hechos 6:1-6); y en el crucial sínodo de Jerusalén, un buen número de ancianos se sentó junto a los apóstoles (Hechos 15:6; cf. 12:22). El gobierno de la Iglesia constituía un don diferente del apostolado (1.a Corintios 12:28), ejercido normalmente por ancianos locales. Más, los apóstoles, en virtud de su comisión, tenían un ministerio itinerante. Ni siquiera en la administración de los sacramentos tuvieron prominencia (1.8 Corintios 1:14). La identidad de funciones que algunos quieren ver entre el apóstol y el obispo del siglo cc no es obvia, en modo alguno.

“El significado especial de los Doce para el primer establecimiento de la Iglesia se halla fuera de toda duda.

“Este testimonio de los apóstoles, fundado en una experiencia única del Cristo encarnado, guiada por medio de una dispensación especial del Espíritu Santo, provee la interpretación auténtica de la persona y la obra de Cristo y, desde entonces, ha sido la norma determinante para la Iglesia universal. Por la misma naturaleza de las cosas, el oficio apostólico no podía repetirse ni ser transmitido; como no pueden serlo las experiencias históricas implicadas en el conocimiento íntimo y personal que los Doce tenían de Jesús; todo esto no puede ser transmitido. El Nuevo Testamento nos presenta a los apóstoles interesados en que haya un ministerio local en cada iglesia, pero no existe la menor indicación de que confiaran sus peculiares funciones apostólicas a ninguna parte de ese ministerio. Tampoco era necesario. El testimonio apostólico fue mantenido por medio de la obra duradera de los apóstoles, a través de lo que vino a ser normativo para todas las edades futuras: su forma escrita registrada en el Nuevo Testamento (Geldenhuys, *Supreme Authority*, 1953, pp. 100 y ss. ; O. Cullmann, “*The Tradition*”, en *The Early Church*, 1956). No ha habido renovación del oficio ni de sus dones especiales. El suyo fue un oficio fundacional y la historia de la Iglesia de todos los siglos, a partir de entonces, es su superestructura.” *New Bible Dictionary*, 1962, artículo Apostles.

⁴¹ Cf. Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*.

⁴² Mateo 10:40; Juan 13:20.

⁴³ Mateo 16:18; Efesios 2:20; Gálatas 2:9.

Sin embargo, los apóstoles de Cristo no tienen ni autoridad ni mensaje propios. Su autoridad les viene únicamente por delegación. Les ha sido dada por Jesucristo y a él deben obedecer⁴⁴, permaneciendo en su estrecha e íntima comunión⁴⁵.

Los apóstoles han sido llamados, “no por los hombres ni de los hombres, sino por Jesucristo y por Dios que le resucitó de los muertos”; exigen, por tanto, que su palabra sea recibida, no como palabra de hombres, sino como palabra de Dios, “la cual obra en los que creen”⁴⁶.

“Como el Padre me envió a mí, así os envío yo a vosotros”⁴⁷, les dice Cristo a los Doce. Pero hay más: su elección es obra del mismo Espíritu Santo. Jesús los escoge por el Espíritu⁴⁸. El apostolado no es solamente un objeto del consejo redentor del Padre, y una representación de Jesucristo en el mundo, sino que tiene, además, al mismo Espíritu Santo como autor. Además de textos tales como Mateo 10:18-20; Marcos 13:11; Lucas 21:13 y siguientes; Hechos 1:8, hay que prestar atención especial a los pasajes del Evangelio de Juan.

En sus discursos del aposento alto, Jesús prometió a los apóstoles el Paracleto, el Espíritu de verdad, que les enseñaría todas las cosas, que les recordaría todo cuanto les había enseñado hasta entonces, y que les guiaría a toda verdad⁴⁹. Muy significativa es la relación que Jesús establece entre su propia obra, la del Espíritu Santo y la de los apóstoles⁵⁰. El Espíritu “no hablará de sí mismo, sino que hablará todo lo que oyere..., me glorificará; porque tomará de lo mío y os lo hará saber”⁵¹. En completa unidad con Cristo, el Espíritu proseguirá la obra de aquél. La revelación de Dios en Cristo ha de ser consumada por la operación del Espíritu. Y los apóstoles, plenamente comisionados por Cristo para ser los testigos de los eventos salvadores acaecidos en el cumplimiento de los tiempos⁵², son constituidos en los instrumentos de que se ha de servir el Espíritu Santo para llevar a su consumación final la revelación cristiana. De manera inequívoca, estos pasajes del Evangelio de Juan unen el testimonio del Espíritu Santo al testimonio apostólico: “el Espíritu de verdad, el cual procede del Padre, él dará testimonio de mí. Y vosotros daréis testimonio, porque estáis conmigo desde el principio”⁵³. Es de ahí, precisamente, que emana la autoridad apostólica.

Estudiadas más de cerca, estas palabras de Jesucristo en el aposento alto nos descubren la triple promesa que capacitó a los apóstoles para dar su testimonio, no sólo a los hombres de su tiempo, sino a los de todas las épocas futuras de la Iglesia. Las palabras de Cristo son proféticas;

⁴⁴ Juan 14:15, 21 y ss.

⁴⁵ Juan 15:5 y 7.

⁴⁶ Gálatas 1:1; 1.8 Tesalonicenses 2:13; 2.8 Corintios 5:19.

⁴⁷ Juan 20:21

⁴⁸ Hechos 1:2

⁴⁹ Juan 14:26: 16:13-15.

⁵⁰ Juan 15:26, 27.

⁵¹ Juan 16:13, 14.

⁵² Gálatas 4:4.

⁵³ Juan 15:26, 27.

la triple promesa corresponde a las tres grandes divisiones del testimonio apostólico, según podemos ver en el siguiente esquema:

Las promesas de Cristo

“El Espíritu Santo *os recordará* todas las cosas que os he dicho”⁵⁴.

“Aquel Espíritu de verdad, él os *guiará a toda verdad...*, tomará de lo mío y os lo hará saber”⁵⁵.

“El (el Espíritu Santo) os *enseñará* todas las cosas”⁵⁶.

“os hará saber (el Espíritu Santo) *la cosas* que han de venir”⁵⁷.

Su cumplimiento

EVANGELIOS

EPISTOLAS

APOCALIPSIS

y pasajes proféticos de las epístolas

Lo que Pedro dijo de los profetas del Antiguo Testamento⁵⁸ bien puede aplicarse perfectamente a los apóstoles del Nuevo, por cuanto el testimonio profético y apostólico “no fue en los tiempos pasados traído por voluntad humana, sino los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados del Espíritu Santo”⁵⁹. El profeta era el apóstol del Antiguo Testamento, así como el apóstol es el profeta del Nuevo⁶⁰.

⁵⁴ Juan 14:26.

⁵⁵ Juan 16:13, 14.

⁵⁶ Juan 14:26.

⁵⁷ Juan 16:13.

⁵⁸ 2ª Pedro 1:21.

⁵⁹ En 2ª Pedro 1:15-21 el testimonio apostólico aparece en un plano de igualdad, en perfecto paralelismo, con el testimonio profético. La expresión *atenemos también*”, del v. 19, une ambos testimonios, y lo que se dice de la veracidad del uno, sirve también para el otro.

⁶⁰ “La Iglesia está edificada sobre el fundamento de los apóstoles y profetas (Efesios 2:20; por “profetas” habrá que entender aquí, probablemente, el testimonio del Antiguo Testamento, pero según algunos se refiere a “profetas cristianos”).” *New Bible Dictionary*, art. “Apostle”.

“Varios intérpretes refieren estos nombres de *apóstoles* y *profetas* a los apóstoles solos, que reunían ambos caracteres. Esta opinión se basa, sobre todo, en que falta el artículo delante de la palabra *profetas* y que por consiguiente habría que traducir “los *apóstoles-profetas*”. Lo mismo ocurre en Efesios 3:5, en donde el sentido debe ser el mismo. ¿Se trata, por el contrario, de los profetas de la primitiva Iglesia? Mucho menos aún, pues, ¿con qué título serían declarados el fundamento de la Iglesia? El don pasajero, variable, de la profecía neotestamentaria no es jamás igualado al apostolado como autoridad; nuestro apóstol mismo quiere que ese don esté subordinado a sus enseñanzas (1ª Corintios 14:29). Jesucristo no instituyó desde el principio más que los apóstoles por sus testigos auténticos; los profetas mismos del Nuevo Testamento habían sido instruidos y llevados a Cristo por los apóstoles, y así ellos reposaban sobre el fundamento de estos últimos, ¿dónde está ahora para la Iglesia este fundamento de los profetas del Nuevo Testamento? ¿Acaso habría desaparecido? No pudiendo admitir ni la primera ni

Cristo no sólo entregó su mensaje a los apóstoles, de manera singular y única, no sólo los constituyó en sus embajadores autorizados, en sus “*shaliah*”⁶¹, sino que los capacitó, por su Espíritu, para que pudieran desempeñar su misión conforme a los designios de Dios. Estos designios tenían como propósito último la formación de una regla de fe (canon), divinamente garantizada, fundada en el testimonio apostólico, que habría de ser el fundamento de la Iglesia de Jesucristo.

“A la crítica que afirma que la autoridad apostólica es producto de un desarrollo tardío en el que se concedió a los apóstoles un lugar de autoridad espiritual jamás intentado por Jesús, respondemos -escribe N. B. Stonehouse-: la relación especial de los apóstoles con Jesús es tan histórica como el retrato que tenemos del propio Jesús. El concepto del apostolado *es un concepto mesiánico*; es decir, sólo tiene significado sobre el fondo de la conciencia que Jesús tenía como Mesías de su misión de establecer la Iglesia”⁶².

En el Nuevo Testamento hay una conexión inseparable entre los grandes hechos redentores de Dios en Cristo y su anuncio o transmisión. Con claridad meridiana, H. N. Ridderbos ha escrito: “*El anuncio de la redención es inseparable de la historia de la redención propiamente dicha. La proclamación de la salvación no fue dejada al azar, ni a la tradición humana, ni a la mera crónica literaria, ni a buenos predicadores, ni al magisterio eclesiástico. En primer lugar, la predicación de la gran salvación de Dios, como predicación apostólica, pertenece a la esencia de la revelación y, como tal, tiene su propio carácter peculiar y único. Y, en este sentido exclusivo, es también el fundamento de la Iglesia. Esta sabe que está ligada al mismo desde el comienzo de su existencia. Este fundamento es la fe santísima sobre la cual irá creciendo el pueblo de Dios*”⁶³.

la segunda de estas opiniones, no queda más que la tercera (es decir: que “profetas” se refiere a los mismos apóstoles, por cuanto el apostolado es asimismo un carisma profético).r Luis Bonnet y Alfredo Schroeder, *Comentario del Nuevo Testamento*, “Epístolas de Pablo”.

Sea cual sea la interpretación más correcta de “profetas” en Efesios 2:20, el hecho es que aparecen ambos carismas -el profético y el apostólico- uno al lado del otro, al “sino nivel.

Cj. nota 23, *ad supra*. También Jeremías 1:7, en donde un profeta del Antiguo Testamento recibe un llamamiento de carácter apostólico.

⁶¹ Mateo 13:11; Juan 15:15; Mateo 10:40, *cf.* con Juan 13:20.

⁶² N. B. Stonehouse, *The Authority of the New Testament*, en “The Infallible Word.

⁶³ H. N. Ridderbos, *The Authority of the New Testament Scriptures*, pp. 16, 17.

Cullmann se mueve en la misma dirección: “Nos esforzaremos en demostrar que, según el apóstol (Pablo), el Señor mismo está obrando en la transmisión de sus palabras y sus obras por medio y a través de la comunidad primitiva ...; el Cristo elevado a la diestra de Dios, se halla él mismo detrás de los apóstoles como “agente transmisora en tanto que éstos transmiten sus palabras y los relatos de sus obras. El apóstol Pablo puede colocar en un mismo piano el “apocalipsis” del camino de Damasco y la tradición apostólica que ha recibido, porque en ambos el Cristo presente se manifiesta activo de una manera directa... San Pablo mismo no estableció la relación entre las ideas de 2.11 Cor. 3 y la tradición concerniente a las palabras y la vida de Jesús. Esta fue la tarea del cuarto Evangelio. Este Evangelio tiene por objeto la relación entre la vida histórica de Jesús y el Señor resucitado. En este Evangelio encontramos efectivamente explicada, en los discursos de despedida, la idea que en san Pablo aparece como una presuposición implícita. Los pasajes de Juan que encierran más claramente esta idea de que el Espíritu Santo mismo comunicará a los apóstoles las enseñanzas del Jesús histórico son Juan 16:13 y 14:26. Si hemos interpretado correctamente la concepción paulina de la relación entre *Kyrios* (Señor) y *paradosis* (tradición), nos hallamos aquí en presencia de una idea antigua que, sin ser pensada por

“Vosotros, amados, tened memoria de las palabras que antes fueron dichas por los apóstoles de nuestro Señor Jesucristo” -exhorta Judas en su carta-⁶⁴.

Las palabras que fueron dichas por los apóstoles constituyen algo concreto, bien definido y delimitado. Se las denomina “la doctrina de los apóstoles”⁶⁵, se las llama también “la fe”, como referida a un cuerpo de doctrina, “el depósito” de la verdad cristiana⁶⁶. Asimismo, son da salvación” que comenzó a ser predicada por Cristo mismo, pero que debe ser “confirmada por los que oyeron”⁶⁷. La Iglesia debe guardar, sobre toda otra cosa, el *epositum custodi*⁶⁸, que le fue dado por Dios, por medio de los apóstoles, y que hoy tenemos en las páginas del Nuevo Testamento.

El significado singular del apostolado dentro de la economía salvadora y reveladora de Dios en Cristo se pone de manifiesto de muy diversas maneras en el Nuevo Testamento. Basta, para percatarse de ello, examinar algunos textos, aun sin intención de ser exhaustivos.

No volveremos sobre los Sinópticos y el evangelio de Juan, cuyos textos más importantes ya hemos considerado.

En el prólogo de la primera carta de Juan hay, sin embargo, una rotunda afirmación de la función única del apostolado que merece consideración especial. El apóstol empieza su escrito declarando que ellos, los apóstoles, ocupan una posición excepcional en la historia de la salvación: “La vida fue manifestada, y vimos, y testificamos, y os anunciamos aquella vida eterna, la cual estaba con el Padre y nos ha aparecido. Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos mirado y palparon nuestras manos tocante al Verbo de vida, lo que hemos visto y oído esto os anunciamos...”⁶⁹. ¿Qué ojos fueron los que vieron, qué manos las que palparon? ¿Todo el mundo? No, sino exclusivamente los ojos y las manos de los apóstoles. Ciertamente que otras personas, en la Palestina de aquel tiempo, habían sido testigos, en parte, de la manifestación del Hijo de Dios, pero este testimonio sólo adquiriría valor incorporado al ministerio apostólico, promovido por el Espíritu Santo. ¿Qué propósito tienen estas palabras de Juan al comienzo de su prólogo? El objetivo claro de Juan es traer a los miembros de la Iglesia a un estrecho contacto con el apostolado. Clara y enfáticamente, dice el apóstol: “Eso os anunciamos *para quo también vosotros tengáis comunión con nosotros*”⁷⁰. Y sólo después que se realiza este lazo de comunión con los apóstoles, sólo entonces puede añadir: “Y *nuestra comunión verdaderamente es con el Padre y con su Hijo Jesucristo*”⁷¹.

todos hasta sus últimas consecuencias, puede, sin embargo, considerarse como bastante extendida en la Iglesia "primitiva". Oscar Cullmann, *La Tradition*, pp. 14, 22, 24.

⁶⁴ Judas 20, cf. v. 17.

⁶⁵ Hechos 2:42.

⁶⁶ 1ª Timoteo 6:21.

⁶⁷ Hebreos 2:2.

⁶⁸ 1ª Timoteo 6:20; 2ª Timoteo 1:14; 2:2.

⁶⁹ 1ª Juan 1:1-3.

⁷⁰ 1ª Juan 1:3.

⁷¹ Ibid.

El razonamiento del apóstol es diáfano. La Vida fue manifestada de manera tal que pudo ser objeto de la vista y hasta, incluso, tocada con las manos. Los apóstoles vieron y palparon esta Vida; y a ellos encargó Cristo el anunciar a los demás hombres el poder Salvador inherente a la misma. Mediante esta declaración, se establece un lazo de comunión entre los creyentes y el apostolado. Y, por consiguiente, como resultado de esta comunión con los apóstoles, los creyentes también pueden tener comunión con el Padre y con el Hijo. Por supuesto, estas palabras de Juan no deben entenderse como circunscritas a su tiempo, limitadas a la época apostólica. En realidad, nosotros, en quienes --según afirma la Escritura-- los fines de los siglos se han parado, debemos también mantener una comunión vital con los apóstoles de nuestro Señor Jesucristo, porque dicha comunión es la condición de la comunión más alta que anhelamos poner con Dios. La declaración del apóstol se halla en perfecta armonía con unas palabras de Cristo, que él mismo recogió en su Evangelio: “No ruego solamente por éstos (los apóstoles) -intercedió Jesús-, sino también por los que han de creer en Mí por la Palabra de ellos (la palabra apostólica)”⁷². Cristo enseñó con estas palabras que las futuras generaciones creerían en él por la palabra apostólica (“la palabra de ellos”). ¿Cómo sería ello posible? ¿Cómo puede el hombre moderno entrar en relación con la palabra de los apóstoles? ¿Cómo pudieron --cómo podremos, cómo podrán-- las generaciones que sucedieron a la Iglesia apostólica tener comunión con los apóstoles? La solución del problema nos la ofrece el hecho de que los apóstoles no sólo *hablaron* sino que también *escribieron*. Su proclamación de la palabra de vida no se limitó al estrecho círculo de hombres que les escucharon en el primer siglo; por el contrario, mediante sus escritos pusieron su predicación y enseñanza en forma fija, es decir: en forma duradera. Estos escritos pronto se esparcieron por todo el mundo. Así, los apóstoles pudieron llevar el testimonio de la vida que les había sido manifestada a todos los hijos de Dios, de todas las naciones y de todos los tiempos, hasta el fin del mundo. Todavía hoy los apóstoles están predicando al Cristo resucitado, poderoso para salvar, en las Iglesias. La presencia física de estos hombres hace diecinueve siglos que nos dejó, pero su testimonio autorizado permanece. Y este testimonio que, en forma de documento apostólico, ha llegado hasta nosotros en el Nuevo Testamento, se ha esparcido por todas partes como instrumento idóneo en las manos del Espíritu Santo para llevar a las almas a una comunión eficaz y redentora con el Padre y con el Hijo. De este cúmulo de textos y enseñanzas aprendemos que el testimonio de los apóstoles no sólo fue único por lo que respecta a su *calidad*, sino a su *perennidad*. En su función de fundamento, y por su misma naturaleza, el apostolado no puede multiplicarse en sucesión. El fundamento de un edificio, como veremos luego, es algo único que se coloca una vez por todas. Y su ejercicio, o facultad, de fundamento es continuar siempre el testimonio singular que de la historia de la salvación tuvieron los Doce escogidos. Volveremos sobre estos últimos puntos en los próximos capítulos. Aquí es suficiente señalar que en el prólogo de la carta de Juan se nos enseña que no hay eslabón intermedio entre los apóstoles y cada generación de creyentes. Para tener una fe auténticamente apostólica hemos de ponernos en contacto directo con los apóstoles, pues hemos de creer “por la palabra de ellos”. Juan nos invita no tanto a buscar una sucesión apostólica como a encontrar la *presencia* apostólica en una comunión que, en su vertiente humana, nos pondrá en contacto con los apóstoles y, en su dimensión divina, nos unirá con el Dios Trino. Esto es sólo posible si admitimos los escritos del Nuevo Testamento como palabra inspirada.

⁷² Juan 17:20.

El apóstol Pedro corrobora lo escrito por Juan. En su segunda carta leemos: “sabiendo que, en breve, debo abandonar el cuerpo como nuestro Señor Jesucristo me ha declarado. También yo procuraré con diligencia que después de mi partida vosotros podáis en todo momento tener memoria de estas cosas. Porque no os hemos dado a conocer la venida de nuestro Señor Jesucristo siguiendo fábulas artificiosas, sino como habiendo visto con nuestros propios ojos su majestad”⁷³. Como indicamos en la nota n.º 23, Pedro no vacila en equiparar su testimonio acerca de la venida de Jesucristo con la palabra profética del Antiguo Testamento, la cual, para él, era palabra inspirada, Palabra de Dios⁷⁴. Asimismo en el capítulo 3, versículos 15, y 16, de esta segunda carta, coloca en un plano de absoluta igualdad los escritos del apóstol Pablo con las “otras Escrituras”.

Es muy significativo que, luego de haber encarecido la atención que debe prestarse al testimonio apostólico y a la palabra profética, el apóstol Pedro pasa a advertir: “Pero hubo también falsos profetas entre el pueblo, como habrá entre vosotros falsos maestros, que introducirán encubiertamente herejías de perdición...”⁷⁵. De nuevo vuelve a darse paralelismo de ideas entre Pedro y Juan, pues éste escribe también acerca de quienes “salieron de nosotros, pero no eran de nosotros; porque si hubieran sido de nosotros, habrían permanecido con nosotros”⁷⁶. En ambos casos, se trata de poner de relieve que la comunidad creyente no tiene en sí la garantía de la fidelidad ni de la verdad y, por lo tanto, ha de depender de lo que ha oído desde el principio: “Si lo que habéis oído desde el principio permanece en vosotros, también vosotros permaneceréis en el Hijo y en el Padre”⁷⁷. Así como el creyente ha de luchar continuamente contra la “quinta columna de pecado” de su viejo hombre, así también la Iglesia debe velar, pues el error puede surgir de dentro de ella misma: “habrá entre vosotros falsos maestros”. La única y sola garantía es atender a la palabra apostólica y profética, “lo que habéis oído desde el principio”, para permanecer en la comunión del Padre y del Hijo.

No son distintas las palabras que el apóstol Pablo dirigió a los pastores de la comunidad de Efeso: “Mirad por vosotros y por todo el rebaño sobre el cual el Espíritu Santo os ha puesto como obispos, para apacentar la Iglesia de Dios, que él adquirió con su sangre. Yo sé que después de mi partida vendrán lobos rapaces que no perdonarán el rebaño, y que de entre vosotros mismos se levantarán hombres que enseñen doctrinas perversas, para arrastrar a los discípulos en su seguimiento. Velad, por tanto... Y ahora, hermanos, os encomiendo a Dios, y a la palabra de su gracia, la cual es poderosa para sobreedificaros y daros herencia con todos los santificados”⁷⁸. A pesar de que el apóstol considera a los ministros de la congregación como puestos por el Espíritu Santo mismo, sin embargo, el suyo no es un ministerio que inmunice del error. De entre ellos mismos se levantarán hombres que enseñarán equivocadamente. Pablo sabe

⁷³ 2ª Pedro 1:14-16.

⁷⁴ “Porque nunca la profecía fue traída por voluntad humana, sino que los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo.” 2ª Pedro 1:21.

⁷⁵ 2ª Pedro 2:1.

⁷⁶ 1ª Juan 2:19.

⁷⁷ 1ª Juan 2:24.

⁷⁸ Hechos 20:28-32.

de un solo refugio cuando tal calamidad acontezca: “ os encomiendo a Dios y a la Palabra de su gracia”. El Señor y su Palabra como regla de fe única y autorizada.

Pero ¿identifica Pablo la palabra apostólica con la Palabra de Dios? De manera absoluta. Escribiendo a los tesalonicenses, les decía: “Sin cesar damos gracias a Dios de que, cuando recibisteis la palabra de Dios que oísteis de nosotros, la recibisteis no como palabra de hombres, sino según es en verdad, la palabra de Dios, la cual actúa en vosotros los creyentes... Así que, hermanos, Estad firmes y retened la doctrina que habéis aprendido, sea por palabra o por carta nuestra”⁷⁹.

La importancia del testimonio de Pablo para la comprensión del apostolado radica en la circunstancia de que ningún otro apóstol tuvo que defender tanto su vocación apostólica de las críticas de quienes la ponían en duda. Para demostrar que era apóstol, Pablo tuvo que probar: 1) que había sido llamado por Cristo mismo;⁸⁰ 2) que no había recibido el Evangelio de los hombres, sino por revelación de Jesucristo⁸¹; 3) que había visto a Cristo resucitado⁸²; 4) que era inspirado a infalible como maestro y, por consiguiente, exigía que se recibiese su enseñanza como doctrina de Cristo mismo⁸³; 5) que el Señor había garantizado su misión apostólica, tan plena y completamente como la de Pedro o cualquier otro apóstol⁸⁴; y 6) que su ministerio iba acompañado, y corroborado, por medio de milagros⁸⁵. Al defender su apostolado, Pablo nos dejó la más amplia y completa descripción de los requisitos que concurrían en todo apóstol de Jesucristo. La dignidad de la misión apostólica es tal que el autor de la carta a los Hebreos no vacila en compararla al testimonio de los ángeles en el Antiguo Testamento⁸⁶. En los días antiguos, la palabra profética había sido refrendada por los ángeles en varias ocasiones. En el Nuevo Testamento, la redención que primeramente fue anunciada por el Señor, es confirmada luego por los apóstoles. ¿Cómo explicar que -cual ángeles del nuevo pacto- los discípulos de Cristo hayan de confirmar su mensaje? La explicación está en el hecho de que el testimonio de los apóstoles no es personal ni propio; es el testimonio del mismo Espíritu de Dios que obra por medio de ellos. Por cuanto no son simples testigos o predicadores. Su palabra es palabra reveladora del consejo salvador de Dios. Testifican de Cristo, una vez para siempre en la consumación de los tiempos⁸⁷ y a su testimonio quedan ligados la Iglesia y el mundo, que serán juzgados por ellos.

Desde los comienzos de la predicación cristiana los apóstoles tuvieron conciencia de la alta dignidad de su testimonio único. El apostolado, lejos de aparecer como el fruto de una evolución

⁷⁹ 1ª Tesalonicenses 2:13 y 2ª Tesalonicenses 2:15.

⁸⁰ Gálatas 1:1.

⁸¹ Gálatas 1:12.

⁸² 1ª Corintios 9:1 y 15:8.

⁸³ 1ª Corintios 14:37

⁸⁴ Gálatas 2:8. 9

⁸⁵ 2ª Corintios 12:12.

⁸⁶ Hebreos 2:2 y ss.

⁸⁷ Judas 3.

de la Iglesia primitiva, se halla presente en los primeros mementos de vida de esta Iglesia y es el alma, y la fuente, de su predicación. H. N. Ridderbos ha señalado que el apostolado constituye una de las características, o presuposiciones, del *kerygma* primitivo⁸⁸. En este sentido, adquiere una importancia especial el discurso de Pedro en Hechos 1, previo a la elección de Matías. Dos cosas se destacan en el mismo: en primer lugar, que habla otros discípulos, además de los Doce, que podían actuar como testigos de todo lo que había acontecido desde el bautismo de Juan hasta la resurrección y ascensión de Cristo-, y en segundo lugar, que, a pesar de ello, el ministerio de testimonio encomendado a los Doce estaba limitado a este grupo especial de discípulos llamados apóstoles. Matías fue elegido, en sustitución -no en sucesión- de Judas, para convertirse en un testigo de la resurrección de Cristo juntamente con los once⁸⁹. Como cristiano y discípulo en la Palestina del siglo I, Matías ya era un testigo, pero pare serlo oficialmente y con autoridad apostólica debía ser “hecho testigo” y “contado con los once apóstoles”⁹⁰. A esto se le llama “el oficio de este ministerio y apostolado”⁹¹. De manera que, desde el primer capítulo del libro de los Hechos, se hace evidente el carácter singular del testimonio apostólico.

Desde el principio, pues, la predicación apostólica pone de relieve su carácter y su autoridad. El apóstol Pedro menciona constantemente en sus discursos su función de testigo de Jesucristo. Cuando habla de la resurrección del Señor, el día de Pentecostés, añade en seguida: “de lo cual todos nosotros somos testigos”⁹². Y, sobre lo mismo, dice igualmente más tarde: “de lo que nosotros somos testigos”⁹³. En los capítulos 4 y 5, en los parlamentos delante del sanedrín, el apóstol delata la conciencia que tenía de ser testigo: “No podemos dejar de decir lo que hemos visto y oído”⁹⁴ y “Nosotros somos testigos suyos de estas cosas, y también el Espíritu Santo”⁹⁵. Pero precisa más todavía Pedro al hablar a los gentiles en casa del centurión Cornelio: “Nosotros somos testigos de todas las cosas que hizo en la tierra de Judea y en Jerusalén”⁹⁶; y, cuando explica las apariciones de Jesús después de resucitado, advierte que tales apariciones no tuvieron lugar delante de todo el pueblo, “sino a los testigos que Dios antes había ordenado, es, a saber, a nosotros que comimos y bebimos con él, después que resucitó de los muertos. Y nos mandó que predicásemos al pueblo y testificásemos que él es el que Dios ha puesto por Juez de vivos y muertos”⁹⁷. Es evidente que el testimonio de los apóstoles aparece aquí estrechamente vinculado a la historia de la salvación y al ministerio del Espíritu Santo. Han sido escogidos por Dios para ello y Dios mismo les ha mandado que den testimonio⁹⁸.

⁸⁸ H. N. Ridderbos, *The Speeches of Peter in the Acts of the Apostles*. 1962, pp. 17-19.

⁸⁹ Hechos 1:22, cf. v. 26. Cf. note núm. 67.

⁹⁰ Hechos 1:22 y 26.

⁹¹ Hechos 1:25.

⁹² Hechos 2:32.

⁹³ Hechos 3:15.

⁹⁴ Hechos 4:20.

⁹⁵ Hechos 5:32, cf. Juan 15:26, 27

⁹⁶ Hechos 10:39.

⁹⁷ Hechos 10:41, 42.

⁹⁸ Hechos 1:2.

Este énfasis en el carácter de la predicación apostólica como testimonio es importante en dos sentidos. En primer lugar, porque señala el elemento histórico del contenido de la predicación. El *kerygma* se basa en hechos. De estos hechos, la resurrección es el más importante, es como el meollo de la proclamación primitiva, el alma del anuncio de los grandes hechos de Dios en Cristo. En 1.º Corintios 15 el apóstol Pablo pone el énfasis, igualmente, en los hechos y, muy especialmente, en el hecho de la resurrección. En segundo lugar, cabe destacar el gran significado que encierra el que la función de ser testigo se identifique con el apostolado; y el apostolado en su sentido restringido, limitado a los Doce, el apostolado comisionado y avalado por Cristo. Todo “do que Jesús comenzó a hacer y a enseñar”⁹⁹ debe ser continuado y confirmado por el testimonio de los apóstoles. Es así como reciben un lugar especial en la historia de la salvación. No sólo los *grandes hechos de Dios en Cristo, sino su misma proclamación por los testigos escogidos por Dios, pertenece al plan redentor de Dios*. El registro escrito de las palabras y los hechos de los apóstoles no es mera biografía, ni siquiera un bosquejo de historia de la primitiva Iglesia; es, sobre todo, evidencia de la certeza de la fe cristiana¹⁰⁰ y fundamento de la comunidad creyente en todo el mundo y en todo tiempo. La Iglesia de Jesucristo no tendrá otro apoyo que el que le presta el basamento de los apóstoles y profetas, en el cual ocupa Pedro un primer lugar cronológico¹⁰¹, patente en los Evangelios y en los primeros discursos del libro de los Hechos.

En la proclamación del *kerygma* primitivo, la singularidad del apostolado pone de manifiesto su significado especial. El número de apóstoles aparece limitado, y concreto, porque el apostolado se halla inseparablemente unido al testimonio de primera mano -casi sensorial, táctil- de quienes vieron con sus ojos y palparon con sus manos¹⁰² todo lo relativo a la historia de nuestra salvación. Por consiguiente, el apostolado es *genus suuna*. Es inconcebible cualquier idea de sucesión apostólica, en el sentido personal de la expresión, puesto que se halla en conflicto con el puesto único y peculiar que los apóstoles tienen en la historia de la salvación, puesto inamovible y perenne¹⁰³. El testimonio apostólico fue el canon de la Iglesia del Nuevo

⁹⁹ Hechos 1:1.

¹⁰⁰ Lucas 1:4, cf. Hechos 1:1 y ss.

¹⁰¹ Mateo 16:18. Cf. Oscar Cullmann, *St. Pierre, Disciple. Apôtre et Martyr*, 1952, pp.48 y ss.; 187 y ss.

¹⁰² 1ª Juan 1:2; Pedro 1:16.

¹⁰³ Apocalipsis 21:14; Efesios 2:20; Romanos 15:20. La elección de Matías no implica que el apostolado iba a perpetuarse. Todo lo contrario, ya que la condición impuesta (“que haya sido testigo con los demás apóstoles de la resurrección de Cristo”, Hechos 1:21, 22) muestra su verdadero carácter de sustitución -que no de sucesión- de Judas, para poder completar el número dote que caracterizó al grupo apostólico. El pensamiento hebreo exigía que hubiera dote apóstoles como había dote tribus de Israel. En el lenguaje bíblico, el número 12 es la cifra que simboliza el ministerio sagrado.

El carácter único del ministerio de los Doce explica por qué no se sintió ninguna necesidad de llenar la vacante dejada después del martirio de Santiago, pese a que anteriormente se había buscado un sustituto para Judas. No hay contradicción, todo lo contrario: Judas, por su traición, había perdido el derecho al apostolado, y hacía evidente que sólo había habido 11 apóstoles. Pero el martirio de Santiago no deja ninguna vacante, pues formaba parte, precisamente, de su testimonio como apóstol (Hechos 12:1, 2). La posición de los Dote se perpetuará en las edades futuras y aún en la misma eternidad, no mediante sucesores, sino personalmente mediante sus escritos que le sirven al Espíritu Santo como instrumento de revelación y salvación. Cf. Floyd V. Filson, *Three Crucial Decades*, “Studies in the Book of Acts”, p. 56. Judas 3 es concluyente sobre el particular. Hace referencia al conjunto de la Revelación

Testamento. El Nuevo Testamento, que recoge dicho testimonio, debe ser el canon de la Iglesia de todos los tiempos; la regla delimitada de la predicación evangélica y de la vida cristiana.

III

La tradición apostólica

El canon apostólico halló su primera expresión, no en la forma definitiva que había de ser recibida por la iglesia, es decir: en los veintisiete libros del Nuevo Testamento, sino en la predicación de los apóstoles. Las exigencias cronológicas que así lo exigen, y así lo determinan, son fáciles de comprender. Los apóstoles no se sentaron a escribir como medida primera e inmediata de su vocación. La autoridad que habían recibido de Cristo halló en la proclamación oral del Evangelio su primer cauce.

No obstante, tan pronto como escribieron, ellos mismos colocaron su palabra escrita al mismo nivel que la palabra hablada. Pablo, por ejemplo, escribió: “Así que, hermanos, estad firmes y retened la doctrina que habéis aprendido, sea por palabra o por carta nuestra”¹⁰⁴. En los escritos más tardíos del Nuevo Testamento encontramos ya las huellas precisas de una colección de textos apostólicos y de la consiguiente formación de un canon escrito¹⁰⁵, y siempre aparecen colocadas al mismo nivel la palabra apostólica hablada y la escrita¹⁰⁶. Pero subrayamos que se trata siempre de la palabra apostólica y no de ninguna otra. Para formarnos un juicio correcto de los orígenes del Nuevo Testamento debemos, por consiguiente, discernir, primero, la manera como la predicación apostólica llegó a ser la estructura básica, con el más importante significado fundacional, para la Iglesia. Eso habrá de llevarnos al concepto neotestamentario de la tradición, es decir: la tradición.

El evangelista Lucas escribe a modo de prólogo: “Habiendo muchos tentado a poner en orden la historia de las cosas que entre nosotros han sido ciertísimas, como nos lo enseñaron los que

cristiana como *“la fe que ha sido una vez dada a los santos”*. Comentando este pasaje, la traducción de la Sagrada Biblia Bover-Cantera afirma: “La revelación cristiana, transmitida a la Iglesia por los apóstoles, es inmutable e invariable; no sufre adiciones, ni menguas, ni alteraciones.”

Bengel traduce: *“no será ya dada ninguna otra fe jamás”*, la fe evangélica ha sido dada una vez, solamente; una vez por todas. Terry, *Biblical Hermeneutics*, p. 211.

El mismo Concilio Vaticano II ha declarado: “La economía cristiana, por tanto, como alianza nueva y definitiva nunca cesará y no hay que esperar ya ninguna revelación pública antes de la gloriosa manifestación de nuestro Señor Jesucristo (cf. 1.11 Tim. 6:14; Tito 2:13).” Constitución *Dei Verbum* sobre la Divina Revelación, 1:4.

¹⁰⁴ 2ª Tesalonicenses 2:15.

¹⁰⁵ 2ª Pedro 3:15.

¹⁰⁶ 2ª Pedro 3:2; 1ª Pedro 1:12.

desde el principio lo vieron por sus ojos, y fueron ministros de la palabra”¹⁰⁷, con lo cual no sólo trata de justificar sino de fundamentar su doble trabajo como autor de un Evangelio y del libro de los Hechos de los Apóstoles. Judas exhorta igualmente a sus lectores a que contiendan “eficazmente por la fe que ha sido una vez dada a los santos”¹⁰⁸, con lo que se refiere al contenido del depósito de creencias reveladas a que alude en el resto de su carta. El autor de la carta a los Hebreos, al hablar de la palabra que nos ha traído una salvación tan grande, añade: “La cual, habiendo comenzado a ser publicada por el Señor, ha sido confirmada hasta nosotros por los que oyeron: testificando con ellos Dios con señales y milagros y diversas maravillas y repartimientos del Espíritu Santo según su voluntad”¹⁰⁹. Y el apóstol Pablo no se cansa nunca de recordar en sus cartas, una y otra vez, a sus lectores aquello que les entregó al anunciarles el Evangelio, bien sea por vez primera o en posteriores ocasiones¹¹⁰.

El mensaje redentor que luego será Nuevo Testamento halla su primera expresión en la primitiva tradición apostólica¹¹¹. Los escritos vendrán luego y serán la fijación prevista de una primitiva tradición oral. Entonces (en la época apostólica todavía), los primeros escritos y el mensaje oral de los apóstoles constituirán, conjuntamente, lo que con toda propiedad se llama la tradición apostólica, la doctrina recibida de los apóstoles¹¹².

A veces, se ha pensado en la tradición como aquel momento en que el contenido de la revelación ha trascendido ya su propia época, es decir: el tiempo de la redención, y ha desembocado en las vicisitudes de la eventualidad eclesiástica y humana. Si así fuera, la tradición no sería, en ningún caso, la creación del mismo Cristo. Ni siquiera en su forma escrita. No sería la transmisión apostólica, establecida mediante la dirección especial del Espíritu Santo. Tan sólo equivaldría a la forma, y las fórmulas, que la Iglesia impondría al Evangelio bajo el acicate de toda suerte de dificultades, influencias y contingencias. Desgraciadamente, éste es el concepto que de la tradición tienen algunos autores, concepto que no someten a crítica al hablar del Nuevo Testamento, con lo cual cometen un grave olvido: pasan por alto que la tradición según la entiende el Nuevo Testamento es algo muy distinto. Las trágicas consecuencias de muchas investigaciones modernas en torno al Nuevo Testamento se deben a que los escritos apostólicos son examinados con los mismos principios y conceptos que generalmente se emplean en la crítica literaria mundana y con los mismos instrumentos de trabajo que se usan para el estudio de las tradiciones meramente humanas.

Pero si, libres de prejuicios, buscamos en el Nuevo Testamento su propio concepto de tradición descubriremos un sentido completamente distinto. El concepto neotestamentario de la tradición no tiene nada que ver con la idea general de las tradiciones históricas, o leyendas, que se dan en todos los pueblos. Tampoco se asimila a aquella noción de tradición en el sentido de

¹⁰⁷ Lucas 4:1-4

¹⁰⁸ Judas 3.

¹⁰⁹ Hebreos 2:3-4.

¹¹⁰ 1ª Corintios 15:3; 1ª Corintios 11:23.

¹¹¹ Colosenses 2:6 y ss.; Romanos 6:17; 1.ª Tesalonicenses 2:13; 2ª Tesalonicenses 2:16; 1ª Corintios 11:2; Filipenses 4:9; 1ª Tesalonicenses 4:1; 2ª Tesalonicenses 3:6; 2ª Pedro 2:21

¹¹² 2ª Tesalonicenses 3:6

una escuela determinada de pensamiento cuyas formulaciones son preservadas, o custodiadas, bajo la dirección de ciertas autoridades rectoras, al estilo de una escuela filosófica, por ejemplo. Por la terminología que el Nuevo Testamento reserva a su entendimiento de la tradición, sobre todo según el uso que de ella hace Pablo, más bien parece que el concepto cristiano, evangélico, de la tradición se halla fuertemente determinado por el correspondiente concepto judío.

Para los judíos, la autoridad de la tradición no se derivaba de alguna, o algunas, precedentes generaciones, o de la capacidad sucesoria de tal o cual escuela. Dicha autoridad emanaba de la misma naturaleza del material transmitido, es decir: de su contenido y del oficio de los maestros de la Ley. El contenido de esta tradición era, antes que nada, la santa *Torah*, la Ley dada por Dios a Moisés. Los entendidos en dicha Ley eran respetados y tenían autoridad porque se sentaban “sobre la cátedra de Moisés”¹¹³.

Oscar Cullmann ha señalado cómo Jesús y Pablo rechazaron, por un lado, la doctrina de la tradición sustentada por los rabinos judíos, acusándola de invalidar el mandamiento de Dios y la comprensión del mensaje y la obra de Cristo, y, por otro lado, tanto el Señor como su apóstol describen el contenido de la proclamación cristiana y su autoridad en términos tomados prestados de la antigua terminología judía sobre la tradición¹¹⁴. Pablo, por ejemplo, enseña a instar a las Iglesias a “*retener*” lo que les ha transmitido, y ello mediante el empleo de una terminología generalmente empleada para referirse a la tradición¹¹⁵. Esta terminología es notoria, especialmente, en el conocido pasaje de 1.a Corintios 15:1-4: “Además, os declaro, hermanos, el Evangelio que os he predicado, el cual también recibisteis (*parelabete*), en el cual también perseveráis; por el cual, asimismo, si retenéis (*katexete*) la palabra que os he predicado, sois salvos, si no creísteis en vano. Porque primeramente os he enseñado lo que asimismo recibí: Que Cristo fue muerto por nuestros pecados, conforme a las Escrituras; y que fue sepultado, y que resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras.” La manera como este pasaje ha sido influido por la terminología de la tradición judía se echa de ver, sobre todo, por los términos cuyo original hemos dado entre paréntesis. Exactamente como hace también en la Corintios 11:23 (“Yo recibí del Señor lo que también os he enseñado”), Pablo se señala en primer lugar a sí mismo como el *receptor* y como el *transmisor* de la tradición cristiana. Esto queda todavía más subrayado por el hecho de que emplea la palabra “*también*” en ambos pasajes.

La naturaleza de la tradición se descubre transparente en el uso de los términos “recibido” y “enseñado”, o entregado. Algunos eruditos piensan hoy que, en la Corintios 15, Pablo está citando una confesión de fe eclesial, más o menos fija, una confesión que tiene que ver con los sufrimientos, la muerte y la resurrección de Cristo. Sin embargo, el uso de la terminología

¹¹³ Mateo 23:2.

¹¹⁴ Marcos 7:8; Mateo 5:21 y ss.; Colosenses 2:8 y ss. Cuando se habla de las tradiciones de la Iglesia primitiva, es preciso tener en cuenta, constantemente, el paralelo que nos ofrece la tradición judía de los rabinos. Veremos, por otra parte, que el apóstol Pablo emplea exactamente el mismo término griego “paradosis” que, como antiguo alumno de Gamaliel, debió de haber usado en su pasado judío. Si consideramos la manera radical con que Jesús rechazó en bloque la “paradosis” de los judíos, nos sorprende comprobar que el apóstol Pablo haya podido aplicar este concepto tan desacreditado, sin más, a los preceptos morales y a las doctrinas que servían de norma a la comunidad primitiva.” O. Cullmann, op. cit., pp. 11 y 12.

¹¹⁵ 1.a Corintios 11:2 y 15:2; 2.a Tesalonicenses 2:15; cf. Marcos 7:4, 81.

rabínica de la *paradosis* nos invita a dirigir la investigación en otro sentido. La tradición de la que habla Pablo aquí no es de naturaleza social, no se enmarca tan sólo en la actividad colectiva de la iglesia, sino que más bien se trata de un ejemplo -entre otros- del poder personal, *apostólico*, autorizado o inspirado de los apóstoles. Estos no transmiten la tradición porque haya adquirido una forma definida y aceptable en la vida de fe de la iglesia, sino que hacen entrega de la *paradosis* en virtud de la autoridad recibida de Cristo mismo, y por la cual sabían que eran los guardianes y los portadores de esta tradición. Que hemos de entender el concepto paulino de la tradición de esta manera, y no de ninguna otra, lo vemos claramente en la Corintios 15:3 y ss., en donde Pablo da una lista de los testimonios apostólicos, quienes desde el principio contendieron por la verdad de la tradición a que se alude¹¹⁶. Es su testimonio y no un cierto credo fijado por la comunidad primitiva lo que determina el significado del concepto de la tradición. El mismo argumento puede hallarse en el prólogo que Lucas escribió para su Evangelio. La tradición a la cual apela, y el contenido de su libro, descansan sobre el testimonio de “los que desde el principio lo vieron por sus ojos y fueron ministros de la Palabra”¹¹⁷. Y es, asimismo, bajo esta luz que hemos de entender el carácter de los otros Evangelios sinópticos. Cuando Marcos comienza su Evangelio con las palabras: “Principio del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios”¹¹⁸, no hay ninguna razón para interpretar esta expresión como queriendo decir: “La predicación de la Iglesia.” Más bien hemos de parafrasearla en el sentido de “la predicación de los apóstoles, enseñada según el mandato de Cristo”¹¹⁹.

La tradición de la que habla el Nuevo Testamento no es, pues, una corriente desbocada que se origina en los grandes acontecimientos redentores y que luego fluye incesantemente como la fe o la teología de la Iglesia. La tradición es una *proclamación autorizada, confiada a los apóstoles como testigos de Cristo y como fundamentos de la Iglesia*. Es una herencia preciosa que deben transmitir exactamente de acuerdo con el mandato recibido¹²⁰. Por lo tanto, dicha tradición recibe también el nombre de “*la doctrina*” a la cual hay que obedecer¹²¹, o es usada como sinónimo de esta doctrina¹²², identificada con el Evangelio apostólico¹²³. Se trata de la misma autoridad que el apóstol ejerce en dondequiera que se refiere a su propia predicación como “lo que os he enseñado” y a la subsiguiente aceptación eclesial de ello como lo que “recibisteis”. Y es *precisamente esta autoridad apostólica lo que hace que la tradición sea “tradición”*. De la misma manera que hubo un tiempo cuando Pablo era alumno de los rabinos y celoso de las tradiciones de los ancianos¹²⁴, como de una santa tradición derivada en último análisis de Moisés

¹¹⁶ Oscar Cullmann, *op. cit.*, pp. 15 y ss.

¹¹⁷ Lucas 1:2.

¹¹⁸ Marcos 1:1.

¹¹⁹ “Die Christustradition der Urgemeinde existiert als apostolische Tradition; K. E. Skydsgaard, *Christus -Der Herr der Tradition*, en “Schrift en Kerk”, p. 83 (1953), citado por H. N. Ridderbos en *The Authority of the New Testament Scriptures*, p. 86.

¹²⁰ 1ª Timoteo 6:20.

¹²¹ Romanos 6:17.

¹²² Gálatas 1:12; Filipenses 4:9; Colosenses 2:6-7; 2ª Tesalonicenses 2:15.

¹²³ 1ª Corintios 15:1.

¹²⁴ Gálatas 1:14.

(y por éste, de Dios mismo), ahora pronuncia maldición sobre todo aquel que “os anunciare otro Evangelio distinto del que os hemos anunciado”¹²⁵.

Lo que diferencia la *paradosis* de Cristo del principio rabínico de la tradición es que, por una parte, el mediador de la tradición no es el doctor, el rabino -escribe Oscar Cullmann¹²⁶-, sino el *apóstol* en tanto que testigo directo, y, por otra parte, el principio de la sucesión no entra en juego a la manera mecánica de los rabinos, sino que va ligado al Espíritu Santo.

La manera como Pablo relaciona el progreso y la retención de la tradición con Cristo mismo nos dará más luz todavía sobre este punto.

En el primer capítulo de Gálatas, tan importante para nuestro tema, Pablo afirma: “el Evangelio que ha sido anunciado por mí, no es según hombre; pues ni yo lo recibí, ni lo aprendí

¹²⁵ Gálatas 1:9.

¹²⁶ Oscar Culmann, op. cit., p. 25, en donde prosigue: “En Gálatas 1:12, Pablo niega expresamente haber recibido el Evangelio de los hombres. Este punto es fundamental para su autoridad apostólica. Como apóstol, como testigo, es preciso que esté en relación con el Señor. La dignidad única del apóstol es que ha recibido un "apocalipsis" directo. Sin embargo, esto no se relaciona tan sólo con la comprensión teológica de la historia de la salvación, sino con los hechos de esta historia también. Baste recordar aquí la resurrección, de la cual los apóstoles han de dar testimonio como de un hecho real (Hechos 1:22; 1ª Corintios 9:1). Para los Doce se trata de dar testimonio de los acontecimientos que se produjeron en la época cuando Jesús "entró y salió" en medio de ellos (Hechos 1:21). Considerada desde este ángulo, la distinción arriba mencionada entre la comunicación de los hechos y la comunicación de su significado teológico pierde todavía más su razón de ser. Y es que ambos son revelados al apóstol por el Señor, el apóstol es testigo directo de los dos...

“Pero mientras el rabino judío transmite, por así decirlo, en una sucesión automática de rabinos, la "tradición de los ancianos", que por esta misma razón no es más que "tradición humana" (Marcos 7:8), el apóstol tiene necesidad del llamamiento de Dios y del Espíritu Santo para estar en condiciones de cumplir esta tarea que consiste en transmitir la tradición. En la época apostólica no existe todavía contraste entre sucesión y Espíritu Santo. En el judaísmo, la actividad del rabino señala el fin de la profecía, el fin de la inspiración directa del Espíritu Santo. El rabino sucede al profeta. El apóstol también transmite la tradición, pero su ministerio se funda en el don del Espíritu Santo. Por esta razón, podemos colocar, en último análisis, la función del apóstol vis a vis de la tradición junto a la del Señor mismo, el *Kyrios* que es el *Neuma* (2.a Corintios 3:17). Al principio de este capítulo nos habíamos planteado el problema de saber cómo el apóstol Pablo había podido atribuir una tan grande dignidad al concepto de la *paradosis*, toda vez que Jesús había rechazado toda tradición como obra humana opuesta al mandamiento divino y esto tanto más cuanto que la idea misma de una revelación transmitida por vía de una tradición cualquiera podía parecer excluida para siempre. Pero hemos comprobado que, siguiendo el concepto del cristianismo primitivo, una *paradosis ton apostolon* (tradición de los apóstoles) no es una *paradosis ton antropon* (tradición de los hombres). Al contrario, es el *Kyrios* mismo el que preside la transmisión, de tal manera que ya no hay oposición entre la tradición apostólica y la revelación directa. En Colosenses 2:6-8, Pablo establece una distinción entre la *paradosis* legítima del Cristo Jesús, Señor, y la tradición de los hombres, y es entonces cuando usa la expresión *paradosis ton antropon* para designar las tradiciones gnósticas.

“Llegamos pues, a esta conclusión: que de acuerdo con el Nuevo Testamento sólo hay una tradición legítima: la que es transmitida por los apóstoles y se designa bajo el nombre de *Kyrios*.

“Esta apreciación tan netamente positiva de la *paradosis* apostólica ¿nos autoriza para otorgar el mismo valor normativo a la *paradosis* eclesial posterior?”

de hombre, sino por revelación de Jesucristo”¹²⁷. ¿Con qué autoridad anuncia Pablo el Evangelio? La que le viene de su llamamiento por la gracia de Dios, según nos aclara en los versículos siguientes¹²⁸. No significa esto que Pablo apela única y exclusivamente a su revelación personal habida en el camino de Damasco para avalar su mensaje. Más bien hemos de inferir, al considerar pasajes como los de 1.a Corintios 11 y 15, que también él recibió cierta *paradosis* de los otros apóstoles, como señala Cullmann: el apóstol “ es un miembro del grupo de los Doce que debe dar testimonio no sólo del resucitado, sino también del Cristo encarnado (de "todo el tiempo que el Señor entró y salió entre nosotros", según Hechos 1:21). Se deduce de ello que no todo apóstol, individualmente, se halla en condiciones de transmitir el relato de *todos* los acontecimientos. San Pablo mismo no puede en todo caso testificar, como testigo ocular, de los eventos relacionados con la vida terrestre de Jesús. No obstante, Pablo es apóstol porque puede dar un testimonio directo del Señor resucitado que él vio y escuchó en el camino de Damasco. Para los otros hechos importantes depende del *testimonio ocular de los otros apóstoles*. Este es el momento de recordar su encuentro con Cefas en Jerusalén (Gálatas 1:18), así como la *paradosis* de 1.a Corintios 15:3 y ss., en donde distingue netamente entre el acontecimiento de Pascua propiamente dicho, transmitido por el testimonio de los otros apóstoles, y la aparición que él mismo ha visto. No hay que olvidar que es precisamente en este pasaje, luego de haber citado la *paradosis*, en donde subraya, en el v. 11, su acuerdo con los apóstoles primitivos. Comprendemos así cómo, en virtud de una cierta comunión creada por la función de apóstol, testigo de Cristo, toda tradición transmitida por los apóstoles ha podido ser considerada como directamente revala por Cristo, el "*Kyrios*". Así, san Pablo puede decir de una tradición -que ha recibido en realidad por la mediación de los demás apóstoles- que la ha recibido "del Señor". *La transmisión por medio de los apóstoles no es una transmisión obrada por hombres, sino por el Cristo, el Señor mismo que comunica la revelación de esta manera*. Todo lo que la comunidad conoce de las palabras de Jesús, o bien de los relatos de su vida, o aun de su interpretación, proviene de los apóstoles. Uno ha recibido tal revelación, otro apóstol ha recibido aquella otra. El apóstol es, por decirlo así, por definición, aquel que transmite lo que ha recibido por revelación. Mas como que todo no ha sido revelado a cada apóstol en particular, cada uno debe transmitir su testimonio al otro (Gálatas 1:18; 1.a Corintios 15:11), y sólo la *paradosis* completa, entera, a la cual contribuyen todos los apóstoles, forma la *paradosis* del Cristo. Por extensión, es la comunidad apostólica toda entera que cumple efectivamente la función de transmitir la tradición. Tal es la vía histórica que ha seguido el *Kerygma* primitivo. Es preciso, pues, afirmar que el fundamento teológico de la tradición descansa sobre el ministerio apostólico. Con razón R. Bultmann escribe en su *Théologie du Nouveau Testament* que el concepto del apostolado en la Iglesia primitiva está determinado por la idea de tradición. De la misma manera que la tradición judía pasa por *los "tannaim"*, la tradición de Jesús pasa por los apóstoles. No es por casualidad si, precisamente, en los pasajes esenciales relativos a la *paradosis* de Cristo, sobre todo Gálatas 1:12 y 1.a Corintios 15:3 y ss., siempre se trata, al mismo tiempo, del apostolado”¹²⁹.

No existe, pues, contradicción entre la autoridad de un apóstol, recibida del mismo Señor resucitado, y el use de las tradiciones de otros hombres llama dos por el Señor para desempeñar el mismo apostolado. Y ello hasta tal punto que Pablo comprendió toda *paradosis* en el más

¹²⁷ Gálatas 1:12.

¹²⁸ Gálatas 1:15.

¹²⁹ Oscar Cullmann, op. cit., pp. 25 y 26.

estrecho contacto con Cristo mismo. Incluso atribuye la continuación de dicha tradición al Señor vivo y exaltado a la diestra del Padre. Significativa es la afirmación que hace al tratar de la cena del Señor, cuando escribe a los corintios: “Porque yo recibí del Señor lo que también os he enseñado: Que el Señor Jesús, la noche que fue entregado, tomó pan...”¹³⁰. Las palabras “yo recibí del Señor” son especialmente esclarecedoras. Porque detrás de esta *paradosis* se halla el mismo Señor. Y es a él, al Señor, que Pablo apela en plena conciencia de su poder y ministerio apostólicos (“Porque yo recibí”), en oposición al uso impropio que se hacía en Corinto de la Cena del Señor. A menudo, se explica este texto en el sentido de que Pablo señala a Jesús como el primer anillo en la cadena de la transmisión, es decir: la tradición se remontaría a las propias afirmaciones de Jesús en los días de su aparición en la tierra y, por lo tanto, el apóstol la presenta como recibida de esta primera fuente cronológica. Esta interpretación destaca el hecho (a menudo ignorado o olvidado) de que el apóstol no desea apelar, en esta circunstancia, a ninguna revelación directa, sino más bien a una tradición que le ha sido transmitida por otros apóstoles. Ridderbos y Cullmann¹³¹ lo entienden así. Este último amplía su investigación y afirma además que el término “Señor” en este contexto no se refiere simplemente al Jesús histórico, sino al Señor ascendido y exaltado a la diestra de la Majestad en las alturas. La frase de Pablo en 1^a Corintios 11:23 se explica, pues, como referida al Cristo resucitado en tanto que él mismo obraba en la tradición apostólica. La fórmula paulina expresaría una comunicación directa, pero no en el sentido de haber necesitado una visión, sino a la manera como el Señor transmite su *paradosis* de un apóstol a otro y, por medio de todos ellos, a la Iglesia. El Señor, Cristo exaltado, es el portador último de la tradición y el agente soberano de la misma.

Esta interpretación de Cullmann y Ridderbos está de acuerdo con el vocabulario que suele emplear Pablo al referirse a alguna palabra de Cristo recordada literalmente: “denuncio, no yo, sino el Señor...”, “os decimos esto en palabra del Señor...”¹³². Es dable, pues, concebir la tradición no solamente como una palabra “histórica” y “cronológicamente” recordada de Jesús, sino como un hablar directo del Señor a sus apóstoles, aun por medio de palabras pronunciadas antaño por el Mesías. Esto es así porque el Señor está presente siempre con sus apóstoles y el Espíritu Santo los conduce a toda verdad, bien sea por revelación directa, bien sea por el conjunto de recuerdos que la inspiración divina selecciona a interpreta.

Estas consideraciones sobre la manera como Pablo transmite la *paradosis* nos autorizan a pensar que, efectivamente, es el Señor exaltado a la diestra del Padre y obrando por su Espíritu el que habla en 1^a Corintios 11:23. De ahí que el apóstol pueda decir: “Yo recibí del Señor.” Es obvio que para Pablo la tradición es algo tras lo cual se halla Cristo presente, y no sólo el Cristo terreno, sino el Cristo resucitado. La explicación la encontraremos en el hecho de que Pablo, al transmitir las palabras históricas del Señor de los cielos, se sabe un siervo autorizado, un apóstol de Jesucristo. “La tradición en el Nuevo Testamento -escribe Ridderbos- es, por consiguiente, más que la mera reproducción de lo que ocurrió una vez. La tradición en el Nuevo Testamento es, sobre todo, tradición apostólica, la palabra del Dios vivo. Es palabra autorizada *sobre* Cristo y también *de* Cristo. Es la misma palabra que el Señor pronuncia, en la unidad de su persona terrena y celestial, por medio del servicio de sus apóstoles y a través de su posesión por el

¹³⁰ 1^a Corintios 11:23.

¹³¹ H. N. Ridderbos, op. cit., pp. 22 y 23; O. Cullmann, op. cit., pp. 88 y ss.

¹³² 1^a Corintios 7:10, 12, 25; 1^a Tesalonicenses 4:15.

Espíritu Santo”¹³³. De manera que el que escucha a los apóstoles escucha también a Cristo. Las palabras de los apóstoles no son palabras meramente humanas. Deben aceptarse como Palabra de Dios¹³⁴.

Al parecer, un apóstol no distinguía esencialmente (es decir: no hacía diferencias) entre lo que él había recibido de los demás como tradición del Señor, y lo que él mismo enseñaba a la iglesia como palabra y voluntad del Señor. ¿Hacía distinción, sin embargo, entre su palabra apostólica y la palabra recordada del Señor como algunos pretenden deducir del capítulo 7 de 1ª Corintios, especialmente los vs. 10, 12, 25 y 40? Pablo dice no tener mandamiento del Señor tocante a las vírgenes. Ciertamente que no se usa en este pasaje la palabra tradición, pero el vocablo “mandamientos” encierra en este contexto el mismo significado. En los versículos 10 y 12 es fácil percibir dicha connotación. ¿Deduciremos de estos textos que los apóstoles vindicaban absoluta autoridad para sus enseñanzas cuando éstas podían basarse en palabras expresas de Jesús y que, en cambio, sólo atribuían cierta autoridad moral a sus propias palabras? La verdad es que en 1.ª Corintios 7 el apóstol señala, por un lado, aquello que es palabra recibida por medio de la *paradosis* apostólica y lo que puede decir por sí mismo, individualmente, sobre la base de su autoridad personal. Muy significativo es que para esto último se fundamenta en el hecho de que posee el Espíritu de Dios¹³⁵. Pablo trata en esta sección ciertas cuestiones que se dieron en unas circunstancias especiales. La intención del apóstol no fue hacer una diferencia cualitativa entre su propia palabra y la del Señor, como si quisiera mandar una obediencia incondicional a las palabras de Jesús y presentar sus propias palabras como mera opinión personal. La única cosa que Pablo deseaba explicar a los corintios es que, para ciertas cuestiones, su autoridad apostólica podía recurrir a la cita de algunas palabras expresas del Señor, pero que para otras necesidades no tenía referencias explícitas. En ningún momento intenta Pablo disminuir su autoridad apostólica. Tal impresión ha sido, muchas veces, resultado de mediocres traducciones más que de la buena exégesis. Que el apóstol no hace diferencia entre la autoridad de sus propias palabras apostólicas y la de las palabras del Señor, se pone de manifiesto en el hecho de que toda su enseñanza repite una y otra vez los conceptos de “tradición”, “recibir”, etc., hasta tal punto *que -a la luz* de lo que hemos estudiado sobre la *paradosis* en la conciencia de la Iglesia primitiva y, sobre todo, en la conciencia de los apóstoles- resulta imposible delimitar hasta qué punto Pablo basa sus consejos en las palabras de la tradición y sus mandamientos en

¹³³ H. N. Ridderbos, op. cit., p. 22; cf. 2ª Timoteo 1:14.

¹³⁴ 1ª Tesalonicenses 2:13.

¹³⁵ 1ª Corintios 7:40, cf. v. 25. “Es verdad que, en 1.º Corintios 7:10, el pronombre *Ego* (yo) se usa en oposición al *Kyrios* (Señor). Pero se trata, sin embargo, del mismo *ego* de la conciencia apostólica. En este pasaje, san Pablo quiere dejar bien sentado que, incluso en aquellos casos en que el Señor no les dejó instrucciones precisas transmitidas por la tradición, los apóstoles tienen derecho a dar su opinión. Este *ego* es, de alguna manera, la expresión misma de las pretensiones del apostolado. Es lo que demuestra el v. 25: “Sobre las vírgenes no he recibido mandamiento del Señor. Pero doy mi opinión en tanto que hombre a quien el Señor, en su misericordia, ha concedido el don de serle fiel.” Esta gracia de la fidelidad está íntimamente unida al ministerio particular del apóstol que estudiamos. Esta fidelidad se manifiesta en una doble función: por una parte, transmitir fielmente la *paradosis* sobre Jesús -esto es lo que indica el pronombre *ego* en 1.ª Corintios 11:23-, y, por otra parte, dar opiniones que, si bien se inspiran en esta *paradosis* la trascienden y deben serle enteramente subordinadas. Esto es lo que indica el mismo pronombre en 1.ª Corintios 7:10. Este último *ego* deriva su autoridad del primero, según el cual el apóstol aparece como el agente legítimo y autorizado de la *paradosis* de Cristo” Oscar Cullmann, op. cit., p. 27.

las palabras expresas de Jesús, toda vez que ambos conjuntos de palabras constituyen la única y sola tradición apostólica dada, precisamente, por el mismo Señor a los mismos apóstoles¹³⁶.

La noción de la paradosis en el Nuevo Testamento es dinámica. Y también eminentemente personal. Ciertamente que, como hemos indicado, no todos los apóstoles supieron todas las cosas como testigos directos de las mismas. La tradición significa el conjunto de todas las revelaciones y toda la inspiración que fueron dadas a la totalidad de los Doce y a san Pablo. Sin embargo, no vemos que los apóstoles tuvieran nunca necesidad de consultarse antes de adelantar una enseñanza o de transmitir una tradición. Y en esta característica tenemos un dato más del carácter sobrenatural de la tradición apostólica. La autoridad de cada apóstol es personal y directa, recibida de Cristo, no de nadie más, ni siquiera de otro apóstol¹³⁷. Y aunque la paradosis resultante que recibe la Iglesia constituye el conjunto de la enseñanza de los doce apóstoles, la génesis de dicha paradosis ha sido obrada por el Espíritu Santo de manera directa y personal en cada uno de los llamados a dicho ministerio profético, si bien ello no es obstáculo -como señalamos ya anteriormente- para que unos informen a otros; al contrario, pues precisamente en dicha información obra soberanamente el Espíritu que procede así a la formación de la autoridad apostólica de cada uno de los doce.

La paradosis apostólica es, pues, un evento cristológico. El cristocentrismo que empapa, por así decirlo, todo su mensaje y orientación explica la aparente contradicción que se da en el hecho de que Jesús rechazara, por un lado, la “tradición de los ancianos” y, por el otro, instituyera su propia tradición valiéndose de conceptos afines a aquélla. La paradosis apostólica queda justificada así por su cristocentrismo, por ser tradición cristiana (es decir: de Cristo) y no tradición humana. La tradición de los rabinos había elaborado una completa “explicación” a interpretación del Antiguo Testamento que, con el tiempo, llegó a colocarse al mismo nivel que la Escritura. Esto es lo que condenó severamente Jesús, porque mediante su propia paradosis los rabinos traspasaban el mandamiento de Dios, que dejaban a invalidaban¹³⁸ de tal manera que su enseñanza no era más que “mandamientos de hombres”¹³⁹, cuyas consecuencias en el orden ético, práctico y concreto de la vida diaria eran el nominalismo o la hipocresía¹⁴⁰. Al añadir sus propios criterios a la Palabra de Dios, los judíos no pudieron evitar la adulteración de la verdad divina. El comentario humano no debió de haberse colocado nunca al mismo nivel que la revelación del Señor.

Por el contrario, Jesús pudo equiparar su propia enseñanza con el resto de la revelación hebrea y como un comentario autorizado que él mismo encomendó a sus discípulos. En el sermón de la montaña cita la ley que interpreta con palabras de igual autoridad que las de la misma *Torah*: “Yo os digo...”¹⁴¹. Y al obrar así, aclaró que no venía a abrogar la ley -como en realidad habían

¹³⁶ 1ª Corintios 11:2; 2ª Tesalonicenses 2:15; 3:6

¹³⁷ Gálatas 1:17.

¹³⁸ Mateo 15:3-6; Marcos 7:8, 9, 13.

¹³⁹ Mateo 15:9; Marcos 7:6, 7.

¹⁴⁰ Mateo 15:8, 9; Marcos 7:6, 7.

¹⁴¹ Mateo 5:22, 28, 32, 34, 39, 44; cf. 6:25.

hecho los fariseos- sino a cumplirla¹⁴². La clave de esta actitud nos la da la naturaleza de su persona. Jesús es el Mesías a quien Dios ha dado su Espíritu sin medida y sólo él puede hacer un comentario válido y sin error de la palabra de Dios, comentario que en sí mismo es también Palabra de Dios. Este énfasis en la persona de Cristo se halla también en los pasajes más importantes de las epístolas. En Colosenses 2:8, por ejemplo, Pablo advierte: “mirad que ninguno os engañe por filosofías y vanas sutilezas, según *las tradiciones de los hombres*, conforme a los elementos de este mundo, y no según Cristo”. El contraste y la oposición a las tradiciones humanas es Cristo. Asimismo, en Gálatas 1:14, 16, Pablo confiesa haber abandonado las tradiciones de sus mayores cuando Dios le reveló la verdad de Jesucristo; de manera que el Señor Jesús no sólo es el creador de la tradición verdadera y auténtica, sino que él mismo constituye el contenido de esta tradición. En efecto, esta *paradosis* cristiana se compone de tres elementos fundamentales: los hechos de Cristo¹⁴³ que esta tradición “centra” y transmite; la interpretación teológica de estos hechos¹⁴⁴, y la clase de vida que, consecuentemente, se deriva de las enseñanzas implícitas en aquellos hechos y su interpretación inspirada¹⁴⁵. Y, por lo que se refiere a la transmisión de esta *paradosis*, los agentes fundamentales de la misma son el Espíritu Santo y los apóstoles, conjuntamente¹⁴⁶. La combinación del testimonio ocular de los Doce y el testimonio inspirado del Espíritu Santo obrando en los mismos Doce, produjeron una tradición que en el Nuevo Testamento es la única *paradosis* tenida por válida, hasta tal punto que complementa el canon del Antiguo Testamento¹⁴⁷. De ahí que 1.a Timoteo 5:18 y 2.a Pedro 3:16 sitúen la tradición apostólica al nivel de la propia Escritura y la describan incluso como tal. Y 2.a Pedro 1:16, 19 fundamenta la fe cristiana sobre el testimonio ocular de los apóstoles y la palabra profética del Antiguo Testamento¹⁴⁸. Al llegar a este punto hemos de volver a cuanto dijimos sobre la naturaleza especial y única del apostolado en el capítulo anterior. Puesto que la tradición es el ministerio especialísimo que fluye del testimonio apostólico. Y todo lo que dijimos tocante a la singularidad de éste debe ser dicho igualmente de la tradición apostólica. Precisamente porque se trata de la “tradición *apostólica*”, no de la tradición de los ancianos, de los hombres, sino de la tradición que Cristo mismo creó por su Espíritu y salvaguardó para entregarla a la Iglesia. Tan imposible es una tradición continuada indefinidamente y desvinculada de límites precisos como lo es el concepto de un apostolado que se sucede de generación en generación. Los apóstoles, como fundamento del edificio del pueblo de Dios, ocupan una posición única en la economía redentora del Señor, y la tradición apostólica, que es el alma de este fundamento, vive también únicamente en los confines y dentro de los límites de la apostolicidad.

La tradición apostólica fue durante un tiempo proclamada oralmente, fue tradición oral. Luego, fue tradición escrita y oral¹⁴⁹, en tanto que los apóstoles predicaban e iban poniendo por

¹⁴² Mateo 5:17-19.

¹⁴³ 1.a Corintios 11:23; 15:3; Lucas 1:2.

¹⁴⁴ 1.a Corintios 15 presenta toda una línea de argumentación interpretativa.

¹⁴⁵ 1.a Corintios 11:2; 2.a Tesalonicenses 2:15; 3:6, 7; Judas 3; Romanos 6:17.

¹⁴⁶ Juan 15:26, 27; 16:13.

¹⁴⁷ Cj. *New Bible Dictionary*, art. “Tradition”.

¹⁴⁸ Cj. nota 23 del cap. II.

¹⁴⁹ 2.a Tesalonicenses 2:15; cf. 2:2 y 3:6.

escrito dicha tradición. Finalmente, todo ello quedó cristalizado en los escritos apostólicos -cuyo contenido quedó garantizado por la dirección prometida del Espíritu Santo- del Nuevo Testamento. No podemos, pues, apelar a los textos del Nuevo Testamento que hablan de la paradosis para justificar cualquier otra clase de tradición que no sea la que el mismo Nuevo Testamento define y en los términos -y límites con que la define.

Mientras los apóstoles vivieron no se hizo sentir tanto la necesidad de poseer en forma escrita sus enseñanzas, puesto que su consejo y predicación eran tan inspirados como sus plumas, y así puede afirmarse que durante el primer siglo la tradición oral fue la más evidente y conocida. San Pablo podía escribir a los creyentes de Efeso: “Vosotros no habéis aprendido así de Cristo: sí, empero, lo habéis oído, y habéis sido por él enseñados, cómo la verdad está en Jesús”¹⁵⁰; como si los efesios hubieran oído personalmente al Señor. Pero es como si lo hubiesen oído, pues el que escucha la palabra de los apóstoles escucha, de hecho, la palabra de Cristo. Mientras vivieron los apóstoles, éstos podían escribir: “Así que, hermanos, estad firmes y retened la doctrina que habéis aprendido, sea por palabra o por carta nuestra”¹⁵¹; la presencia de los apóstoles garantizaba la fe y podía servir de valladar frente al error: “No os mováis fácilmente de vuestro sentimiento, ni os conturbéis ni por espíritu, ni por palabra, ni por carta como muestra ...”¹⁵². Sólo los apóstoles podían fijar un criterio seguro y definido, si bien ya entonces existía el peligro de difundir cartas como de los apóstoles sin ser realmente de ellos. Este peligro testimonia de la alta autoridad que les era reconocida y de la necesidad que tenía ya entonces la Iglesia de disponer de un canon apostólico concreto y determinado. Toda vez que solamente el apóstol es quien ha recibido el Evangelio por revelación y bajo la dirección del Espíritu Santo y, por consiguiente, sólo la suya es tradición auténtica, testimonio infalible de la verdad divina. Sólo él forma parte del fundamento que Cristo ha querido dar a su Iglesia: “Porque las palabras que me diste -oró Jesús al interceder por los suyos- les he dado; y ellos las recibieron y han conocido verdaderamente que salí de ti, y han creído que tú me enviaste... Mas no ruego solamente por éstos, sino también por los que han de creer en mí por la palabra de ellos”¹⁵³.

Cristo aparece en este texto como el gran Apóstol¹⁵⁴ de la paradosis del Padre, cuyo conocimiento sólo él posee¹⁵⁵. Cristo entrega dicha paradosis a los apóstoles y éstos, al recibirla, obtienen un conocimiento verdadero. A su vez, son enviados para que, por medio de su testimonio, por el anuncio de la paradosis de Cristo, muchos puedan también creer en el

¹⁵⁰ Efesios 4:20, 21.

¹⁵¹ 2ª Tesalonicenses 2:15.

¹⁵² 2ª Tesalonicenses 2:2. El prólogo del Evangelio de Lucas indica ya en el primer versículo (1:1) la necesidad de comprobar la apostolicidad de las paradosis que pudieran circular en las iglesias, pues, bien sea por curiosidad o por la mezcla de piedad con la imaginación, se propagaron -ya antes de la amplia circulación de los libros inspirados, o junto a ellos- ciertos escritos de los muchos que habían “tentado poner en orden la historia de las cosas que entre nosotros han sido ciertísimas. De manera que el propósito de dar a la iglesia escritos garantizados aparece diáfano en Lucas. Resulta una exigencia creciente sentida por la primitiva comunidad cristiana de la que se hace eco Lucas. Tenemos aquí uno de los primeros testimonios de la voluntad del canon apostólico para convertirse en canon escrito

¹⁵³ Juan 17:8, 20.

¹⁵⁴ Hebreos 3:1.

¹⁵⁵ Mateo 11:27.

Salvador. Y de la misma manera que el conocimiento revelador del Padre y del Hijo fue dable únicamente mediante el contacto directo entre Cristo y los apóstoles, así también el conocimiento Salvador de Cristo es posible solamente en la medida que atendamos a las palabras de los apóstoles¹⁵⁶. Pues los que han de creer, “han de creer en mí por la palabra de ellos”, es decir: por la palabra apostólica.

¿Cómo han hallado cumplimiento estas palabras de Cristo?

IV El canon apostólico

Hemos visto que la tradición time, según el Nuevo Testamento, a los apóstoles como sus órganos transmisores. Por esto es tradición apostólica. Forzosamente tenemos que plantearnos una cuestión: “Si la tradición apostólica debe ser considerada como norma de la revelación para todos los tiempos: ¿Cómo hacer actual para nosotros el testimonio que Dios ha decidido dar a los apóstoles para la salvación del mundo? ¿Cómo hacerlo real en nuestra época?”¹⁵⁷.

Para responder adecuadamente esta cuestión hemos de volver a cuanto dijimos en el primer capítulo sobre la estrecha, íntima a indisoluble relación que existe entre la historia de la salvación y la revelación. No nos importa tanto el saber cómo la Iglesia, o las iglesias, han contestado las preguntas que nos hemos formulado, como la respuesta que la misma historia de la salvación time para estas cuestiones. Para ello, habremos de dirigir nuestra atención al Antiguo Testamento y estudiar la manera que Dios escogió para que la palabra de los profetas, la paradosis profética, llegara al pueblo de Israel, y ver luego cómo el testimonio profético y el testimonio apostólico constituyen dos grandes etapas de una misma y única revelación.

“Dios -leemos en la carta a los Hebreos¹⁵⁸-, habiendo hablado *muchas veces* y en muchas maneras *en otro tiempo* a los padres por los profetas, *en estos postreros días* nos ha hablado por el Hijo.” Hemos querido subrayar algunas expresiones de este texto que nos muestran lo que podría denominarse “*los tiempos de revelación*”. En efecto, estos dos primeros versículos de la epístola a los Hebreos enseñan de manera diáfana que la revelación no es un proceso continuado a lo largo de los siglos como el fluir incesante de un río que, sin descanso, lleva sus aguas al mar. Por el contrario, la revelación corresponde a la actividad redentora de Dios. Lo que Dios hizo es el fundamento de lo que Dios dijo¹⁵⁹. Ahora bien, este obrar de Dios es esporádico. La revelación, como la salvación, ha sido obrada por Dios en ciertos instantes de la historia, no a través de toda la historia. De ahí la diferencia entre lo que es, en términos generales, la historia

¹⁵⁶ 1a Juan 1:3.

¹⁵⁷ Oscar Cullmann, *La Tradition*, p. 33

¹⁵⁸ Hebreos I:1, 2.

¹⁵⁹ “Sus caminos notificó a Moisés, y a los hijos de Israel sus obras.” Salmo 103:7.

de la Humanidad y lo que, especialmente, llamamos “historia de la salvación”, enmarcada en aquélla, pero cualitativa y sacramentalmente diferenciada. Por eso, el autor de la epístola a los Hebreos escribe acerca de las dos grandes épocas de la revelación -que en realidad corresponden a los períodos de la intervención salvadora de Dios en favor de su pueblo: patriarcas, Moisés, profetas, etc.-: el “*otro tiempo*” de los “profetas” (desglosado de “*muchas maneras*” y a su vez dividido en varios períodos correspondientes a las varias intervenciones redentoras del Señor de Israel) y los “*postreros días*” en que Dios nos ha hablado definitivamente “por el Hijo”, que corresponden al período del Cristo y sus apóstoles. Los “*postreros días*” son los del cierre de la revelación, en espera de la segunda venida de Cristo que constituirá la última y definitiva manifestación de Dios en el mundo presente. La revelación quedó concluida con la muerte del último apóstol (no con la muerte de Cristo, según podemos entender fácilmente por todo lo expuesto en los capítulos anteriores sobre el apostolado como agente transmisor de la revelación de Jesucristo). Durante el “*otro tiempo*” y las “*muchas maneras*” de la revelación de antaño, el obrar de Dios podía parecer “abierto”, y hasta enigmático. Muchos no acertaban a ver con claridad cuál sería la réplica definitiva de Dios a las respuestas negativas del hombre frente a la obra misericordiosa del Señor-, y se preguntaban si la última de sus palabras sería una palabra de ira o una palabra de amor. En “los *postreros días*” no cabe ya esta duda, pues Dios nos ha hablado por el Hijo de manera definitiva que no puede ser superada ni reemplazada¹⁶⁰. El irrevocable decreto salvador de Dios en Cristo es perfecto y consumado. Con Cristo cierra, pues, la historia todo proceso revelador. Nada nuevo ha de decirse, ni puede decirse, porque todo está dicho -hecho y dado- en el Hijo salvador y revelador. La clausura de la revelación no debe, por lo tanto, ser entendida como algo de signo negativo o como un empobrecimiento de la fe. Todo lo contrario. Este cierre está cargado de fuerza y sentido positivo. Con el último de los apóstoles

¹⁶⁰ Cj. Oscar Cullmann, *Christ et le Temps*, Neuchatel París, 1947.

“El problema de la relación entre Escritura y Tradición puede considerarse como un problema de la relación teológica entre el tiempo apostólico y el tiempo de la Iglesia. Todas las demás consideraciones dependen de la solución que se dé a este problema... El tiempo en que se desarrolla la historia de la salvación abarca el pasado, el presente y el futuro. Pero hay un centro que sirve de punto de orientación, de norma, a toda la extensión de esta historia y este centro lo constituye lo que nosotros llamamos el tiempo de la revelación directa o tiempo de la encarnación. Comprende los años que van del nacimiento de Cristo a la muerte del último apóstol, es decir: a la muerte del último testigo ocular que ha visto a Jesús resucitado y que ha recibido, bien del Jesús encarnado o del Cristo resucitado, el mandato directo y único de dar testimonio de lo que ha visto y oído. Este testimonio puede ser oral o escrito.

“Todas las fracciones particulares del Tiempo total derivan su sentido de estos breves años que son los años de la revelación...”

“Si consideramos la fe cristiana desde el ángulo del Tiempo, diremos que el “escándalo” de la fe cristiana consiste en creer que estos pocos años que pare la historia profane no significan ni más ni menos que otros por todos de la historia, son el centro y la norma de la totalidad del Tiempo. De este escándalo tenemos un símbolo en el hecho de que tenemos por costumbre contar los años a partir del que suponemos fue el de la fecha del nacimiento de Cristo. Es únicamente a partir de los acontecimientos de estos años centrales que la fe ve el desarrollo en los dos sentidos, hacia atrás y hacia adelante, de la historia de la salvación en el interior de la historia profane. Es solamente a la luz de estos años que espera un cumplimiento de todas las cosas ligado al retorno de Cristo, y es, sobre todo, a la luz de estos años que cree, en el tiempo presente, en una Iglesia-cuerpo de Cristo por medio de la cual el Señor ejerce su reino actual en el universo.

“El problema Escritura - Tradición concierne al lugar que asignemos al Tiempo de la Iglesia en relación con el Tiempo de la encarnación.” Oscar Cullmann, *La Tradition*, pp. 29, 30.

de Cristo la transmisión del mensaje quedó cerrada. El pueblo de Dios -la Iglesia- lo tiene todo desde entonces: tiene lo que antaño dijo el Señor “*muchas veces*” y “*de muchas maneras a los padres por los profetas*” y lo que “*en los postreros días*” nos ha comunicado por el Hijo. Vive, en suma, en la plenitud de la verdad.

¿Cómo ha llegado esta plena verdad hasta nosotros?

Si la revelación es dada por Dios al hombre en los grandes momentos de su obrar redentor, no cabe duda de que para tener conocimiento tanto de la redención como de la revelación divina hemos de ponernos en contacto con los testigos auténticos y autorizados del doble acontecimiento que se produjo en cada ocasión que Dios irrumpió en la historia profana. Y si la promesa divina va unida al mensaje de los apóstoles y profetas, como testigos auténticos y autorizados hasta tal punto que los que han de creer llegarán a la fe solamente por la palabra de éstos¹⁶¹, se infiere que únicamente mediante nuestra escucha del mismo mensaje profético y apostólico podremos adquirir la fe que nos salve y nos revela los misterios de Dios. ¿Cómo podemos hoy, nosotros, prestar dicha escucha?

Hagámonos también otra pregunta: ¿Cómo llegó hasta Israel la palabra profética? El entendimiento de la transmisión de la Palabra de Dios “*en otro tiempo*” nos dará la clave para la comprensión de dicha transmisión “*en los postreros días*” o de la revelación.

En Deuteronomio se le promete a Israel que después de Moisés el Señor suscitará profetas que hablarán en su nombre¹⁶². Pero la profecía se da como un don singular que no queda confinado al criterio de ninguna institución levítica. Conviene observar que, así como el ministerio sacerdotal (litúrgico, ritual) fue todo a la familia de Moisés -en su descendencia-, convirtiéndolo en institución que fue constituida en la condición misma de la validez del culto israelita, el ministerio profético, por el contrario, no está ligado a ninguna línea institucional. La institución no es en la profecía la condición básica; antes al contrario: el don profético, el carisma dado por Dios a quien guise y cuando guise, es el requisito indispensable para la validez de la función profética. En realidad, comprendemos que Dios quiera dejar lo ritual en manos de una familia, la casa de Leví, pero que, al mismo tiempo, eludiera institucionalizar de igual modo la transmisión de su verdad. Esta transmisión vino por los cauces que su libre y soberana gracia escogió. El Señor, que conoce los corazones de los hombres, sabe de su natural propensión al pecado y al error. Las mismas “*escuelas de los profetas*”, que desempeñaron al principio una importante labor espiritual¹⁶³, resultaron ineficaces a la larga para ser instrumentos de revelación. Exceptuado Samuel (fundador de aquéllas) y seguramente algunos de sus discípulos, no salió de las mismas ningún profeta escritor (entendemos por tales a los que nos han legado su mensaje de forma escrita, que es lo mismo que decir: los que nos han legado realmente su mensaje). En un momento muy crítico de la historia de Israel, cuando Dios no puede echar ya mano de los

¹⁶¹ Juan 17:20.

¹⁶² Deuteronomio 18:15, 18, 20.

¹⁶³ 1^a Samuel 19:19, 20; 2^a Reyes 2:1-5, 15; 4:38.

profetas de aquellas “escuelas”, levanta a Amós, un rústico hombre del campo¹⁶⁴, convirtiéndolo en mensajero de su verdad. Es que el profeta verdadero no lo era por propia elección, sino porque Dios lo llamaba a dicha vocación y ministerio. Y este llamamiento -como luego el de los apóstoles- era individual; personalmente, el Señor fue llamando a sus profetas y enviándolos a su tarea con el cargo y la carga de la autoridad divina.

Los profetas proclaman bien alto su llamamiento recibido de Dios -como después haría Pablo¹⁶⁵- y explican que son portavoces del mensaje de Dios, que no expresan sus propias opiniones sino la Palabra de Dios. Por esto, una y otra vez anuncian: “Así dice Yahvé”¹⁶⁶. No hay duda de que la predicación profética fue inspirada. Mas no sólo su predicación, sino que su puesta por escrito lo fue igualmente¹⁶⁷. Aún más, lo que realmente quedaba de su mensaje se hallaba únicamente en los escritos que legaron a Israel. Porque sólo el mensaje del profeta, en tanto que profeta inspirado y mandado por el Señor mismo, era tenido como norma de verdad. Su palabra, tanto oral como escrita, era reconocida como Palabra de Dios, pero una vez fallecidos estos profetas apóstoles, la única manera de tener acceso a su palabra consistía y consiste hoy en acudir a sus escritos.

Sin duda alguna, tanto Moisés como los demás profetas hicieron y dijeron mucho más de lo que ha quedado registrado en sus libros, pero las palabras, como dice el refrán, “se las lleva el viento...” (verba vola, scriptura manet). Sólo en los escritos proféticos tenía garantía Israel de encontrar “palabra profética”, Palabra de Dios. De ahí que, cuando los judíos trataron de introducir la tradición de los rabinos como un complemento de la revelación profética, desagradaron a Dios y Cristo tuvo que recriminarles severamente¹⁶⁸.

¹⁶⁴ Amós 7:14, 15. Cf., sobre la función del profeta en el Antiguo Testamento, Nuevo Auxiliar Bíblico, edit. por G. T. Manley, p. 34: el resentido general con que este título se da allí a todo escritor inspirado, sea cual haya sido su función técnica”.

¹⁶⁵ Gálatas 1:1, 11-24.

¹⁶⁶ 1ª Samuel 3:15-21; Isaías 1:2; 6:9; Jeremías 1:4-9; 6:9; 36:2; Miqueas 6:1.

¹⁶⁷ Exodo 24:4; Deuteronomio 29:1; 31:9, 26.

¹⁶⁸ “Entonces se acercaron a Jesús fariseos y escribas venidos de Jerusalén, diciendo: ¿Por qué tus discípulos traspan la tradición de los ancianos...? El respondió y les dijo: ¿Por qué traspasáis vosotros el precepto de Dios por vuestras tradiciones?... Habéis anulado la Palabra de Dios por vuestra tradición. Muy bien profetizó Isaías de vosotros, hipócritas, según está escrito: "Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí, pues me dan un culto vano, enseñando doctrinas que son preceptos humanos. Dejando de lado el precepto de Dios os aferráis a la tradición humana." Y les decía: En verdad que anuláis el precepto de Dios para establecer vuestra tradición...” Mateo 15:3-6; Marcos 7:7-9.

Comentando este pasaje, dice G. Ricciotti: “ ¿Cuál era el supremo e inapelable estatuto que debía regir la nación elegida? A esta pregunta los fariseos respondían que la Torah (esto es, la "Ley" del Antiguo Testamento) era sólo una parte, y no la más importante, del estatuto nacional-religioso, ya que al lado de aquella Ley escrita, y más amplia que ella, existía la "Ley oral", constituida por los innumerables preceptos de la "Tradición". Esta Ley oral estaba constituida por un material inmenso, puesto que comprendía, además de los elementos narrativos y de otro género, todo un sistema de preceptos prácticos, que abarcaban las más variadas acciones de la vida religiosa y civil... Este cúmulo de creencias y costumbres tradicionales no tenían casi nunca una verdadera relación con la Torah escrita, pero los fariseos suponían que sí, y para demostrarlo sometían frecuentemente a una exégesis arbitraria el texto de la Torah. Aun en las ocasiones en que no recurrían a este sistema, se referían a su principio

Si nosotros hemos de creer en el Dios de los profetas, hemos de ir directamente a los escritos de los profetas. San Pablo, al hablar del “Evangelio” que Dios “había antes prometido por sus profetas”, puntualiza: “en las Escrituras santas”¹⁶⁹. Es decir, esta promesa que constituye el meollo de la esperanza mesiánica, y la misma alma de todo el mensaje de los profetas, ha llegado a Pablo “en las santas Escrituras”. Y aunque no cabe descartar los elementos de tradición oral, rabínica, que habían sido transmitidos al apóstol, como a todo judío, lo importante, lo básico y fundamental para él es que la promesa del Evangelio fue dada, “por los profetas”, “en las santas Escrituras”. Esto es lo que daba toda su garantía a la promesa y a su cumplimiento.

“Respecto al antiguo pacto -escribe Ricciotti-, la nueva doctrina es, no ya una abrogación, sino una integración y un perfeccionamiento”¹⁷⁰.

De ahí que “la formación del canon del Nuevo Testamento haya sido similar a la del Antiguo Testamento”¹⁷¹.

Si el nuevo pacto, sellado con la sangre de Cristo, es la culminación del antiguo, su consumación perfecta, ¿cabe esperar que su mensaje redentor nos sea dado por medios inferiores a los utilizados para canalizar la revelación del antiguo?

La Iglesia aparece como continuadora de Israel, considerando la Escritura hebrea como Escritura cristiana y, lo que es más importante, dándole el lugar único de autoridad e infalibilidad que ya había tenido en el pueblo de Dios del antiguo pacto. Israel había sido gobernado como pueblo escogido mediante la revelación escrita registrada en sus libros sagrados. No había otra autoridad que pudiese erigirse como juez por encima de la Escritura. Israel fue bendecido cuando obedeció y castigado cuando desechó la Palabra de Dios. Y esta misma norma es seguida

fundamental de que Dios había dado a Moisés en el Sinaí la Torah escrita con sólo 613 preceptos y, además, la Ley oral, mucho más amplia y no menos obligatoria. Y aún más obligatoria si cabe. Hallamos, en efecto, que con el transcurso del tiempo, a medida que los doctores de la Ley o escribas elaboraban sistemáticamente el inmenso material de la tradición, ésta iba asumiendo una importancia práctica, si no teórica, mayor que la misma Torah escrita. En el Talmud, que es, en sustancia, la tradición codificada, se contienen sentencias como ésta: "Mayor fuerza tienen las palabras de los escribas que las palabras de la Torah"; y: "Peor es ir contra las palabras de los escribas que contra las palabras de la Torah" (Sanhedrín XI, 3). Las palabras de la Torah contienen cosas prohibidas y cosas permitidas, preceptos leves y preceptos graves, pero las palabras de los escribas son todas graves (Barakoth, pal. 1, 3 b). Partiendo de este principio fundamental, los fariseos estaban en regla y podían legislar cuanto quisieran fundando toda decisión en su Ley oral." Giuseppe Ricciotti, Vida de Jesucristo, n. 30 y 31.

Razón tenía Jeremías, pues, cuando exclamaba: «¿Cómo os decís: tenemos la sabiduría, poseemos la Ley de Yavé? La convirtieron en mentira las mentirosas plumas de vuestros escribas», Jeremías 8:8.

Cristo condenó tal estado de cosas. No se opuso al canon que los fariseos aceptaban, sino a la tradición oral que hubiese invalidado este canon. Cf. E. J. Young, The authority of the Old Testament, en «The Infallible Word», p. 60.

Según Cristo, existe una absoluta oposición entre Palabra de Dios y palabra de hombres. La Palabra divina se halla contenida exclusivamente en lo que él llama «los preceptos de Dios», en oposición a las doctrinas humanas.

¹⁶⁹ Romanos 1:1-3.

¹⁷⁰ G. Ricciotti, op. cit., p. 129.

¹⁷¹ Verbum Dei, Comentario a la Sagrada Escritura, I, p. 45.

igualmente en la primitiva Iglesia. La Palabra de Dios es la autoridad final e inapelable de las comunidades apostólicas.

Al testimonio del Antiguo Testamento añadieron los apóstoles el testimonio de la vida y las enseñanzas de Cristo. Esta predicación, la “buena nueva” (Evangelio), que empezó a propagarse oralmente, fue pronto recogida en multitud de apuntes y notas¹⁷² que circularon profusamente por todas las nuevas comunidades cristianas. El afán natural de poseer relatos de la vida y palabras de Jesús multiplicó, sin duda, estos escritos. Sin embargo, sólo fueron aceptados por las iglesias aquellos escritos que evidentemente estaban basados en el testimonio apostólico y desecharon todos los demás como apócrifos¹⁷³. Así, la palabra “Evangelio”, que designó en su origen la predicación oral del mensaje redentor, fue transferida a los documentos en los cuales las futuras generaciones poseerían esta predicación. Ya no se hizo más distinción, aquellos libros constituían el único Evangelio de Cristo¹⁷⁴. Muy tempranamente también, a estos relatos de la vida de Jesús se sumaron las cartas de los apóstoles, consideradas, no como comunicaciones privadas, sino oficiales, que eran leídas en las comunidades cristianas¹⁷⁵.

Dios se sirvió en la antigüedad de los profetas para transmitir la verdad que habla de quedar codificada en lo que hoy conocemos como Antiguo Testamento. De idéntica manera se valió de los apóstoles para comunicar al mundo la plena revelación en Cristo. Al afirmar este hecho, ¿no estamos vindicando el fundamento histórico -revelador y redentor- del canon del Nuevo Testamento y adelantando ya su correcta valoración como norma apostólica perenne?

Un examen más atento de algunos textos neotestamentarios nos convencerá de que la fijación escrita de la paradosis apostólica es la forma definitiva por la cual la Iglesia de todos los tiempos podrá actualizar y hacer real, en cada época y circunstancia de su existencia, el mensaje evangélico. La tradición escrita habrá de ser la norma a través de la cual la Iglesia se sentirá unida y sumisa a la palabra de los apóstoles.

El que se diera este proceso de la paradosis oral a la paradosis escrita es algo lógico y evidente por sí mismo, y por la misma naturaleza de esta paradosis. El paso de los años y la propagación de la Iglesia por todo el mundo, obligaron ya en vida de los apóstoles a que éstos se sirvieran especialmente del método epistolar para relacionarse con los cristianos. Y esto de manera creciente. Luego, con la muerte de los apóstoles, la tradición oral fue perdiendo en certidumbre y se tornó más frágil y vacilante, abocando en una plena y consciente valoración de la tradición escrita como regla firme y segura, estable y perenne, para todos los creyentes de todo lugar.

¹⁷² Lucas 1:1-3. “Orígenes (53-54), cuando comentaba este pasaje, distinguía ya, al lado de los cuatro evangelios inspirados y recibidos como tales por la Iglesia, otros muchos “compuestos por quienes se lanzaron a escribir evangelios sin estar investidos de la gracia del Espíritu Santo” (Hom. in Lc., I; PG 13, 1801), y que, por tanto, estaban destituidos de toda autoridad. Según él, tales libros estaban, sobre todo, en poder de los herejes.” Los Evangelios Apócrifos, Ed. de Aurelio de Santos, BAC, p. 2.

¹⁷³ Ibid. Cj. Jacques Hervieux, Lo que no dice el Evangelio.

¹⁷⁴ Th. Zahn, Introduction to the New Testament, vol. II, p. 387.

¹⁷⁵ 1ª Corintios 14:37; 1ª Tesalonicenses 5:27; 2ª Tesalonicenses 3:14; Colosenses 4:16.

Todo lo expuesto no se deduce a posteriori de la historia; el mismo Nuevo Testamento aporta los datos suficientes para demostrar que la tradición apostólica fue, finalmente, transmitida de forma escrita, con una clara intencionalidad providencial.

Podemos considerar 1ª Corintios 15, en donde el apóstol, extensa e intencionadamente, establece la tradición sobre la resurrección de manera categórica, y para ello se sirve de la escritura como del instrumento que habrá de zanjar definitivamente toda posible polémica. Pablo no escribe nada nuevo, pero está interesado en que los fieles retengan su palabra: “tal como yo os la anuncié”¹⁷⁶. Y con este fin repite su enseñanza poniéndola por escrito. El significado de esta fijación gráfica es muy importante, pues acaba con las dudas que algunos tenían en relación con la doctrina de la resurrección. Y determina, una vez por todas, la creencia apostólica sobre el particular para prevenir futuras desviaciones de la verdad. Tenemos aquí el sentido profundo de la tradición escrita: la fijación perdurable de la palabra apostólica que conducirá al canon escrito.

Lo mismo podemos decir del prólogo del Evangelio de Lucas, que hemos citado repetidas veces; Lucas tenía una correcta comprensión de todas las cosas que habían sucedido desde el principio y, con objeto de comunicar esta misma certeza a Teófilo, le escribe para que esté todavía más firme en todo aquello en que ha sido instruido¹⁷⁷.

El apóstol Pedro sintió la necesidad de que su testimonio fuese registrado en forma escrita¹⁷⁸. Y el apóstol Juan fue consciente de la misma exigencia¹⁷⁹; aún más, san Juan recibió un mandamiento concreto del Señor para poner por escrito la revelación que estaba llamado a dar¹⁸⁰.

La tradición escrita tiende a fortalecer la confianza en la veracidad de dicha tradición. La hace más precisa y exacta.

“Hemos de reconocer -escribe Stonehouse- no solamente que Dios ha hablado en Cristo para realizar la salvación del hombre, sino que en el cumplimiento de este grande y amplio plan redentor, por medio de la acción soberana del Espíritu Santo, Dios ha encontrado el medio de atender a la necesidad de su pueblo concediéndole la inestimable bendición de la Palabra escrita. Bajo esta perspectiva, el reconocimiento del carácter personal e histórico de la revelación especial -cuando sus características son examinadas de acuerdo con los propios datos de esta revelación- nos abrirá el camino para una mejor comprensión de su manifestación escrita. En suma, a medida que el proceso de la revelación va siendo percibido en toda la amplitud de su contexto, vamos reconociendo que la Sagrada Escritura constituye un aspecto -el aspecto cumbre, históricamente- de esa historia en la cual Dios, en Cristo y por su Espíritu Santo, realiza su propósito redentor”¹⁸¹. La fijación, por la escritura, de la tradición apostólica debe, pues,

¹⁷⁶ 1ª Corintios 15:2 (versión Nácar-Colunga). Cf. Gálatas 2:5, 14.

¹⁷⁷ Lucas 1:1-4.

¹⁷⁸ 2ª Pedro 1:12-15; 3:2 y 15.

¹⁷⁹ Juan 21:24.

¹⁸⁰ Apocalipsis 1:11, 19; 19:9.

¹⁸¹ Ned B. Stonehouse, *Special Revelation as Scriptural*, en «Revelation and the Bible» (ed. Carl F. H. Henry), páginas 75, 76.

situarse dentro de la misma historia de la salvación y como su coronación perfecta. De ahí que, como hemos venido repitiendo, la génesis del canon del Nuevo Testamento no hay que buscarla en la subsiguiente historia de la Iglesia, sino en la mismísima circunstancia de la historia de la salvación.

Calvino decía: “Si consideramos la mutabilidad de la mente humana, cuán fácilmente cae en el olvido de Dios, cuán grande es su propensión a errores de toda clase, cuán violenta es su pasión por la constante fabricación de religiones nuevas y falsas, será fácil percibir la necesidad de que la doctrina celestial quedara escrita, a fin de que no se perdiera en el olvido, se evaporara en el error o se corrompiera por la presunción de los hombres”¹⁸².

O, como escribe Van Til: “El hombre, en su estado de inocencia, conversaba con Dios y aprendía su voluntad. Pero cuando el hombre pecó se produjo una ruptura entre el hombre y Dios de efectos definitivamente terribles. El hombre necesita un nuevo tipo de revelación por dos razones: 1) está en pecado y necesita una revelación de gracia; 2) el hombre en pecado corrompe la revelación, de modo que tiene necesidad de una revelación incorruptible para poder tener un conocimiento verdadero de Dios y de la voluntad divina. La Escritura como revelación externa se hizo necesaria a causa del pecado del hombre. Esta revelación tiene que venirnos de fuera, de manera externa y no interna y subjetivamente, ya que una revelación externa es la única que puede neutralizar las tendencias corruptoras de la naturaleza humana. Así que la Escritura es la voz de Dios en un mundo de pecado. Siendo un Libro es objetivo, por ser la Palabra de Dios tiene autoridad absoluta. En último término, el hombre piensa y obra o bien sometándose a la autoridad divina o a la autoridad humana. Y toda filosofía, fuera de la Biblia, es autoridad humana. La Biblia es, pues, para el cristiano la autoridad final, absoluta e infalible”¹⁸³.

La lógica de estas citas no se basa, sin embargo, en ciertas proposiciones o interpretaciones que los cristianos aportan cuando quieren comprender el hecho del Nuevo Testamento (y toda la Escritura). Hemos visto cómo esta lógica surge del estudio directo y objetivo del texto apostólico y, por lo tanto, la consideramos no como un prejuicio a través del cual consideramos la fijación por escrito de la tradición apostólica, sino todo lo contrario: como un pos-juicio que se deduce del estudio directo de esta misma tradición dentro de su propio marco en la historia de la salvación.

Como señala Cullmann, el hecho de que los apóstoles, o sus portavoces que les sirvieron de amanuenses, tomaran la pluma para dar a la tradición una expresión escrita, “es un hecho de la más alta importancia para la historia de la salvación”¹⁸⁴. El subrayado es del propio Cullmann.

Y es en este momento, cuando la enseñanza apostólica empieza a transmitirse no sólo de manera oral, sino por escrito, que comienza a hacerse una distinción entre la tradición oral y la tradición escrita. Esta diferenciación alcanzará su fase final al quedar concluso el canon del Nuevo Testamento. Se trata, exactamente, del mismo proceso que ocurría en Israel al ponerse

¹⁸² Juan Calvino, Institución, I, cap. VI.

¹⁸³ C. van Til, Christian Theistic Ethics, pp. 19-21.

¹⁸⁴ Oscar Cullmann, La Tradition, p. 42.

por escrito el mensaje profético. La tradición oral cedía su lugar a un canon de libros que contenían esta tradición fija y perpetuamente.

Al llegar a este punto hemos de hacer una aclaración: la opinión de la crítica liberal extreme, en el sentido de que los escritos del Nuevo Testamento no fueron considerados, originalmente, como sagrados o canónicos por sus autores ni por sus destinatarios, debe ser rectificada, pues no corresponde a la evidencia de los datos que poseemos. Según la crítica extreme el problema de la historia del canon se convertiría simplemente en saber cómo los libros del Nuevo Testamento fueron tornándose obras sagradas. Es posible -muy probable- que, al principio, los destinatarios de estas obras no tuvieran conciencia del valor que encerraban. Esto ha ocurrido con toda clase de escritos y en todos los tiempos. Cuanto más con los libros cuyo discernimiento es obra del Espíritu Santo. Sin embargo, pronto tuvo la Iglesia la certeza de que aquellas obras eran iguales en autoridad -por ser idénticas en calidad- que las que formaban el Antiguo Testamento, reconocido siempre como Palabra de Dios según la pauta que Cristo mismo trazara. Y esta certeza la adquirió bien pronto por una razón muy sencilla: la enseñanza apostólica fue siempre aceptada como la máxima autoridad, y esta autoridad especial que revestía toda su proclamación oral fue fácilmente discernida en el anuncio escrito del Evangelio. <No deberíamos olvidar nunca -escribió J. Gresham Machen- que las epístolas de Pablo fueron escritas conscientemente en la plenitud de la autoridad apostólica. Su autoridad, como la autoridad de otros libros del Nuevo Testamento, no fue algo simplemente atribuido a los mismos después por la Iglesia, sino que era inherente a ellos desde el principio”¹⁸⁵.

En varios lugares el Nuevo Testamento nos informa de la manera como la autoridad de la tradición apostólica escrita era relacionada con la autoridad del Antiguo Testamento. Pablo, por ejemplo, quería que sus cartas fuesen leídas en las iglesias, exactamente como se hacía con los libros del Antiguo Testamento¹⁸⁶. Y con este fin las comunidades primitivas solían intercambiar las cartas del apóstol que poseían. Y lo mismo puede decirse del Apocalipsis de Juan, que él suponía sería leído en las iglesias¹⁸⁷. La idea de una escritura neotestamentaria halla una expresión más clara todavía en el Evangelio de Juan. No sólo cuando su autor aplica a sus propios escritos la promesa del Espíritu Santo que había de llevar a los apóstoles a testificar bajo su particular inspiración¹⁸⁸, sino cuando llega al final del Evangelio y afirma que su testimonio de Jesús consiste allí precisamente en haberlo puesto por escrito¹⁸⁹. Gracias al hecho de que cuanto pertenece al Evangelio fue escrito, el lector puede creer que Jesús es el Cristo¹⁹⁰. Digno de especial mención es también el teryninus technicus que emplea el apóstol al final de su libro,

¹⁸⁵ J. Gresham Machen, en «The Princeton Theological Review», oct. 1923, p. 649.

¹⁸⁶ 1ª Tesalonicenses 5:27; Colosenses 4:16. Cf. 2ª Tesalonicenses 3:14, en donde la palabra escrita de Pablo se presenta como autoridad inapelable a la que hay que obedecer y determine el carácter y los límites de la comunión cristiana: «Si alguno no obedece a lo que decimos por medio de esta carta, a ése señaladlo, y no os juntéis con él, pare que se avergüence.»

¹⁸⁷ Apocalipsis 1:3.

¹⁸⁸ Juan 16:13 y ss. Cf. Juan 15:26-27

¹⁸⁹ Juan 21:24.

¹⁹⁰ Juan 20:30, 31.

por cuanto es el mismo que use al referirse al Antiguo Testamento¹⁹¹, de lo que infiere el propio Juan que sus lectores prestarán la misma fe a sus escritos que a los de la antigua Escritura hebrea.

Este proceso derive su lógica de la misma naturaleza de la historia de la revelación. Si el antiguo pacto fue preparatorio y señaló el tiempo de la plenitud del Mesías, es natural que, venido éste y atentos a sus testigos autorizados, la palabra del nuevo pacto sea recibida con la misma veneración y acatamiento que la del antiguo. Además, la misma autoridad de los apóstoles presupone esta evolución, y su naturaleza especial, única y esporádica la exige. El concepto neotestamentario de la tradición lleva inexorablemente a su fijación en forma escrita.

Ya vimos cómo a los apóstoles se les consideró investidos con un carácter que el Antiguo Testamento concede únicamente a los ángeles¹⁹².

Pedro coloca al mismo nivel de autoridad canónica las palabras de los profetas y los mandamientos de los apóstoles: “para que tengáis memoria de las palabras que antes han sido dichas por los santos profetas, y del mandamiento del Señor y Salvador dado por los apóstoles”¹⁹³.

Pablo, en Romanos 16:26, asegura que el misterio oculto desde tiempos eternos es hecho ahora manifiesto “por las Escrituras de los profetas” -del Antiguo Testamento¹⁹⁴-, mientras que en Efesios 3:5, al considerar el mismo misterio, afirma que ahora el mismo ha sido revelado por el Espíritu Santo a sus santos apóstoles -del Nuevo Testamento¹⁹⁵-. ¿Por qué habrá, pues, de sorprendernos que el Nuevo Testamento coloque las camas de Pablo al mismo nivel de autoridad que las escrituras del Antiguo Testamento?¹⁹⁶.

Pero acaso sea en el Apocalipsis, como en ningún otro libro, en donde quede más fuertemente subrayada la autoridad divina de los escritos del Nuevo Testamento. Su autor aparece como escribiendo bajo el mandato directo, y la dirección especial, del Señor mismo¹⁹⁷. Además, la salvación se nos presenta como íntimamente ligada a la lectura, la meditación y la guarda de todo lo que está escrito en el libro; y todo ello sería y solemnemente enfatizado¹⁹⁸. Asimismo, se

¹⁹¹ Juan 2:17; 6:31, 45; 10:34; 12:14; 15:25.

¹⁹² Hebreos 2:2 y ss.

¹⁹³ 2ª Pedro 3:2.

¹⁹⁴ Por “Escrituras de los profetas” algunos autores entienden la forma escrita del Nuevo Testamento (cf. M. J. Lagrange, *Saint Paul Epitre aux Romains*, p. 379). El Nuevo Testamento, en su modalidad de escritura, sería considerado por Pablo como instrumento revelador en el mismo sentido que el Antiguo Testamento. Muchos exegetas incluyendo al propio Lagrange, rechazan este punto de vista. En cualquier caso, la comparación de Romanos 16:26 con pasajes tales como Efesios 3:4 y ss.; Colosenses 1:25 y ss.; 2ª Timoteo 1:9 y ss. muestra que la actividad apostólica, en palabra o en escritos, es tenida por el propio apóstol como el desarrollo directo y lógico de las Escrituras del Antiguo Testamento.

¹⁹⁵ También en Efesios 2:20 se hace mención de «apóstoles y profetas». Cf. nota 24 del cap. II.

¹⁹⁶ 2ª Pedro 3:16, en donde por «otras Escrituras» hay que entender el Antiguo Testamento, según la mayoría de intérpretes. Cf. H. N. Ridderbos, *op. cit.*, p. 87.

¹⁹⁷ Apocalipsis 1:11, 19; 2:1 y ss.; 14:13; 19:9; 21:5.

¹⁹⁸ Apocalipsis 1:3.

amenaza con castigos y plagas a los que quiten o añadan algo a las palabras del libro¹⁹⁹. De ahí nuestra afirmación de que quizá en ningún otro escrito aparezca más diáfana la noción de que el Nuevo Testamento es la revelación de Dios registrada en un libro único para dar expresión plena y final al mensaje redentor. Y lo que explícitamente se dice en el Apocalipsis -y del Apocalipsis- es orientador de la situación, carácter y función de los demás libros del Nuevo Testamento. Por cuanto, como escribe Ridderbos: “Indica que la autoridad de Dios no se limita a las grandes y poderosas obras llevadas a cabo en Cristo Jesús, sino que se extiende asimismo a su proclamación en las palabras y escritos de aquellos que fueron especialmente escogidos como autorizados portadores a instrumentos de la revelación divina. La tradición escrita establecida por los apóstoles, en analogía con los escritos del Antiguo Testamento, adquiere por consiguiente el significado que le conviene como fundamento y norma de la futura Iglesia”²⁰⁰.

No todo lo que dijeron los apóstoles se encuentra registrado en el Nuevo Testamento, pero - por la providencia divina- en sus páginas ha quedado consignado cuanto era necesario para nuestra salvación y nuestra iluminación espiritual. De la misma manera que el Antiguo Testamento no contiene todo lo que dijeron Moisés y los profetas, pero sí lo que era necesario para la vida religiosa del pueblo de Israel: “No se trata de que todo lo que dijeron los profetas y los apóstoles, como maestros inspirados de la Iglesia, se halla en la Escritura, sino de que lo registrado es suficiente para la fe y la práctica del pueblo de Dios y ya no será superado”²⁰¹. Que nada de lo sustancial ha quedado sin fijar lo prueban las palabras de los mismos apóstoles cuando dicen repetir siempre lo que constituye el fundamento de la fe: “Yo no dejaré de recordaros siempre estas cosas, aunque vosotros las sepáis y estéis confirmados en la verdad presente”²⁰².

Juan 21:25 debe ser leído juntamente con Juan 20:31. Si lo hacemos así entenderemos que: “Hay también muchas otras cosas que hizo Jesús, que si se escribiesen cada una por sí, ni aun en el mundo pienso que cabrían los libros que se habrían de escribir. Estas, empero, son escritas para que creáis que Jesús es el Cristo y para que creyendo tengáis vida en su nombre.”

V

El significado del canon

El canon deriva todo su sentido a importancia del hecho del apostolado. Su singularidad nace del carácter y la posición única que los apóstoles tienen en los planes de Dios. De ahí nuestro

¹⁹⁹ Apocalipsis 2:18 y ss.

²⁰⁰ H. N. Ridderbos, op. cit., p. 27. Cf. Ned B. Stonehouse, op. cit., pp. 75-86.

²⁰¹ Paul K. Jewet, Revelation as Historical and Personal, en “Revelation and the Bible” p. 55.

²⁰² 2ª Pedro 1:12.

empeño, en los capítulos anteriores, por definir la naturaleza especial del ministerio apostólico y el significado fundamental de su misión.

El análisis que hemos hecho de la tradición y el canon apostólicos, a la luz de la historia de la salvación, nos ofrece las perspectivas adecuadas para comprender la naturaleza esencial de las Escrituras del Nuevo Testamento, en su origen último, su intencionalidad y su autoridad para la Iglesia de Cristo.

Estas perspectivas podrían resumirse en cuatro puntos básicos que habremos de tener siempre presentes si queremos entender en toda su profundidad y amplitud el canon del Nuevo Testamento: 1.º El canon apostólico, como expresión de la tradición apostólica, es algo cerrado, fijo e inmutable, toda vez que canaliza el testimonio singular de los únicos a quienes fue dado ser testigos directos de las grandes obras de Dios en Cristo, “en el cumplimiento de los tiempos”; 2.º La tradición apostólica debe ser diferenciada de la tradición eclesiástica posterior en el mismo grado, y por la misma razón, que el apostolado se diferencia del episcopado; 3.º La tradición apostólica, el canon o regla de la verdad cristiana, sólo puede llegar hasta nosotros en forma escrita. La Sagrada Escritura hace las veces del fundamento apostólico y profético de la Iglesia, pues es por ella que el doble testimonio del Espíritu Santo y de los apóstoles se actualiza en la predicación y la vida de los creyentes; y 4.º La singularidad del Tiempo central de la revelación en el cual se dieron los carismas del apostolado y se constituyó por y en la tradición apostólica el canon apostólico de la verdad, obliga al pueblo de Dios a estimar que nada hay que pueda colocarse al lado de la Escritura como norma de verdad y autoridad divinas.

La Iglesia primitiva discernió inmediatamente que la aceptación del canon apostólico significaba para ella el reconocimiento de un hecho central de la historia de la salvación: al obrar así, la Iglesia reconoció la autoridad que Cristo dio a sus apóstoles para que la misma cristalizara en lo que había de ser el fundamento del pueblo del Señor para todos los tiempos. Ahora bien, el canon o norma de la comunidad cristiana no existe como tal porque haya sido adoptado por la Iglesia, como orientador de su predicación e instrucción. Tampoco debe valorarse el canon del Nuevo Testamento por lo que pueda tener de testimonio de la fe de la primitiva Iglesia. “El canon -escribe Ridderbos-, en su sentido histórico-redentor, no es el producto de la Iglesia; más bien la Iglesia es el producto del canon. Aunque la fe de los apóstoles, y por lo tanto la fe de la Iglesia, se expresa en el canon, sin embargo, el elemento esencial del canon no hay que ir a buscarlo en el hecho de que exprese la fe de la Iglesia, sino en el hecho de que registra la palabra de la revelación de Dios”²⁰³.

El problema que se ha planteado, en ocasiones, de determinar la prioridad de la Iglesia sobre el canon o del canon sobre la Iglesia, obedece más a preocupaciones apologeticas que exegeticas. El pueblo de Dios nace de la Palabra de Dios, hablada o escrita. Sin esta Palabra no hay pueblo del Señor. La Iglesia primitiva, desde el instante que dio sus primeros pasos en Pentecostés, se apoyó sobre el fundamento de la palabra profética tal cual halló en el Antiguo Testamento y en la

²⁰³ H. N. Ridderbos, *The Authority of the New Testament Scriptures*, p. 27.

palabra apostólica que fluía de los labios de los testigos inspirados de Cristo²⁰⁴. Desde un punto de vista puramente exegético, es erróneo el planteamiento del problema en los términos tradicionales: ¿Qué fue antes, el Nuevo Testamento o la Iglesia? Es más correcto preguntarse: ¿Puede haber Iglesia sin Palabra de Dios? ¿Cómo llega a la Iglesia esta Palabra?

En tiempo de revelación -que es tiempo de salvación, en que Dios irrumpe en la historia de los hombres para traer redención-, en este tiempo, por la misma naturaleza de las cosas, el mensaje de Dios alcanza al pueblo fiel tanto de palabra como por escrito; mas, después, este mensaje sólo es accesible mediante la Escritura. Y es que la Iglesia no quiere conocer otro fundamento que aquel que Dios ha puesto, ni escuchar otra palabra que la de Cristo, ni obedecer otra voluntad que la de su Señor. Y este fundamento, esta palabra y esta voluntad se hallan única y exclusivamente en la tradición escrita y codificada.

El canon de la Iglesia, examinado a la luz de la historia de la salvación, no puede ser más que una norma cerrada y única. La autoridad exclusiva de los apóstoles, derivada singularmente de Cristo mismo, así como la naturaleza del encargo recibido (ser testigos de lo que habían visto y oído de la redención que es en Cristo Jesús), convierten el registro de la tradición apostólica (el Nuevo Testamento) en algo delimitado para siempre. Este canon, que es fundamento, comporta un carácter exclusivo. Su delimitación en un cuerpo de escritos concretos y completos descansa en el significado absolutamente singular de la historia neotestamentaria de la redención y su transfusión por medio del testimonio apostólico²⁰⁵. Oscar Cullmann ha dicho, con aguda percepción: “Una norma es norma precisamente porque no puede ser ampliada ni modificada”²⁰⁶. Y la misma idea se encuentra implícita en la imagen del fundamento y el edificio de la Iglesia que nos aportan los escritos apostólicos²⁰⁷.

De ahí que las categorías que definen los dones del Señor a su Iglesia posapostólica sean distintas de las que explican la naturaleza de los carismas apostólicos. De ahí la necesidad de no confundir la tradición apostólica con la tradición eclesiástica posterior, que es lo mismo que decir: no confundir la autoridad única del testimonio apostólico con la autoridad -real y querida por Dios, pero relativa a aquélla- del testimonio de la Iglesia posapostólica. No se pueden barajar textos como 2ª Tesalonicenses 2:13 para otorgar un mismo valor a ambas tradiciones, pues tanto en éste como en otros pasajes parecidos la referencia es a la enseñanza apostólica, no a ninguna otra. Este cuidado se extiende igualmente a la exigencia de no confundir el apostolado con el

²⁰⁴ Hechos de los Apóstoles 2:16-47; Hechos 3:12-26; Hechos 7. «La Santa Iglesia Cristiana, de la cual Jesucristo es la cabeza, ha nacido de la Palabra de Dios, en la cual permanece y no escucha la voz de un extraño» (Zwinglio).

²⁰⁵ H. N. Ridderbos, op. *tit.*, p. 28; O. Cullmann, *La Tradition*, pp. 29-53. H. Berkhof, *De Apostoliciteit der Kerk*, en la *aNederl. Theol. Tijdschz.*, 1948, pp. 157 y ss. K. E. Skydsgaard, *Christus -Der Herr der Tradition*, en la *aSchrift en Kerkn*, 1953, pp. 86 y ss. Charles Hodge, *Systematic Theology*, vol. I, pp. 113-149.

²⁰⁶ O. Cullmann, op. *tit.*, p. 38.

²⁰⁷ Efesios 2:20; 1ª Pedro 2:3-7.

episcopado, don ministerios igualmente queridos por el Señor para su Iglesia²⁰⁸, pero absolutamente distintos en su naturaleza, su cometido y su alcance²⁰⁹.

²⁰⁸ Por "episcopado" entendemos, en términos generales, el ministerio de los "episcopos" (Hechos 20:17; Filipenses 1:1; 1.8 Timoteo 5:17 y 3:1-8; Tito 1:5, 7), sin entrar en el detalle de los criterios anglicano, presbiteriano y congregacional, lo cual se apartaría del tema del presente estudio.

²⁰⁹ " Como cada época de la historia de la salvación, el tiempo de la Iglesia debe ser definido, determinado, a partir del centro. Así como el pasado nos aparece como el tiempo de la preparación (la "antigua" alianza), el futuro como el del cumplimiento final, así el tiempo de la Iglesia es el tiempo intermedio. Intermedio, puesto que el acontecimiento decisivo ha tenido lugar ya, pero el cumplimiento final está por venir... La Iglesia participa de este carácter intermedio. Ella es, ciertamente, el Cuerpo de Cristo, cuerpo de resurrección, pero está compuesta de nosotros, hombres pecadores, aún pecadores, y no es simplemente el cuerpo de la resurrección. Queda todavía cuerpo terrestre que participa asimismo de las imperfecciones de todo cuerpo terrestre.

"Esto equivale a decir que el Tiempo de la Iglesia prolonga el tiempo central, pero que no es el tiempo central; prolonga el tiempo del Cristo encarnado y de sus apóstoles-testigos oculares. La Iglesia se edifica sobre el fundamento de los apóstoles, ella continuará siendo construida sobre este fundamento en tanto que exista, pero no puede producir ya, en el tiempo presente, otros apóstoles.

"En efecto, el apostolado, por definición, constituye una función única que no puede prolongarse. El apóstol, según Hechos 1:22, es testimonio único y directo de la resurrección. Ha recibido, además, un llamamiento directo del Cristo encarnado y resucitado. No puede transmitir a otros su misión única, la cual una vez desempeñada ha de devolver a aquél que se la confió: a Cristo. He ahí por qué los apóstoles, y sólo ellos, realizan en el Nuevo Testamento, exactamente las funciones que corresponden a Cristo mismo. El mandato misionero que Jesús les dio en Mateo 10:7 y ss. corresponde exactamente a la misión que, en su respuesta a Juan el Bautista, en Mateo 11:6, Jesús asigna a su propia persona como Mesías: sanar enfermos, echar demonios, resucitar muertos, etcétera. He aquí por qué el Nuevo Testamento atribuye las mismas imágenes, que son aplicadas a Cristo, a los apóstoles: "piedra", y las imágenes correspondientes de "fundamento", "columnas". Nunca sirven estas imágenes para designar a los obispos. (Para detalles e indicaciones bibliográficas, cf. O. Cullmann, *Saint Pierre, Disciple, Apôtre et Martyr*, «Histoire et Théologie», 1952.)

"La función del obispo, que se transmite, es esencialmente diferente de la del apóstol, que no puede transmitirse. Los apóstoles instituyen obispos, pero no pueden legarles su función, que no puede renovarse. Los obispos suceden a los apóstoles, pero en un plano completamente distinto. Les suceden, no en tanto que apóstoles, sino en tanto que obispos, función importante también para la Iglesia, pero netamente distinta. Los apóstoles no han instituido otros apóstoles, sino obispos. Esto es decir que el apostolado no pertenece al tiempo de la Iglesia, sino al de la encarnación de Cristo.

"La epístola a los Gálatas hace la distinción más clara, la más explícita, entre la predicación del apóstol y la predicación de los que dependen de los apóstoles (Gálatas 1:1, 12 y ss.). Sólo el apóstol ha recibido el Evangelio por revelación directa (Gálatas 1:12), sin intermediario humano. El apóstol Pablo está de acuerdo en este punto con sus adversarios judaizantes: es apóstol solamente aquél que ha sido llamado por Cristo sin mediación de nadie más; o, dicho mejor de otra manera, sin salirse de la cadena de la tradición. Los judaizantes le reprochaban a Pablo precisamente el haber recibido el Evangelio por medio de otros hombres y se negaban, por lo tanto, a concederle el título de apóstol. Pablo niega enfáticamente el hecho, pero reconoce implícitamente que, en efecto, él no sería apóstol si no hubiera recibido el Evangelio de manera directa de Cristo.

"Afirmar así el carácter único de la revelación concedida a los apóstoles no es negar el valor de toda tradición posapostólica, pero es rebajarla claramente al nivel de un valor humano, bien que el Espíritu Santo puede manifestarse también a través de ella. Ningún escrito en el Nuevo Testamento señala tanto como el Evangelio de Juan la continuación de la obra del Cristo encarnado en la Iglesia de los creyentes. El mismo objetivo de este escrito es poner en evidencia dicha continuación. Pero precisamente es este Evangelio el que distingue netamente entre la continuación por los apóstoles -que forma parte del tiempo central- y la continuación por la Iglesia pos-apostólica. La oración sacerdotal (cap. 17) establece esta

Como “dispensadores de los misterios de Dios”²¹⁰, los apóstoles gozan del don de la inspiración especial del Espíritu Santo²¹¹, por lo que podemos confiar en sus escritos como obras exentas, espiritual y moralmente, de todo error. Este don especial les fue dado, como ya hemos estudiado, para llevar a cabo la consumación de la revelación final de Dios en Cristo. Llevada a cabo esta misión, concluye asimismo con la muerte del último de los apóstoles la permanencia entre nosotros de un magisterio provisto del carisma de la inerrancia encarnado en seres humanos y presente en la historia (recordemos el caso de Israel, según consideramos en el capítulo anterior, cuyo paralelismo es obvio). La norma, la regla, de la verdad cristiana es la que encontramos en las Escrituras, registro perfecto de la revelación profética y apostólica.

“Ciertamente que la tradición oral de los apóstoles -escribe Cullmann- precedió a los primeros escritos apostólicos. La tradición oral anterior a los primeros escritos era en efecto más rica cuantitativamente que la tradición escrita. Pero sería necesario que nos preguntáramos qué significa el hecho de que los apóstoles, o sus portavoces que les sirvieron de secretarios, en un momento dado, tomaron la pluma para dar a esta tradición la forma escrita. He ahí un hecho de la más alta importancia *para la historia de la salvación*. Su significado no puede ser otro que haber delimitado la tradición oral de los apóstoles, para hacer del testimonio apostólico bajo esta forma una *norma* definitiva para la Iglesia, en el momento mismo en que ésta deberá extenderse por todo el mundo y deberá construir hasta que el Reino de Dios sea establecido. La teoría de las tradiciones “secretas”, no escritas, de los apóstoles, fue elaborada por los gnósticos, y la Iglesia misma señaló desde un principio su peligro²¹². Si, por el contrario, la fijación por escrito del testimonio de los apóstoles es uno de *los hechos esenciales de la Encarnación*, tenemos el derecho de identificar la tradición apostólica con los escritos del Nuevo Testamento y distinguir ambas realidades de la tradición pos-apostólica y pos-canónica. La regla de fe que fue transmitida en forma oral recibió, sin embargo, aceptación como norma al lado de la Escritura, solamente porque fue considerada como *fijada* por los apóstoles. Lo importante no es tanto el hecho de que la tradición apostólica sea oral o escrita, sino que haya sido fijada por los apóstoles.

relación: Cristo - los apóstoles - la Iglesia pos-apostólica. Los miembros de ésta son designados como quienes han de creer por la palabra de los apóstoles... Se llega, pues, forzosamente a una diferenciación esencial, también desde el punto de vista de la tradición, entre el fundamento de la Iglesia, que tuvo lugar en el tiempo de los apóstoles, y la Iglesia pos-apostólica, que ya no es la Iglesia de los apóstoles sino de los obispos. Diferencia, pues, entre tradición apostólica y tradición eclesiástica, siendo la primera el fundamento de la segunda, lo que excluye la coordinación de ambas.

“Si la tradición apostólica ha de considerarse como la norma de la revelación para todos los tiempos, se plantea la cuestión: ¿cómo hacer actual para nosotros este testimonio que Dios ha decidido dar, para la salvación del mundo, a los apóstoles, en esta época que nosotros llamamos el medio, el centro del tiempo?”

“La unicidad del apostolado es la garantía que descansa sobre el carácter inmediato de la revelación concedida a los apóstoles, por el hecho de que ha llegado hasta ellos sin ningún intermediario (Gálatas 1:12). El apóstol no puede, pues, tener sucesor que en las generaciones futuras cumpla el papel de revelador en su lugar, sino que él mismo, el apóstol, debe continuar su función en la Iglesia de hoy: en la Iglesia, no por la Iglesia, sino por su Palabra (dia tou logou = Juan 17:20), dicho de otra manera: por sus escritos.” Oscar Cullmann, op. cit., pp. 31-34.

²¹⁰ 1ª Corintios 4:1.

²¹¹ Juan 14:26; 15:26, 27; 16:13-15.

²¹² Ireneo, *Contra Herejias*, III, 1-12, citado por Th. Zahn, *Introduction to the New Testament*, vol. II, p. 397.

Mas la Iglesia antigua ¿distinguió verdaderamente ella entre tradición apostólica y tradición pos-apostólica? Este es el momento de hablar del canon establecido por la Iglesia en el segundo siglo. Se trata todavía de un hecho de importancia primordial para la historia de la salvación. Estamos absolutamente de acuerdo con la teología católica cuando insiste en el hecho de que la Iglesia misma ha hecho el canon. Aquí encontramos el argumento supremo para nuestra demostración. La fijación del canon cristiano de la Escritura significa precisamente que la misma Iglesia, en un momento dado, ha trazado una línea de demarcación clara y limpia entre el tiempo de los apóstoles y el tiempo de la Iglesia, entre el tiempo de la fundación y el tiempo de la construcción, entre la comunidad apostólica y la Iglesia de los *episcopos*; dicho de otra manera: entre la tradición apostólica y la tradición eclesiástica. Si no fuera éste el significado del establecimiento del canon, este hecho no tendría sentido. Al establecer el principio del canon, la Iglesia ha reconocido, por esta misma actitud, que, *a partir de aquel momento*, la tradición ya no era más criterio de verdad. Subrayó la tradición apostólica. Declaró implícitamente que a partir de aquel momento toda tradición posterior debería quedar sujeta y sumisa al *control* de la tradición apostólica. En otras palabras, la Iglesia declaró: he aquí la tradición que *ha constituido a la Iglesia* y que se ha impuesto sobre ella²¹³. Establecer un canon equivalía a reconocer que, desde entonces, la tradición eclesiástica nuestra tiene necesidad de ser controlada; y lo será -con la asistencia del Espíritu Santo- por la tradición apostólica fijada por escrito; ya que nosotros nos vamos alejando cada vez más, y demasiado, del tiempo de los apóstoles para poder velar, *sin una norma escrita superior*, por la pureza de la tradición; demasiado alejados para evitar las ligeras deformaciones legendarias y para impedir que otras no se introduzcan, se transmitan y se agranden. Pero, al mismo tiempo, esto significa también que la tradición considerada como apostólica es algo que debía ser *delimitado*. Ya que todos los gnósticos se amparaban en “tradiciones secretas”, no escritas, con pretensiones de apostolicidad. Fijar un canon es decir: renunciamos, desde ahora, a considerar como normas las otras tradiciones, no fijadas por escrito por los apóstoles. Pueden existir, desde luego, otras tradiciones apostólicas auténticas, pero consideramos como *norma* apostólica solamente lo que ha quedado escrito en estos libros, toda vez que es obvio que si admitimos como normas las pretendidas tradiciones orales no escritas por los apóstoles, perdemos el criterio para juzgar el fundamento de la pretensión a la apostolicidad de numerosas tradiciones en curso. Decir que los escritos reunidos en un canon debían ser considerados como norma, equivale a decir que habrán de ser considerados como *suficientes*. El magisterio de la Iglesia no abdica por este acto supremo de la fijación del canon, sino que hace depender su futura actividad de una norma superior. Se confirma así que, al someter toda tradición posterior al canon, la Iglesia ha salvado una vez por todas su base apostólica. Ha permitido de esta manera a sus miembros el poder escuchar, gracias a este canon, siempre de nuevo y a lo largo de todos los siglos, la palabra auténtica de los apóstoles; más aún: ha permitido hacer *la experiencia de la presencia de Cristo*, privilegio que ninguna tradición oral pasando por Policarpo o por Papias podía asegurar²¹⁴.

De donde se sigue que la Iglesia no controla el canon, sino el canon a la Iglesia²¹⁵. Porque, en la historia de nuestra salvación, Cristo aparece soberano no sólo como Salvador sino como

²¹³ Este punto ha sido subrayado fuertemente por Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, I, 1, p. 109.

²¹⁴ O. Cullmann, op. cit., pp. 42-51.

²¹⁵ Herman Ridderbos, *The Canon of the New Testament*, en “Revelation and the Bible” (ed. por Carl F. Henry), pp. 193, 194, 196.

Revelador. Aún más, Cristo mismo ha procurado -por su Santo Espíritu- hacer la provisión necesaria para que la revelación de su salvación llegara a todos los siglos. No dejó la transmisión de su verdad al azar, a las vaguedades de una tradición incierta o a la predicación más o menos elocuente de su Iglesia. La comunicó a sus apóstoles y veló para que la tradición de ellos emanada adquiriese una forma concreta y un carácter definido. Esta tradición apostólica, registrada en el Nuevo Testamento, es el fundamento de la Iglesia, al cual ésta se debe en humildad y sumisión; es la santa fe sobre la que el edificio de la Iglesia va alzándose; ha sido dada a la Iglesia por los apóstoles como *depositum custodi*, depósito que la Iglesia ha de preservar por encima de toda otra cosa.

Pero el Nuevo Testamento enseña no sólo que Cristo ha colocado el fundamento apostólico de la Iglesia, sino que él mismo construirá la Iglesia sobre la roca de este fundamento²¹⁶. La Iglesia no podría, por sí sola, dejada a sus fuerzas, proveer a la garantía de su propio fundamento. La Iglesia sólo puede señalar a Cristo y su promesa. Por consiguiente, el *a priori* de la fe respecto a la autoridad del canon del Nuevo Testamento ha de ser de carácter cristológico, es decir: ha de fundarse necesariamente en la promesa de Cristo de que él mismo construirá su Iglesia sobre este fundamento²¹⁷.

El Evangelio apostólico es la garantía de la Iglesia, no la Iglesia -ninguna Iglesia- la garantía del Evangelio.

VI

El reconocimiento del canon

En el capítulo anterior hemos visto cómo el canon significa para la Iglesia primitiva el reconocimiento de un hecho central de la historia de la salvación: el hecho de reconocer la autoridad que Cristo confió a sus apóstoles, y significó también confesar la fe en la promesa del Señor acerca del Espíritu Santo que guía la labor del apostolado en su función de fundamento de la Iglesia. Al aceptar el canon y reconocer sus límites, la Iglesia no sólo distinguió entre escritos canónicos y no canónicos, sino que señaló los límites en donde se encierra la única tradición apostólica autorizada. Todo esto carecería de sentido si, al mismo tiempo, hubiera de haber continuado otra tradición oral ilimitada, también canónica²¹⁸. El canon señala perennemente a la Iglesia sus orígenes, su fuente y su fundamento. El canon es la norma de Dios para la Iglesia, la garantía de su predicación y la posibilidad de una continua autorreforma²¹⁹.

²¹⁶ Mateo 16:18. La Iglesia, considerada como edificio espiritual, tiene a Cristo por *piedra angular*, a los apóstoles como *fundamento* y a todos los creyentes como *piedras vivas*, alzándose para ser un templo santo en el Señor (Efesios 2:20; 1ª Pedro 2:3-7; 1ª Corintios 3:9-11).

²¹⁷ H. Ridderbos, op. cit., p. 197. Cf. Mateo 16:18 y Efesios 2:20.

²¹⁸ Herman Ridderbos, *The Canon of the New Testament*, en "Revelation and the Bible", p. 199.

²¹⁹ "La Iglesia no es sólo una institución divina, es también una construcción social y humane. No es sólo una Iglesia santa de Dios, sino también una Iglesia de hombres, y de hombres pecadores. De ahí que

Hemos de volver a repetir la frase de Stonehouse, citada al comienzo de este libro: “Los escritos bíblicos no poseen autoridad divina porque están en el canon, sino que están en el canon porque son inspirados.” Es decir: la autoridad no les viene por nada ajeno a ellos mismos. “De en medio de los numerosos escritos cristianos, los libros que iban a formar el futuro canon delimitado se *han impuesto a la Iglesia por su autoridad apostólica intrínseca*, como se imponen a nuestra alma hoy, porque el Cristo Señor habla por medio de ellos”²²⁰. Como afirmó J. Gresham Machen: “La autoridad de los libros del Nuevo Testamento no fue algo meramente atribuido a los mismos subsiguientemente por la Iglesia, sino algo inherente en ellos desde el principio”²²¹. O, como definió el concilio Vaticano I: “La Iglesia tiene las Sagradas Escrituras como libros “sagrados y canónicos”, no porque, compuestos por sola industria humana, hayan sido luego aprobados por ella; ni solamente porque tengan la verdad sin error; sino porque, escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por su autor, y como tales han sido entregados a la misma Iglesia”²²². Ciertamente, la Biblia se hace a sí misma canon. Nadie más puede otorgarle esta dignidad, pues es Palabra de Dios y Dios es la autoridad suma.

El reconocimiento de los libros apostólicos por parte de la Iglesia, y el declararlos norma canónica de la verdad cristiana, no hizo a estos escritos más sagrados. La Iglesia *informó* al mundo de su fe apostólica, *confirmó* el fundamento sobre el que descansa eternamente, pero *no formó* ni autorizó dicha fe o dicho fundamento, de la misma manera que un hijo no puede formar a su padre ni autorizar a su madre a que lo sea.

El reconocimiento del canon es el proceso por medio del cual el pueblo fiel va discerniendo, con creciente toma de conciencia, su fundamento apostólico. Este proceso tiene su propia historia²²³ en la que se investiga *cómo y cuándo* la Iglesia consideró los 27 libros que componen el Nuevo Testamento como una colección divinamente autorizada y separada de los demás libros. Lo más importante, sin embargo, es poder responder esta otra pregunta relacionada con el canon: *¿Sobre qué base* aceptó la Iglesia estos libros como canónicos? Esta cuestión no trata meramente de dirigir nuestra atención a un proceso histórico determinado -el del reconocimiento del Nuevo Testamento por parte de la Iglesia en un momento dado-, sino que nos invita a formular juicios de valor. En el presente libro, nuestro interés primordial ha sido ofrecer los elementos bíblicos de juicio para poder contestar correctamente esta pregunta.

Los libros del Nuevo Testamento mantuvieron su posición de autoridad única en la Iglesia, como registro canónico de la tradición apostólica, hasta el siglo XVIII. En aquel siglo, llamado el de la “Ilustración”, cuando el racionalismo introdujo atrevidas cuñas en el edificio de la fe, la autoridad indiscutida del canon fue puesta en entredicho y sometida a toda suerte de ataques. Entre los años 1771 y 1775, Johann Salomon Semler publicó un libro (*Abhandlung von freier*

esté, con todo lo que es y todo lo que tiene, bajo la palabra del Señor, que dice: “Arrepentíos y convertíos.” En una palabra, la Iglesia deformada ha de reformarse: *Ecclesia reformanda*.” Hans Küng, *El concilio y la unión de los cristianos*, p. 44.

²²⁰ O. Cullmann, *La Tradition*, p. 45.

²²¹ Citado por Herman Ridderbos, op. cit., p. 195.

²²² Denzinger, 1787.

²²³ Cf. final cap. VII.

Unier-suchung des Kanons) en el que descartó el *a priori* de la autoridad del canon. Afirmó que el valor de los libros del Nuevo Testamento tenía que ser investigado críticamente y que el canon descansaba en resoluciones humanas que no podrían resistir el examen de la crítica. Propugnó Semler que sólo aquellos elementos de la Biblia que nos parecieran portadores de un verdadero conocimiento religioso podían tener autoridad para el creyente. Si bien esta autoridad de la que hablaba Semler ya nada tenía que ver con la idea de la inclusión en una colección de los libros tenidos por canónicos, por cuanto la misma idea básica del canon fue descartada. No el canon, la Biblia, sino la conciencia religiosa del hombre ilustrado es lo que cuenta y lo que habrá de ser el juez final en las cuestiones de fe y vida. La autoridad pasa, en el sistema de Semler, del canon al juicio subjetivo del individuo. El gran principio de la Reforma de que la Escritura es una autoridad objetiva y soberana que el testimonio del Espíritu Santo nos ayuda a discernir, fue pervertido y convertido en un confuso subjetivismo racionalista. Sin embargo, la postura de Semler se propagó y vino a ser el punto de partida de otras posturas críticas. Especialmente, su aserto de que el canon había sido el resultado de decisiones eclesiásticas falibles -y que estaba, por consiguiente, sujeto a la crítica- causó mucha impresión en un cierto número de autores. Algunos combinaron el racionalismo y el subjetivismo de Semler con ciertas posturas que trataban de salvaguardar, aunque sólo fueran las apariencias, de la autoridad del canon.

En años recientes el problema de la autoridad del canon ha vuelto a ocupar, y preocupar, a la teología²²⁴. Está de moda en nuestros días afirmar que la autoridad del Nuevo Testamento debe ser aceptada porque -y *en la medida que*- Dios nos habla en sus libros. Pero precisamente este criterio ("*en la medida que*") delata la herencia de Semler y pone de manifiesto la dificultad y el peligro del subjetivismo. Algunos dicen que intentan volver al contenido esencial del Evangelio, como si existiera "un Canon dentro del canon" y fueran a la zaga de una medida objetiva con la que juzgarlo. Otros protestan que esto es una interpretación demasiado estática del Canon. Dios habla -dicen- ahora aquí, y luego allí, en la Escritura. Es la predicación, el *kerygma* -aseverarla que revela, y se revela, como canon. Este concepto es interpretado todavía por otros de manera aún más subjetivista: el canon es solamente lo que aquí y ahora (*hic et nunc*) significa Palabra de Dios para mí. Para Ernst Kásemann, por ejemplo, el canon no es la Palabra de Dios, ni se trata de algo idéntico al Evangelio, se trata únicamente de una palabra de Dios en la medida que ésta se vuelve Evangelio para mí. El problema de saber qué es el Evangelio no puede, pues, decidirse mediante el estudio expositivo de la Biblia, sino solamente por el creyente individual que "presta su oído a la Escritura para escuchar"²²⁵.

En todas estas actitudes la Iglesia se siente llamada a controlar el Canon, en lugar de dejar que el canon la controle a ella. La debilidad intrínseca de todas estas teorías estriba en que estudian el hecho del canon como algo independiente de la historia de la salvación y bajo un prisma puramente filosófico y negativo. Van a la Palabra de Dios con sus propios prejuicios, en lugar de permitir que la Palabra de Dios forme sus juicios.

De ahí la superficialidad de cuantos autores sostienen que los escritores y los lectores del Nuevo Testamento no vieron, originalmente, ni sospecharon siquiera, que se trataba de algo

²²⁴ Cf. *Revelation and the Bible*, en donde se ofrecen estudios muy valiosos, desde una posición evangélica conservadora, de las varias posturas modernas frente al hecho de la revelación bíblica.

²²⁵ Cf. Kásemann, *Evangelische Theologie*, 1951-52, p. 21, citado por H. Rodderbos, op. cit., p. 192.

canónico y santo. Para estos críticos el único problema del canon estriba en determinar cómo los libros del Nuevo Testamento se convirtieron en Sagrada Escritura. Sin duda, como ya hemos señalado, la forma escrita de la tradición apostólica no recibió, al principio, la misma clara veneración -exenta de crítica- que los libros del Antiguo Testamento. Sin embargo, no ha de echarse en olvido que cualquier tradición apostólica, oral o escrita, como tal tradición apostólica tenía y recibía una autoridad igual a la de la palabra profética. Las primeras dificultades que algunas comunidades cristianas tuvieron en su percepción y aceptación de la autoridad de algunos pocos escritos confirma, y no contradice, nuestro aserto: pues tal dificultad surgía precisamente de alguna vacilación sobre el carácter apostólico de dichos escritos, por falta de elementos de juicio suficientes²²⁶.

Por esto no tienen sentido las preguntas que se formulan quienes inquieren: ¿Por qué razón se admitieron cuatro Evangelios y no uno solo? ¿Por qué no se introdujo una armonía de los Evangelios canónicos, como, por ejemplo, la de Taciano? ¿Por qué se incluyeron otros libros además de los Evangelios? Etcétera. ¿Son, en verdad, éstas las cuestiones primordiales de la historia y el significado del canon? En realidad, la Iglesia nunca se ha hecho estas preguntas.

Y menos que ninguna la Iglesia primitiva, la inmediatamente pos-apostólica. La Iglesia no decidió nunca si había de tener uno o cuatro Evangelios, ni si había que ampliar el canon de los Evangelios con otro canon apostólico. La verdad sencilla y simple es que todo lo que constituye el Nuevo Testamento no fue el producto sino la *base* de la decisión de la Iglesia al expresar la conciencia de su aceptación y reconocimiento de lo que el Espíritu le reveló que era canon. La Iglesia nunca supo de nada mejor, aparte estos Evangelios y epístolas que le fueron entregados por los apóstoles. Y si queremos comprender algo de la historia de la Iglesia, hemos de aprender que las comunidades posapostólicas sacaron su discernimiento del canon de la misma fuente de donde brotaron ellas mismas y el canon, ya que la Iglesia no tuvo nunca otro fundamento que su tradición apostólica relativa a Jesús, el Cristo. La Iglesia actuó en aquella ocasión como uno que conoce y presenta a sus padres. Este conocimiento no descansa tanto en demostraciones como en experiencia directa.

Todo esto resulta obvio para quien se acerca al estudio del canon con una perspectiva orientada en, y desde, la historia de la salvación. Porque es un hecho evidente que el Nuevo Testamento no sabe de otro principio, aparte de la autoridad y la tradición apostólicas, que pueda servir de fundamento para la Iglesia. Queremos decir con ello que según el Nuevo Testamento sólo existe un canon, una norma única. Y esto debe ser mantenido frente a quienes, como Harnack, han pensado que la Iglesia tuvo en sus orígenes un carácter carismático, expresado por las voces de los llamados “profetas”, y que fue solamente más tarde, cuando estas actividades carismáticas cesaron, que fueron sustituidas por una autoridad institucional apostólica. La postura de Harnack es bien conocida: cuando el período “pneumático” llegó a su fin, “el espíritu fue encerrado en un libro”²²⁷, y así el cristianismo, la religión del Espíritu, se convirtió en la religión de un Libro. El Nuevo Testamento revela claramente que, fuere cual fuere la influencia y la importancia del testimonio de los profetas, en la primitiva Iglesia este testimonio y esta actividad “pneumáticas” no fueron las fundamentales ni las decisivas en los orígenes de la Iglesia

²²⁶ Ibid., p. 199.

²²⁷ H. N. Ridderbos, *The Authority of the New Testament Scriptures*, p. 29.

cristiana. Cabe señalar que tan sólo sobre la base del testimonio apostólico estas operaciones “pneumáticas” tuvieron un cierto lugar en la Iglesia. Mas, a diferencia de la actividad apostólica, tales operaciones requerían siempre el posterior examen crítico y la prueba demostrativa²²⁸. Grosheide ha indicado certeramente que en el Nuevo Testamento, mientras la más absoluta sujeción es exigida por la palabra apostólica, sin que nunca se dé el caso de que esta palabra haya de recibir posterior aprobación, ésta se requiere de los pronunciamientos proféticos, es decir, de los profetas del Nuevo Testamento²²⁹. No se pueden colocar los dones proféticos de la Iglesia primitiva al mismo nivel que la autoridad única que Cristo confirió a sus apóstoles. Es igualmente erróneo imaginar que la autoridad de los apóstoles creció gradualmente hasta llegar a ser un sustituto de los dones de profecía. El fundamento histórico-redentor del canon del Nuevo Testamento descansa única y exclusivamente en la autoridad de los apóstoles, y en esta autoridad halla también sus límites cualitativos y cuantitativos.

Por la misma razón es igualmente equivocado el intento de someter el canon al juicio crítico subjetivo de los creyentes (o de la Iglesia en su conjunto) en lo que se refiere a su extensión o contenido, por cuanto ello entrañaría una violación de su significado redentor a histórico. Es inadecuado apelar a textos tales como Juan 16:13; 1.a Juan 2:27; 1.º Tesalonicenses 5:20 y ss. o 1.8 Corintios 14:29, en donde se le promete a la Iglesia el don del Espíritu para discernir los espíritus y poner a prueba todas las cosas, guardando lo que sea bueno. La exégesis clarifica estos pasajes y nos enseña que en los mismos no se llama a la Iglesia a ejercer juicio sobre la autoridad de los apóstoles, ya que ello significaría que se colocaba por encima de su autoridad -prescindiendo de su propio fundamento-, olvidando que esta autoridad les fue dada por el Señor mismo. El discernimiento al cual se invita a la Iglesia es un juicio que ésta habrá de hacer precisamente a la luz de la Palabra apostólica si no quiere equivocarse, como veremos en el próximo capítulo.

La teoría del KCanon dentro del canon” queda refutada por las mismas consideraciones. El solo hecho de que se apele a las más diversas interpretaciones del Nuevo Testamento, sobre la base del principio de la canonicidad -es decir, de la autoridad de un supuesto *canon esencial*, delata su inconsistencia y su impotencia por presentar el principio de la canonicidad neotestamentaria de acuerdo con los datos de la historia de la redención. La autoridad con la que Cristo ató a su Iglesia y llevó a cabo por delegación de los apóstoles, tuvo un contenido material definido y unos contornos concretos. Sobre todo, al ser puesta por escrito, delimitada y codificada. Además, según esa teoría, ¿qué texto y en qué medida puede considerarse canónico? Porque, en último análisis, lo que hay que incluir y lo que hay que desechar sólo puede saberse de acuerdo con el canon mismo. Cristo es el fundamento, la roca de la Iglesia; es, por consiguiente, su canon de verdad. Nadie puede poner otro fundamento²³⁰. Lo que es canónico y fundamento para la Iglesia no ha de decidirlo la Iglesia, y mucho menos el creyente individual. Nuestra única tarea consiste en mirar cómo edificamos sobre el fundamento que *nos ha sido*

²²⁸ Romanos 12:6; 1ª Corintios 12:3; 1ª Tesalonicenses 5:19 y ss.; 1ª Juan 4:1.

²²⁹ Citado por H. N. Ridderbos, op. cit., p. 30.

²³⁰ 1ª Corintios 3:11.

*dado*²³¹. La Iglesia, pues, no adoptará ningún otro criterio para juzgar lo falso de lo verdadero aparte del canon apostólico, dado su carácter cristológico y redentor.

¿Y qué diremos del concepto que interpreta el canon como el hecho de que los escritos del Nuevo Testamento pueden servir a Dios para hablar una y otra vez a la Iglesia, como lo hace con el creyente individual? Si este punto de vista subrayara simplemente que el canon produce un impacto en el cristiano, y en la Iglesia, solamente a través del Espíritu Santo, entonces no habría nada que objetar, puesto que estaría de acuerdo con la manera como Cristo ha relacionado el testimonio de su Espíritu con el de los apóstoles²³². Mas si entendemos por ahí que el canon no tiene sentido propio, *per se*, y que tan sólo sirve de orientación a la Iglesia para inspirarle una cierta experiencia religiosa, tal teoría es completamente errónea. No podemos reducir el canon a lo que la Iglesia o el creyente individual perciban *hic et nunc* como Evangelio y Palabra de Dios. Este concepto arrebató al canon su significado redentor original, lo convierte en mero juguete de nuestro subjetivismo. Sin duda que lo que Cristo ha establecido como canon para su pueblo sólo puede ser reconocido y recibido por la operación del Espíritu Santo, pero la palabra apostólica autorizada -y autoritaria- no puede identificarse, sin más, con la operación del Espíritu en los corazones de los hombres. Y mucho menos podemos reducir el canon a lo que nosotros creamos oír como Palabra de Dios y despreciar lo que ha sido establecido como norma fija y revelación escrita. Nuestra posición descansará sobre bases firmes sólo en la medida que aceptemos todas las implicaciones del hecho de que Dios ha hablado y ha procurado preservar su mensaje para la Iglesia de todos los siglos mediante el testimonio apostólico. Esto nos llevará a admitir la relación que el mismo Cristo ha establecido entre el testimonio del Espíritu y el de los apóstoles²³³. Lo que convierte el testimonio apostólico en testimonio del mismo Espíritu no es, en primer lugar, el hecho de que el Espíritu convence a los *demás* de la verdad del testimonio de los apóstoles, sino que el Espíritu creó en primer lugar el testimonio apostólico y lo guió hasta su realización plena y su consumación escrita. El Espíritu reveló cuanto atañe a Cristo a los apóstoles, les testificó su verdad y les condujo a la plenitud de la misma, recordándoles las palabras de Cristo a impulsándoles a proclamarlas con poder. La conexión entre la obra del Espíritu y el canon -vista desde una perspectiva correcta: es decir, la de la historia de la salvación estriba, primeramente, en la escuela subjetiva del Evangelio como canon, sino en su mensaje objetivo, dogmáticamente proclamado; no se apoya en la iluminación de los creyentes, sino en la inspiración de los testigos objetivos y autorizados que testifican de la verdad concreta de Dios. Los pasajes del Evangelio de Juan que presentan la obra del Espíritu como continuadora de la obra de Cristo, se oponen a ese concepto subjetivista y proclaman, por el contrario, la autoridad del testimonio apostólico como canon a implícitamente vindican el valor normativo de su fijación escrita.

De igual manera queda refutada la idea sostenida por otros de que la promesa del Espíritu haría independiente al creyente en su escucha de la Palabra revelada, pudiendo incluso desechar el canon si creyera encontrar contradicción en él. La lectura del mensaje evangélico, así como su escucha, no se hacen de manera independiente, sino dentro del marco de la comunidad de los creyentes, y aún más: inmerso en el contexto histórico de la Iglesia. Estas consideraciones serían

²³¹ 1ª Corintios 3:20.

²³² Juan 15:26.

²³³ Juan 15:26; 16:13 y ss.

suficientes para descartar toda pretendida independencia absoluta, pero queda aún el hecho de que la lectura y la escucha de la Palabra de Dios sólo es dable dentro del marco de la totalidad del canon, pues de lo contrario se convierte en mero entretenimiento literario y falta, precisamente, aquello -o mejor dicho: Aquél a que se ha recurrido para eludir la autoridad absoluta del canon: el Espíritu Santo.

El canon apostólico es el fundamento de la unidad de la Iglesia²³⁴. La idea de un canon contradictorio es un absurdo, por no decir una blasfemia en contra de Cristo, su autor. Cristo da testimonio de que el Espíritu no hablará de sí mismo, sino que recibirá el mensaje del Salvador y lo hará conocer a los apóstoles. El contenido del testimonio del Espíritu es idéntico, pues, al de los apóstoles. El poder que los apóstoles recibieron de Cristo para establecer su palabra como canon, se cumple al ser conducidos e inspirados por el Espíritu del Señor. Por consiguiente, cualquier intento de separar la canonicidad de la palabra apostólica de las operaciones del Espíritu, colocando a éstas en contraste y oposición al contenido objetivo de aquélla, se halla en conflicto con el significado histórico-redentor del canon. Anula el carácter único de la historia de la redención y no deja sitio al canon como su expresión autorizada. La obra y el mensaje de Cristo quedan diluidos en imprecisiones y a merced del talante subjetivo de cada individuo.

Por lo tanto, si se nos pregunta: ¿qué razones movieron a la Iglesia a aceptar los libros del Nuevo Testamento en pie de igualdad con los del Antiguo Testamento?, la pregunta sólo puede tener una respuesta: la Iglesia no tenía otra alternativa. Al dar autoridad a sus apóstoles, Cristo mismo dio un canon y un fundamento a su Iglesia. Y este canon, absolutamente único y delimitado concretamente, sólo puede ser conservado en su modalidad escrita. Al aceptar una colección fija, y cerrada, de escritos como canon exclusivo de la verdad cristiana, la Iglesia obró enteramente de acuerdo con su estructura y según las intenciones del plan divino de redención manifestado en Cristo. La Escritura no debe, pues, ser tenida como un simple documento póstumo de la revelación. Pertenece más bien al mismo proceso redentor y revelador ocurrido en la plenitud de los tiempos, es decir: en el tiempo de la encarnación de Cristo. La Escritura representa el testimonio del Espíritu que Cristo prometió a los apóstoles²³⁵. Es la piedra del fundamento, de la cual habló el Señor a Pedro: <sobre esta roca edificaré mi Iglesia>²³⁶, la roca de los apóstoles que sirve de soporte al edificio que se levanta para ser un templo santo en el Señor²³⁷.

Pero no deseamos cerrar este capítulo sobre el reconocimiento del canon por parte del pueblo de Dios sin examinar antes algunas importantes objeciones que se han hecho en contra de la misma naturaleza de este reconocimiento.

La crítica extremista -prescindiendo, desde luego, de los datos fundamentales de la historia de la salvación y contemplando la historia de la primitiva iglesia con lentes racionalistas- se ha

²³⁴ Juan 17:20, 21.

²³⁵ Juan 15:26, 27.

²³⁶ Mateo 16:18

²³⁷ Cf. H. N. Ridderbos; op. cit., p. 33.

atrevido a afirmar que ni los judíos ni los primeros cristianos conocieron esto que nosotros llamamos canon. La fijación del canon, según estos autores, es obra posterior del clericalismo y ha de atribuirse exclusivamente a una decisión de la Iglesia en una época cuando se había convertido ya en una fuerte y compacta organización eclesiástica.

La *Encyclopédie des Sciences religieuses*, en su artículo sobre el canon del Nuevo Testamento, escrito por M. Nicolas, afirma:

1.º Que la palabra “canon”, en el sentido cristiano, era extraña a los judíos alejandrinos y que no existía ningún otro término paralelo que pudiera corresponder en la lengua de los judíos de Palestina.

2.º Que si esta palabra (“canon”) hubiera sido conocida por unos y otros, la hubieran aplicado solamente al Pentateuco. Prueba de ello es el use de la expresión “La Ley” (nomos, *Thorah*) que aplican a estos cinco primeros libros.

Dado el paralelismo -subrayado en uno de nuestros capítulos anteriores- entre el canon del Antiguo y el del Nuevo Testamento, y toda vez que ambos constituyen las dos partes de la totalidad del canon divino, examinaremos estas críticas formuladas en contra del concepto del canon, para profundizar más en el significado que entraña su aceptación por parte de la Iglesia, no sólo para la historia, sino para la teología.

Al parecer, los críticos extremistas no quieren atender al testimonio múltiple de los escritores judíos. Señalemos, en primer lugar, que el prólogo escrito por el traductor y nieto del autor del libro apócrifo *Eclesiástico*, escrito alrededor del año 136 antes de J.C., hace clara referencia a las tres partes constitutivas del canon hebreo: la Ley, los Profetas y los libros (los *nebiim o hagiographes*). El historiador Flavio Josefo, que escribió a finales del primer siglo de la era cristiana, pero que según opinión general reproducía una tradición muy anterior, menciona por nombre todos los libros sagrados, que clasifica en tres secciones. Los cuenta en número de 22 (este número se obtiene uniendo Rut a Jueces y las Lamentaciones al libro de Jeremías). Además, como quiera que Josefo cuenta trece libros de profetas, es seguro que coloca las Crónicas seguidamente después de los libros de Reyes, como en las ediciones protestantes de la Biblia, y a Daniel entre los grandes profetas. Sabemos, por otra parte, que los doce profetas menores fueron considerados como un solo libro por los judíos.

Asimismo, el IV Libro de Esdras (97 antes de J.C.) es el primer documento que nos da la cifra actual de 24 libros, tal como la encontramos en el Talmud y la Midrach.

Parece, pues, obvio que debería admitirse, sin lugar a dudas, que el canon judío, a comienzos de la era cristiana por lo menos, era exactamente nuestro canon actual del Antiguo Testamento. Pero ya hemos visto, por la cita de M. Nicolás, la clase de críticas que en contra de todo ello se formulan.

La respuesta a estas críticas reconoce que entre los judíos alejandrinos los libros sagrados no eran designados con el nombre genérico de canon (es decir: regla). Este término, tomado de los

gramáticos de la misma Alejandría para designar en el orden literario las obras clásicas, fue usado en sentido religioso, por vez primera, por Orígenes.

Pero los judíos, tanto alejandrinos como palestinos, conocían otra palabra que les servía para el mismo fin. Y este término era precisamente la palabra hebrea *Thorah*, que en griego se traducía por *nomos o graphé*.

De manera que los hechos nos obligan a formular las siguientes conclusiones previas: 1ª Que los judíos, aun sin emplear la palabra canon, conocían el sentido de la misma, pues tenían la idea de que ciertos libros eran norma de Ley para ellos. 2.a Que estos libros obligaban la conciencia de todo buen judío por ser considerados como divinos. 3.a Que la palabra “*Thorah*” (equivalente de *canon*) era aplicada a las tres partes del canon actual.

Flavio Josefo, en su obra *Contra Apionem* (I, 8), escribió: “Se inculca a todos los judíos, en los primeros años, que es preciso creer que se trata de las órdenes de Dios, que hay que observar y, si es necesario, morir con gusto por ellas.” Y estas órdenes, para Josefo, se hallan únicamente en los libros que él mismo diferencia de los que los protestantes llaman apócrifos y los católico-romanos deuterocanónicos. Josefo afirmaba: “Desde Artajerjes hasta nuestros días, los acontecimientos han sido también consignados por escrito, pero estos libros no han adquirido la misma autoridad que los precedentes, porque la sucesión de los profetas no ha sido bien establecida.”

La prueba de que el canon ya estaba bien delimitado antes de la era cristiana, se revela en el hecho de que hacia el año 32 de nuestra era algunos escribas propusieron sacar del mismo los libros de Ezequiel, Eclesiastés, Cantares, Proverbios, y Ester. La tradición talmúdica refiere que Ananías, hijo de Ezequías, hijo de Gaion, resolvió victoriosamente las dificultades presentadas en contra de dichos libros.

Con todo, la moderna escuela crítica asevera que la prueba de que no existía un canon en el sentido cristiano de la palabra, entre los judíos, resulta del hecho mismo de las discusiones que acabamos de mencionar. Estos debates, que no fueron clausurados prácticamente sino hacia el 90 ó 96 de nuestra era en el sínodo helenista de Jamnia, llevaron a la conclusión de que no había todavía decisión de la autoridad oficial de la comunidad para cerrar el canon. Además, la formación sucesiva de tres grupos de obras canónicas demostrarla que los judíos no tenían noción de una lista rigurosamente cerrada, definida, excluyendo toda adición. Estos dos conceptos: *que no había decisión de la autoridad suprema de la comunidad y que no existía una lista cerrada que excluyera toda adición*, sirven a los críticos para afirmar que los judíos no tenían noción de la idea cristiana del canon. Y estos críticos se esfuerzan en sus historias del canon por enfatizar ambos puntos.

Cabe, sin embargo, preguntar: ¿Qué entienden los críticos por idea *cristiana* del canon? Porque pronto nos damos cuenta de que la supuesta concepción del canon cristiano no responde, en realidad, a la naturaleza del canon *cristiano*, sino a lo que ellos, los críticos, entienden por tal. Según su manera de enfocar esta cuestión, el canon es el producto de la decisión de la Iglesia. Pero ni la Iglesia católica ni las Iglesias de la Reforma creen tal cosa. Ya mencionamos, en dos

ocasiones, la resolución del Vaticano I sobre este punto²³⁸. Los reformadores, asimismo, declararon: “Por lo que la Iglesia, al recibir la Sagrada Escritura y al vindicarla por su sufragio, no la hace más auténtica, como si antes hubiera sido dudosa; sino porque la Iglesia la reconoce como la pura verdad de su Dios, la reverencia y la honra, obligada por su deber de piedad”²³⁹.

El verdadero concepto cristiano del canon, no el que inventaron los críticos cual monigote para luego echarle piedras, implica que los escritos canónicos se avalan a sí mismos y se imponen a la fe de la comunidad, incluso luego de haber encontrado, en ocasiones, algunas resistencias. El concepto cristiano del canon no precisa la intervención de una autoridad suprema que lo fije y le confiera su autoridad. En un sentido es la Iglesia la que hace el canon, pero sólo en el sentido de que ella *confiesa* -no confiere- y declara cuáles son los libros que tiene por inspirados y que se imponen por la aceptación general de todos los creyentes y todas las comunidades. Pero ella no hace el canon, si entendiéramos por ahí que es por propia decisión, por acuerdo de sus dirigentes, que depende el valor normativo de los libros sagrados. El valor normativo le viene de Dios, su autor último, y depende, por lo tanto, de un orden de apreciación que permite incluso criticar el juicio de los particulares.

Si, contrariamente a lo que sucedió, la gran sinagoga judía hubiese promulgado ciertos libros canónicos, tal acto hubiera significado una usurpación y no hubiese correspondido, en absoluto, a la noción auténticamente cristiana del canon. La idea cristiana, repetimos, contempla simplemente los hechos de la revelación y la salvación de Dios en Cristo y su actualización en la Iglesia. En este caso, comprobamos que los libros canónicos *se impusieron al consenso general de Israel* como “órdenes de Dios”, para emplear el lenguaje de Josefo. Ocurrió lo que después tenía que suceder con los escritos del Nuevo Testamento.

Muy simple es la respuesta que hemos de dar a la crítica extrema cuando objeta que la lista de libros judíos no era tenida por algo conclusivo y, por consiguiente, no correspondía al ideal cristiano del canon.

En tanto que la Escritura estaba en vías de formación, resultaba evidente que los libros que la componían no podían constituir un todo cerrado, sin capacidad de admitir adiciones. Si una autoridad religiosa cualquiera hubiera podido cerrar el canon, hubiese resultado imposible añadir luego los libros del Nuevo Testamento. La fe del antiguo pacto era, sobre todo, una esperanza mesiánica y como a tal esperanza se hallaba abierta a su cumplimiento; no podía, pues, ser algo cerrado. El argumento de la crítica se torna aquí en ventaja nuestra, pues confirma precisamente la necesidad de que la revelación final del Cristo adquiera en su plenitud un carácter cerrado e inmutable.

El concepto cristiano del canon supone, necesariamente, que el pueblo de Israel tuvo conciencia, más o menos claramente, de su carácter de religión preparatoria. Sus documentos escritos exigen un complemento. No es necesario, pues, que el canon aparezca como fijado y

²³⁸ Cf. nota 5, *ad supra*. La diferencia entre Roma y la Reforma no consiste en el valor intrínseco de la Escritura como Palabra de Dios, que ambas reconocen igualmente “*quoad se*”. La diferencia tiene que ver “*quoad nos*”, es decir: el reconocimiento de ese valor divino de la Escritura que, según Roma, dependería de la Iglesia y, según la Reforma, de las mismas evidencias de la Escritura que se impone por sí misma a la Iglesia. La Reforma no ligó el canon a la Iglesia sino la Iglesia al canon.

²³⁹ Juan Calvino, Institución, I, 7.

definitivamente cerrado. Cuando el sínodo judío de Jamnia lo declaró tal, rompió oficialmente con el Espíritu de los profetas²⁴⁰, el Espíritu que habló en el Mesías y luego por medio de los apóstoles.

¿Conclusión? Los judíos tenían un auténtico canon bíblico, en el pleno sentido cristiano. Porque lo que es esencial en la idea del canon no es *la lista de libros*, sino la noción de que uno o varios libros son el registro de la revelación de Dios a los hombres en Cristo y, consiguientemente, son normativos, canónicos y obligan al pueblo del Señor. En este sentido, Israel tuvo canon. Y este canon fue leído por los hijos de Abraham, por Jesús y por la Iglesia apostólica, en su triple colección del Pentateuco, los Profetas y los escritos.

Pero quedar todavía por responder la objeción de que el canon judío, en todo caso, quedaba restringido al Pentateuco, y la que afirma que los judíos no tenían ninguna palabra equivalente para expresar el concepto del canon.

Si *canónico* es igual a *normativo*, entonces los términos *nomos* (Ley), *graphé* (texto escrito de la ley) corresponden al hebreo *thorah* y expresan la misma idea que el término eclesiástico y cristiano del canon.

Pero si bien es verdad que el Pentateuco es por excelencia la *Thorah* -toda vez que contiene efectivamente el cuerpo más importante de leyes rituales, civiles, políticas y morales-, está fuera de toda duda igualmente que en la época de la composición de los libros del Nuevo Testamento el término *Thorah* ya se había extendido a las dos otras secciones del Antiguo Testamento.

En el cuarto Evangelio leemos de una discusión entre Jesús y los judíos, en la cual el Señor introduce la fórmula: “Está escrito en vuestra Ley”, para aludir al Salmo 86:6,²⁴¹ por lo que se deduce que los judíos extendían la noción de la canonicidad a la tercera y última parte de la Biblia hebrea.

Si los críticos siguen objetándonos y nos dicen que la fecha del cuarto Evangelio es muy tardía, les recordaremos que el testimonio de este Evangelio queda corroborado por dos cartas de Pablo más tempranas: en 1ª Corintios 14:21 el apóstol cita Isaías 28:11 como *Ley*. Y en Romanos 3:10-18 Pablo cita, con la fórmula: “Escrito está”, palabras sacadas de los Salmos, del Eclesiastés, de los Proverbios y de Isaías, y concluye: “Sabemos que toda lo que la *Ley* dice, a todos los que están bajo la *Ley* lo dice.” Pablo era versado en estudios judíos; como discípulo de Gamaliel había aprendido directamente de los rabinos sus expresiones técnicas.

El testimonio del apóstol Juan en su Evangelio queda así corroborado. Jesús y san Pablo extendieron el use del término *Thorah* a todas las partes en que se dividía el Antiguo Testamento: la Ley, los Profetas y los otros escritos,

Cristo censuró a los judíos por haber anulado el mandamiento de Dios con sus tradiciones. Pero jamás les reprochó el haber introducido libros humanos en la Palabra de Dios o el haber

²⁴⁰ 1a Pedro 1:10-12.

²⁴¹ Juan 15:26.

intentado sacar de la *Thorah* alguna obra. Si esto último hubiera sucedido, el reproche de Cristo hubiese sido tanto o más enérgico que al denunciar sus tradiciones.

Siempre hay los que desearían un canon avalado y promulgado por algún sanedrín. Mas nosotros, para quienes el pensamiento del Maestro es canónico, tenemos una autoridad *exterior* más alta que las autoridades rabínicas y eclesiásticas. No es una autoridad oficial. Es la autoridad de un excomulgado: *la autoridad* de Jesús. Ahora bien, sin haber recibido ninguna investidura oficial de manos de los dirigentes judíos, tenía, sin embargo, la suprema dignidad: era el Mesías. El testimonio de Jesús en la historia testimonia en favor del canon hebreo, y el testimonio del Espíritu Santo en el corazón de los creyentes, y en la Iglesia testimonia en favor de las afirmaciones de Jesús.

Por supuesto, la crítica no se detiene en el Antiguo Testamento y formula parecidas objeciones con respecto al Nuevo.

La primera dificultad que nos plantea consiste en presentarnos el Nuevo Testamento del hereje Marción, del año 138, como el primer canon cristiano. El canon oficial, ortodoxo, sería, pues, posterior al año 140. Nunca, antes de esta fecha, se usa la expresión “Está escrito” para referirse al Nuevo Testamento. Por otra parte, no es hasta el 170 que Melitón de Sardis se sirve de la expresión: “*escritos del nuevo pacto*”. Después viene Ireneo en la misma fecha. Y la crítica racionalista se refocila subrayando que fue un hereje el que dio a la Cristiandad el primer canon. Esta afirmación es ya dogma entre los críticos desde hace más de un siglo y medio.

Una realidad no depende, sin embargo, del nombre que reciba. Cuando a mediados del siglo ti se denominó al que había de ser Nuevo Testamento “*escritos del nuevo pacto*”, no se hizo más que dar expresión a una realidad cuyo proceso comenzó justamente en el instante de la aparición de la primera carta apostólica²⁴².

VII

La historia del reconocimiento del canon

Evitamos siempre la expresión: historia de la *formación* del canon, porque es equívoca. La expresión correcta es: historia del *reconocimiento* del canon. Como hemos comprobado, la realidad sustancial del canon hunde sus raíces en el ministerio apostólico y su expresión escrita, más tardía, no puede ser separada de sus orígenes. Antes, pues, de todo reconocimiento explícito por parte de la Iglesia, el canon es una realidad viva y dinámica que envuelve a la comunidad, la alimenta y la guía, así como le dio un día el nacimiento.

²⁴² Cf. capítulo siguiente.

La Iglesia no formó el canon. Y si por canon entendemos esta realidad previa incluso a su fijación y delimitación escrita, entonces con toda propiedad podemos decir que fue el canon el que formó a la Iglesia. Los cristianos han deseado siempre someterse a la Palabra de Dios. Han querido saber siempre dónde estaba esta Palabra que ellos no han creado. Y que siempre han confesado.

La canonicidad equivale a la apostolicidad. Casi todas las dudas que tuvieron algunas iglesias sobre la canonicidad de ciertos libros fueron debidas a no disponer de suficientes evidencias apostólicas de los mismos.

La Iglesia, pues, ante un escrito que se le presentaba con valor cristiano, formulaba la pregunta: ¿Es apostólico? Y esta cuestión entraña dos consideraciones: Por apostólico entiende, en primer lugar, que hubiera sido escrito por un apóstol, sin duda alguna. Por ejemplo: el Evangelio de Mateo, el de Juan, las cartas de Pablo y Pedro, etc. Y, en segundo lugar, que hubiera sido escrito por un compañero o ayudante de apóstol, lo que implica un concepto amplio de la apostolicidad²⁴³. Tertuliano escribió: “*Establecemos, ante todo, que el libro de los*

Evangelios tiene por autores a los apóstoles, a quienes impuso el Señor mismo el encargo de predicar las Buenas Nuevas. Si tenemos también por autores a discípulos de los apóstoles (apostólicos Marcos y Lucas), éstos últimos no han escrito solos, sino con los apóstoles y según los apóstoles. Porque la predicación de los discípulos podría ser sospechosa de vanagloria si no estuviera apoyada por la autoridad de los maestros y por la autoridad de Cristo mismo, quien hizo a los apóstoles maestros”²⁴⁴. Este testimonio de Tertuliano es de la máxima importancia. Encierra, brevemente, toda la teología del canon. Observemos que “*la autoridad de los maestros*” es “*la autoridad de Cristo mismo*”, porque el Señor “*hizo a los apóstoles maestros*”

²⁴³ «El principio Para aceptar un libro era la tradición histórica de su apostolicidad. Pero hemos de entender claramente que por esta apostolicidad no se quiere decir siempre que el autor haya sido un apóstol. Desde luego, cuando éste era el caso no había dudas: porque desde muy temprano la apostolicidad fue identificada con la canonicidad. Hubo dudas en relación a Hebreos, en Occidente, y a Santiago y Judas, que retrasaron la aceptación de estos libros en el canon de ciertas iglesias. Pero en el principio no fue así. El principio de canonicidad no es, pues, estrictamente la paternidad literaria apostólica de un escrito, sino la imposición que los apóstoles hacen del mismo. De ahí que el nombre que Tertuliano usa para canon sea "instrumentum"; habla del Antiguo y el Nuevo Instrumento como nosotros nos referimos al Antiguo y Nuevo Testamento. Nadie niega que los apóstoles impusieron el Antiguo Testamento a la Iglesia -como su "instrumento", o regla-. A1 imponer nuevos libros a las iglesias que fundaban, por la misma autoridad apostólica, no se limitaron a libros de su propia redacción. Es el Evangelio de Lucas, un hombre que no era apóstol, el que Pablo coloca paralelamente en 1ª Timoteo 5:18 con Deuteronomio y le llama "Escritura". Los Evangelios, que constituían la primera parte de los Nuevos Libros --"Los Evangelios y los Apóstoles" fue el primer título que recibió el Nuevo Testamento---, según Justino, fueron "escritos por los apóstoles y sus compañeros". La autoridad de los apóstoles se hallaba en los libros que entregaron a la Iglesia como regla, no solamente en los que ellos mismos escribieron. Las comunidades primitivas recibieron en su Nuevo Testamento todos los libros que llevaban evidencias de haber sido dados por los apóstoles a la Iglesia como código de ley; y no deben desorientarnos las vicisitudes históricas de la lenta circulación de algunos de estos libros, como si la lenta circulación significara lenta "canonización" por parte de las Iglesias. p Benjamín B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*, 1960, páginas 415, 416.

²⁴⁴ Tertuliano, *Contra Marción*, IV, 2.

y, por consiguiente, los discípulos de los apóstoles sólo tienen autoridad en la medida que no hayan escrito solos, sino *con y según los* apóstoles. Así, la autenticidad apostólica de Lucas queda confirmada ya desde los primeros versículos de su Evangelio: apela al testimonio de los que fueron testigos desde el principio por sus ojos²⁴⁵. El autor de la carta a los hebreos establece la relación que le liga con los que pueden confirmar la gran salvación de Dios en Cristo por haberla oído directamente²⁴⁶, relación que acaso dé la razón a quienes sostienen que esta epístola no es de Pablo sino de un discípulo suyo.

Por consiguiente, si ninguno de los cuatro Evangelios hubiese sido escrito por mano de apóstol, su contenido hubiera recibido aceptación igualmente con tal de que su “tradicón apostólica” fuera auténtica y comprobada. Este es el caso de Marcos y Lucas.

Nuestra comprensión del canon como elemento integrante, a integral, de la historia de la salvación nos lleva, pues, a no restringir el concepto de apostólico a límites demasiado estrechos que la historia del reconocimiento del canon desmentiría. Al mismo tiempo, nos prohíbe también ensanchar en demasía dichos límites como si el posterior juicio histórico de la Iglesia sobre lo que es y lo que no es apostólico fuera la base fundamental y final de nuestra aceptación del canon. Indudablemente, el juicio de la Iglesia -entendida, sobre todo, bíblicamente, como asamblea de creyentes- es un fuerte motivo canonicitatis. Pero no es fundamental²⁴⁷.

Por otra parte, no todos los escritos que dicen ser apostólicos lo son, como enseña la abundante literatura apócrifa que proliferó a partir del segundo siglo y que explica, en parte, la preocupación de la Iglesia pos-apostólica en tener una colección de libros genuinamente apostólicos.

La situación a mediados del siglo II por lo que respecta al reconocimiento del canon escrito del Nuevo Testamento era la siguiente:

Los Evangelios eran aceptados indiscutidamente como Escritura canónica.

Las epístolas de Pablo habían sido agrupadas en una colección que, en la mayoría de lugares, era tenida como Escritura sagrada.

Los Hechos, de Lucas, eran considerados como la continuación del Evangelio del mismo autor y aceptados con la misma estima.

La 1ª de Pedro y la 1.8 de Juan eran citadas en las iglesias asiáticas y, probablemente, en otros lugares.

²⁴⁵ Lucas 1:1-3.

²⁴⁶ Hebreos 2:3.

²⁴⁷ Sobre el significado de la autoridad de la Iglesia para el reconocimiento del canon, A. Kuyper (Encycl., II, pp. 508 y ss.) distingue expresamente entre la *auctoritas imperil ecclesiae*, que rebase, y la *auctoritas dignitatis ecclesiae*, por medio de la cual la Iglesia, como impresionante fenómeno de vida, con su dignidad moral, y como creación de Cristo, da testimonio del Autor *ecclesiae*. Citado por H. N. Ridderbos, op. cit., p. 89.

El Apocalipsis era conocido en Occidente y, sobre todo, en las Iglesias a las que fue dirigido.

Al mismo tiempo, había dos escritos -el Pastor de Hermans y la Didaqué- que pugnaban por entrar en el canon. En algunas iglesias consiguieron ser leídos y aun en otras ser aceptados como Escritura, aunque finalmente fueron desechados.

Había dos factores circunstanciales que retrasaron y dificultaron la confesión unánime de todas las Iglesias:

La memoria de quienes habían visto a los apóstoles, y aun al Señor, era todavía viva y llevaba a muchos a preferir, por ejemplo, el testimonio de Ireneo, discípulo de Policarpo, quien había escuchado al apóstol Juan, que no tener que discernir entre varios escritos. Esto es evidente, sobre todo, en la gente sencilla de las primeras comunidades.

Además, como testifica Tertuliano, había la creencia de que las iglesias fundadas directamente por los apóstoles eran guardianes del testimonio apostólico. Creencia que en tiempos de Ireneo correspondía, seguramente, a la verdad, pero que a medida que el tiempo iba separando la distancia entre el origen y la evolución de dichas comunidades dejó de tener valor normativo.

Los lazos de relación entre las iglesias no eran siempre estrechos, debido a las dificultades de comunicación. Esto retrasó, indudablemente, el testimonio unánime de toda la Iglesia universal respecto al canon del Nuevo Testamento. Y así, unas iglesias iban a la zaga de otras en dicho testimonio y reconocimiento.

Tampoco debe ser olvidado el hecho de que la primitiva Iglesia creía inminente la segunda venida del Señor. Vivía no sólo de la fe sino de la esperanza; su misma fe era esencialmente escatológica. Tal actitud ayudó a retrasar la clara enunciación de los escritos apostólicos.

Sin embargo, la realidad del canon, o regla apostólica, yacía latente en la vida de aquella Iglesia primitiva. En realidad, aquella Iglesia no estuvo nunca sin Escritura, puesto que el Antiguo Testamento, interpretado por el Señor y sus apóstoles, era la base de su fe²⁴⁸. La misma lógica interna de su actitud con respecto al Antiguo Testamento llevaba a la Iglesia al establecimiento de su propio canon, que habría de completar el de la antigua dispensación hebrea.

Pero, repetimos, la canonicidad del Nuevo Testamento no descansa en el dictamen de la Iglesia, sino que la misma certidumbre que la Iglesia tiene de la canonicidad del Nuevo Testamento es la que le conduce a reconocerlo como tal, a aceptarlo como algo superior, como norma de su vida. No ponemos en duda, por supuesto, el valor del consenso unánime de la Iglesia, que en el siglo IV alcanza un acuerdo manifiesto y revela la acción de la Providencia guiando a su pueblo. Dicho consenso representa un elemento de verdad nada despreciable: subraya el hecho impresionante de que la inmensa mayoría de escritos del Nuevo Testamento nunca fueron discutidos en las Iglesias.

²⁴⁸ «La Iglesia cristiana no estuvo nunca sin una "Biblia" o un "Canon".» B. B. Warfield, op. cit., p. 411.

Cf. Hechos de los Apóstoles 2:17-47; 3:12-26; 7.

The New Bible Dictionary, art. «Canon».

No obstante, sería históricamente incorrecto imaginar que la selección de ciertos escritos y el rechazo de otros tuvo lugar automáticamente sin dar lugar a polémicas. Es un hecho innegable, por ejemplo, que las cartas de Santiago, Hebreos y segunda de Pedro no alcanzaron general aceptación sino hasta el siglo IV²⁴⁹. Aún más, en el siglo vi la Iglesia de Siria expresó sus dudas sobre el Apocalipsis, y de las llamadas epístolas católicas sólo aceptó Santiago, primera de Pedro y primera de Juan, en tanto que daba entrada a una tercera epístola apócrifa a los corintios. Las vicisitudes del Apocalipsis ilustran el esfuerzo y la tensión polémica en medio de los cuales la palabra apostólica fue imponiéndose gradualmente a la conciencia de los fieles. Aunque aceptado en el siglo II por todas las Iglesias de Oriente y de Occidente, las Iglesias de Jerusalén, Antioquía, Efeso y Constantinopla lo sacaron de su canon durante casi un siglo, pese a que es el escrito apostólico que mejor sirve para fijar los límites del período de la revelación neotestamentaria. La historia, pues, no es en sí misma la base del reconocimiento del canon, por más que revele la acción de la Providencia en medio de su pueblo.

La problemática de la historia del canon es compleja como todo lo que tiene que ver con un desarrollo.

Cualquier intento de hallar un a posteriori que nos justifique el canon -tanto si lo buscamos en la autoridad de su doctrina, en el consenso de las iglesias o en el mismo desarrollo histórico- nos aleja del propio canon y crea, de hecho, un canon sobre el canon; es decir, una autoridad sobre la autoridad del canon, lo que se halla en conflicto con su misma naturaleza reveladora, salvífica y apostólica.

Aparentemente sólo queda una alternativa: la fe de la Iglesia, la fe que el Espíritu Santo obra en los corazones de los que son de Cristo. Esto significa que el testimonio interno del Espíritu Santo sería el fundamento sobre el que nos basamos para reconocer el canon. Somos los primeros en enfatizar la necesidad del testimonio interno del Espíritu Santo para poder admitir la autoridad divina de la Escritura. Ningún argumento histórico, ninguna aceptación de la autoridad de la Iglesia, ninguna apelación al consenso unánime de la historia puede convertirse en sustituto ni reemplazar por un solo instante el elemento de fe que produce el Espíritu Santo para capacitarnos y hacernos discernir la verdad de Dios. No obstante, estamos de acuerdo con los que opinan que el testimonio del Espíritu Santo no es la *base* -sino el medio- que nos llevará al reconocimiento del canon en su forma concreta de 27 libros. El testimonio del Espíritu Santo abre nuestros ojos al carácter divino del Evangelio que nos ofrece el Nuevo Testamento. Pero el testimonio del Espíritu Santo no es lo que nos lleva a distinguir con infalible certeza el canon como a tal, con su concreta limitación. En los casos de duda sobre tal o cual escrito, el testimonio del Espíritu Santo no ofrece a la Iglesia la dirección decisiva para la solución final de estos problemas, porque no aporta ninguna base puramente objetiva. El testimonio del Espíritu acompaña el testimonio de la Escritura; nos induce a la obediencia con respecto al mensaje

²⁴⁹) B. F. Westcott, *The Canon of the New Testament*, 1881, pp. 352-393.

El hecho de que no hubiera recibido todavía «general aceptación» no disminuye la importancia de otro hecho evidente: que estos escritos habían sido reconocidos por otras iglesias. Westcott decía: «El consenso general de la Iglesia en el siglo IV es una prueba antecedente de las credenciales de estos libros; y queda por ver que puedan ser desechadas por las evidencias más inciertas y fragmentarias de las generaciones precedentes.»

bíblico, pero no nos dice con exactitud cuáles escritos son inspirados y cuáles no. Por consiguiente, el testimonio del Espíritu Santo para el reconocimiento del canon es de valor en la medida que comprendamos que la autoridad con la que la Palabra de Dios nos habla se identifica a priori con un canon ya concretado. De ahí que esta apelación casi exclusiva al testimonio del Espíritu -clásica en el pensamiento reformado- haya derivado, en aquellos casos en que se ha suscitado el problema del canon, en una limitación de la autoridad, la cual queda reducida a lo que se llama “su contenido”, y así la autoridad del canon como tal se ve minada por reservas y aclaraciones, cuando no es abandonada completamente, como ocurre en el Protestantismo de signo liberal.

El fundamento del canon no puede ser otro que Cristo mismo, y es en él, y en la naturaleza de su obra, que hay que ir a buscarlo. La base del reconocimiento del canon es, por consiguiente, redentora, es decir: cristológica, como señala H. N. Ridderbos: “Porque Cristo no es solamente el canon por medio del cual Dios habla al mundo y en el cual se glorifica a sí mismo, sino que Cristo establece el canon y le da una forma histórica concreta. En primer lugar, Cristo establece el canon por su palabra y por su obra, pero luego también en la transmisión de su mensaje a aquellos a quienes ha confiado tal misión y ha dado tal poder, por su Espíritu, el cual da testimonio a través de la tradición apostólica. Y es también Cristo el que ha dado y controla el lazo que une el canon a la Iglesia. La Iglesia misma ha de ser fundada sobre este fundamento. Tendrá canon, haga lo que haga con él. Por cuanto la Iglesia, en sí misma y por sí misma, no está exenta de error, ni siquiera en su reconocimiento del canon y en su rechazo de lo que no es canónico. No obstante, es Cristo el que establece el canon, y continúa su obra, no simplemente como una realidad espiritual o como un canon dentro del canon. Cristo establece el canon por la predicación apostólica y en la legibilidad de la escritura apostólica; mediante la guarda del testimonio apostólico y de la doctrina apostólica. *Verbum Del manet in aeternum*, es decir: permanece no como la palabra en la palabra, no como el Espíritu en la Escritura, sino como la Palabra apostólica anunciada a la Iglesia con el poder del Espíritu (1.a Pedro 1:25). Esta palabra que está escrita y que como a tal empezó y continuará su curso a través de las edades. Y sobre esta palabra y de acuerdo con este canon Cristo establece y edifica su Iglesia. Es Cristo el que hace que su Iglesia acepte su canon y, por medio del testimonio del Espíritu Santo, la lleve a reconocer que este canon es el canon de Cristo. Cuando hablamos de Iglesia no nos referimos a ninguna comunidad, asamblea o sínodo determinados que hubiera dictaminado alguna resolución sobre el canon, si bien tales pronunciamientos eclesiásticos han desempeñado un lugar muy importante en la historia de la Iglesia, que no es lícito desestimar. Mas las decisiones de una asamblea eclesiástica no deben ser usadas como evidencia de que lo que se ha seleccionado y se ha llevado a cabo correctamente. La Iglesia no puede apelar nunca a su inerrancia. Ni siquiera temporalmente. Para su aceptación del canon, la Iglesia depende de Cristo solamente. No se funda en nada más. Lo que Cristo ha prometido con respecto al canon es válido para toda Iglesia del futuro. El canon de Cristo perdurará, pues siempre habrá una Iglesia de Cristo; y la Iglesia de Cristo perdurará porque el canon de Cristo continuará existiendo y porque Cristo, a través del Espíritu Santo, edificará su Iglesia sobre este canon apostólico. Este es el a priori de la fe, por lo que se refiere al canon del Nuevo Testamento. Este a priori no nos exime, por supuesto, de investigar la historia del canon. Porque lo absoluto del canon no puede separarse de lo relativo de la historia. Es verdad, sin embargo, que habremos de examinar la historia del canon a la luz de este a priori de la fe. Y contemplaremos esta historia en la cual no sólo el poder humano del pecado y del error, sino, sobre todo, la promesa de Cristo se halla en acción, obrando para

construir y establecer su Iglesia sobre el testimonio de los apóstoles. Para reconocer el canon en su forma concreta como el canon de Cristo, se necesitan ambas perspectivas: la histórico-redentora que nos da el a priori de la fe y la historia del canon”²⁵⁰.

El mismo Nuevo Testamento nos presenta en germen el desarrollo del canon apostólico. La primitiva comunidad cristiana se alimentaba de la palabra y la tradición apostólicas, amén de las Escrituras del Antiguo Testamento. No nos interesa aquí la cuestión del canon del Antiguo Testamento (que ya hemos considerado en el capítulo anterior), reconocido y admitido por Cristo, sus apóstoles y la Iglesia de todos los tiempos. Nuestra investigación se dirige al canon del Nuevo Testamento. Este canon fue dado por los apóstoles en forma de kerygma, didaqué y marturia²⁵¹, es decir: en su triple modalidad de: proclamación, doctrina y testimonio. De esta manera, los apóstoles entregaron a la Iglesia su propia tradición, librándola del error y separándola de toda tradición espuria (como la rabínica, por ejemplo). La Iglesia recibió esta tradición oralmente y en forma escrita y se alimentó tanto de la una como de la otra²⁵².

Por las razones apuntadas más arriba, la Iglesia primitiva no fue consciente inmediatamente, en toda la amplitud y consecuencias de su significado, del hecho de que se estaba nutriendo de una nueva Sagrada Escritura paralela a la del Antiguo Testamento, si bien, como hemos visto, las condiciones de este nuevo canon escrito y sus exigencias se hicieron patentes, copiosamente, dentro de la misma línea de la tradición apostólica. Sus huellas son fácilmente discernibles en la vida de la Iglesia pos-apostólica más primitiva. Por ejemplo, Bernabé alude en su carta²⁵³ a ciertas palabras de Jesús como Escritura, pues las introduce con la fórmula clásica: “*está escrito*”, o bien: “*la Escritura dice. Y lo mismo hace Clemente*²⁵⁴ en su segunda carta. Se habla del “*Evangelio*” en términos generales, sin especificar si se trata de los cuatro Evangelios o del mensaje en si. Sin embargo, tenemos muchas citas de los Evangelios escritos, que llenan profusamente las obras de los autores cristianos de los años 90-140; citas que parecen haber sido tomadas literalmente de los Evangelios escritos. Es obvio que, fuerte aún el recuerdo de una tradición oral todavía no extinguida, no se concedió en aquellos primeros años, de manera inmediata, ninguna autoridad absoluta y exclusiva a la tradición apostólica escrita por encima de la tradición oral. Pero, al mismo tiempo, es igualmente obvio que, dentro del amplio círculo de la tradición apostólica oral, la tradición escrita, más concreta y estrecha, empezó claramente a delinarse muy pronto. Este desarrollo no puede explicarse en términos de actividad eclesiástica, consciente, es decir: preparada por una reflexión intencionada. La Iglesia no deseaba alimentarse de otra cosa que lo que habla recibido siempre como norma, canon, directamente de los apóstoles y, por ellos, de Cristo. Así, para poder continuar recibiendo el alimento apostólico, a medida que el círculo de la tradición oral se fue tornando más y más vago y su contornos fueron tomando cierta imprecisión, la Iglesia fue concentrándose en aquella única forma de la tradición apostólica que podría servir para siempre, por su carácter fijo e indestructible, preciso y perenne. Fue así como gradualmente concentró su atención en la modalidad escrita de la tradición. Autores como

²⁵⁰ H. N. Ridderbos, op. cit., pp. 40, 41.

²⁵¹ Ibid., pp. 52-81.

²⁵² Cj. E. Flesseman -Van Leer, Tradition and Scripture in the early Church, 1953, pp. 66, 67.

²⁵³ Ep. Bernabé 4:14

²⁵⁴ 2ª Clemente 2:4.

Ireneo y Tertuliano basaron su doctrina cristiana apoyándose en la palabra de Cristo y los apóstoles tal como ésta se encontraba en la tradición escrita. Y esto de manera exclusiva: negaron el valor de cualquier tradición que no hubiese sido preservada en la Escritura. Para ellos, toda apelación hecha a cualquier revelación oral, no escrita, era considerada como herejía gnóstica²⁵⁵. Mas, al replegarse en la tradición escrita, en ningún momento quiso la Iglesia significar con ello que se aprestaba a elaborar su propia Sagrada Escritura, pues esta Escritura ya *estaba hecha*. Ni siquiera proclamó que tal tradición tenía que convertirse en canónica; se limitó a confesar lo que discernía como canon, lo que había sido siempre la tradición de su fundamento y así se afirmó sobre su propia base, en tanto que ésta estaba al alcance de la mano en forma fija y permanente. La autoridad de Cristo y sus apóstoles, intrínseca a la tradición que sustentaba a la Iglesia, fue lo que determinó la proclamación del canon escrito como regla suprema de la fe de la Iglesia.

A la luz de lo que hemos expuesto, no podemos admitir la teoría que ve en el canon cristiano ortodoxo una mera reacción al canon de Marción. Y aún más, hemos de rechazar el otro concepto que sólo ve una reacción a la herejía montanista. Sin negar el valor de acicate que toda herejía tiene en la historia de la Iglesia para hacer resaltar la verdad, este hecho no explica la fijación del canon cristiano.

A mediados del segundo siglo, Marción se separó de la Iglesia y propugnó su propia doctrina herética que prescindía del Antiguo Testamento y de cuanta influencia veterotestamentaria creía encontrar él en la tradición apostólica. Aceptó solamente el Evangelio de Lucas -que mutiló a su gusto- y diez cartas de Pablo -también mutiladas, de acuerdo con sus teorías-. En la misma época se propagaron gran número de corrientes gnósticas que apelaban bien sea a nuevas revelaciones, o bien a tradiciones orales no consignadas en las cartas apostólicas. Así se formaron -y aquí sí que es dable emplear el término "formar"- los evangelios apócrifos y otros escritos que pugnarón por ocupar el lugar que sólo a la auténtica tradición apostólica correspondía.

Harnack fue el primero en idear la teoría de que el canon del Nuevo Testamento fue el resultado de la reacción en contra de Marción. Otros fueron más lejos: supusieron que al evangelio único de Marción la Iglesia tenía que oponer los cuatro Evangelios y que a las diez epístolas paulinas había que presentar un epistolario más extenso, amén del libro de los Hechos y otros escritos²⁵⁶. Pero todo esto no son más que especulaciones sin fundamento científico por cuanto son incompatibles con los hechos. El canon de Marción es, claramente, una limitación de lo que ya existía como canon válido en la Iglesia. El canon de la Iglesia no fue inspirado por el

²⁵⁵ C/. E. Flesseman - Van Leer, op. cit., p. 191: Ireneo y Tertuliano aniegan decididamente la existencia de tradición extraescribural. Apelar a verdad revelada aparte de la Escritura es gnosticismo herético".

Dice Ireneo: "mejor es que nos refugiemos en la Iglesia, seamos educados en su seno y nos alimentemos de la Escritura del Señor. Porque la Iglesia fue plantada como un paraíso en este mundo-, por eso dice el Espíritu de Dios: "Podéis libremente comer todos los frutos del jardín", esto es, podéis comer de todas las escrituras del Señor; pero no debéis comer con orgullo ni tocar discordia alguna heréticas (Ad. *Haer.* 5, 20, 2).

Para Ireneo y Tertuliano las iglesias fieles a su origen apostólico son testimonios vivos de la verdad, en tanto que, cual paraísos, conservan en sus jardines los frutos de la Escritura apostólica y no aceptan las fantasías extraescriburalas de los herejes gnósticos. Cf. Tertuliano, *De pudicitia*, 21, 17.

²⁵⁶ Cf. J. Knox, *Marcion and the New Testament*, 1942.

esfuerzo de Marci3n de introducir un nuevo canon. Lo contrario es verdad: el canon de Marci3n fue una reacci3n her3tica al canon apost3lico de la Iglesia. Con respecto a la mayor3a de escritos del Nuevo Testamento, es f3cil demostrar que eran ya reconocidos en Roma (ciudad en donde Marci3n expuso sus doctrinas) y eran tenidos como autoridad 3nica y especial, desde hacia muchos a3os²⁵⁷. Nada se sabe de ninguna decisi3n eclesi3stica en aquella 3poca²⁵⁸. Por otra parte, la pr3ctica de las iglesias era bastante diferente en aquellos a3os, pero las diferencias continuaron despu3s de Marci3n y las decisiones eclesi3sticas que abogaron por la uniformidad no se hicieron patentes sino hasta el siglo IV o V, por lo que no podemos considerarlas como una reacci3n frente a Marci3n, que vivi3 a mediados del siglo II.

El desarrollo progresivo que las iglesias, independientemente las m3s de las veces, hicieron en su reconocimiento del canon, debemos atribuirlo al creciente discernimiento espiritual y no a la planificaci3n de ciertos esfuerzos intencionados en contra de la herej3a. Que ello es as3 nos lo prueba el hecho de *que no hubo ninguna discusi3n, nunca y en ninguna iglesia, sobre la canonicidad de la mayor3a de los escritos del Nuevo Testamento*. Las Iglesias siempre consideraron estos escritos como testimonio autorizado del gran periodo de la encarnaci3n de Cristo. El conflicto entre la Iglesia y Marci3n no tuvo nada que ver con la idea de un canon -en su sentido material de la palabra- sino con los limites y el contenido de este canon. Por supuesto que el ataque a unos libros cuya autoridad era reconocida en todas las comunidades cristianas hizo profundizar y discernir mejor la autenticidad apost3lica de los mismos, con lo cual su significado can3nico sali3 todav3a m3s vindicado. A todo ello contribuyeron los ataques de Marci3n y de los montanistas. Pero esto no hace m3s que confirmar el hecho de que la autoridad de la mayor3a de los libros del Nuevo Testamento era ya aceptada sin discusi3n por la Iglesia. La esencia del canon, su significado teol3gico, estriba en que no s3lo cualitativamente, sino cuantitativamente, es el producto, no de las decisiones eclesi3sticas, sino de las presuposiciones b3sicas de la fe de la Iglesia. Estamos, pues, de acuerdo con los que afirman que la Iglesia no estableci3 el canon, sino el canon a la Iglesia.

Esta postura hace justicia al hecho de que las Iglesias no empezaron a formular decisiones sobre el canon, ni siquiera sobre el criterio espec3fico del mismo. La manera como el canon alcanz3 su posici3n de autoridad en la Iglesia constituye una evidencia de orden hist3rico de que nunca conoci3 otra norma que le sirviera de fundamento perenne. La Iglesia apost3lica, y pos-apost3lica, no supo de ninguna otra regla v3lida que hundiera sus ra3ces en la misma historia de la salvaci3n.

Los cuatro Evangelios y la mayor3a de las ep3stolas (escritos indiscutidos) constituyeron siempre el a priori de todas sus confesiones de fe, sus pol3micas y decisiones. Es por esta raz3n que todos los esfuerzos, bien fueran de los herejes o bien del deseo de s3ntesis de algunos cristianos (como Taciano) para reducir los cuatro Evangelios a uno solo, fracasaron. El hecho de que los cuatro Evangelios no sean iguales y encierren una multiplicidad y variedad dentro de su unidad (lo que tambi3n discernimos al compararlos con las ep3stolas) apoya todav3a m3s cuanto

²⁵⁷ "Alrededor del a3o 140-150 el pueblo de Roma conoc3a una colecci3n de escritos autoritativos que era pr3cticamente id3ntica al actual Nuevo Testamento." W. C. van Unnik, citado por H. N. Ridderbos, op. cit., p. 90.

²⁵⁸ Ibid., p. 43.

hemos afirmado. La Iglesia aceptó, desde el primer instante, lo que era dado. No hubo por su parte ningún esfuerzo de armonización literaria, de composición, ni de síntesis litúrgica. La Iglesia sólo conoció los cuatro Evangelios y las cartas apostólicas como la única cosa en que podía confiar, como aquello que le fue dado por fundamento. La ignorancia de la Iglesia de cualquier otro fundamento se debe al hecho de que nunca se apoyó sobre ninguna otra base fuera de esta tradición sobre Jesús transmitida por los apóstoles.

Todo intento de disminuir esta base (Marción), o de ensanchar sus límites (montanistas), no hizo más que despertar la conciencia de las Iglesias ayudándolas a discernir, y defender, mejor la roca de la fe.

En último análisis, lo que nos importa saber es si verdaderamente la tradición registrada en el Nuevo Testamento, y aceptada unánimemente desde el principio, es la roca sobre la cual Cristo prometió edificar su Iglesia: el fundamento de los apóstoles y profetas. ¿O es que erró en su elección el pueblo cristiano? ¿Habrá de confesar la Iglesia que lo que le fue prometido por Cristo no puede identificarse con lo que, realmente, recibió? Estas cuestiones no sólo afectan al canon, como colección de escritos, sino que de hecho penetran hasta la sustancia misma del contenido del Nuevo Testamento. ¿Instituyó Pablo un cristianismo diferente que el de Jesús, como pretende la crítica liberal? O, por el contrario: ¿representan los escritos canónicos adecuadamente la tradición sobre Jesús auténticamente surgida de la historia de la salvación? ¿Poseen estos libros la autoridad de los apóstoles? ¿Son realmente el testimonio del Espíritu Santo? ¿O sólo se trata de buenos libros de religión, humanamente loables y nada más?

¿Han de someterse a la crítica científica antes que la fe los pueda aceptar?

Hay quien sostiene que los escritos de Pablo y los Evangelios no encierran la autoridad original de Cristo, porque -aseguran- desde el principio esta tradición sufrió toda clase de alteraciones. Estas transformaciones son entendidas por algunos como desarrollo fortuito a "inocente"; para otros -la mayoría de críticos modernos del Nuevo Testamento representan una mutación radical del Evangelio original. Pero, fuere cual fuere la estima que se tenga de estos supuestos cambios, nosotros nos seguimos preguntando de qué manera puede la crítica explicar sus "tesis" científicamente. Porque creemos que la historia se le opone. Los documentos sobre los que se basa la investigación no pueden ser más claros: enfatizan una y otra vez que los que escribieron lo hicieron porque cuanto testificaba su pluma fue visto y oído antes y la garantía de este testimonio visual y auditivo es puesta de relieve repetidas veces. ¿Qué pensar, pues, de la ingenuidad de estos pobres apóstoles (por no decir de ellos otra cosa) si consintieron que lo que realmente habían visto y oído fuera transformado en una tradición tan antihistórica y completamente adulterada, como desearían hacernos creer los corifeos de una falsamente llamada ciencia del Nuevo Testamento que echa mano de vocablos tan respetables como el de kerygma para aludir a dicha transformación? ¿Qué nos queda, pues, del alto concepto del apóstol y de la santa tradición apostólica que no sea una ridícula caricatura? Y lo que es más grave: ¿qué nos queda de la grandeza, la verdad y la autoridad de Cristo a no ser un recuerdo vago, confuso, equiparable a cualquier otra corriente religiosa? ¿Dónde fueron a parar las promesas de Jesús de Nazaret? ¿Qué se ha hecho del poder de su Espíritu?

La crítica liberal elude plantearse el problema mediante preguntas tan directas. Pero, si fuera consecuente, habría de formularselas.

No obstante, las supuestas teorías de la crítica no han ayudado en nada a la comprensión del reconocimiento del canon. Porque ninguno de los criterios propugnados explica adecuadamente la historia de dicho reconocimiento. La verdad escueta, sencilla y natural como la vida misma es que la Iglesia aceptó ciertos escritos -y no otros- como norma de su fe porque tenía la certidumbre de que estas obras se derivaban -y tomaban su origen- de Cristo mismo, en última instancia. Y aquí de nuevo nos encontramos con el a priori de la fe de la primitiva comunidad cristiana. Un a priori que debe ser también el nuestro si de veras queremos comprender algo del valor de la tradición apostólica y del significado de la intervención de Dios en Cristo en el mundo. Sólo podemos conocer a Cristo en la medida que aceptamos la manera como a él le ha placido revelarse a nosotros a través del canon del Nuevo Testamento. Porque Cristo no puede ser desligado de este canon. Ni el canon de Cristo. Por cuanto Jesús no solamente constituye su contenido sino su gran presuposición. Como dice Ridderbos, “en Cristo no sólo hay redención, sino también la fidedigna transmisión de la redención”²⁵⁹. Este es, éste ha sido siempre el principium canonicitatis. Como el mismo Ridderbos escribe: “El problema del canon no es eclesiástico, sino cristológico. Nuestra posición no responde todos los problemas históricos a priori. Pero para aquellos que tienen fe en Cristo esta posición vindica el derecho de la Iglesia a aceptar como canónico y santo lo que ha recibido como Evangelio y tradición de los apóstoles. Y, en último análisis, da a la Iglesia el derecho de seleccionar este canon, frente a todos los demás escritos”²⁶⁰.

Es sólo a la luz de cuanto acabamos de decir que podemos examinar con perspectiva correcta los problemas que surgen al reflexionar sobre la historia del reconocimiento del canon por parte de las Iglesias cristianas.

Una vez la Iglesia hubo recibido su fundamento y lo hubo reconocido en lo que constituía el centro y el contenido de la colección de escritos conocidos como Nuevo Testamento, era inevitable que, tarde o temprano, fueran establecidos los límites de este canon y su carácter cerrado. Y la necesidad de esta delimitación se hizo apremiante en la misma medida en que proliferaron otros escritos de dudoso origen y significado. La historia del reconocimiento del canon nos muestra que el proceso histórico de esta delimitación fue variado y de cierta duración. Sin embargo, por lo que deducimos de los varios autores eclesiásticos con respecto a los *homologoumena* (escritos universalmente reconocidos) y los *antilegomena* (escritos dudosos), la diversidad de los debates sobre el número de los escritos canónicos jugó un papel secundario y no le afectó tanto a la Iglesia como los conflictos con Marción. Esto no debe sorprendernos. Porque lo que estaba fijado y era aceptado unánimemente por todas las comunidades cristianas que fue blanco de los ataques de Marción no tenía punto de comparación con lo que pudo resultar incierto en algunos momentos, puesto que esta incertidumbre sólo se dio en relación con muy pocos escritos canónicos, cuyo valor -que, por supuesto, no vamos a minimizar- no podía, sin embargo, alterar o disminuir el que se tributaba universalmente a la mayoría de escritos universalmente aceptados. Y, en muchos casos, sería incluso incorrecto hablar de “oposición” a tal o tales libros canónicos. En ocasiones, las diferencias se originaron por razones de uso o costumbres, más que por principios. La ignorancia que algunos sectores de la Cristiandad pudieron tener sobre alguna carta apostólica -ignorancia que circunstancias históricas e imponderables geográficas y de comunicación explican perfectamente retardó la aceptación de la misma en dichas áreas.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 46..

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 47.

Además, cabe destacar que la incertidumbre con respecto a algunas epístolas apareció, en algunos casos, en fecha bastante tardía y como resultado de problemas que nada tenían *quo* ver con el canon en sí, sino motivados por polémicas *quo* preocupaban a la sazón a las Iglesias. Esto es evidente, sobre todo en dos de los casos de más radical incertidumbre; las vacilaciones de Occidente ante la carta a los Hebreos y las de Oriente con respecto al Apocalipsis. La oposición a este último apareció muy tarde y fue motivada por discusiones dogmáticas que agitaron durante un tiempo el Oriente cristiano. Algo parecido puede verse en el caso de Hebreos, rechazada porque los montanistas apelaban a Hebreos 6:4 en sus controversias con las demás Iglesias, si bien anteriormente esta epístola había sido ya usada y citada como canónica por Clemente en los años 90-100.

Pero la evidencia más impresionante con respecto a Hebreos es que, como ha señalado Van Unnik, entre los años 140-150 varios pasajes de este escrito se habían convertido en lenguaje corriente y tradicional de las Iglesias, y ello en el mismo grado que otros escritos nunca discutidos en Occidente²⁶¹. De manera que la autoridad original de Hebreos es evidente y parece que luego fue minada por consideraciones tardías y ajenas por completo a la problemática del canon. De ahí que tales consideraciones acabaran desapareciendo y el valor apostólico de la carta fuera final y definitivamente vindicado.

Así no todos los libros -aunque sí la mayoría de ellos obtuvieron una misma posición inmovible como núcleo central del canon en el aprecio de los creyentes. Algunos escritos que, en el principio, habían sido aceptados sin discusión, pudieron ser objeto de vacilaciones en ciertos sectores de la Cristiandad, lo cual casi siempre era motivado por las razones expuestas en el ejemplo anterior sobre Apocalipsis y Hebreos. El conjunto de obras indiscutidas del canon sirvió como núcleo influyente que determinó el posterior discernimiento de la totalidad del canon, tanto en sentido positivo como en el negativo de rechazo de lo espúreo y apócrifo. La certeza de lo que había recibido, al sufrir los embates de la herejía, movía a la Iglesia a vindicar y confesar con más tenacidad lo que consideraba como fuera de discusión. Esta certeza hizo a las Iglesias más críticas para examinar todo cuanto se apartaba del canon; en algunos casos, incluso más críticas de lo que acaso era necesario. Algunos autores modernos olvidan demasiado a menudo este sentido crítico de la Iglesia primitiva, sin pensar que el posterior desarrollo dogmático sólo fue posible a partir de esta regla de fe inmovible pasada por el tamiz de la crítica en muchos embates. Westcott, al enjuiciar la situación al término de la época de los llamados padres apologistas griegos, escribió que los escritos apostólicos “son la regla y no el fruto del desarrollo de la Iglesia”²⁶². Y, sobre la época de los concilios -ante y pos-nicena- afirmó: “La Escritura era la fuente de la cual los campeones y los enemigos de la ortodoxia derivaban todas sus premisas; y, entre otros libros, se hizo mención de la carta a los Hebreos como habiendo sido escrita por san Pablo:

las epístolas católicas eran reconocidas como una colección definida. Pero ni en Nicea, ni en los concilios que se sucedieron, las Escrituras nunca fueron tema de discusión. Ellas se hallan detrás de toda controversia, como un fundamento seguro, conocido e inmovible”²⁶³.

²⁶¹ W. C. van Unnik, op. cit., p. 27.

²⁶² Westcott, op. cit., p. 230.

²⁶³ Ibid., p. 430.

Fueron muchos, y complejos, los factores a través de los cuales la Providencia guió a la Iglesia a reconocer el canon. Razones de política eclesiástica entorpecieron a veces la unanimidad del desarrollo. Estas razones, que en algunos casos aceleraron el mutuo acuerdo entre varias Iglesias -como ocurrió especialmente entre las cristiandades de Roma, Cartago y Alejandría-, en otros agrandó luego las diferencias -entre Roma y Alejandría por un lado y Siria y el Asia Menor por el otro-. Y, sin embargo, cuando examinamos atentamente la problemática y su proceso histórico nos damos cuenta de que las cuestiones temporales y circunstanciales no ahogaron definitivamente la percepción de las Iglesias para acabar reconociendo la totalidad del canon apostólico. Esta percepción es igualmente notable en el rechazo de obras tan estimadas -y que en algunas iglesias, por algún tiempo, llegaron a ser tenidas como canónicas- como la Didaqué, o incluso la epístola espuria a los Laodicenses, tenida por paulina, pero no por canónica, por el papa Gregorio en el año 600²⁶⁴.

Un factor que se destaca, cuando reflexionamos sobre la actitud de las Iglesias al rechazar unos escritos y al aceptar otros, es el de la ecumenicidad latente y sentida en todos los segmentos de la Iglesia antigua, por más separados que geográficamente pudieran estar unos de los otros. Ya hemos visto cómo la incertidumbre de algunas Iglesias frente a ciertos escritos fue circunstancial, casi podríamos decir provinciana; y, por otra parte, las vacilaciones que la ortodoxia pudiera experimentar ante otros escritos (Apocalipsis y Hebreos) contradecían lo que desde un principio había sido aceptado por la mayoría de las Iglesias. Por consiguiente, al estrechar sus lazos con Occidente, el Oriente cristiano tuvo que examinar de nuevo su actitud con respecto al Apocalipsis de Juan, y el Occidente, a su vez, se vio obligado a revisar las razones de sus dudas sobre Hebreos (y sobre Santiago, probablemente), volviendo, al fin, a la práctica antigua que reconocía estos escritos como parte integrante del canon. De manera parecida, las Iglesias del Asia Menor -y posteriormente las Iglesias de Siria, muy aisladas lingüísticamente- hubieron de abandonar sus particularismos regionales -su ignorancia, en un sentido en relación con las epístolas católicas. El factor que se revela eficaz, y que obra poderosamente en la aceptación común del mismo canon, es el de la antigüedad de los escritos, antigüedad que equivale a sinónimo de apostolicidad. Así, junto a su sentido ecuménico que impedía a unas comunidades desentenderse de las demás y que las llevaba a todas a sentirse parte integrante del mismo Cuerpo, junto a la ecumenicidad aparece el factor contenido. Y aquí debemos subrayar la tremenda influencia que el canon original -es decir: el núcleo de documentos tenidos siempre y en todas partes por canónicos ejerció en el juicio de las Iglesias y, sobre todo, de sus dirigentes en el proceso del reconocimiento de la totalidad de este canon. Esta influencia es la que explica, en último lugar, por qué escritos como la carta de Bernabé, el pastor de Hermas, la epístola a los laodicenses y otros no fueron reconocidos a pesar del uso que algunas Iglesias hicieron de los mismos, mientras que Hebreos, Apocalipsis, Santiago, 2ª Pedro y 2ª y 3ª Juan fueron, más tarde, admitidas, aunque originalmente no habían sido discernidas con claridad.

Sin embargo, sería un grave error suponer que las Iglesias -la Iglesia en su acepción universal adoptaron algún principio teológico como *norma canonicitatis*. Hemos de recordar siempre la actitud receptiva y crítica de la Iglesia primitiva que, en su defensa y aceptación del canon, era plenamente consciente de lo que había recibido del Señor, es decir: la tradición apostólica. Esto es lo que orientó y protegió a la Iglesia. La armonía principal, el acuerdo unánime establecido

²⁶⁴ Ibid., pp. 458-462.

por el núcleo, permitió el reconocimiento del canon total. Es, por lo tanto, muy difícil y arriesgado -pues puede llevarnos al error- el tratar de marcar una línea demasiado definida, exageradamente concreta, entre lo que desde un principio fue admitido sin discusión y lo que motivó discrepancias. El núcleo del canon influyó en el proceso de la aceptación de los restantes documentos y, en cierto sentido, hasta explica sus vicisitudes y contingencias históricas, pero no debe hacernos olvidar lo que es más importante: que en este proceso hay que tener siempre presente la realidad última, siempre existente y viva (tanto si algunas, o todas, las comunidades la reconocen, como si no), de la tradición apostólica que el Señor entregó a la Iglesia como fundamento y que, en la transmisión de la misma, el Espíritu del Señor no dejó de obrar. La realidad estaba allí, lo estuvo desde el principio. Una realidad cristológica que se expresa por el apostolado. Esta es la única *norma canonicitatis* que se impone a todas las Iglesias. La cristianidad no adopta, pues, una regla sino que la recibe. El reconocimiento pudo ser gradual, y una parte del canon -su núcleo indiscutido- pudo ayudar a percibir el resto, pero las Iglesias no dieron autoridad a ningún escrito -como si antes no la tuviera intrínsecamente-, sino que el canon, al ser aprehendido, fue aceptado con toda su autoridad. Porque la certeza que la Iglesia tiene de una regla apostólica, como su fundamento, coincide con la certeza que tiene del perdón y la redención que ha hallado en Cristo, porque el que es su Salvador es también su Señor y de él recibe toda seguridad y convicción.

No ha sido nuestro intento trazar los avatares de la historia del reconocimiento del canon por parte de la Iglesia. Existen buenas obras dedicadas al tema. En castellano, la *Introducción al N. T.* de Wikenhauser, pese a ciertas reservas en cuestiones de detalle, contiene una aceptable relación de testimonios y datos sobre la historia del canon. En inglés recomendamos, sobre todo, la obra clásica ya de Westcott²⁶⁵.

Como breve introducción, ofrecemos a continuación un cuadro esquemático de los más importantes testimonios, desde principios del siglo II hasta el siglo IV, sobre el reconocimiento del canon del Nuevo Testamento. Este bosquejo no puede ser exhaustivo, por supuesto. Cada testigo merecería un estudio atento y se requieren muchas puntualizaciones. Pero esto entra ya de lleno en el estudio de las vicisitudes y particularidades históricas.

Hemos de recordar, sin embargo, que el hecho de que un autor sólo nos haya dejado, en testimonio escrito, la cita, o citas, de unos pocos libros no significa que no conociera los restantes. Así, Ireneo, que no cita a Filemón -y en cambio menciona todas las otras cartas de Pablo-, es muy posible, casi seguro, que estaba familiarizado con esta carta del apóstol, pero por contingencias casuales no tuvo oportunidad de citarla. Wikenhauser es de esta opinión. El silencio de un escritor eclesiástico sobre tal o tales escritos canónicos no significa que no los conociera -y menos que no los reconociera como a canónicos-, pues no cabe esperar que los

²⁶⁵ Sobre la historia del canon:

A. Wikenhauser, *Introducción a1 Nuevo Testamento*, 1960, I.a Parte: El canon del Nuevo Testamento, pp. 35-61.

F. F. Bruce, *The Books and the Parchments*, 1955, cap. VIII, p. 94.

H. S. Miller, *General Biblical Introduction*, 1956, pp. 87-90. *New Bible Dictionary*, art. Canon. B. F. Westcott, *The Canon of the New Testament*, 1881. Obra clásica en la materia. A. Souter, *The Text and Canon of the New Testament*, 1954, contiene elementos muy valiosos pero está influenciado por prejuicios de la crítica liberal.

(pocos, en la mayoría de casos) escritos de los primeros autores cristianos contengan todo lo que éstos creían y pensaban. Aquí vale decir que el silencio puede también ser elocuente. Y ello por dos razones obvias: porque el valor de los testimonios escritos es útil por lo que nos testifica pero no por lo que no nos dice. Y, además, en una comunidad donde el canon apostólico *per se* es reconocido y aceptado por todos, el silencio implica la mayoría de veces el reconocimiento tácito a implícito de aquello que no se dice por ser de conocimiento universal. Así que subrayamos el hecho de que los siguientes testimonios tienen un valor eminentemente positivo: por lo que ofrecen de información, no por lo que no dicen. Además de señalar el progresivo reconocimiento del canon de la Iglesia, revelan el creciente acuerdo y la armónica catolicidad de las comunidades cristianas hasta el siglo IV, en su unánime confesión de la regla que es fundamento de su fe y existencia.

Este cuadro muestra el cumplimiento que tuvieron en la historia las palabras del apóstol: “Edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, siendo la principal piedra del ángulo Jesucristo mismo; en el cual, compaginado todo el edificio, va creciendo para ser un templo santo en el Señor”²⁶⁶.

Bosquejo Histórico del Reconocimiento del Canon

Autor	Evangelios	Hechos	Epist. Paul.	Espist. Cat.	Apocalipsis	Hebreos
Ignacio de Antioquia (107)	“El Evang.”		1ª Cor; Rom; Ef.; Gál.; Col.; 1ª Tim.; 1ª Tes.			
Didaqué (110) Plicarpo (117)	“El Evang.”		Todas menos Fil.; Tito; y 1ª Tes.	1ª Ped.; y 1ª Jn.		
Papías (130)	Mat.; Marc.; y Jn.			1ª Ped.; y 1ª Jn	fragmentos	
Evang. Apocr. Egipcio (150)	4 Evangelios					
Clemente de Roma (150)	“El. Evang.”					Heb.
Justino Mártir (165)	4 Evangelios	Hechos	Rom. ; 1ª y 2ª Cor.; Gál.; Ef.;	1ª Ped.	Apoc.	Heb.

²⁶⁶ Efesios 2:20; Mateo 16:18.

			Col.; 2ª Tes.; Fil.; 1ª Tim.			
Taciano Diates. (170)	4 Evangelios					
Ireneo (180)	4 Evangelios	Hechos	12 cartas	1ª Ped.; 1ª y 2ª Jn.	Apoc.	Heb.
Teófilo	4 Evangelios	Hechos	13 cartas			
Antioq. (186) Can.Murator	4 Evangelios	Hechos	13 cartas	Juda; 1ª y 2ª Jn	Apoc.	Heb.
Clemente de Alejandría	4 Evangelios	Hechos	13 cartas	Todas menos Sant.; 2ª Ped.; 3ª Jn.	Apoc.	Heb.
Tertuliano (197-220)	4 Evangelios	Hechos	13 cartas	1ª Ped.; 1ª Jn.; 1ª Judas	Apoc.	Heb.
Orígenes (185-254)	4 Evangelios	Hechos	13 cartas	1ª y 2ª de Ped.; las 3 de Jn.	Apoc.	Heb.
Hipólito de Roma (235)	4 Evangelios	Hechos	13 cartas	1ª y 2ª de Ped.; 1ª de Jn.	Apoc.	
Cipriano de Cartago	4 Evangelios	Hechos	13 cartas	1ª Ped.; 1ª Jn.	Apoc.	

En Oriente (Iglesia Griega)

Autor	Evangelios	Hechos	Epist. Paul.	Espist. Cat.	Apocalipsis	Hebreos
Euseb. Cesar (265-340)	Id.	Id.	Id.	1ª Ped.; y 1ª Jn.	Apoc.	
Atanasio de Alej. (367)	Id.	Id.	Todas	Todas	Id.	
Cirilo Jerus. (315-386)	Id.	Id.	Id.	Id.		
Hilario de Poitiers (366)	Id.	Id.	Id.	Sant.; 1ª Ped.; 1ª Jn.	Apoc.	Heb.
Ambrosio de Milán (340-397)	Id.	Id.	Id.	1ª Ped.; 1ª Jn.	Apoc.	Heb.
Ambrosiaster (370-385)	Id.	Id.	Id.	Id.	Id.	Id.

Rufino de Aquil. (397-410)	Id.	Id.	Id.	Todas	Id.	Id.
Agustín de Hip. (397)	Id.	Id.	Id.	Id.	Id.	Id.

Como ya hemos indicado, esta lista podría ser ampliada con los testimonios de otros autores y de sínodos y concilios de la antigüedad. Su valor es puramente esquemático y orientador.

Es de destacar que lo que podríamos llamar el núcleo del canon (“Evangelios y epístolas paulinas) se hace evidente desde un principio en todas partes.

VIII

La Iglesia Pos-apostólica

¿Qué Iglesia ha traído al mundo el conocimiento redentor de Cristo? La que el autor de la carta a los Hebreos denomina “la congregación de los primogénitos”²⁶⁷: la Iglesia de los apóstoles. Ella es la depositaria y la transmisora de la auténtica tradición cristiana; constituye el fundamento sobre el cual construye Jesucristo el edificio de su Iglesia futura, la Iglesia de los siglos venideros, la Iglesia pos-apostólica. De ahí que toda tradición eclesiástica particular, toda tradición posterior, haya de ser examinada y juzgada por la tradición primera, la que es fundamento y garantía de apostolicidad. La Iglesia pos-apostólica se halla en una relación de dependencia y de sumisión humilde con respecto a la Iglesia apostólica. Porque el edificio tiene necesidad de un basamento sobre el que apoyarse. Y la Iglesia de todos los siglos no tiene otro fundamento que el de los apóstoles y profetas²⁶⁸, fundamento a partir del cual, y de acuerdo con el cual, va levantándose la casa espiritual para ofrecer sacrificios agradables a Dios por Jesucristo²⁶⁹. Por lo tanto, “cada uno vea cómo sobreedifica”²⁷⁰.

Hemos comprobado en los capítulos anteriores que la constitución de un canon de libros apostólicos no fue algo condicionado a la voluntad y decisión de la Iglesia, sino que, por el contrario, fueron las Iglesias las que se hallaban condicionadas -en lo más profundo de su ser y existir- por el canon apostólico. El canon del Nuevo Testamento no fue promulgado por ningún concilio ni por ninguna asamblea eclesial; los libros canónicos se impusieron a las comunidades

²⁶⁷ Hebreos 12:23.

²⁶⁸ Efesios 2:20.

²⁶⁹ 1ª Pedro 2:4, 5.

²⁷⁰ 1ª Corintios 3:10.

cristianas un siglo y medio, por lo menos, antes que ningún sínodo testificara de la situación de hecho relativa a la autoridad del Nuevo Testamento en las Iglesias²⁷¹.

Comprobamos la existencia de escritos tenidos como Sagrada Escritura por los cristianos, a finales del primer siglo y a comienzos del segundo. Con Eusebio de Cesarea podemos reconocer, desde el principio, un núcleo central de libros apostólicos que jamás fueron discutidos en la Iglesia primitiva: los cuatro Evangelios, los Hechos y las cartas de Pablo, la primera de Pedro y la primera de Juan. Recibimos los demás porque, con Calvino, admitimos la misma inspiración y la misma nota de autoridad canónica que en aquellos. Si la Iglesia antigua supo discernirlos, nosotros no podemos poner en duda la fuerza de las razones que la movieron hacia tal reconocimiento, porque esta misma fuerza evidente se impone a nosotros mismos, como a los cristianos de todos los tiempos, al hacer la meditación de estas páginas sagradas. Un acuerdo tan unánime, tan profundo y tan sin paralelo en la historia nos descubre la dirección del Espíritu guiando a su Iglesia en el reconocimiento de aquello que el mismo Espíritu inspiró y creó. He ahí un juicio de valor de orden espiritual, místico si queréis, pero del cual el historiador debe tomar nota, porque es una constante de la historia de la Iglesia sin la cual esta historia resulta incomprensible.

El individuo, por eminente que sea, no se halla por encima de la comunidad. Un Lutero, un Zwinglio, con sus vacilaciones en cuanto a la inspiración de tal o cual libro, se halla por debajo del reconocimiento que un sínodo como el de París de 1559 (Confesión de Fe de la Rochelle), o el de Westminster de 1646, proclama con respecto a todos los libros canónicos. Los discípulos de Lutero y de Zwinglio siguieron en esto la tradición de toda la Iglesia antigua. Y es que recordaron que la conciencia individual, órgano receptor del Espíritu Santo, no contiene la misma riqueza que la conciencia colectiva de la Iglesia, órgano también receptor del mismo testimonio. Ciertamente que ninguna asamblea eclesiástica, como ningún individuo, poseen una autoridad que pueda parangonarse con la de la Escritura, porque el edificio depende del fundamento y la Iglesia pos-apostólica no se nutre de su propia tradición sino de la tradición apostólica y profética. Sin embargo, la autoridad moral de un sínodo, de una asamblea de siervos de Dios, capaces y consagrados, es algo que la Iglesia también ha reconocido a lo largo de los siglos. De la misma manera que ha reconocido los dones, en las personas de algunos destacados dirigentes, que le han sido dados por el Señor. Entre las dudas que Lutero podía tener con respecto a la carta de Santiago o al Apocalipsis, y la certeza que confiesan todas las confesiones de fe de nuestras Iglesias, reconociendo estos libros como canónicos, hemos de optar por esta última.

Al llegar a este punto entramos de lleno en el tema del presente capítulo: ¿Qué valor normativo tiene la autoridad de la Iglesia pos-apostólica? ¿Qué papel juega la tradición eclesiástica en la comprensión, predicación y profundización de la tradición apostólica?

En nuestro estudio hemos diferenciado cualitativa y cuantitativamente la tradición apostólica de la tradición pos-apostólica, la Iglesia apostólica de la Iglesia pos-apostólica; y creemos que esta diferenciación es una exigencia del mismo Nuevo Testamento y del elemento esencial del cristianismo: su apostolicidad, entendida ésta como norma única y perenne que engendra, ilumina y guía al pueblo del Señor a través de los siglos. Pero de ahí sacaríamos conclusiones equivocadas si pensáramos que la Iglesia pos-apostólica -o lo que es lo mismo: la tradición pos-

²⁷¹ Los primeros concilios que se ocuparon del canon fueron el concilio de Laodicea (año 363), que vaciló con respecto al Apocalipsis; el concilio romano del 382, que confesó: "Quid universalis catholica ecclesia teneat et quid citare debeat", y que calificó a la 2ª y 3ª Juan de "alterius joannis"; los concilios de Hipona en el 393 y el de Cartago de 397, que reconoció nuestro canon actual.

apostólica- no ha sido llamada a ejercer ninguna autoridad. Ciertamente que entre el Nuevo Testamento y la tradición eclesiástica hay una distancia de tiempo y de valor que obligan a ésta a sujetarse a aquél, porque en materia religiosa nuestra fe debe fundarse en Dios; nada inferior a él puede bastarnos. Nada inferior a su Palabra puede servirnos de regla y autoridad suma. Pero también hemos de recordar que el mismo Señor soberano que puso “en la Iglesia, primeramente, apóstoles, luego profetas”²⁷², puso también, después, “doctores”, “evangelistas”, “pastores”, etc., “para perfección de los santos, para la obra del ministerio, *para edificación* del cuerpo de Cristo”. De manera que la tarea de la Iglesia pos-apostólica es la edificación, a partir del basamento que le ha sido dado. Y, para esta labor, precisa de autoridad -relativa y puesta en sumisa de pendencia del testimonio apostólico, cierto pero autoridad al fin, aun dentro de su especie-; precisa, pues, de respeto por parte de los creyentes; que éstos sepan discernir también qué clase de lealtad le deben y cuánto es el agradecimiento y la veneración que deben tributarle.

Oscar Cullmann subraya la importancia del magisterio de la Iglesia frente “a una posición protestante estrecha que no concede ningún valor al Tiempo de la Iglesia, ningún valor *sui generis* dentro de la historia de la salvación y que no admite otra posibilidad de ser cristiano que aquella consistente en vivir en el tiempo pasado de la Encarnación de Jesucristo y de los apóstoles. Esto es desconocer que Cristo reina actualmente y que la Iglesia es el centro de su reino universal”²⁷³. Y, refiriéndose al significado de la fijación del canon, el mismo autor añade: “No tiene sentido (el canon) más que si la Iglesia ejerce a partir de este momento su magisterio sometándolo a esta norma suprema y volviendo de nuevo, siempre, a ella. Podemos atrevernos a lanzar esta afirmación paradójica: que el magisterio de la Iglesia se acerca, cuando menos, a una infalibilidad real en la medida en que, al someterse al canon, abandona toda pretensión de infalibilidad propia; que la tradición creada por la Iglesia adquiere un valor real para la inteligencia de la revelación divina en la medida en que no pretende convertirse en una pantalla indispensable colocada entre la Biblia y el lector”²⁷⁴.

Hace un siglo, el eminente teólogo Charles Hodge de Princeton escribía: “Los protestantes admitimos que ha habido una tradición ininterrumpida de verdad desde el *Protoevangelium* hasta el final del Apocalipsis; y, de igual manera, creemos que ha habido una corriente de enseñanza tradicional que fluye de la Iglesia cristiana desde el día de Pentecostés hasta hoy. Esta tradición es una regla de fe, en cierta manera. Los cristianos no vivimos aislados, cada cual con su propio credo. Formamos un cuerpo y tenemos unos mismos credos. Rechazar a la ligera estos credos es rechazar la comunión de los santos, y en algunos casos la comunión con el cuerpo de Cristo. En otras palabras, los Protestantes admitimos la existencia de un cuerpo de doctrinas de la Iglesia, básicas, y el rechazo de las cuales es incompatible con la profesión de cristiano. Reconocemos el valor de esta fe común por dos razones: Primero, porque lo que todos los lectores competentes de un libro determinado han entendido como su significado, debe ser su significado. Y, en segundo lugar, porque el Espíritu Santo ha prometido guiar a su pueblo al conocimiento de la verdad y, por lo tanto, aquello en lo cual, bajo la dirección del Espíritu, se está de acuerdo debe ser cierto. Hay ciertas doctrinas inmutables en el Cristianismo. Las doctrinas de la Trinidad; la divinidad y la encarnación del Hijo eterno de Dios; la personalidad y divinidad del Espíritu Santo; la pecaminosidad de la raza humana; las doctrinas de la expiación del pecado por la muerte de Cristo y la salvación por sus méritos; la regeneración y la santificación obradas por el Espíritu

²⁷² 1ª Corintios 14:28; Efesios 4:11, 12.

²⁷³ Oscar Cullmann, *La Tradition*, p. 31.

²⁷⁴ *Ibid.*, pp. 46, 47.

Santo; el perdón de los pecados, la resurrección del cuerpo y la vida eterna. Este conjunto de verdades ha formado siempre parte de la fe confesada por toda Iglesia y nadie puede ponerlo en duda y pretender seguir siendo cristiano”²⁷⁵. Hodge sigue diciéndonos sobre el desarrollo de la teología de la Iglesia: “que todos los Protestantes admitimos la existencia, en un sentido, de cierta evolución ininterrumpida en la comprensión de la teología, desde los tiempos apostólicos hasta nuestros días. Todos los hechos, las verdades, las doctrinas y los principios de la teología cristiana se hallan en la Biblia. Están allí, igualmente concisos hoy que ayer, en el principio como al final de los tiempos. No ha habido adición a los mismos. Sin embargo, se da un proceso en su comprensión por parte de los creyentes. Todo cristiano es consciente de este progreso en su propia experiencia personal. Cuando era niño, pensaba como niño. A medida que crece también aumenta su entendimiento de la Biblia. La progresión no es sólo en la amplitud, o cantidad, sino en profundidad, claridad, orden, armonía y analogía. Lo mismo acontece en la historia de la Iglesia. Y es natural que así sea. Aunque tan simple y clara en su enseñanza, la Biblia encierra todavía muchos tesoros de sabiduría y conocimiento; está llena de profundas verdades que atañen a los más grandes y graves problemas con los que se ha enfrentado el hombre desde el principio. Estas verdades no están expuestas de manera sistemática, sino desparramadas, por así decir, en todas sus páginas, de la misma manera que los hechos, o los datos, de la ciencia se encuentran diseminados sobre la faz de la naturaleza o escondidos en sus profundidades. Todo cristiano sabe que en la Biblia hay mucho más de lo que él ha aprendido, de igual modo que todo científico sabe que hay más cosas por descubrir en la naturaleza que las que él ha percibido o comprendido. Es natural que este Libro, sometido a laborioso y piadoso estudio, siglo tras siglo, por hombres de fe, vaya siendo mejor comprendido. Un hecho histórico, además, es que la Iglesia ha avanzado en su conocimiento teológico. La diferencia entre las discordantes, y confusas, interpretaciones de los primeros padres con respecto a las doctrinas de la Trinidad y la persona de Cristo contrasta con la claridad, la precisión y la consistencia de las formulaciones presentadas, luego de muchos años de discusión y estudio, en los concilios de Calcedonia y Constantinopla. El ejemplo concerniente a las doctrinas sobre la Trinidad podría hacerse extensivo a muchas otras reflexiones dogmáticas. Por ejemplo, en relación con las doctrinas del pecado y la gracia, en tiempos de Agustín y en la época de la Reforma. Es, pues, cierto, como un axioma histórico, que la Iglesia ha progresado en su entendimiento de la verdad revelada. Ha comprendido las grandes doctrinas de la teología, la antropología y la soteriología mucho mejor y más profundamente en los siglos posteriores que en la época de los llamados padres de la Iglesia”²⁷⁶.

Más por ligereza que por convicción teológica profunda, un cierto tipo de protestantismo radical se coloca en los antípodas de una tradición eclesiástica que se iguala a la Palabra de Dios, para negar todo valor a aquella tradición; como si el reconocimiento de la función de la tradición pos-apostólica se hallase en pugna con la autoridad absoluta y normativa del canon de las Escrituras.

“El derecho de la Iglesia a ejercer una cierta medida de autoridad no es negado por nadie que crea que Jesús quiso instituir una Iglesia visible para propagar su Evangelio. El papel de la Iglesia, al determinar las verdades de la revelación, suscita un problema tan difícil como importante. Los cuerpos de Iglesia más importantes de la Cristiandad creen todos que el contenido de la revelación fue fijado con el último testimonio dejado por los apóstoles y que

²⁷⁵ Charles Hodge, *Systematic Theology*, p. 114.

²⁷⁶ *Ibid.*, pp. 117, 118.

ningún material de revelación adicional puede ser añadido a la revelación apostólica -escribe Bernard Ramm con clara penetración del problema que nos ocupa²⁷⁷-. El sectario se coloca en un extremo y pide una libertad de interpretación que desprecia toda la historia de los esfuerzos de la Iglesia para comprender su revelación. La posición protestante prohíbe cualquier interpretación que dé igual autoridad a la Iglesia que a la revelación; pero, al mismo tiempo, la erudición protestante no puede caer en el sectarismo. Barth tocó el punto álgido de la cuestión cuando escribió: “Los que dicen que tienen sólo la Biblia, como si la Historia de la Iglesia comenzara con ellos, ¿se abstendrán de explicar la Biblia, de dictaminar sobre ella? En el vacío de su propia búsqueda -vacío implícito en su postura- ¿sabrán escuchar mejor la Escritura que lo harían en la esfera de la Iglesia? De hecho, nunca ha habido ningún biblicista que, pese a toda su grandilocuente apelación a la Biblia en contra de los padres y de la tradición, haya demostrado ser tan independiente del espíritu y de la filosofía de su tiempo -y especialmente de sus ideas religiosas favoritas- que en su enseñanza haya realmente permitido a la Biblia, y a la Biblia sola, hablar por medio, y a pesar, de su antitradicionalismo”²⁷⁸.

Si Cristo ha fundado una Iglesia y le ha dado su Palabra; si el Espíritu Santo es el maestro de los fieles; si la Iglesia es “la casa de Dios, columna y apoyo de la verdad”²⁷⁹, entonces cada nueva generación de teólogos cristianos debe prepararse para considerar seriamente la historia de la teología (la cual, en un sentido amplio, incluye los símbolos de los grandes concilios antiguos, los teólogos, las grandes obras, etc.) como una manifestación del ministerio del Espíritu Santo en la Iglesia. Puesto que es en la teología donde la Iglesia ha intentado expresar las verdades de la revelación y, por consiguiente, no es tanto en la historia de la Iglesia -con toda su problemática complejidad temporal y Bernard Ramm cree que esta postura se basa en las siguientes convicciones: 1) en que el cristianismo puede ser definido; 2) en que hay una cierta medida de continuidad y progreso en el pensamiento cristiano; 3) en que el Espíritu Santo ha estado obrando en la historia de la comprensión del contenido de la revelación; 4) en que los grandes intérpretes cristianos de la Escritura que nos han precedido han comprendido ya mucho de lo revelado; y, finalmente, 5) en que si la verdad de la revelación sobre un punto dado ha sido percibida correctamente, el paso del tiempo no afecta su validez. Tales convicciones impiden al pensador evangélico caer en extremismos de sectarismo y aislarse de la corriente universal del pensamiento cristiano. Además, el buscar en el pasado las raíces de nuestra teología es más auténtica y genuinamente protestante que el desconectarnos sectariamente de los testigos de la fe del pasado.

A diferencia de los socinianos, los deístas y los “iluminados” de todos los tiempos, los reformadores no pretendieron innovar sino reformar. Ninguna de las grandes Iglesias reformadas rechazó los Credos antiguos; por el contrario, la aceptación de los mismos fue enfatizada en repetidas ocasiones. En los escritos de los reformadores es fácil encontrar citas de los padres y de los concilios de la antigüedad. El uso de Agustín es sintomático. Es un hecho conocido la familiaridad de Calvino con la Patristica, hecho que no pasa desapercibido al lector de su Institución. Ramm afirma que fue este respeto que los reformadores sintieron por la historia de la teología lo que les salvó de convertirse en sectarios, pues reconocieron la continuidad histórica

²⁷⁷ Bernard Ramm, *The Pattern of Religious Authority*, p. 56.

²⁷⁸ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1-2, p. 609, citado por

B. Ramm, op. cit., p. 57.

²⁷⁹ 1a Timoteo 3:15.

de la obra del Espíritu Santo en la Iglesia visible. “La Reforma-escribió Forsyth²⁸⁰ - convirtió la religión en algo personal, pero no la hizo individualista”, y Sterrett asevera que “la Reforma no defendió ni autorizó el derecho al simple juicio privado, en ninguna de sus Iglesias”²⁸¹. El sectarismo es individualista; el sectarismo arranca las raíces de la teología y de la Iglesia. Es la negación de la presencia del Espíritu Santo en la comunidad de los creyentes. Representa la intrusión de la anarquía y el vandalismo en el terreno de la doctrina, porque no respeta nada salvo el propio subjetivismo del individuo. Lecerf estuvo en lo cierto al afirmar que “el sectarismo, por más bíblico que pretende ser, conduce inevitablemente a divisiones sin fin”; como también Kuyper al escribir que “cuando los cristianos se salen de la corriente principal de la teología confesional, no pueden ya hacer nada grande ni creativo”²⁸².

Los reformadores, por el contrario, se sentían ligados a la Iglesia del pasado. En todos ellos hallamos afirmaciones como ésta de Bucero: “Reverencio como el que más estos santos ministros de Dios (los padres de la Iglesia antigua), y estimo en mucho el acuerdo y el consentimiento de las Iglesias católicas que han existido antes que nosotros”²⁸³. Teodoro de Beza amonesta a “no despreciar a la ligera las determinaciones de los concilios antiguos”²⁸⁴. En su carta a Francisco I de Francia, Calvino dice colocarse al lado de la patrística²⁸⁵, y esto no es una afirmación gratuita, un lugar común, puesto que se traduce en hechos concretos en sus escritos. En su correspondencia, en sus comentarios y en su Institución, en todos sus libros, aparece el lugar considerable que ocupan los padres de la Iglesia. Algunos historiadores católico-romanos han reconocido y han hecho justicia a Calvino al decir que en él las citas patrísticas aparecen de manera natural, no siempre con fines polémicos, sino en su lugar, sin nada de rebuscado y sin ostentación²⁸⁶. El conocimiento que tenía Calvino de la historia y del pensamiento de la Iglesia antigua no era algo para el simple juego de la controversia. No era hombre que hubiese perdido el tiempo en hojear el pasado si no hubiera considerado indispensable el conocimiento de la Iglesia antigua para la vida de la Iglesia contemporánea. En el pensamiento de los reformadores existe, pues, una cierta noción muy clara de la tradición eclesiástica, si bien sujeta a la tradición apostólica registrada en el Nuevo Testamento²⁸⁷.

La Iglesia contemporánea es heredera del esfuerzo exegético del pasado. Y si bien es verdad que la conciencia evangélica no nos permite valorar esta herencia al mismo precio que el legado apostólico contenido en las Escrituras, no podemos tampoco echar por la borda toda esta tradición, que no quiere ser otra cosa que explicitación de la Palabra de Dios. Estamos de acuerdo con Max Thurian cuando afirma que “la Tradición es constante vida de las Sagradas Escrituras en la Iglesia bajo el impulso del Espíritu. La tradición es vida de la Iglesia a la escucha

²⁸⁰ Citado por Bernard Ramm, op. cit., p. 58.

²⁸¹ Citado por *ibid.*

²⁸² Citados por *ibid.*

²⁸³ Martin Bucero, *Du Royaume du Christ*, II, 24.

²⁸⁴ Teodoro de Beza, *Confesion de Foi*, p. 106.

²⁸⁵ Citado por “La Revue Réformée”, núm. 34, febrero 1958, p. 26.

²⁸⁶ Pontien Polman, *L'élément historique dans la controverse du XVIe. siècle*, Gembloux, 1932, p. 67.

²⁸⁷ *Institución de la Religión cristiana*, IV, 1, 1.

de Dios”²⁸⁸. Esto es, por lo menos, una buena definición de la verdadera tradición, de la función de la tradición pos-apostólica en la Iglesia. El problema surge del hecho de que no siempre la Iglesia ha prestado la misma atención a lo que el Señor quería decirle por la Palabra y, en ocasiones, es fácil ver que la tradición, lejos de ser un progreso en la comprensión de la verdad revelada, es un regreso a ideas y prácticas precristianas o un alejamiento de aquella verdad. De ahí nuestro continuo ir a la Escritura para que juzgue todas nuestras tradiciones. Mas el hecho de que la tradición suscite problemas no enfatiza menos la importante función que tiene que desarrollar en la Iglesia hasta que el Señor vuelva. El que ciertas tradiciones hayan sido regresiones no disminuye el valor de las que verdaderamente fueron explicitación del depósito bíblico.

Por esto afirmamos que la Iglesia de cada época es la heredera de la erudición exegética y teológica del pasado, inmediato y anterior. Algunas de las mentes más privilegiadas de nuestra civilización consagraron sus energías a la reflexión bíblica y a los estudios teológicos. El fruto de su esfuerzo -y de su fe, no lo olvidemos tampoco- es digno de estima y consideración. Además, la erudición de una generación descansa sobre los logros de las generaciones que le precedieron. Existe una dependencia entre nuestra interpretación de la Palabra revelada y la interpretación que la exégesis del pasado dio a esta misma Palabra. No podemos desestimar tampoco el enorme incentivo que las épocas de crisis produjeron en la reflexión teológica de quienes se encontraron implicados en sus discusiones: la tensión de las controversias doctrinales ayudó a algunos de los más grandes siervos de Dios a pensar más profundamente, y más claramente, de lo que hubieran hecho en circunstancias más sosegadas. De estos períodos de crisis han nacido las más grandes formulaciones de la fe cristiana: el credo niceno, las obras de Agustín, la Confesión de Augsburgo, etc. En la historia de cualquier debate teológico han participado hombres eminentes tanto por su piedad como por su sabiduría -sin que ello signifique, desde luego, que todos los protagonistas poseyeran tales virtudes-: los hubo de mente inquisitiva y aguda; los hubo con

²⁸⁸ “La Tradición es constante vida de las Sagradas Escrituras en la Iglesia, bajo el impulso del Espíritu. La Tradición es vida de la Iglesia a la escucha del Espíritu Santo que reactualiza la Palabra de Dios. Imposible que la Tradición sea canon, como la Escritura, pues es esencialmente la vida de las Sagradas Escrituras en la Iglesia y... solamente hay una fuente escrita e inspirada, la Escritura, y esta única fuente se extiende como vida de la Iglesia de todos los tiempos, vida que es la Tradición. Para la comprensión eclesial de las Sagradas Escrituras es necesario saber cómo el Espíritu Santo las anima a través de todos los siglos. Es obvio que puede darse una comprensión científica de las Escrituras, conforme a las reglas de la exégesis y de la historia. Pero la tal comprensión es sólo parcial y tiende a estancar la Palabra de Dios en un tiempo dado y a canonizar no sólo la Palabra sino incluso el momento histórico en que fue pronunciada, de modo que, lógicamente, la vida de la Iglesia debería ser una repetición constante de la vida de los orígenes. Este método exegético, útil para una primera inteligencia de los textos, situados en sus respectivas épocas, debe ser completado con una investigación realizada a través de la historia, que nos manifiesta cómo la Iglesia vivió la Palabra de Dios contenida en la Biblia. Tal investigación puede revelarnos las dimensiones de la Palabra de Dios, que no se destinó a una época solamente, que en tal caso sería necesario reproducir, sino a todos los tiempos hasta el fin del mundo. Esta noción permite juntamente hacer que la exégesis asuma su eminente unción, mediante la comprensión de la Palabra de Dios cuando irrumpió en el mundo en la historia de la salvación, de penetrar en el significado pleno de la Palabra de Dios constantemente viva en cada era de la Iglesia y, en fin, dejar abiertos nuevos horizontes a nuestra comprensión de la Palabra de Dios, que, en los tiempos venideros, puede explicitarse aún más mediante la acción del Espíritu Santo...; únicamente esta lectura eclesial nos introducirá en la plenitud de la Palabra de Dios. Es evidente que un teólogo, un exegeta, un historiador, pueden tener luces particulares para interpretar un texto. Pero las tales luces no tienen eficacia si no se sitúan en la perspectiva de la comprensión de toda la Iglesia guiada por el Espíritu. “Max Thurian, *La unidad visible de los cristianos gl la tradición*, pp. 18 y 19.

capacidades de exposición y formulación; otros fueron sobresalientes por su extraordinario vigor espiritual; otros por su erudición. Todos estos arduos trabajadores en el campo de la investigación bíblica son dignos de respeto y agradecimiento. Bernard Ramm escribe: “Sea cual sea la opinión que nos merezca la teología de Barth, debemos admitir que ha vindicado la dignidad de la teología histórica. Ha permitido una vez más a los padres de la Iglesia y a los reformadores -e incluso a algunas luces menores- que hablan con autoridad sobre ciertas cuestiones. Ha ayudado mucho a detener el progreso del pragmatismo religioso inherente en el modernismo contemporáneo, que sólo sintió un interés de anticuario en la historia de la teología. Las propias obras de Barth son, indudablemente, una rica fuente de materiales para el estudio de la historia de la teología”²⁸⁹.

La prioridad de la Escritura debe ser siempre celosamente guardada, por más afecto que sintamos hacia los padres de la teología. Porque de igual modo que no podemos canonizar nuestra comprensión actual, tampoco podemos erigir en regla normativa la comprensión del pasado. Pero, insistimos, esto no es despojar a la tradición de su valor auténtico, por el contrario: creemos que es señalar precisamente su verdadera autenticidad funcional. La autoridad de los credos, de los sínodos, de las confesiones de fe, de los teólogos y de las grandes obras es siempre una autoridad secundaria -vis a vis de la Escritura-, exploratoria, dependiente, humilde y siempre susceptible de revisión. No se trata nunca de una autoridad final, incuestionable o decisiva. Es una autoridad sujeta a la supremacía y la soberanía de la revelación.

Los materiales de la historia de la teología son extensos y variados. Para el estudiante evangélico hay dos períodos de excepcional importancia: el período patrístico y el período de la Reforma. Estas épocas constituyen para nosotros los dos grupos de acontecimientos y testimonios más importantes, de la historia de la creación teológica²⁹⁰. Sin olvidar, claro está, los logros de la moderna exégesis e investigación bíblicas.

Es verdad que mucho en la historia de la teología se ha tornado anacrónico y gran parte de los materiales han dejado de tener algún valor. Hay escritos envenenados por el odio de la polémica, otros por el partidismo o por peculiaridades individuales o de escuela. Sin embargo, aun en medio de todos estos escollos, es posible discernir la obra del Espíritu Santo enseñando a su Iglesia y guiándola a una mejor y más profunda comprensión de la verdad revelada. Ha habido una continuidad de pensamiento evangélico, pese a lo tenue y borroso que en ciertos momentos haya sido. Grandes exegetas, grandes teólogos, grandes maestros y expositores de la Palabra han enriquecido a las comunidades cristianas con sus dones. Sus obras siguen siendo un tesoro de inspiración y de enseñanza, de estímulo y de piedad. Somos deudores a todos estos grandes teólogos e intérpretes de la Escritura, por sus obras sistemáticas, por sus monografías, por sus ensayos y por todo cuanto contribuye a una más profunda explicitación de la revelación apostólica para que su verdad sea proclamada más eficiente, más clara y más vigorosamente. Y si bien es verdad que los trabajos de todos estos hombres deben ser examinados a la luz de la Biblia, sin embargo, consideramos como una buena medida de prudencia y una prevención de

²⁸⁹ B. Ramm, op. cit., p. 60. En una nota al pie de la página comenta: “Modestamente, Barth dice que el período moderno se halla todavía demasiado cercano a nosotros para juzgar si contiene algún material decisivo. Llega a la conclusión de que el modernismo (el neo-Protestantismo) ha roto de tal manera con la continuidad de la genuina teología cristiana que su teología no puede ya ser considerada, seriamente, como una más de las autoridades de la historia de la teología” (*Church Dogmatics*, p. 660).

²⁹⁰) Cj. Reinhol Seeberg, *Manual de Historie de las Doctrinas*, en dos volúmenes, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, Texas, 1963.

todo posible sectarismo el aconsejar la consulta de sus libros cuando nos encontramos ocupados en la interpretación de algún pasaje difícil de la Escritura y aun en la lectura normal de la misma.

Mas al hablar de la autoridad de la tradición y de la Iglesia posapostólicas no nos referimos únicamente al pasado. Porque la Iglesia posapostólica es la nuestra también, la del siglo xx. Y nuestras propias tradiciones (bautistas, luteranas, presbiterianas, anglicanas, de Hermanos, etc.) son tradición posapostólica también, y como a tal deben reexaminarse y juzgarse a la luz de la única norma inmutable: la Palabra apostólica. Al mismo tiempo, su valor y su autoridad relativas también deben vindicarse. Y su función en el alumbramiento de nuestra fe y en el alimento de nuestra vida cristiana no puede ser minimizada. ¿En dónde hemos encontrado a Cristo? ¿Cómo le hemos conocido? Por el testimonio local de nuestra propia comunidad, por la predicación que en esta Iglesia particular nos ha proclamado al Salvador y nos ha dado a leer su Palabra santa. Mediatemente es la Iglesia, pues, la que nos ha puesto en contacto con Cristo, el Cristo vivo, resucitado y ascendido, el Cristo que es Señor de su pueblo y del destino del mundo. Nuestra Iglesia nos ha transmitido, por medio de su tradición peculiar, la gran Tradición acerca de Cristo, la tradición apostólica, portavoz del Cristo que ha hablado y ha obrado en un momento determinado del tiempo y que ahora sigue reinando en medio de su rebaño. Por consiguiente, el más radical de los protestantes reconoce que es por la Iglesia, por medio de su Iglesia local, que ha oído hablar del Evangelio, y que esta Iglesia local de hoy no sabría nada de Jesús sin la predicación, el *kerygma* de la primitiva comunidad apostólica, cierto; pero que tampoco sabría nada sin la transmisión intermedia que de este *kerygma* primitivo le ha hecho su propia Iglesia local. Para vivir la experiencia de la vida *en Cristo*²⁹¹ tenemos necesidad del ministerio y el testimonio de la Iglesia, la Iglesia posapostólica, la Iglesia que edifica sobre el fundamento, que levanta las piedras vivas de la casa de Dios y que en el lenguaje de Agustín, de Tertuliano y de Calvino es “la madre de los creyentes”²⁹².

Es significativa la comprobación de que el capítulo de la *Institución* de Calvino dedicado a la Iglesia y su autoridad se titula: “De la verdadera Iglesia; con la cual debemos guardar la comunión, porque ella es la madre de todos los fieles”²⁹³. Es altamente remunerador estudiar la doctrina de la Iglesia a la luz del quinto mandamiento; Karl Barth nos lo ha recordado en su *Dogmática*²⁹⁴. En la Iglesia tenemos hermanos, y tenemos también padres y madres que nos han engendrado a la vida espiritual y que a pesar del paso de los siglos nos han dejado tesoros de obediencia y de fe con los que podemos nosotros mismos ser enriquecidos. “No es lícito separar las dos cosas que Dios ha unido -escribió Calvino citando casi textualmente a Agustín-: es decir,

²⁹¹ Cj. Gálatas 2:20, 21.

²⁹² Tertuliano, *De pudicitia*, 5:14.

Es interesante observar que en el mismo escrito en el que llama madre a la Iglesia, hace la siguiente aclaración sobre su concepción de esta Iglesia: “La Iglesia propia y principalmente es el mismo Espíritu, en quien reside la Trinidad de la única Divinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo. (El Espíritu) forma esta Iglesia, que el Señor ha hecho para “tres . Por eso, desde entonces, todas (las personas) reunidas en esta fe constituyen “la Iglesia una”, a los ojos del Autor y Consagrador. Es verdad, ciertamente, que “la Iglesia” perdona los pecados, pero es la Iglesia del Espíritu, por medio de un hombre espiritual, y no la Iglesia (que es) asamblea de obispos” (*De pudicitia*, 21, 17).

Cf. J. Quasten, *Patrología*, I (BAC, 1961), p. 609.

Cf. J. Calvino, *Institución*, N, I, 1.

²⁹³ J. Calvino, *Institución*, IV, I, 1

²⁹⁴ K. Barth, op. tit., II, 3.

que la Iglesia sea madre de todos aquellos de quienes Dios es Padre”²⁹⁵. Pero establecer un paralelo entre la autoridad de la Iglesia y la de una madre es fijar, al mismo tiempo, unos límites a esta autoridad. Porque el quinto mandamiento se halla limitado por el primero, según enseña Pablo²⁹⁶. El “honra a lo padre y a lo madre” no debe empequeñecer nunca el “Yo soy el Eterno, lo Dios...; no tendrás dioses ajenos delante de mí.” Por mejores hijos que seamos no podemos nunca hacer idolatría del amor por nuestros padres, en detrimento del amor incondicional que sólo a Dios debemos. En otras palabras, la autoridad de la Iglesia posapostólica es una autoridad de tradición derivada, no es absoluta; es relativa al Señor y su Palabra; y sólo es verdadera en la medida que se somete a la autoridad del Padre.

Porque el edificio sólo puede levantarse si se apoya sobre el fundamento. No es su propia voz la que escucha la esposa (la Iglesia) sino la voz del Esposo (Cristo). No son sus propios balidos lo que quieren oír las ovejas sino la voz del Pastor. Porque no es al narcisismo que somos llamados sino a la adoración y a la obediencia. El cuerpo místico depende de su Cabeza. “Amemos al Señor nuestro Dios -nos exhorta Agustín-; amemos su Iglesia. El como un Padre. Ella como una madre. El como un Maestro, ella como su sierva, porque somos los hijos de su sierva”²⁹⁷. Quizá nadie ha expresado toda la sustancia de la eclesiología de manera tan breve como clara. Comentando este texto de Agustín, Michel Réveillaud ha escrito: “Como la bienaventurada Virgen María, la Iglesia tiene dos aspectos: el de madre y el de sierva de Dios. Tendrá la autoridad del embajador cerca de aquellos a los cuales es enviada, pero sólo se es embajador en la medida que se transmite fielmente la palabra del maestro. La reflexión de Agustín nos protegerá de dos tentaciones igualmente peligrosas y demoníacas: la primera es la de prescindir de toda autoridad humana. Ejemplo de ello lo tenemos en todos los “iluminados”, fundadores de sectas. La segunda es la que halló expresión por boca de la serpiente antigua: “Seréis como dioses.” A la primera tentación respondemos: la Iglesia es nuestra madre. A la serpiente le diremos: Nuestra santa madre la Iglesia no es Dios, porque bien sabéis nuestra divisa: SOLI DEO GLORIA”²⁹⁸.

²⁹⁵ J. Calvino, op. tit., IV, I, 1.

²⁹⁶ Exodo 20:2 y 12. Cj. carta de Pablo a los Efesios 6:1: “Hijos, obedeced en el Señor a vuestros padres.”

²⁹⁷ Agustín, sobre el *Salmo 88*, II, 14.

²⁹⁸ Michel Réveillaud, *L'Autorité de la Tradition chez Calvin*, en la “Revue Réformée”, núm. 34, febrero 1958, páginas 44, 45.

Cf. también mi *Introducción a la Teología Evangélica*, vol. I: *Revelación, palabra y autoridad*, especialmente la 3ª Parte, que trata de la relación Palabra - Espíritu - Iglesia.