

LA «ECONOMÍA» DE LA SAGRADA ESCRITURA EN *DEI VERBUM*

[THE «ECONOMY» OF SACRED SCRIPTURE IN *DEI VERBUM*]

VICENTE BALAGUER

SUMARIO: 1. LA INSPIRACIÓN Y LA COMPOSICIÓN DE LA SAGRADA ESCRITURA EN *DEI VERBUM*. 1.1. *La inspiración de la Sagrada Escritura en «Dei Verbum», n. 11*. 1.2. *Lugar y función de la Escritura inspirada según «Dei Verbum»*. 2. LA TEOLOGÍA DE LA INSPIRACIÓN ANTES Y DESPUÉS DE «DEI VERBUM». 2.1. *Antes de «Dei Verbum»*. 2.2. *Después de «Dei Verbum»*. 2.2.1. *La comunidad y el texto sagrado*. 2.2.2. *El texto y la comunidad*. 3. HORIZONTES.

Resumen: La Constitución Dogmática del Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, al contrario que la Constitución *Dei Filius* del Concilio Vaticano I, no iguala Sagrada Escritura con palabra de Dios. Traza, por una parte, una economía de la Palabra de Dios, que se manifiesta en la historia de la salvación que culmina en Jesucristo, Palabra de Dios, se expresa en la proclamación apostólica y se entrega a la Iglesia. Por otra parte, traza una economía de la Sagrada Escritura, que, inspirada por Dios, es testimonio de la revelación de Dios y, en la Iglesia, expresa la palabra de Dios. El artículo examina esta cuestión en *Dei Verbum* y en las explicaciones de la inspiración de la Sagrada Escritura que se dieron a lo largo del siglo XX.

Palabras clave: *Dei Verbum*, Sagrada Escritura, Inspiración.

Abstract: In the dogmatic constitution of the Second Vatican Council, *Dei Verbum*, unlike the constitution *Dei Filius*, of the First Vatican Council, the Sacred Scripture is not labeled only as the Word of God. *Dei Verbum* traces the economy of the Word of God, which is manifested through the history of salvation that culminates in Jesus Christ, the Word of God, and which shows itself in the apostolic proclamation and is given to the Church. On the other hand, it traces an economy of Sacred Scripture which, inspired by God, is the testimony of the revelation of God, and expresses the Word of God in the Church. The article examines this issue in *Dei Verbum* and in 20th century explanations of the inspiration of Sacred Scripture.

Keywords: *Dei Verbum*, Sacred Scripture, Inspiration.

La Constitución Dogmática *Dei Verbum* ha supuesto un cambio a la hora de considerar el lugar de la Sagrada Escritura en la Iglesia, especialmente por su presencia en tres campos: la liturgia, la enseñanza y el diálogo ecuménico. Éste es un juicio que, más o menos, comparten los investigadores católicos¹. Sin embargo, estas cuestiones se encuentran en el último capítulo de la Constitución, donde se abordan la presencia, el lugar, y la función de la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia. Pero este capítulo depende esencialmente de lo que se dice en los cinco que le preceden, donde se trata del ser y la constitución de la Sagrada Escritura². En un escrito anterior, que quería ser, como éste, un balance de algunos aspectos de la literatura teológica que siguió a *Dei Verbum*, he recordado las conclusiones de esta literatura teológica, cuando hace notar que, según el texto conciliar, para entender adecuadamente qué es la Biblia en la revelación cristiana, hay que especificar primero la noción de revelación expresada en lenguaje humano³. De la misma manera, también se apuntaba allí que la noción determinante para el Concilio era la de palabra de Dios. La Sagrada Escritura es palabra de Dios, pero es palabra de Dios no por ser proferida al modo de «palabras de Dios» escritas por los hagiógrafos, sino en un marco más amplio que tal vez se podría denominar «economía de la palabra de Dios». En este punto hay una cierta unanimidad en la teología contemporánea: la noción de palabra de Dios hace justicia no sólo a la tradición bíblica sino también a las categorías de pensamiento y comprensión contemporáneas. Sin embargo, la teología de la relación expresa y precisa entre la palabra de Dios y la textualidad de los libros sagrados —es decir, lo que tradicionalmente se ha colocado bajo el epí-

1. Cfr., por ejemplo, D.J. HARRINGTON, «Catholic Interpretation of Scripture», en K. HAGAN (ed.), *Bible in the Churches: How Various Christians Interpret the Scriptures*, Marquette University Press, Milwaukee³1994, 29-60.

2. En un escrito reciente Christoph Theobald (Ch. THEOBALD, «La Révélation. Quarante ans après “Dei Verbum”», en *Revue théologique de Louvain* 36 [2005] 145-165) sostiene una tesis ligeramente diferente. Para él, la entera Constitución, aunque fue muy celebrada cuando se promulgó, tiene una cierta abstracción, deudora de los diversos compromisos en la redacción (compromisos que expone en Ch. THEOBALD, «La chiesa sotto la Parola di Dio», en G. ALBERIGO (dir.), *Storia del concilio Vaticano II*, vol. 5, Peeters-Il Mulino, Leuven-Milano 2001, 285-370), que pueden hacerla irrelevante ahora, apenas cuarenta años más tarde. La abstracción viene también, según él, de que el último capítulo no llega a estructurar adecuadamente los anteriores.

3. Cfr. V. BALAGUER, «La economía de la Palabra de Dios. A los 40 años de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*», en *Scripta Theologica* 37 (2005) 380-405.

grafe de la inspiración de la Sagrada Escritura— parece que necesita una reelaboración⁴.

Es claro, y el Concilio lo repite más de una vez (cfr. *Dei Verbum*, nn. 9 y 24), que la Sagrada Escritura es palabra de Dios por estar inspirada por el Espíritu Santo. Desde hace muchos siglos, pero especialmente a lo largo del siglo pasado, la teología se ha esforzado en intentar elucidar en qué consiste específicamente la inspiración de la Sagrada Escritura. En estas páginas, al hilo de la reflexión teológica sobre la inspiración antes y después de *Dei Verbum*, intentaré recoger algunos aspectos que pueden derivarse de la lectura de la Constitución conciliar.

1. LA INSPIRACIÓN Y LA COMPOSICIÓN DE LA SAGRADA ESCRITURA EN «DEI VERBUM»

La inspiración y la interpretación de la Sagrada Escritura son el objeto específico del capítulo tercero de *Dei Verbum*. El capítulo consta, como se sabe, de tres números: el n. 11 versa sobre «El hecho de la inspiración y de la verdad de la Sagrada Escritura», el n. 12 trata de «Cómo hay que interpretar la Sagrada Escritura», y, finalmente, el n. 13, mucho más breve, expone la «Condescendencia de Dios» por la que «las palabras de Dios expresadas con lenguas humanas se han hecho semejantes al habla humana, como en otro tiempo el Verbo del Padre Eterno, tomando la carne de la debilidad humana, se hizo semejante a los hombres». La precisión de este número 13 es importante para la comprensión de la Escritura, pues no hay que olvidar que los párrafos anteriores han señalado, de una u otra manera⁵, que Dios se ha valido de instrumentos humanos para revelarse. Al invocar la analogía de la encarnación, la colaboración de Dios con los autores, que hasta ahora se había expresado por la vía de la concurrencia, se completa con el mode-

4. Cfr., por ejemplo, P. SEQUERI, «Il Dio affidabile. Saggi di teologia fondamentale», en *Biblioteca di teologia contemporanea* 85, Queriniana, Brescia 1996, 612ss.

5. La precisión viene dada porque, como es sabido, el Concilio, frente a las encíclicas *Providentissimus Deus* y *Divino afflante Spiritu*, no se sirvió de la palabra «instrumento» para hablar de los hagiógrafos, prefiriendo un lenguaje más bíblico. Pero la noción de instrumentalidad permanece ya que dice explícitamente: «obrando Él [Dios] en ellos y por ellos [los autores humanos]» (n. 11), y «Habiendo, pues, hablado Dios en la Sagrada Escritura por medio de hombres y a la manera humana» (n. 12).

lo del lenguaje de la misma revelación: la Sagrada Escritura es el resultado de la comunión y encuentro de Dios con los hombres cuyo tipo acabado es Jesucristo, el Verbo encarnado⁶.

Como recorrido para determinar el valor de *Dei Verbum* en la concepción moderna de la inspiración de la Escritura, propongo examinar en un primer momento lo que se dice de manera explícita en el n. 11 de la Constitución, ya que su primer párrafo se dedica expresamente a la inspiración de la Sagrada Escritura, y, por tanto, es el lugar que más fácilmente puede sacar a la luz los elementos que deben tenerse presentes para entender el «ser», el hecho de la inspiración a los ojos del Concilio. Después habrá que acudir a las otras menciones a la inspiración que aparecen a lo largo del texto y que más bien se orientan a describir la «función» de la Escritura inspirada, y, por tanto, de la inspiración. Con este marco será más fácil reconocer cómo los caminos que ha seguido la teología de la inspiración desembocaron en el Concilio. También será un contexto adecuado para vislumbrar los caminos que puede seguir la teología de la inspiración de acuerdo con lo dicho en la exposición conciliar.

1.1. *La inspiración de la Sagrada Escritura en «Dei Verbum», n. 11*

Es un lugar común decir que el Concilio Vaticano II no resolvió del todo los problemas que se le habían planteado a la teología de la inspiración en las décadas anteriores, y que, en todo caso, la aportación más novedosa, estaba en llamar «verdaderos autores» a los hagiógrafos de la Escritura. Se reconocía también como una novedad, que podía tener sus frutos en el futuro, el hecho de situarse en una continuidad con el Magisterio anterior, especialmente con abundantes notas a pie de página⁷, al tiempo que se escogía un lenguaje más bíblico, mucho menos

6. Cfr. C. FOCANT, «Écriture Sainte», en J.-Y. LACOSTE (ed.), *Dictionnaire critique de théologie*, Puf, Paris 1998, 367-373; L. SCHEFFCZYK, «La Sagrada Escritura: Palabra de Dios y de la Iglesia», en *Communio* (ed. española) 3 (2001/2) 163-164. La analogía se abre a diversos aspectos como tendremos ocasión de ver más tarde; la teología los ha apuntado aunque no los ha desarrollado sistemáticamente.

7. En concreto, en el n. 11 hay dos referencias al *Concilio Vaticano I*, otras dos a *Divino afflante Spiritu* y dos más a *Providentissimus Deus*. Trento, la Pontificia Comisión Bíblica y un decreto del Santo Oficio son citados una vez cada uno.

pegado a las discusiones de corte filosófico que habían dominado el debate anterior⁸.

Sin embargo, si se examina el texto con atención, se pueden identificar unas ideas que dominan el conjunto del número. Pienso, con otros muchos autores, que son tres: la que establece las relaciones entre inspiración y revelación, la que propone y explica la acción de Dios en la composición de los libros, y la verdad de la Escritura que se deriva de la inspiración. Se verá de modo más claro si se examinan con el texto de *Dei Verbum*.

«Las verdades reveladas por Dios, que se contienen y manifiestan (*continentur et prostant*) en la Sagrada Escritura, se consignaron por inspiración del Espíritu Santo. La santa Madre Iglesia, según la fe apostólica, tiene por sagrados y canónicos los libros enteros del Antiguo y del Nuevo Testamento con todas sus partes, porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo (cfr. Jn 20,31; 2 Tm 3,16; 2 Pe 1,19-20; 3,15-16), tienen a Dios como autor (*auctorem*), y como tales se le han confiado a la misma Iglesia. Pero en la redacción de los libros sagrados Dios eligió a hombres, y se valió de ellos que usaban sus propias facultades y fuerzas, de forma que, obrando Él en ellos y por ellos, escribieron, como verdaderos autores (*ut veri auctores*), todo y sólo lo que El quería».

El párrafo consta de tres frases. La primera relaciona la revelación contenida en la Sagrada Escritura con su inspiración, en concreto afirma que la inspiración se ordena a consignar por escrito la revelación. La novedad de la afirmación conciliar es que sugiere que la inspiración no debe entenderse como una acción de Dios dirigida a hacer de la Escritura un acontecimiento novedoso de la revelación —como es novedosa la intervención del profeta inspirado o del apóstol al proponer la palabra de Dios—, pero sí debe entenderse la Escritura como revelación. Dicho de otra forma, esta frase está en continuidad con todo el contenido de *Dei Verbum* que, de acuerdo con la teología del momento, no tiene a la Escritura como un acontecimiento de revelación —como es acontecimiento la palabra de la Ley dicha a Moisés, o la palabra del profeta dirigida al pueblo, o la acción salvadora de Dios—, sino como un testimonio escrito de esa revelación, que, por otra parte, al estar inspirado, contiene

8. J. BEUMER, «La inspiración de la Sagrada Escritura», en M. SCHMAUS, A. GRILLMEIER, L. SCHEFFCZYK (eds.), *Historia de los dogmas I 3b*, Católica, Madrid 1973, 73-74.

y manifiesta la revelación, la palabra de Dios y, por tanto, es revelación. En consecuencia, se podría afirmar que la inspiración, es un carisma ordenado a poner por escrito verdades reveladas, es decir, el significado de los acontecimientos que constituyen la revelación⁹. Esta orientación que recibe el carisma de la inspiración probablemente debe mucho a las tesis sobre la inspiración de diversos estudiosos, especialmente de P. Benoit¹⁰. Sin embargo, el texto conciliar no precisa cómo es la acción —como lo hace Benoit orientando la inspiración casi exclusivamente a un carisma de acción en la transmisión de la revelación¹¹—, ni cierra posibilidades a la hora de entender la acción inspiradora. Volveremos a ello más tarde.

La segunda frase es casi una copia exacta de la parte positiva de la definición de la inspiración del Concilio Vaticano I, con muy pocas variaciones; prácticamente, la adición de la referencia al cuarto evangelio. Se remarca que Dios es el autor de la Sagrada Escritura en virtud de la inspiración del Espíritu Santo. Es ya en la tercera frase donde se produce una novedad. Dice así:

9. Ésta es, por ejemplo, la posición de Artola: «Según la Constitución, revelación y palabra de Dios se identifican. La Escritura no es palabra de Dios por la inspiración. Lo es por contener la revelación que es palabra de Dios (...). Por tanto, la Escritura es palabra de Dios por ser revelación. Y es Escritura formalmente por ser la palabra consignada por escrito mediante la inspiración». A.M. ARTOLA, «La inspiración de la Sagrada Escritura», en L. ALONSO SCHÖKEL y A.M. ARTOLA, *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la Constitución Dogmática «Dei Verbum»*, Mensajero y Ed. Universidad de Deusto, Bilbao 1991, 351.

10. Pienso especialmente en dos artículos, datados en 1958 y 1963 respectivamente: «Revelación e inspiración, según la Biblia, en Santo Tomás y en las discusiones modernas»; «Las analogías de la inspiración». En español están recogidos en P. BENOIT, *Exégesis y Teología I. Cuestiones de Introducción general*, Studium, Madrid 1974, 1-62; 63-81, por donde citaré.

11. Que el acontecimiento revelador de Dios no se produzca en la Biblia según el modelo apocalíptico a través de libros dictados al hagiógrafo —incluso el libro del Apocalipsis es un libro dependiente de un modelo profético, como muestra G. ARANDA, «La “Sagrada Escritura” a la luz del Apocalipsis», en J. CHAPA (ed.), *Signum et testimonium. Estudios en honor del Prof. Antonio García-Moreno*, Eunsa, Pamplona 2003, 201-216—, no quiere decir que la Escritura no sea revelación. Por una parte no debe olvidarse que un libro no es nunca una copia, elemento a elemento, de la realidad; la confección de una obra es una *poiesis*, una creación novedosa, y en ese sentido ofrece un plus de significación a la realidad que representa. Por tanto, negar el carácter revelador de los textos sería casi lo mismo que negar su carácter de textos. Las tesis de Benoit pueden perfeccionarse probablemente en esta dirección. También, a pesar del conocimiento que el P. Benoit tenía de Santo Tomás, deben hacer más justicia al pensamiento del Aquinate. Cfr. G. ARANDA, «Acerca de la verdad contenida en la Sagrada Escritura (una “questio” de Santo Tomás citada por la Constitución “Dei Verbum”)», en *Scripta Theologica* 9 (1977) 393-424.

«Pero en la redacción de los libros sagrados (*In sacris vero libris conficiendis*) Dios eligió a hombres, y se valió de ellos que usaban sus propias facultades y fuerzas, de forma que, obrando Él en ellos y por ellos, escribieron, como verdaderos autores (*ut veri auctores scripto traderent*), todo y sólo lo que El quería».

Es casi una obviedad recordar que las expresiones tienen como remitente la concepción del hagiógrafo como instrumento de Dios. Esta enseñanza, en el magisterio, se había expresado en las encíclicas bíblicas, especialmente en *Providentissimus Deus* y en *Divino afflante Spiritu*. En el contexto de la inerrancia de la Escritura, León XIII había desarrollado el concepto de Dios autor de la Escritura expuesto en el Concilio Vaticano I, aplicándolo a un escrito, o a una obra literaria. Así, *Providentissimus Deus* afirmaba que Dios se servía de los hagiógrafos «como de instrumentos» para componer los libros sagrados. Más tarde, el concepto se hizo común en la teología tomando la forma filosófica originaria de Santo Tomás de causa principal y causa instrumental. *Divino afflante Spiritu* dice ya explícitamente que los hagiógrafos son «instrumentos», pero precisando su capacidad instrumental no por la vía de la escritura sino por otro camino: el de ser hombres, es decir, instrumentos libres y racionales¹². En estas condiciones, *Dei Verbum* conceptualiza las nociones: un instrumento libre y racional que escribe un libro es un autor literario. No hace falta recordar que el documento conciliar no utiliza expresamente la palabra instrumento, aunque mantiene la noción de instrumentalidad del autor humano. Sin embargo, sí es necesario tener presente que el texto, en esta frase, está hablando de la «composición» de los libros sagrados, es decir de una actividad literaria.

12. Dice *Providentissimus Deus*: «Por lo cual nada importa que el Espíritu Santo se haya servido de hombres *como de instrumentos* para escribir, como si a estos escritores inspirados, ya que no el autor principal, se les pudiera haber deslizado algún error. Porque Él de tal manera los excitó y movió con su influjo sobrenatural para que escribieran, de tal manera los asistió mientras escribían, que ellos concibieron rectamente todo y sólo lo que El quería, y lo quisieron fielmente escribir, y lo expresaron aptamente con verdad infalible; de otra manera, Él no sería el autor de toda la Escritura» (Dz-Sch 3293). Y *Divino afflante Spiritu*: «El hagiógrafo al escribir el libro sagrado es *organon*, es decir instrumento del Espíritu Santo, pero instrumento vivo y dotado de razón» (EB 556). La novedad está en que en el texto de León XIII el instrumento es el escritor —que fácilmente puede confundirse con el amanuense—, en el texto de Pío XII es el hombre, y un hombre que escribe es autor de su obra.

Si recapitulamos un poco, podemos ver cómo el primer párrafo del n. 11 establece con bastante claridad las posiciones católicas respecto de la inspiración de la Sagrada Escritura.

a) Primero, dice que la inspiración debe concebirse en orden a la escritura de la revelación. La Sagrada Escritura expresa la revelación por escrito. No sólo la recoge —la contiene—, sino que también la expresa. Es decir, la Escritura es revelación aunque el manifestarse originario de Dios en la vida del pueblo no haya sido a través de escritos.

b) Segundo, en continuidad con el Concilio Vaticano I y con todo el Magisterio, recuerda que debe tenerse a Dios como «autor» de la Escritura.

c) Tercero, en lo que respecta a la «escritura y composición» de los libros sagrados, el Concilio recuerda que los hagiógrafos son «verdaderos autores», aunque actúan inspirados por Dios que obra «en ellos y por ellos». Muchos autores han pensado que esta descripción reproduce de alguna manera las tesis de K. Rahner cuando, sirviéndose de una posibilidad léxica del alemán, distinguía entre el «Urheber», referido a Dios, como autor origen, y el «Verfasser», referido al hagiógrafo, como autor literario, escritor: Dios inspira y los hombres escriben, y ambos son autores, aunque cada uno a su modo. Sin embargo, las expresiones del Concilio admiten diversos matices, si se considera el texto entero de la constitución; y lo mismo hay que decir de las tesis de Rahner.

Finalmente, el segundo párrafo del n. 11 que venimos comentando se refiere a la verdad de la Sagrada Escritura. La frase central es la primera del párrafo: «Puesto que todo lo que los autores inspirados o hagiógrafos afirman debe tenerse como afirmado por el Espíritu Santo, hay que confesar que los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación». Es sabido que la indicación de «la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación», abre el horizonte interpretativo desde la «inerrancia» de las encíclicas bíblicas a la «veracidad», y que la verdad de cada texto se debe entender ahora como verdad consignada para nuestra salvación. Sin embargo, como apuntan los comentaristas, las cosas no cambian tanto. El horizonte

es más abierto, pero, al final, no puede uno prescindir de las nociones expresadas en las encíclicas bíblicas¹³.

Todas estas consideraciones pueden justificar los juicios que recogíamos en el inicio. Para unos autores, *Dei Verbum* no ha solucionado los problemas, para otros, en cambio, es el punto de partida para nuevas propuestas. Pero las nuevas propuestas que pueden nacer de la Constitución, lo harán, probablemente, desde una lectura de la constitución entera.

1.2. *Lugar y función de la Escritura inspirada según «Dei Verbum»*

El apartado anterior concluía con los puntos que, al final, son los que cobran más trascendencia. Primero, la inspiración de la Escritura se orienta a poner por escrito las verdades reveladas; segundo, Dios, por la inspiración, es autor de la Sagrada Escritura, y el hagiógrafo es también autor. Pero, en concreto, en virtud de la inspiración, lo que dijeron los autores es lo que quería decir el Espíritu Santo y viceversa. A estas dos conclusiones habría que añadirle una tercera: la afirmación repetida dos veces por *Dei Verbum* (nn. 9.24) cuando se dice que, por la inspiración, la Sagrada Escritura, en la Iglesia, es palabra de Dios. Donde confluyen unas y otras es en la acción de Dios. Por tanto, se puede pensar que la inspiración hace —o contribuye a hacer— tres cosas: hace que Dios sea autor de la Escritura, permite que el autor humano siga siendo también autor, hace que la Escritura sea —o pueda ser— palabra de Dios.

Será más fácil percibirlo si repasamos los textos de *Dei Verbum* que mencionan la inspiración. En el capítulo III, se encuentran estas tres expresiones:

«Los libros enteros del Antiguo y del Nuevo Testamento con todas sus partes (...) escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo tienen a Dios como autor. Dios eligió a hombres, y se valió de ellos que usaban sus propias facultades y fuerzas, de forma que, obrando Él en ellos y por ellos, escribieron, como verdaderos autores, todo y sólo lo que El quería» (n. 11).

«Todo lo que los autores inspirados o hagiógrafos afirman debe tenerse como afirmado por el Espíritu Santo» (n. 11).

13. J. BEUMER, *La inspiración de la Sagrada Escritura*, 73-74.

«Habiendo, pues, hablado Dios en la Sagrada Escritura por medio de hombres y a la manera humana, el intérprete de la Sagrada Escritura debe investigar con atención qué pretendieron expresar realmente los hagiógrafos» (n. 12).

Los tres textos se corresponden unos con otros y coinciden en un concepto central: ya que los hagiógrafos actuaron movidos por el Espíritu Santo, no escribieron otra cosa que lo que, de hecho, quería Dios que escribieran. Ahora bien, ¿qué quería decir, o hacer, Dios y qué querían decir o hacer los hagiógrafos? A esto contestan otros lugares de *Dei Verbum* cuando describen la función de la Sagrada Escritura en el plan de salvación. Siguiendo el orden cronológico, habría que distinguir entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

Del Antiguo Testamento trata el capítulo IV de la Constitución. Dice el n. 14 que «Dios amantísimo, buscando y preparando solícitamente la salvación de todo el género humano, con providencial favor se eligió un pueblo». Después explica cómo Dios se reveló a su pueblo, Israel, con hechos y palabras, y cómo el pueblo experimentó la revelación a él dirigida. Dicho de otra forma, lo que se describe aquí es la parte de la economía de la salvación que se expone en los libros del Antiguo Testamento. Y, a continuación, sigue diciendo el n. 14:

«La economía, pues, de la salvación preanunciada, narrada y explicada por los autores sagrados, se conserva (*exstat*) como verdadera palabra de Dios en los libros del Antiguo Testamento; por lo cual, estos libros, inspirados por Dios, conservan un valor perenne».

Lo que hacen los autores inspirados es «preanunciar, narrar y explicar la economía de la salvación». Y, si esto es lo que buscan los autores sagrados, esto es también lo que quiere Dios. Por tanto, aquí viene descrita una primera función de la inspiración. La inspiración se dirige a que el hagiógrafo preanuncie, narre y explique la economía de la salvación. En el siguiente número, el 15, *Dei Verbum* precisa más en qué consiste esta función: sobre todo, preparar, anunciar y significar la venida de Cristo y del Reino de Dios; manifestar una enseñanza sublime sobre Dios y sus formas de obrar; y mostrar también una sabiduría salvadora acerca del hombre, a quien le propone, además, unos tesoros de oración.

Pero, al mismo tiempo, el plan de toda la economía de la salvación, de la revelación de Dios a los hombres, en estos libros se expresa como

palabra de Dios. En el marco de la Constitución que, como se ha dicho más de una vez, no menciona los libros sagrados como cauce de revelación sino de testimonio de la revelación —y de acuerdo también con todo lo que la investigación descubre en los mismos textos sagrados—, lo que se acaba por sugerir es que estamos ante una operación, *una acción*, con *una doble función*: la inspiración se dirige a la composición de unos libros que anuncien, narren y expliquen al pueblo la salvación; y, en la Iglesia, a expresar tal salvación como palabra de Dios.

En el caso de los escritos del Nuevo Testamento, nos encontramos con operaciones ligeramente distintas. El punto de partida aquí es la predicación apostólica. Pero la predicación apostólica aparece desde el primer momento como palabra de Dios:

«Apóstoles y varones apostólicos [...], bajo la inspiración del mismo Espíritu Santo, escribieron el mensaje de la salvación» (n. 7).

«Lo que los Apóstoles predicaron por mandato de Cristo, luego, bajo la inspiración del Espíritu Santo, ellos mismos y los varones apostólicos nos lo transmitieron por escrito» (n. 18).

«El Canon del Nuevo Testamento, además de los cuatro Evangelios, contiene también las cartas de San Pablo y otros libros apostólicos escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, con los cuales, según la sabia disposición de Dios, se confirma todo lo que se refiere a Cristo Señor, se declara más y más su genuina doctrina, se manifiesta el poder salvador de la obra divina de Cristo, se cuentan los principios de la Iglesia y su admirable difusión, y se anuncia su gloriosa consumación» (n. 20).

La labor de los autores del Nuevo Testamento es pues poner por escrito el mensaje de la salvación, o la predicación apostólica. También aquí se puede percibir la inspiración del Espíritu Santo dirigida a dos funciones: por una parte, la puesta por escrito del mensaje de la salvación, de la predicación apostólica; por otra, la de ser palabra de Dios en la Iglesia. Es evidente que los textos citados no recogen esta segunda función, aunque parece claro que viene incluida en la primera: si el mensaje apostólico es palabra de Dios, lo es tanto el oral como el que se pone por escrito. Lo distintivo frente a los textos del Antiguo Testamento, es que, como ahora estamos ya ante un mensaje completo —la resurrección de Cristo es la que consume el mensaje—, los es-

critos del Nuevo Testamento, al ser recibidos, lo son ya como palabra de Dios.

Además de estas referencias, el Concilio menciona la inspiración de ambos Testamentos en otras dos ocasiones. En el n. 16, cuando expone las relaciones entre el Antiguo Testamento y el Nuevo, dice:

«Dios, pues, inspirador y autor de ambos Testamentos, dispuso las cosas tan sabiamente que el Nuevo Testamento está latente en el Antiguo, y el Antiguo está patente en el Nuevo».

Esta frase es un corolario de lo dicho en el n. 11, cuando se había afirmado que Dios, por la inspiración, era el autor de los libros sagrados. Sin embargo, es más interesante para nuestros intereses la segunda parte de ese número cuando expone cómo se realiza esa operación:

«Porque, aunque Cristo fundó el Nuevo Testamento en su sangre (cfr. Lc 22,20; 1 Co 11,25), no obstante los libros del Antiguo Testamento, recibidos íntegramente en la predicación evangélica, adquieren y manifiestan su plena significación en el Nuevo Testamento (cfr. Mt 5,17; Lc 24,27; Rm 16,25-26; 2 Co 3,14-16), ilustrándolo y explicándolo al mismo tiempo».

Aquí, el Concilio dice expresamente que los textos del Antiguo Testamento, inspirados, «adquieren y manifiestan» su plena significación en el Nuevo Testamento, es decir en la predicación apostólica puesta por escrito. Dicho de otra forma, si la predicación apostólica es palabra de Dios, y esa predicación se propone también con los textos del Antiguo Testamento, estos libros, al expresar la economía de la salvación en Cristo, expresan la palabra de Dios. Por tanto, la inspiración a los autores del Nuevo Testamento se orienta también a expresar el mensaje de salvación a través de los textos inspirados del Antiguo. Esto está explícitamente dicho en el comienzo del n. 8:

«Así, pues, la predicación apostólica, que está expuesta de un modo especial en los libros inspirados, debía conservarse hasta el fin de los tiempos por una sucesión continua».

Es claro que en este párrafo la predicación apostólica que se contiene en los libros inspirados se refiere a los libros del Nuevo Testamento y a los del Antiguo explicados por el Nuevo a la luz de Cristo.

Hasta aquí se han recogido los textos de *Dei Verbum* que hablan de la inspiración en el constituirse la Sagrada Escritura y ser palabra de Dios en la Iglesia. Quedan por recoger las tres menciones que hace el Concilio de la inspiración de la Sagrada Escritura en relación con esta noción de palabra de Dios. La primera, cuando se refiere a la transmisión de la revelación en la historia que se recoge en el n. 9:

«La Sagrada Escritura es la palabra de Dios en cuanto se consigna por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo, y la Sagrada Tradición transmite íntegramente a los sucesores de los Apóstoles la palabra de Dios».

Es decir, al transmitir la revelación, la Sagrada Escritura, en virtud de la inspiración, transmite a la Iglesia la palabra de Dios como palabra de Dios. De la tradición, en cambio, sólo se dice que transmite la palabra de Dios.

El segundo contexto en el que aparecen las dos expresiones es el n. 21, cuando se habla de la Escritura en la Iglesia, especialmente en la Liturgia:

«Las Sagradas Escrituras [...] inspiradas por Dios y escritas de una vez para siempre, comunican inmutablemente la palabra del mismo Dios, y hacen resonar la voz del Espíritu Santo en las palabras de los Profetas y de los Apóstoles».

En la Iglesia, las palabras de la Escritura —la expresión Profetas y Apóstoles, desde S. Justino¹⁴, se refiere a los autores del Antiguo y del Nuevo Testamento—, cuando se proclaman, declaran la palabra de Dios, para sus oyentes. Muy semejante es la tercera expresión, ahora en el contexto de la Teología, del saber sobre Dios:

«Las Sagradas Escrituras contienen la palabra de Dios y, por ser inspiradas, son en verdad palabra de Dios; por consiguiente, el estudio de la Sagrada Escritura ha de ser como el alma de la Sagrada Teología» (n. 24).

Las referencias a la Liturgia y a la Teología son especificaciones de lo anotado en *Dei Verbum*, n. 9. Pero parece claro también que en los

14. Cfr. M. HENGEL, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: an Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels*, Trinity Press International, Harrisburg 2000, 161ss.

tres textos la «inspiración» de los libros se dirige a que, en la Iglesia, la Escritura se entienda como palabra de Dios.

Recapitulando las menciones a la inspiración en todo el documento conciliar, se podría postular que, de la misma manera que se puede afirmar que el Concilio se propone una «economía» de la palabra de Dios —que va desde los hechos y palabras, en una historia que culmina en Cristo, a la predicación apostólica que la expresa en hechos y palabras, y a la Sagrada Escritura que conserva la palabra de Dios en la Iglesia—, se puede decir también que *Dei Verbum* sugiere una economía de la Escritura inspirada. En esta economía, la Escritura inspirada del Antiguo Testamento narra y explica el plan de la salvación al pueblo elegido, al tiempo que es una doctrina sublime sobre Dios y el hombre. También es un anuncio de la salvación en Cristo y del Nuevo Reino de Dios. La Escritura inspirada del Nuevo Testamento se orienta a exponer la predicación apostólica, en la que la Escritura del Antiguo adquiere su plena significación a la luz de las acciones de Jesucristo. Finalmente, la Escritura entera, Antiguo y Nuevo Testamento, es, en la Iglesia, palabra de Dios.

Si se examina este proceso desde el punto de vista inverso, desde Dios como inspirador y autor de ambos Testamentos, habrá que pensar la teología de la inspiración quizás en condiciones distintas a las que se proponían según el modelo de la inspiración profética, donde lo que salía de la pluma del hagiógrafo quedaba instituido como palabra de Dios. Y así, se puede pensar que la inspiración de los textos del Antiguo Testamento tiene como primera función narrar la salvación, enseñar al pueblo y anunciar la salvación definitiva; como segunda, la de expresar, junto con los libros del Nuevo Testamento, la palabra de Dios en la Iglesia. La inspiración de los textos del Nuevo Testamento se dirige, en primer lugar, a expresar la predicación apostólica; en segundo lugar a ser, con los libros del Antiguo, expresión adecuada de la palabra de Dios en la Iglesia.

En cierta manera, estas nociones han sido las que han dirigido la teología de la inspiración en la segunda parte del siglo XX, en los años inmediatamente anteriores al Concilio, y en los cuarenta años siguientes. Por eso se puede decir que *Dei Verbum* es de alguna manera tanto punto de llegada como punto de partida. Veamos un poco más detenidamente el proceso.

2. LA TEOLOGÍA DE LA INSPIRACIÓN ANTES Y DESPUÉS DE «DEI VERBUM»

Los artículos¹⁵ que hacen balance de la teología de la inspiración en el último siglo resaltan varios puntos que conviene tener presentes antes de empezar el sumario. En primer lugar, habría que recordar que «puesto que la comprensión de las Escrituras está “en proceso”, la comprensión de la inspiración, necesariamente, también seguirá estando “en proceso”»¹⁶. Sin embargo, en este proceso habría que señalar que la teología de la inspiración, desde que se inició a finales del siglo XIX, nunca se ha mantenido en estado de reposo¹⁷; desde el inicio, las soluciones presentadas han sido objeto de discusión y de precisiones. Siempre se ha estado en el orden de las hipótesis plausibles.

A la hora de clasificar tales hipótesis, Vogels¹⁸ se inclina por señalar tres «modelos» que se han seguido para explicarla. En la primera parte del siglo XX, dice, se siguió el modelo profético, según el cual un libro se debe a un autor; por tanto, como los libros vienen de autores concretos y contienen revelación se siguió el modelo de la profecía. A mediados de siglo, por influencia de la investigación crítica, y de la acep-

15. Cfr. W. VOGELS, «L'Écriture, inspiré et inspirante», en J. DUHAIME y O. MAINVILLE (eds.), *Entendre la voix du Dieu vivant. Interprétation et pratiques actuelles de la Bible*, Médiaspaul, Montreal 1994, 261-296; «Three Possible Models of Inspiration», en A. IZQUIERDO (ed.), *Scrittura ispirata. Atti del Simposio internazionale sull'ispirazione promosso dall'Ateneo Pontificio «Regina Apostolorum»*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, 61-79; A. VAZ, «Repensar a teologia da inspiração», en *Didaskalia* 28 (1998/2) 59-91; H. GABEL, «Inspiration und Wahrheit der Schrift (DV 11): Neue Ansätze und Probleme im Kontext der gegenwertigen wissenschaftlichen Diskussion», en AA.VV., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa: Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 1999*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 2001, 64-84. En castellano, puede verse los diversos artículos recogidos en A.M. ARTOLA, *La Escritura inspirada. Estudios sobre la inspiración Bíblica*, Ed. Mensajero-U. de Deusto, Deusto-Bilbao 1993 y J.M. SÁNCHEZ CARO, «La Biblia, libro sagrado. Teología de la inspiración en los últimos diez años», en *Salmanticensis* 48 (2001) 81-121.

16. R.F. COLLINS, «Inspiración», en R.E. BROWN, J.A. FITZMYER y R. MURPHY, *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento y artículos temáticos*, Verbo Divino, Estella 2004, 657.

17. Artola recuerda a este propósito la tesis de Burtchaell (J.T. BURTCHAELL, *Catholic Theories of Biblical Inspiration since 1810. A Review and Critique*, Cambridge University Press, Cambridge 1969), de que la teología se mantiene en estado de reposo hasta que se ve afectada por una fuerza exterior. Cfr. A.M. ARTOLA, «Unicidad de la Biblia e inspiración», en A.M. ARTOLA, *La Escritura inspirada. Estudios sobre la inspiración Bíblica*, 40.

18. W. VOGELS, «L'Écriture, inspiré et inspirante», cit., 268-285.

tación de que muchos libros de la Biblia fueron objeto de sucesivas reelaboraciones, se introdujo el modelo comunitario que subraya la importancia de los carismas en la comunidad. Finalmente, en las últimas décadas, por influencia de los métodos de análisis lingüísticos y de la filosofía hermenéutica, se está proponiendo lo que él denomina el modelo lingüístico; este método, en el punto de partida, señala la diferencia entre lo oral y lo escrito, y, al final, la entidad que tiene el texto para ser re-interpretado y hecho vida en la lectura. Muy parecida es la clasificación que propone Gabel¹⁹ para los últimos treinta años, sólo que saltando el primer paso: el modelo profético parece caducado.

Sin embargo, en este recorrido general, parece como si las diversas hipótesis sobre la inspiración hubieran surgido dictadas por las metodologías filológicas o históricas en boga. Si se observa el recorrido con más detenimiento se podrá percibir otro camino: cada hipótesis ha intentado solucionar problemas no resueltos en la hipótesis anterior. También así se podrá ver el lugar de *Dei Verbum* en ese recorrido.

2.1. *Antes de «Dei Verbum»*

Se puede afirmar que la reflexión teológica²⁰ moderna sobre la inspiración de la Sagrada Escritura tiene sus raíces en la definición del Concilio Vaticano I. Recordemos la descripción que daba de los libros sagrados:

La Iglesia los tiene como sagrados y canónicos, no porque, compuestos por la sola industria humana, hayan sido luego aprobados por la

19. H. GABEL, «Inspiration und Wahrheit der Schrift (DV 11): Neue Ansätze und Probleme im Kontext der gegenwertigen wissenschaftlichen Diskussion», cit., 65-78.

20. Ya se ha advertido que Magisterio y Teología van muy unidas en la reflexión sobre la inspiración. Por una parte porque la reflexión teológica se ha fundado muchas veces en el Magisterio; por otra, porque las descripciones del Magisterio reflejan también el sentir teológico del momento. En concreto, en la definición del Vaticano I, se deja notar la tensión entre los pareceres de Franzelin, por una parte, y Mons. Meigan, relator general del esquema, por otra. Cfr. A.M. ARTOLA, «La Biblia como Palabra de Dios en el Vaticano I y el Vaticano II», en *Alfa Omega* 7 (2004) 3-16. Una cosa semejante ocurre en la descripción de *Providentissimus Deus*, que se asemeja mucho a la descripción que se daba en R. CORNELLY, *De Divina Sacrae Scripturae inspiratione commentarius*, Parisiis 1891, n. 4; cfr. M. ADINOLFI, «La problematica dell'ispirazione prima e dopo la "Dei Verbum"», en *Rivista Biblica Italiana* 17 (1969) 249-281.

Iglesia, ni solamente porque contengan la revelación sin error, sino porque, *escritos por inspiración* del Espíritu Santo tienen a Dios por *autor* y como tales han sido entregados a la misma Iglesia (Dz-Sch 3006).

Las dos nociones que se subrayan son Dios autor y libro escrito bajo la inspiración. La unión entre ambas está en que la inspiración se describe de tal modo que tal acción constituye a Dios autor del libro²¹. Lo importante es notar cómo esta acción autorial de Dios se aplica a la composición de los libros sagrados en la encíclica *Providentissimus Deus*:

Por lo cual nada importa que el Espíritu Santo se haya servido de hombres *como de instrumentos* para escribir, como si a estos escritores inspirados, ya que no al autor principal, se les pudiera haber deslizado algún error. Porque Él de tal manera los *excitó y movió* con su influjo sobrenatural para que escribieran, de tal manera los asistió mientras escribían, que ellos *concibieron* rectamente todo y sólo lo que Él quería, y lo quisieron fielmente escribir, y lo *expresaron* aptamente con verdad infalible; de otra manera, Él no sería el autor de toda la Escritura (Dz-Sch 3293).

Aquí la autoría de Dios y la inspiración del Espíritu Santo se desglosan en el proceso de la composición y escritura de una obra literaria. La acción del Espíritu cubre los campos de composición: la decisión de escribir, la concepción y la escritura misma. La teología acogió esta descripción y se aplicó a explicarla en sus pormenores. La acción de Dios, con base en este esquema tripartito —moción en la voluntad, acción en la concepción, asistencia en las facultades—, en el fondo se ha mantenido durante bastante tiempo, con los diversos matices, que discuten si la asistencia debe ser positiva o meramente negativa, si la moción debe entenderse como física e inmediata, o como mediata, entendida por ejemplo como «impulsos creados y puestos en el campo de experiencia del autor humano», etc.²²

21. Hay más cosas que se implican en la definición. Sobre todo, que la definición conciliar dice que lo que constituye a los libros sagrados y canónicos son dos cosas: la inspiración —y una inspiración de tal especie que constituye a Dios autor— y el destino eclesial de los libros. Lo expresa muy bien Artola: cfr. A.M. ARTOLA, «El dogma de la inspiración», en A.M. ARTOLA y J.M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella 1992, 159-167; A.M. ARTOLA, «La inspiración de la Sagrada Escritura», cit., 337-358.

22. Así, Rahner. Sobre las opiniones al respecto de Benoit, Rahner, Martini, etc., cfr. M. ADINOLFI, «La problemática dell'ispirazione prima e dopo la "Dei Verbum"», cit., 255-263.

La acción de Dios, de una u otra forma, no podía dejar de mantenerse, porque de lo contrario no podía seguir sosteniéndose a Dios como autor de la Escritura. Y donde se manifiesta a Dios como autor de las palabras humanas es en la voz de los profetas. Por eso la teología acudió al tratado de profecía. Tanto San Buenaventura (*Quaestio de prophetia*), como Santo Tomás (*Summa Theologiae* II-II, qq. 171-178), distinguían dos movimientos en el conocimiento profético: la adquisición de verdades, o la captación de las cosas, y el juicio o valoración acerca de ellas²³. Santo Tomás explica que en la Escritura vemos que Dios puede dar su «luz» sobrenatural en los dos momentos o sólo en uno de ellos. Así, en las visiones de los profetas, Dios da la luz en los dos momentos, pero en otros lugares sólo la da en uno. Por ejemplo, en los sueños del Faraón, de Nabucodonosor, o de Baltasar (cfr. Gn 41,1ss; Dn 2,1ss; 5,1ss), sólo se les da la luz en el primero de los dos momentos, en la «captación de las cosas», y a los intérpretes como a José sólo se les da en el segundo. Por tanto, en propiedad, no se puede hablar de profecía en el caso del Faraón, Nabucodonosor o Baltasar ya que no saben lo que significa la visión. Sin embargo, sí puede hablarse de revelación profética en el caso de José —y de Daniel, y de los profetas— ya que el conocimiento les viene de una luz superior y sobrenatural. Y esto, porque el juicio «completa el conocimiento» (II-II q. 173 a. 2 c). Esta iluminación sobrenatural la examina santo Tomás a partir de los efectos, ya que por medio de ella la mente del profeta «es elevada para percibir las cosas divinas» (II-II q. 171 a. 1 ad 4), «es robustecida para juzgar de modo sobrenatural» (*De veritate* q. 12 a. 7), juzga «según la certeza de la verdad divina» (II-II q. 174 a. 2 ad 3). Es fácil ver que este esquema podía aplicarse a los hagiógrafos, ya que hay testimonios en la Sagrada Escritura —puede pensarse en el prólogo de San Lucas o en el de Macabeos— de que los hagiógrafos se preocuparon por investigar las cosas que tenían que escribir. La inspiración se concebía por tanto como una iluminación sobrenatural que ayudaba a juzgar con verdad divina aquello que escribían. Lo que salía de la pluma del hagiógrafo era revelación. Ésta es la opinión que siguen autores como Lagrange, Vosté, Bea, Höpfl, Leloir, Perrella, Casciaro, etc.²⁴

23. Para ver los textos, *ibid.*, 250-251.

24. La discusión de estas tesis con las que se exponen a continuación puede verse con más detalles en R.F. COLLINS, «Inspiración», cit., 642-657; y P. BENOIT, «Revelación e inspiración, según la Biblia, en Santo Tomás y en las discusiones modernas», cit., 1-62.

Ahora bien, no puede olvidarse que el fondo del problema estaba en la inerrancia de la Sagrada Escritura. Lo que había provocado la aparición de la encíclica de León XIII era la llamada *question biblique*, es decir, un conjunto de estudios que, ante problemas como la ley del anatema, las maldiciones, o los desacuerdos de la Biblia con la historia profana, habían suspendido o atenuado la inspiración de algunas partes del texto²⁵. Y el problema de la inspiración de esos textos seguía en pie. Ciertamente, se podía acudir a la condescendencia de Dios con los hagiógrafos, pero se podían intentar otras soluciones. Por esto algunos autores, como Levesque, Pesh, Crets, Calmes, Merkelbach, etc., propusieron otros caminos, afirmando que se había puesto excesivo énfasis en concebir la inspiración como dirigida a la comunicación de la verdad, y que había que entenderla más bien como un impulso directivo. Para ello, realizan dos operaciones. Por una parte, distinguen entre revelación e inspiración, pues «en la revelación, la inteligencia permanece pasiva, recibe; en la inspiración es activa, expone cuanto ha adquirido natural o sobrenaturalmente». Por otra, distinguen entre juicio teórico y juicio práctico: «por el teórico se juzga si las cosas que se dictan son verdaderas. Por el práctico se juzga aquello que se escribe, con esas palabras, de este modo y en este momento. Y a los dos juicios suele dar Dios su luz divina»²⁶. Con estas premisas, establecen las conclusiones: la inspiración se dirige a escribir los libros, por tanto, no pertenece al carisma de revelación, sino que *la supone*. La inspiración «consiste en [la iluminación del] el juicio práctico, o [de] la serie de juicios prácticos acerca del libro que se está escribiendo»²⁷. Ciertamente, de esta manera se podían salvar más fácilmente los escollos que representan los llamados pasajes difíciles de la Biblia, pero la propuesta planteaba más problemas de los que resolvía. De hecho, el juicio de muchos autores —Luis Alonso Schökel, o Karl Rahner, por ejemplo— sobre esta dirección es más bien escéptico: ¿qué iluminación es la que no comunica nada nuevo?, ¿qué iluminación se necesita para conocer aquello que ya se conoce?

Estas dos explicaciones —inspiración como luz o como impulso— convivieron hasta la segunda guerra mundial. Tras la publicación de la

25. Sobre esto, cfr. J. BEUMER, *La inspiración de la Sagrada Escritura*, 66-68.

26. Ch. PESCH, *De inspiratione Sacrae Scripturae*, Friburgi Brisgoviae, 1906, n. 410.

27. *Ibid.*, n. 419.

encíclica *Divino afflante Spiritu*, los estudios bíblicos se desarrollaron enormemente y se pudo volver a las mismas cuestiones con perspectivas más amplias. De esas décadas anteriores al Concilio provienen las cuatro propuestas —de K. Rahner, P. Benoit, P. Grelot y L. Alonso Schökel— que todavía se exponen en la mayor parte de los manuales²⁸, y, por tanto, son las que siguen en cierta manera vigentes en las Facultades y Ateos de Teología.

Antes de resumirlas sumariamente, me parece importante hacer notar que esas propuestas se encuentran en continuidad con lo resumido en los párrafos anteriores. Un ejemplo. Luis Alonso Schökel²⁹ sugirió sacar la inspiración del callejón sin salida de los juicios —atemporales, absolutos, infalibles— acerca de la verdad y trasladarla al lugar de la verdad como desvelamiento que se hace a través del lenguaje, en concreto a través del lenguaje literario, creativo. Para ello comienza su estudio por un *status quaestionis* de la inspiración y, en ese marco, inserta su propuesta. Después³⁰, expone los tres momentos de que se compone la redacción de un escrito: la recogida de materiales —una experiencia vital, o un conjunto de expresiones propias o ajenas—, las intuiciones generalizadoras —la fuente de energía que va dando vida a todos los materiales, pone en movimiento e ilumina todo el proceso de la obra escrita, que es así reveladora de una realidad—, y la ejecución, donde el lenguaje toma forma escrita. De estos tres momentos, la acción del Espíritu Santo tiene que cubrir los dos últimos. En consecuencia, no sólo está inspira-

28. En los de Teología Fundamental, cuando tratan del tema (R. FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, Dehoniane, Bologna 2002, 264-274; S. PIE I NINOT, *La teología fundamental: «Dar razón de la esperanza»* (1 Pe 3,15), Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, 591-598) o en los de Sagrada Escritura: V. MANNUCCI, *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995, 157-168; A. LEVORATTI, «La inspiración de la Sagrada Escritura», en A. LEVORATTI Y OTROS (eds.), *Comentario Bíblico Latinoamericano*, Verbo Divino, Estella 2003, 3-42.

29. Su teoría se esboza en L. ALONSO SCHÖKEL, «Preguntas nuevas sobre la inspiración», en *Estudios Bíblicos* (1955) 273-290; la expresión más completa se encuentra en L. ALONSO SCHÖKEL, *La Palabra inspirada*, Herder, Barcelona 1964; aunque todavía en sus últimos escritos (L. ALONSO SCHÖKEL y J.M. BRAVO, *Apuntes de hermenéutica*, Trotta, Madrid 1994) sigue sosteniendo parecidas tesis.

30. Obviamente, el desarrollo de Schökel es mucho más rico y matizado: incluye una reflexión sobre las funciones del lenguaje aplicadas a la Sagrada Escritura, etc. Lo que se quiere señalar aquí es la continuidad con el modelo profético pero desplazado del juicio sobre la verdad proposicional.

do el autor, está también inspirado el texto: la inspiración bíblica es esencialmente un *carisma del lenguaje*. Es claro que sigue el modelo profético, aunque en un tono menos filosófico y con una noción de verdad más dinámica.

Las correcciones al modelo profético que hacen P. Grelot y P. Benoit van más bien por la teoría de los carismas. Grelot, como Schökel, tiene presentes las tesis anteriores a él, pues expone su tesis en el marco de un manual de «Introducción a la Sagrada Escritura»³¹. La investigación bíblica había señalado que en los escritos bíblicos, especialmente en los del Antiguo Testamento, los autores son normalmente anónimos. Este hecho tiene un significado: muestra que no se tenían a sí mismos como creadores sino como miembros de un grupo, por tanto, con una función social; son portavoces de unas verdades que pertenecen a la comunidad. Eso significa que al explicar la inspiración de la Sagrada Escritura habrá que pensar menos en la psicología del hagiógrafo —más todavía si cada libro no salió de una sola pluma, sino que fue objeto de reelaboraciones— y más en la articulación del pueblo de Dios y de la Iglesia³². Grelot examina los carismas que tienen que ver con la palabra de Dios. La inspiración será un carisma, pero no un carisma aislado, sino inserto en el conjunto de carismas del Antiguo y Nuevo Testamento concernientes a *la creación y conservación de la palabra de Dios*³³. ¿Cuáles son estos carismas? En primer lugar hay un carisma de *conocimiento y creación* de la palabra de Dios. Es el caso del profeta en el Antiguo Testamento y del apóstol en el Nuevo. Moisés, los Profetas, San Pablo, etc., reciben la revelación de Dios y la proponen. Pero, en el Antiguo Testamento, junto a los profetas, nos encontramos también con los ancianos que participan del espíritu de Moisés y son asimilados a los profetas (Nm 11,16-25); además están los sacerdotes, los cantores, y, más tarde, los maestros de sabiduría: todos estos conservan, enseñan y transmiten la palabra de Dios. Para ellos, Grelot propone un carisma *funcional de transmisión* de la palabra de Dios, pues no tienen el carisma profético en

31. P. GRELOT, *La Biblia, Palabra de Dios. Introducción teológica al estudio de la Sagrada Escritura*, Herder, Barcelona 1968.

32. Por eso, se habló del carácter social de la inspiración, J.L. MCKENZIE, «The Social Character of Inspiration», en *Catholic Biblical Quarterly* 24 (1962) 115-124; y D.J. MCCARTHY, «Personality, Society and Inspiration», en *Theological Studies* 29 (1963) 553-576.

33. P. GRELOT, *La Biblia, Palabra de Dios*, 82ss.

sentido estricto, sino que participan de él en cierta medida. Y una cosa semejante se puede decir a propósito de los doctores, los maestros, los profetas o los evangelistas del Nuevo Testamento. Tienen el carisma funcional de enseñar, guardar, proponer en la tradición la revelación recibida por otros. Es en este marco, en el que habría que insertar un tercer carisma relativo a la Palabra de Dios: el *carisma escriturario*, es decir, el de quienes escriben los libros sagrados. ¿En qué consiste este carisma? En el caso de los profetas y apóstoles —es decir, cuando los autores tienen ya el carisma de creación de la palabra de Dios—, el carisma de la inspiración no hace sino prolongarlo: ¿qué diferencia hay entre decir las cosas en voz alta o decir las por escrito? En cambio, en el caso de los textos que provienen de personas que tienen carismas funcionales, la inspiración exige un nuevo carisma, también de orden funcional y social, dirigido a la transmisión de la palabra de Dios a la comunidad de salvación. ¿Cuál es la acción de Dios en este carisma en lo que se refiere al *lumen* de la revelación? Grelot apunta aquí un aspecto interesante: como los autores sagrados que no son profetas o apóstoles no aportaron revelaciones nuevas, sino que transmitieron la palabra de Dios, no es necesario aplicarles la iluminación propia del carisma de profecía; en cambio, es posible pensar para ellos en un «instinto profético» del que habla Santo Tomás (II-II, q. 171, a. 5), que es una iluminación más discreta³⁴.

34. Cfr. *ibid.*, 107ss. Dice Santo Tomás: «La *mente del profeta es ilustrada por Dios de un doble modo*: mediante una revelación expresa y mediante cierto *instinto*, que, a veces, recibe la mente humana sin saberlo, tal como dice San Agustín en II Super Gen. ad litt. Por consiguiente, el profeta posee máxima certeza sobre cosas que conoce expresamente por el espíritu profético y está seguro de las que ha recibido por revelación divina. Por eso se dice en Jer 26,15: El Señor me ha enviado en verdad a vosotros, para que hiciera llegar a vuestros oídos todas estas palabras. De lo contrario, si el mismo profeta no tuviera certeza, dejaría de ser cierta la fe que se basa en la enseñanza de los profetas. Pero tenemos un ejemplo de la certeza profética en el hecho de que Abrahán, avisado en una visión profética, se dispuso a inmolar a su unigénito, lo cual no habría hecho si no hubiera estado sumamente seguro de la revelación divina. *En cuanto a las cosas que conoce por instinto, a veces es incapaz de distinguir adecuadamente si las ha pensado por instinto divino o por su propio espíritu, puesto que no todo lo que conocemos por espíritu divino se nos manifiesta con certeza profética, porque ese instinto es algo imperfecto en el orden de la profecía*». *Cursivas mías*. En Santo Tomás, cualidad esencial del profeta, del que proclama la palabra de Dios, es la certeza de que lo que proclama es palabra de Dios; si no, no se le podría creer. No nos consta que los autores de los libros sagrados presentaran su obra como revelación de Dios, aunque sí podemos suponer que al escribir los textos fueran conscientes de transmitir algo autoritativo a sus destinatarios. La perspicacia de Grelot al ver esta concordancia con las expresiones de Santo Tomás, no puede dejar de admirar. Sin embargo, después no sacó muchas consecuencias de esta intuición.

P. Benoit³⁵, por su parte, se sirvió también de la noción de los carismas cuando al estudiar los textos bíblicos hacía notar que, en el plan de la revelación, el Espíritu actuaba en los líderes del pueblo, como actuaba sobre los profetas o los apóstoles, con unas funciones determinadas. A la acción del Espíritu sobre los líderes Benoit la denomina inspiración «pastoral o dramática»; a la otra, inspiración «profética o apostólica». Pero también el Nuevo Testamento habla de la acción del Espíritu Santo en los libros sagrados (2 Tm 3,16) y en la lectura (2 Co 3,15-17). Por tanto, de manera análoga a la inspiración pastoral y profética, se puede hablar de una inspiración para «escribir», que correspondería a la inspiración de los hagiógrafos, e incluso insertar este carisma en un concepto de inspiración más amplio que va desde la palabra hablada hasta la recepción y lectura de la Escritura en la Iglesia. Pero, en este marco, es claro que lo que le preocupa a Benoit es el carisma para escribir: ¿en qué consiste la acción de Dios en la composición de los libros? Aquí examina las tesis de la teología de la inspiración según el modelo profético apuntadas unos párrafos más arriba. Aquellos autores pretendían prolongar el pensamiento de Santo Tomás y aplicarlo a un lugar que el Aquinate no había examinado expresamente. Y, al hacerlo, dice Benoit, habían introducido confusiones. La primera entre inspiración y revelación. Según Benoit, para Santo Tomás, las dos operaciones eran como las caras de una misma moneda: la inspiración es una elevación —una luz para juzgar— que desemboca en una revelación. Por tanto, concebir la inspiración como un mero impulso es despojarla de contenido en orden a comunicar la verdad de Dios. El segundo lugar de confusión versaba sobre la distinción entre juicio especulativo y juicio práctico. Para quienes propugnaban que la inspiración dirigía el juicio práctico, tal inspiración podía garantizar que lo comunicado en el escrito era correcto o adecuado, pero no necesariamente verdadero. La revelación era anterior a la Escritura, la inspiración únicamente se dirigía a iluminar al escritor sagrado en el aspecto práctico: en lo que le parecía conveniente al hagiógrafo comunicar en un momento determinado. Sin

35. Los textos más importantes se recogen en P. BENOIT, *Exégesis y Teología I. Cuestiones de Introducción general*, Studium, Madrid 1974. También son fundamentales los comentarios a las cuestiones *De prophetia* de Santo Tomás editados por la Revue des Jeunes: SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique. La prophétie. II-II, questions 171-178*, Traduction et annotations par Paul Synave, O.P. et Pierre Benoit, O.P., deuxième édition entièrement mise à jour par J.-P. Torrell, O.P., Cerf, Paris 2005.

embargo, esta operación despojaba a la Sagrada Escritura de la verdad que le pertenece, porque, en definitiva, es la revelación la que fue verdadera no los escritos que tenemos delante. Ante esta situación, Benoit introdujo la noción de juicio especulativo-práctico de acción. La característica de este juicio es que no estaba despojado de una referencia a la verdad: es un juicio práctico, pero que está imbricado, lógicamente y cronológicamente, con el juicio especulativo, de modo que la verdad de lo afirmado no se compromete. Según los autores que defendían la prioridad del juicio práctico en la inspiración, el hagiógrafo era inspirado para decir lo que convenía decir; según el matiz de Benoit, los hagiógrafos afirman de entre lo verdadero, lo que convenía decir, o, dicho de otra forma, decían lo que convenía decir, pero lo afirmado era verdadero.

Según estas precisiones, Benoit concluía con las dos famosas definiciones de revelación e inspiración: «Yo propondría que *se reagrupara bajo el carisma de REVELACIÓN toda la actividad del conocimiento especulativo suscitada en el hombre por la luz sobrenatural del Espíritu Santo*. Su elemento central y específico será el *juicio sobrenatural de conocimiento* que alcanza la verdad con una certeza divina. Podrá versar sobre *representaciones comunicadas sobrenaturalmente* por Dios, como en el caso típico del «profeta» que tiene una visión («revelatio stricte dicta»); pero también podrá referirse a *representaciones adquiridas naturalmente* y a juicios ya formados por el ejercicio natural de la inteligencia («revelatio late dicta»). Lo esencial es que, incluso en este último caso, la luz divina hará juzgar de una manera superior y que garantiza estas verdades que el hombre posee por medio de una información ordinaria. En virtud de ello adquirirán una cualidad nueva, sobrenatural y si son enseñadas, en el estadio (lógicamente) ulterior de la inspiración, se presentarán con la garantía de la autoridad divina»³⁶; la inspiración, por su parte, se define así: «Muy distinto del precedente es *el carisma de la INSPIRACIÓN el cual vendrá a dirigir toda la actividad práctica de comunicar las verdades obtenidas en la revelación*. Iluminará también los juicios, no ya de conoci-

36. «Revelación e inspiración, según la Biblia, en Santo Tomás y en las discusiones modernas», 58. «Propongo, referir esta iluminación del juicio especulativo con el carisma de “revelación”, entendido no con una simple *acceptio* pasiva de conocimientos infundidos por Dios sino como un juicio sobrenatural (con o sin «representaciones» sobrenaturales) emitido por el espíritu soberanamente activo del hombre bajo la luz del Dios», *ibid.*, 60.

miento especulativo como en la “revelación” [...], sino los *juicios especulativo-prácticos y prácticos*, es decir los que dirigen la ejecución concreta de la obra en conformidad con el fin perseguido y con las reglas del arte que conducirán esta ejecución hasta la realización última»³⁷.

Es relativamente clara la finalidad de los matices de Benoit. Quiere tener la Biblia como vehículo de revelación y como inerrante. Sin embargo, para algunos autores la introducción del juicio especulativo-práctico confunde más de lo que aclara. Por otra parte, el desplazamiento de la inspiración, desde un carisma de conocimiento a un carisma de acción, puede no hacer justicia al pensamiento de Santo Tomás que se estaba examinando³⁸. La cuestión sigue abierta, entre otras cosas porque parece como si Benoit hubiera querido corregir malas lecturas de Santo Tomás, más que hacer una lectura de Santo Tomás. De todas formas, en una reflexión sobre la inspiración, las páginas del dominico francés no pueden pasarse por alto.

Queda ya sólo por resumir la aportación de Karl Rahner³⁹. Para muchos autores⁴⁰ su explicación es la más singular, y la más novedosa, que se ha dado en los últimos años a la cuestión de la inspiración de la Sagrada Escritura. La explicación de Rahner cambia el paradigma recibido, que acentuaba la iluminación del hagiógrafo, y relaciona más directamente la inspiración de la Escritura con la Iglesia y con el canon de los libros sagrados. Como con casi todos sus escritos, los extremos de su

37. *Ibid.*, 60.

38. Cfr. G. ARANDA, «Acerca de la verdad contenida en la Sagrada Escritura (Una “quaestio” de Santo Tomás citada en la Const. “Dei Verbum”)», cit., 393-395.

39. Originariamente (1956), Rahner dictó una conferencia, que en 1958 amplió con el formato de un breve libro: *Über die Schriftinspiration*. Hay una versión española, traducida desde la cuarta edición alemana de 1964: K. RAHNER, *Inspiración de la Sagrada Escritura*, (Quaestiones disputatae), Herder, Barcelona 1970, por donde citaré. En otros escritos posteriores trata de nuevo de la inspiración: K. RAHNER, «Inspiración», en H. FRIES (ed.), *Conceptos fundamentales de Teología II*, Cristiandad, Madrid 1966, 386-398; K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1979.

40. J. BEUMER, *La inspiración de la Sagrada Escritura*, 70. Cfr. también A. VANHOYE, «La recepción en la Iglesia de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*», en J. RATZINGER Y OTROS, *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Palabra, Madrid 2004, 147-173; B. SESBOUÉ, «La canonisation des Écritures et la reconnaissance de leur inspiration. Une approche historico-théologique», en *Recherches de Science Religieuse* 92/1 (2004) 13-44. También hace notar la mayoría que la tesis debe completarse; cfr. H. GABEL, «Inspiration und Wahrheit der Schrift (DV 11): Neue Ansätze und Probleme im Kontext der gegenwertigen wissenschaftlichen Diskussion», cit., 64-84.

teoría han sido bastante matizados, pero un motivo forma ya parte del patrimonio de la teología católica contemporánea: si la Escritura pertenece a la Iglesia, la inspiración hay que entenderla como aquello que permite que la Escritura sea un libro *para* la Iglesia, y un libro *de* la Iglesia.

Rahner, al comienzo de su trabajo, afirma que se propone explicar la expresión «Dios, autor de la Escritura», tal como ha sido formulada por el Magisterio de la Iglesia; en concreto, quiere dar cuerpo a la afirmación: «Dios es el creador literario de la Escritura, su autor»⁴¹. Pero la Escritura es palabra de Dios y palabra humana. Por tanto, hay que explicar también el modo con que «la acción del *autor divino* reclama precisamente la condición del *autor humano*, y no sólo la tolera; no ayudaría al autor divino un autor humano reducido a la condición de amanuense»⁴². De ese modo, se podrá dar un contenido material a la inspiración que se derive de lo revelado por Dios, y no de unas categorías psicológicas que pertenecen más bien a la imaginación.

Para enmarcar su tesis, acude a la explicación de las acciones de Dios en el mundo, señalando que no hay obra de Dios en la historia de la salvación que no sea también acción humana⁴³. Dios desea la salvación de todos los hombres en Jesucristo y por eso quiere y crea a la Igle-

41. K. RAHNER, *Inspiración de la Sagrada Escritura*, 17. Rahner se vale de la diferenciación léxica que permite el alemán entre *Urheber* (autor creador) y *Verfasser* (autor compositor, escritor, redactor). Obviamente, en relación con los libros de la Sagrada Escritura aplicará a Dios la denominación de *Urheber*, pero no la de *Verfasser*: «Respecto del peculiar carácter de los libros bíblicos, Él puede ser su autor, pero no escritor», «Dios es autor literario de la Sagrada Escritura», *ibid.*, 18, nota 3.

42. Y lo apoya con un argumento cristológico: «de la misma manera que la libre espontaneidad de la humanidad de Cristo no quedó disminuida por su ascensión por el Logos Divino, sino más bien elevada por ella a un grado de vitalidad supremo y por otra parte inalcanzable (...), la inspiración divina libera la individualidad humana en lugar de coartarla», K. RAHNER, *Inspiración de la Sagrada Escritura*, 19, nota 5.

43. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, 176-177. Rahner distingue tres tipos de actuaciones *ad extra* de Dios: 1) Las que preceden a la libre actividad humana sin englobarla; por ejemplo, la creación. 2) Las que preceden a la actividad humana, pero incluyéndola, aunque sin apropiársela; por ejemplo, los actos que habrán de ser realizados libremente por los humanos. 3) La actividad predifinitoria de Dios que precede e incluye en sí la acción humana, y, más aún se apropiada de esta acción de modo que sin dejar de ser genuinamente humana puede ser predicada de Dios como algo que le pertenece. Éstas son las obras de Dios en la historia de la salvación: «las obras de la historia de la salvación pertenecen a Dios de una forma distinta y más alta que las obras de la naturaleza. En éstas Dios maneja el mundo (histórico), en aquéllas maneja dentro del mundo su propia historia», K. RAHNER, *Inspiración de la Sagrada Escritura*, 51.

sia: «Dios quiere la Iglesia y la pone en práctica. La quiere de un modo absoluto. Desea su existencia en una predefinición formal, y además en el conjunto de la *historia* de la salvación; primeramente porque su designio de la Encarnación del Logos, elaborado absolutamente por Dios y con anterioridad a toda libre decisión humana que pudiera motivarla, incluye dentro de sí la fundación de la Iglesia. (...). La Iglesia procede de una voluntad de Dios (voluntad se entiende aquí como un acto determinado, no simplemente como potencia), voluntad que es absoluta, anterior a toda acción libre del hombre, incluyendo, sin embargo, esa libertad en sí misma»⁴⁴. Ahora bien, la Iglesia se nos presenta en dos fases: la Iglesia primitiva, esto es, la iglesia apostólica, y la Iglesia post-apostólica⁴⁵: «con Jesucristo, tal como es anunciado y está presente en la predicación apostólica, ha tenido lugar la autorrevelación divina absoluta y definitiva, que solamente será superada por la manifestación del mismo Dios en la visión inmediata como consumación de la gracia de Cristo. En este sentido la “revelación” concluyó con la muerte de los apóstoles, es decir, con el fin de la era apostólica o con la Iglesia primitiva (...). La revelación cristiana que con la Iglesia primitiva se nos presenta definitiva y completa, está fijada para todos los tiempos y todos los pueblos»⁴⁶. Desde entonces, todo lo que sigue realizándose por Jesucristo tiene carácter de anámnesis, de referencia a ese momento consciente y existencial que lo inaugura y abarca todo.

Por tanto, puede concluir con la conocida tesis: «*Por cuanto* Dios quiere y crea la Iglesia apostólica con voluntad absoluta, formalmente predefinidora, salvífica y escatológica, y con ello desea y crea también sus elementos esenciales, Dios quiere y crea la Escritura de tal forma que se convierte por medio de la inspiración en su originador y autor. Hay que considerar el término “por cuanto”. La Escritura no se produce mera-

44. K. RAHNER, *Inspiración de la Sagrada Escritura*, 49-50.

45. Las dos fases se ven en los textos del Nuevo Testamento. La primera, la de los testigos: «Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y han palpado nuestras manos a propósito del Verbo de la vida» (1 Jn 1,1-2); la segunda, la de quienes reciben el testimonio: «A quien amáis sin haberlo visto; y en quien, sin verlo todavía, creéis y os alegráis con un gozo inefable y glorioso» (1 P 1,8).

46. K. RAHNER, «Inspiración», cit., 393. «La Iglesia apostólica desempeña una función única e irremplazable para todo el resto de la historia de la Iglesia», K. RAHNER, *Inspiración de la Sagrada Escritura*, 53.

mente “con ocasión de” o “durante el curso de” la realización divina de la Iglesia apostólica; más bien la inspiración divina es un momento intrínseco en la formación de la Iglesia apostólica y de este hecho deriva su carácter peculiar (...). La inspiración de la Escritura no es nada más que la fundación divina de la Iglesia en cuanto que se aplica precisamente a ese constitutivo esencial de la Iglesia apostólica que es la Escritura»⁴⁷. Estas afirmaciones explican muy bien la acción de Dios autor, también en el plano categorial, de los escritos sagrados. Las acciones humanas, que hay que recordar que en la tesis de Rahner son acciones de las que se apropia Dios, son las discernibles en la historia: puede afirmarse que la Iglesia apostólica era consciente de poseer escritos —cartas, relatos, etc.— que tenían el «carácter normativo de un testimonio definitivamente válido de su fe: fe que descansa sobre la base del kerygma apostólico (cfr. Lc 1,1-4, etc.)»⁴⁸. Estos escritos son palabra objetivada *de* la Iglesia, y la Iglesia los interpreta. No son escritos que Dios *da* a la Iglesia de manera independiente a su misma constitución. Si fuera así, se introduciría una instancia externa autónoma respecto de la Iglesia: estaríamos cerca de doctrina de la *sola Scriptura*. Pero no es así. Dios crea esos libros en la Iglesia a través de sus miembros y la Iglesia lee e interpreta esta palabra suya autoritativamente. Esto supone también la posibilidad por parte de la Iglesia de reconocerlos⁴⁹. Esto relaciona inmediatamente

47. K. RAHNER, *Inspiración de la Sagrada Escritura*, 63. Hay que entender bien las expresiones de Rahner. No dice que Dios haya creado a la Iglesia y la Iglesia haya creado su Escritura sagrada. La afirmación es que al crear la Iglesia la crea con la Escritura, que es también obra de la Iglesia. Hay que tener en cuenta que «si se concibe la Escritura como manifestación de Dios (como autor) a la Iglesia, entonces no sería a priori imposible que esta manifestación adquiriera una dimensión autónoma frente a la Iglesia», K. RAHNER, «Inspiración», cit., 396. En otro lugar define con más precisión la noción de Dios autor: «Dios quiere y realiza la Escritura como un elemento constitutivo en la fundación de la Iglesia apostólica, con una formal predefinición que se da dentro del ambiente de la historia de la salvación y de un orden escatológico, porque es éste el modo como quiere y efectúa la existencia de la Iglesia apostólica y precisamente en cuanto lo es. Pero el que produce un libro de este modo es su autor en sentido propio, porque en nuestro limitado lenguaje humano no hay otra palabra que autor para designar tal tipo de influencia sobre la realización de un libro (...). Dios es pues el autor de los libros del Nuevo Testamento», 70-71.

48. K. RAHNER, «Inspiración», cit., 394. «El punto culminante de la facultad de la Iglesia de autopoerse, contrastándose con sí misma, debe darse allí donde la Iglesia no solamente se mide a sí misma, sino que produce actualmente la norma por la cual ha de medirse», K. RAHNER, *Inspiración de la Sagrada Escritura*, 59.

49. Esto es, en relación con el canon, lo que al final explica la inspiración de los libros del Antiguo Testamento: «en la medida en que Dios produce para la Iglesia el Antiguo

la inspiración de la Sagrada Escritura con la canonicidad de tales escritos. Si la revelación quedó cerrada en la época apostólica, los límites del canon también quedaron marcados ahí: el contenido y la amplitud del canon quedaron revelados antes de la muerte del último apóstol: después no hay revelación pública eclesial sino reflexión, explicación, delimitación del dato revelado⁵⁰. Es claro que en el hecho del carácter normativo de la Iglesia primitiva está también implícita la capacidad de reconocer la inspiración de los escritos sagrados. Cuando la Iglesia reconoce «un escrito apostólico como expresión legítima de la fe de la Iglesia primitiva y lo admite como perteneciente a la tradición diferenciándolo de otras objetivaciones no tan puras de aquella fe, entonces puede afirmar absolutamente que tal escrito está inspirado»⁵¹.

Con este planteamiento, es lógico que las discusiones sobre la acción de Dios en el intelecto del hagiógrafo pasaran completamente a segundo plano⁵², y que comenzara a pensarse en la relación entre inspiración y canon de los libros sagrados. Pero ésta es más bien una cuestión

Testamento como una auténtica cristalización de su prehistoria y de su experiencia con Dios y de sus relaciones con los hombres en esa prehistoria, Dios inspira el Antiguo Testamento y se convierte en su autor», K. RAHNER, *Inspiración de la Sagrada Escritura*, 68.

50. «La canonicidad presupone la inspiración del libro atestiguándola para la Iglesia. Hay también una relación de dependencia en sentido inverso. Sin querer involucrar a la canonicidad como un elemento intrínseco en el concepto de inspiración, podemos afirmar que la inspiración en un sentido pleno se da sólo cuando está auténticamente atestiguada, esto es, cuando es canónicamente reconocida. Dios no escribe ningún libro para sí. (...) La inspiración tiene sentido cuando se le añade la canonicidad», K. RAHNER, *Inspiración de la Sagrada Escritura*, 64-65.

51. K. RAHNER, «Inspiración», cit., 397. «La Iglesia llena del Espíritu Santo reconoce por connaturalidad que un escrito está concorde con su naturaleza. Si al mismo tiempo se percata de que es también algo apostólico, esto es, una parte vital de la Iglesia apostólica en cuanto tal, entonces es *eo ipso* inspirado y conscientemente reconocido como tal; sin embargo, este conocimiento reflejo puede tener lugar en un tiempo posterior y no tiene por qué ser idéntico con el sentido original de la revelación y ni siquiera simultáneo con él. De este modo se abre una genuina posibilidad para la historia del canon. Mientras sigamos imaginando para la Iglesia la conciencia de la canonicidad como el testimonio explícito y directo por parte de un apóstol no seremos capaces de comprender por qué tuvo que pasar tanto tiempo hasta que la canonicidad de muchos escritos fuera finalmente aceptada», K. RAHNER, *Inspiración de la Sagrada Escritura*, 85.

52. «La inspiración requiere solamente que Dios, cuando quiere la producción de un determinado libro, influya sobre el autor humano con una influencia tal que garantice a éste que concibe y enjuicia de un modo correcto y efectivo lo que debe escribirse (iudicium speculativum et practicum), y se decida efectivamente a escribir lo que así había concebido y ejerza actualmente esa decisión» K. RAHNER, *Inspiración de la Sagrada Escritura*, 72.

que se ha desarrollado en las últimas décadas. Recapitulando lo visto en las últimas páginas se pueden entender algunos aspectos explícitos o implícitos en estas explicaciones del constituirse de la Escritura sagrada que se dejan notar en *Dei Verbum*.

a) La explicación de la inspiración basada en el modelo profético queda desplazada, por otra en la que la inspiración se dirige más a la transmisión de la revelación que a ser fuente de revelación. Tal orientación, en los estudios bíblicos⁵³, es perceptible en Benoit y Grelot, y deja su huella en el Concilio cuando no se menciona a los escritos sagrados hasta el capítulo II, cuando se habla de la transmisión de la revelación en la Iglesia⁵⁴.

b) La especificación de los hagiógrafos como verdaderos autores, así como la mención de la acción de Dios «en ellos y por ellos» sin referencia explícita a la causa instrumental, etc., aunque es claro que se deben a más de un factor, no podrían justificarse fácilmente sin la tesis explícita de la inspiración de la Sagrada Escritura tal como la expone Rahner.

2.2. Después de «*Dei Verbum*»

¿Cómo han seguido las tesis sobre la inspiración después de *Dei Verbum*? Un juicio general hará notar que las dos décadas que van desde el final de la Segunda guerra mundial hasta el Concilio Vaticano II fueron, como se ha visto, muy fecundas en la reflexión de la inspiración. Frente a ello, los cuarenta años que han seguido a la *Dei Verbum* han sido más bien parcos a la hora de tratar este tema. Los estudios acerca del ser de la Sagrada Escritura se han polarizado más en cuestiones de her-

53. Obviamente el horizonte de la teología es mucho más amplio. Los mismos motivos, examinados desde el lado de la tradición, pueden verse en J. RATZINGER, «Ensayo sobre el concepto de tradición», en K. RAHNER y J. RATZINGER, *Revelación y tradición*, Herder, Barcelona 1970 (orig. 1965), 27-76; especialmente significativo a este propósito es el apartado «Tesis acerca de la relación entre revelación y tradición».

54. La mejor explicación del cambio de paradigma conciliar (con una comparación entre el primer esquema de *Dei Verbum* y el resultado final) sigue siendo probablemente la de P. GRELOT, «L'inspiration de l'Écriture et son interprétation», en B.D. DUPUY ET AL., *La révélation divine. Constitution dogmatique «Dei Verbum»*, Cerf, Paris 1968, 347-380.

menéutica y de canon que en cuestiones de inspiración. Como muestra pueden servir los dos documentos de la Pontificia Comisión Bíblica, que pueden considerarse como desarrollos de *Dei Verbum*: «La interpretación de la Biblia en la Iglesia» (1993) y «El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana» (2001). Ambos se refieren a la Escritura en la Iglesia y tratan sobre todo cuestiones de interpretación y canon. Mencionan más de una vez la inspiración de la Sagrada Escritura, pero prácticamente para afirmarla y para ofrecer una justificación de la interpretación que se hace en la Iglesia⁵⁵. Lo mismo ocurre con la investigación teológica: interpretación y canon son los campos más usuales, y la inspiración se invoca en lo que tiene que ver con ellos. Con todo, sí han aparecido, de manera espigada, estudios parciales y voluntariamente limitados a algunos aspectos⁵⁶. De manera genérica se centran en matizar las tesis anteriores, sobre todo, la de Rahner. No hay, y quizás haga falta, un tratado completo de la inspiración⁵⁷. Cuando se tematiza, se exponen sumariamente las tesis de Benoit, Alonso Schökel, Grelot y Rahner que se han resumido más arriba.

Con todo, sí hay unos rasgos comunes a los relativamente pocos artículos y estudios que han abordado el tema de la inspiración: por una parte, se da por caducada la explicación filosófica, especialmente lo que se refiere al autor solitario explicado con la psicología del autor inspirado⁵⁸;

55. Una valoración serena de estos y otros documentos, en D. HERCSIK, «Das Wort Gottes in der nachkonziliaren Kirche und Theologie», en *Gregorianum* 86 (2005) 135-162. Aunque Hercsik acaba por concluir que, en general, quedan todavía demasiadas cosas abiertas en la teología e interpretación de la Escritura.

56. Quizás el artículo sumario más abarcante sea el de H. GABEL, «Inspiration und Wahrheit der Schrift (DV 11): Neue Ansätze und Probleme im Kontext der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion», cit., 64-84. En castellano, A.M. ARTOLA, «Unicidad de la Biblia e inspiración», cit., 39-83), con un «status quaestionis» de los estudios hasta el año 1989 que puede completarse con J.M. SÁNCHEZ CARO, «La Biblia, libro sagrado. Teología de la inspiración en los últimos diez años», cit., 81-121, o J.M. SÁNCHEZ CARO, «Cuarenta años de la Constitución *Dei Verbum*. Balance y perspectivas», en I. GONZÁLEZ MARCOS, *Concilio Vaticano II, 40 años después. IX Jornadas Agustinianas*, Centro Teológico San Agustín, Madrid 2006.

57. El juicio es de R.F. COLLINS, «Inspiración», cit., 657.

58. Pero no la noción de causa instrumental para el hagiógrafo, que sigue teniendo vigencia, cfr. B. SESBOUË, «La canonisation des Écritures et la reconnaissance de leur inspiration. Une approche historico-théologique», cit., 40; T. CITRINI, *Identità della Bibbia*, Queriniana, Brescia 1990, 115; A.M. ARTOLA, «La inspiración bíblica en el documento sobre la Interpretación de la Biblia en la Iglesia», en *Scripta Theologica* 27 (1995) 179-185.

por otra, se acentúa la vinculación de la Biblia a la Iglesia, o, si se quiere, a la comunidad de fe; finalmente, se insiste cada vez más en la analogía de la Encarnación para explicar el proceso entero por el que los textos son Palabra de Dios. Decía Schökel que a lo largo de la historia del dogma de la inspiración, las explicaciones habían seguido los dos caminos indicados por los textos bíblicos en los que la Vulgata mencionaba la palabra inspiración: los autores inspirados (cfr. 2 P 1,21), los textos inspirados (cfr. 2 Tm 3,16). Tomando esta imagen podemos clasificar estos estudios en dos apartados: la comunidad y el texto sagrado, el texto sagrado en la comunidad.

2.2.1. *La comunidad y el texto sagrado*

La base de la que parten la mayor parte de los estudiosos es la llamada teoría eclesiológica de la inspiración, hecha explícita en Rahner. Vanhoye, en un artículo sumario sobre los efectos de la *Dei Verbum* en las diversas facetas que aborda la constitución, recuerda el valor que siguen teniendo las tesis de Rahner que «explicaba la inspiración como un aspecto de la intervención de Dios en la historia humana y, más concretamente, en la historia de una comunidad de creyentes». Su explicación «tiene el mérito de no considerar la inspiración como un fenómeno aislado, sino de presentarla como un aspecto particular de una obra divina mucho más amplia y enraizada en la historia. Tiene el defecto de no decir nada del Antiguo Testamento, ni de la salvación del mundo». Otra omisión se refiere «a los autores bíblicos: no son mencionados en absoluto»⁵⁹. A juicio de Vanhoye la hipótesis de Rahner sería correcta si se completaran estos dos aspectos: se tendría que incluir también a los autores del Antiguo Testamento con una frase como, por ejemplo, la que casi copiando a Rahner sugiere M. Limbeck: «A la vez que Dios quiere, con una voluntad absoluta, la salvación de todos los hombres por medio de la historia particular de Israel y de la Iglesia primitiva, historia que Él pone en movimiento distinguiéndola del curso ordinario de las cosas, quiere y produce también la Escritura de la Antigua y Nueva Alianza, de manera que se convierte en su inspirador y creador, en su

59. A. VANHOYE, «La recepción en la Iglesia de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*», cit., 162-165.

autor»⁶⁰. De la misma manera debe articularse más claramente la normatividad del kerygma apostólico, es decir, del Señor, del cual da testimonio el kerygma⁶¹. Pero, sobre todo, debe completarse desde su mismo planteamiento eclesiológico y soteriológico, con mayor atención a los mismos datos bíblicos: la Iglesia primitiva, como Israel, no es una masa homogénea y el surgir de la Escritura está en relación con funciones y carismas concretos dentro de la comunidad creyente. Es lo que ha señalado, por ejemplo, Grelot.

Pierre Grelot publicó un artículo en 1984 —en un volumen homenaje a Karl Rahner, como motivo de su 80 cumpleaños— en el que repasaba las aportaciones a la teología de la inspiración desde 1958, es decir, desde que Rahner escribió su libro sobre el tema⁶². Grelot ve dos principios de los que no se puede prescindir —y que, por tanto, deben conjugarse— a la hora de explicar la inspiración de la Escritura. Por una parte, la reciprocidad puesta de manifiesto por Rahner entre los textos bíblicos y la Iglesia: la Iglesia no está delante de los libros como si fueran un objeto. Pero, por otra parte, estamos en una comunidad, ya sea Israel, ya sea la Iglesia primitiva, que no es amorfa ya que está compuesta por hombres concretos, con sus vocaciones y ministerios al servicio de la comunidad. Y en concreto hay ministerios de la palabra: Hb 1,1 dice que Dios habló *polytropos*, de muchas formas, a través de los profetas. Hay individuos concretos que se dirigen a otros en la comunidad en nombre de Dios. Por tanto, hay una comunidad de salvación, con una identidad particular, reflejada en textos, y hay también unos carismas en la comunidad. Pero hay otra dimensión: la comunidad tiene una historia. En esa historia de salvación hay un hecho singular, inaudito, que es Jesucristo resucitado. Si Jesucristo es el Evangelio, los textos se convierten en proclamación del Evangelio. Es en estas condiciones donde podemos pensar mejor en la acción del Espíritu sobre las personas inspira-

60. M. LIMBECK, «Die Heilige Schrift», en W. KERN (ed.), *Handbuch der Fundamentaltheologie, IV*, Herder, Freiburg 1988, 86. Cfr. también, M. LIMBECK, «Inspiración», en P. EICHER, *Diccionario de conceptos teológicos I*, Herder, Barcelona 1989-1990, 541-548.

61. Cfr., sobre todo, H. GABEL, «Inspiration und Wahrheit der Schrift (DV 11): Neue Ansätze und Probleme im Kontext der gegenwertigen wissenschaftlichen Diskussion», cit., 66-68.

62. Citaré por la traducción francesa, más conocida: P. GRELOT, «Dix propositions sur l'inspiration scripturaire», en *Esprit et vie* 96 (1986) 97-105.

das. Parece difícil pensar que está inspirado sólo el redactor final de un escrito bíblico: la inspiración es un proceso más englobante que alcanza a los diversos ministerios de la Palabra, desde la redacción del Antiguo Testamento a quienes prolongan el ministerio de los Apóstoles en el servicio de la Palabra y por tanto en la reinterpretación de los textos antiguos y en la producción de los nuevos. En este sentido, Grelot toca, aunque sea de pasada, la vieja cuestión de la inspiración de la traducción griega de la Biblia de los Setenta, especialmente, porque el texto griego tiene muchas veces una lectura de corte cristológico que falta en el masorético, por el uso cristiano de esa orientación, etc. Por todo ello, parece posible pensar en la inspiración de este texto.

El ejemplo de los Setenta es asimismo anotado en un artículo reciente de Sesboüé⁶³. También a él las reflexiones de Rahner le parecen las más productivas teológicamente. Sin embargo se fija más en la relación que establece Rahner entre revelación e inspiración, teniendo a la primera como luz para comprender la segunda. Al mismo tiempo, tiene presente el canon: todos los libros canónicos son inspirados, pero el canon no instauro la inspiración, sólo la reconoce. Como un horizonte de comprensión teológica de la inspiración, expone lo que denomina «inspiración diferenciada». En la misma Sagrada Escritura, pero también en la doctrina de la Iglesia, observamos que la inspiración tiene diversos aspectos y modalidades: afecta al profeta, al autor de un libro, a un libro. Pero en ningún caso están aislados: el profeta habla a su comunidad, como el autor del libro lo escribe para su comunidad —que lo recibe, lo lee y lo guarda, porque le reconoce una autoridad—, o como el libro mismo que tiene autoridad en la comunidad. Hay que pensar por tanto en un marco más general de la acción reveladora de Dios. ¿Por qué será, se pregunta Sesboüé, que siempre ha habido reivindicaciones de la inspiración de la versión griega de los Setenta, pero no las ha habido a propósito de las traducciones latinas como la *Vetus Latina* o la *Vulgata*? Probablemente, porque se reconoce a la versión griega vinculada al momento cristiano de fundación, es decir de revelación. Por tanto, cabe pensar en la inspiración como la acción del Espíritu en el marco de la comunidad hasta el constituirse de modo completo la re-

63. B. SESBOÜÉ, «La canonisation des Écritures et la reconnaissance de leur inspiration. Une approche historico-théologique», cit., 13-44.

velación. Con el cesar de la revelación histórica, cesa también la inspiración escriturística.

Un tercer intento en esta dirección que considera los escritos sagrados en el marco de la revelación y del pueblo es el que propone Prosper Grech⁶⁴. Grech intenta relacionar tres nociones: inspiración, revelación y verdad. Para ello, tiene muy presentes las nociones de *Dei Verbum* y quiere servirse de la analogía de la noción de verdad como desvelamiento tal como la propone Heidegger. Anota casi en el punto de partida que la «relación entre revelación e inspiración no está todavía clara en la teología postconciliar». Después define ambos conceptos: la *revelación* como la «manifestación de la presencia dinámica, creativa y salvífica de Dios en el cosmos, en la historia, en el hombre, culminante en Cristo, captada y traducida en lenguaje humano por hombres en los que Dios ha puesto su Espíritu»; la *inspiración* en sentido escriturístico —es decir, como carisma en la Iglesia o en la sinagoga, conexo con la producción de un libro que sea palabra de Dios, y no simplemente que contenga la revelación divina—, puede definirse como «el carisma de aquellos que tienen como función componer o completar los escritos que Dios quiso que acompañaran a su pueblo en la historia para mantener una memoria viva y una recta interpretación de la revelación hasta la última y definitiva manifestación de Cristo». Pero ningún libro escrito es una mera transliteración de una palabra oral, porque lo oral y lo escrito son dos sistemas distintos; por eso, aunque en el profeta que escribe «revelación e inspiración pueden coincidir», el carisma de la inspiración se refiere a lo escrito, y en el caso del autor inspirado «comprende, antes que nada, una intuición fundamental, después un juicio valorativo y finalmente un discernimiento de la validez o adecuación de los medios elegidos para alcanzar el objetivo prefijado». Esta «inspiración inicial se prolonga en la comunidad para interpretar o descodificar la cristalización de lo escrito»⁶⁵. Es fácil ver que el autor prácticamente lo que hace es componer los aspectos más relevantes de las tesis de Grelot, Benoit, Rahner y Schökel. Como otros autores, Grech prolonga la inspiración también a la recep-

64. P. GRECH, «Quid es veritas? Rivelazione e ispirazione: nuove prospettive», en *Lateranum* 61 (1995) 414-424. Reproducido después en varios lugares, en A. IZQUIERDO (ed.), *Scrittura ispirata*, 301-311, y en P. GRECH, *Il messaggio biblico e la sua interpretazione. Saggi di ermeneutica, teologia ed esegesi*, EDB, Bologna 2005, 275-285.

65. *Ibid.*, 418-421, *passim*.

ción del texto en la Iglesia: «Para concluir, la inspiración es aquel aspecto de la presencia reveladora de Dios en Israel y en la Iglesia que da origen a los libros bíblicos que contienen la palabra de Dios, de lo cuál Él resulta su autor. La inspiración no se limita al influjo sobre el autor humano de los textos sino que se extiende a su continua reinterpretación, a la conservación del texto, al hecho de ser coleccionados y recibidos canónicamente, y se sigue con su *Wirkungsgeschichte* en la Iglesia»⁶⁶.

Me parece que estos párrafos llegan a mostrar uno de los caminos que ha seguido la reflexión postconciliar sobre la inspiración: se parte no del autor como alguien aislado, sino como un miembro de la comunidad creyente del pueblo de Dios, que actualiza un carisma relacionado con la palabra; se distingue inicialmente este carisma del carisma de la revelación: la inspiración va dirigida primariamente a expresar la verdad de lo escrito para el pueblo, o para los destinatarios inmediatos; en cuanto el escrito es recibido es expresión de revelación para el pueblo, por eso se puede reinterpretar; en esa actualización de los escritos en la vida del pueblo hay que situar también una actividad de inspiración que los hace efectivos y completamente revelación cuando expresan a Jesucristo, revelación de Dios. Estos últimos aspectos se perciben con más nitidez en los otros estudios que no miran tanto al texto que nace en la comunidad como al texto que recibe la comunidad.

2.2.2. *El texto y la comunidad*

Tanto la investigación histórico-crítica de la Biblia como la teoría de la literatura desarrollada en las últimas décadas han puesto de manifiesto el papel insustituible de la recepción o de la lectura en el caso de los textos escritos. La investigación histórico-crítica ha descubierto que muchos textos bíblicos, hasta llegar a nosotros, han sido objeto de diversas relecturas, que han actualizado el significado del texto desde su origen en el pasado hasta un momento posterior cuando se lee en circunstancias históricas diferentes. La teoría de la literatura ha señalado

66. P. GRECH, «Che significa oggi “ispirazione”? Una visione globale», en *Il messaggio biblico e la sua interpretazione. Saggi di ermeneutica, teologia ed esegesi*, EDB, Bologna 2005, 287-298, aquí 297-298.

también que un texto que no lee nadie no comunica nada, que un texto se convierte en clásico no porque lo determine su autor sino porque lo hacen tal los lectores, etc. Con estos dos parámetros es lógico que los autores que reflexionan sobre la inspiración de la Sagrada Escritura incluyeran también la recepción en el proceso por el que la Escritura pueda hacerse autoritativa y, al final, palabra de Dios.

W. Vogels ha ensayado esta explicación en algunos artículos⁶⁷. Hace notar algunas características de la comunicación por textos en el marco de una comunidad. El texto es una realidad en sí misma, por tanto, puede ser leído, por ejemplo, después de muerto el autor. Al ser leído es cuando el texto se transforma de letra muerta —o en hibernación, dice Vogels— en palabra viva. El texto se presta a diversas lecturas —no sólo es producto, sino también productividad de sentido—, pero estas lecturas no tienen por qué ser arbitrarias; el texto tiene inscrita su lectura. Por tanto, si el texto bíblico es el resultado de un largo proceso en el que el Espíritu inspira a la comunidad, hay que pensar en la inspiración también de la comunidad que lo lee: sólo la comunidad inspirada puede descubrir los límites del texto, los sentidos que el texto acepta y lo que rechaza. Por tanto, la inspiración se puede definir como «la cualidad divino-humana que posee la Biblia como texto porque en otro tiempo fue concebida por una comunidad inspirada y es capaz hoy de inspirar a una comunidad». En esta misma dirección, aunque lo mismo que Vogels de forma fragmentaria, sin proponer una verdadera teoría de la inspiración, se pronuncian otros autores como J. Severino Croatto, Ulrich H.J. Körtner, Klaas Huizing, Elmer Salman, Leonardo Boff, Peter Knauer, etc. Cada uno de ellos, con su base metodológica propia —en algunos casos la semiótica, en otros la hermenéutica de corte ontológico—, acaba por señalar que si la lectura de un texto bíblico introduce nuevas actualizaciones e interpretaciones del texto eso sólo puede explicarse con una acción del Espíritu en la lectura; si, como dice *Dei Verbum*, los verdaderos

67. W. VOGELS, «Inspiration in a Linguistic Mode», en *Biblical Theology Bulletin* 15 (1985) 87-93; «Inspiración», en ABADÍA DE MARESDOUS (ed.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona 1993, 768-771; «L'Écriture, inspiré et inspirante», en J. DUHAIME y O. MAINVILLE (eds.), *Entendre la voix du Dieu vivant. Interprétation et pratiques actuelles de la Bible*, 261-296; «Three Possible Models of Inspiration», en A. IZQUIERDO (ed.), *Scrittura ispirata. Atti del Simposio internazionale sull'ispirazione promosso dall'Ateneo Pontificio «Regina Apostolorum»*, 61-79.

autores están inspirados, también los verdaderos lectores deben estar inspirados⁶⁸.

Un intento más serio de explicación es el propuesto por F. Martin en su volumen *Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Écritures*⁶⁹. Martin, como Rahner, no se fija tanto en la inspiración de la Escritura como en el hecho de Dios autor de la Escritura. En consecuencia, lo que quiere explicar es cómo la Escritura es palabra de Dios para quien la lee como tal en la Iglesia. La doctrina de la inspiración remite a una práctica de lectura en la Iglesia que lee la Biblia como palabra de Dios. Para su explicación se sirve de los conceptos de la glosemática de Hjemslev y sus desarrollos terminológicos en la semiótica de Greimas. Esto hace que el estudio de la obra resulte a veces arduo, aunque Martin, conocedor profundo de los defectos imanentistas del protocolo semiótico greimasiano —al menos, del primer Greimas—, ha corregido tanto estos aspectos que propiamente no queda en su estudio mucho de estructuralismo en el sentido peyorativo que pueda tener este movimiento hoy. Hay dos conceptos claves en la teoría semiótica que resultan muy operativos en el análisis de Martin. El primer concepto es el que se refiere a los planos de inmanencia y manifestación que se dan en un discurso de lengua: el significado de un discurso concreto y completo se da en el nivel de la inmanencia, aunque se llega a él a través del plano de la manifestación. Es en el nivel inmanente del texto donde se dan los elementos y las relaciones que se deben analizar bajo la vestidura de la manifestación. El otro concepto clave es el de enunciador y enunciatario que se dan en todo texto. Las dos expresiones no son equivalentes a las de autor y lector, pero sí correlativas. Enunciador y enunciatario son dos instancias que están presentes en todo discurso, son instancias internas al texto, podríamos decir con Roland Barthes que son seres de papel. Por ejemplo, para interpretar una ley, el legislador se coloca en el lugar del enunciatario —aquél a quien se dirige el enunciador— para buscar al enunciador y

68. Un breve resumen de cada una de estas teorías, en H. GABEL, «Inspiration und Wahrheit der Schrift (DV 11): Neue Ansätze und Probleme im Kontext der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion», cit., 71-74.

69. F. MARTIN, *Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Écritures*, Cerf, Paris 1995. Cfr., también, F. MARTIN, «L'inspiration des Écritures (1)», en *Sémiotique et Bible* 63 (1991) 18-33; «L'inspiration (2)», en *Sémiotique et Bible* 64 (1991) 15-34. Será de utilidad también la amplia recensión a la obra de É. NODET, «De l'inspiration de l'Écriture», en *Revue Biblique* 104 (1997) 237-274.

entender así la significación del texto. Como estas nociones semióticas llevan adjunto una terminología poco menos que autotélica, se podrá quizás entender mejor con un ejemplo al que recurre Martin más de una vez. Natán le cuenta a David la historia del hombre pobre con una corderilla y del rico que tenía muchas pero, al tener que honrar a un viajero, le roba la corderilla al pobre (2 S 12,1-4). David se enfada con el rico (2 S 12,5-6) y Natán le dice entonces: «Tú eres ese hombre» (2 S 12,7). De esta manera, cambia el objeto del discurso y David lee la historia de la corderilla, ciertamente, ya que es el plano de la manifestación, pero la corderilla, en el plano de la inmanencia, no significa la corderilla, sino la sangre derramada, etc. Cambia el objeto y cambian también el enunciatario, que pasa a ser David, y el enunciador, que pasa a ser el Señor Dios. En términos del significado de la Escritura puede pensarse —en un ejemplo al que Martin recurre muchas veces en su análisis— en el episodio de la Transfiguración, donde Moisés y Elías, la Ley y los Profetas, hablan de los acontecimientos que describen sus libros y que no es otra cosa que Jesucristo y sus acciones.

La teoría tiene también otros componentes, pero los apuntados bastan para tener una idea sumaria de los propósitos de Martin. Cuando la Iglesia confiesa a Dios autor de la Escritura, dice Martin, lo que hace es atribuir un libro, un texto, la Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento, a un autor: Dios: «El “autor de las Escrituras” ocupa así el lugar de la instancia particular que la semiótica denomina “el sujeto de enunciación implícita” [el enunciador, diríamos], quien, sin asumir directamente ninguno de los actos predicativos o de los enunciados tomados aisladamente, asume sin embargo la “verdad” del acto del discurso, por medio del cual el objeto textual toma forma y se constituye por tanto en *un todo significante*»⁷⁰. Jesucristo, o la Encarnación, por su parte, es el objeto —sujeto, dice Martin con terminología semiótica—, aquello de lo que hablan todas las Escrituras (Hb 18,7). En este marco, el lector cristiano ocupa el lugar del enunciatario, aquél a quien se le dirigen las Escrituras para que «le lean» (como la historia de la corderilla «leía» a David). Por eso, la teoría de la inspiración es una teoría de la escritura y una teoría de la lectura: «escribir y leer el Texto es escribirlo y leerlo en el acto de enunciación enunciante que resulta del hablar. El dogma

70. F. MARTIN, *Pour une théologie de la lettre*, 441.

de la inspiración de las Escrituras quizás no dice otra cosa que esto, y es bastante»⁷¹.

Como se ve, Martín privilegia sobre todo la lectura personal y actualizante del texto. También esta lectura está presente, aunque con otras muchas cosas, en un artículo de Thomas A. Hoffman bastante citado después de su publicación⁷². Este autor proponía una clarificación singular. Afirmaba que la doctrina de la inspiración se presenta de una manera difusa e indefinida que incluye quizás demasiadas cosas. Además, en la teología del siglo XX, ha ido unida a la cuestión de la inerrancia y canonicidad de la Escritura, y dirigida, en el fondo, a preservar con ella la prueba de la Escritura en la argumentación teológica o religiosa. Por ello propone acuñar un término más amplio que el de inspiración, y que sea capaz de incluir junto a éste otros dos conceptos: normatividad y canonicidad. Al fin y al cabo, estos tres términos —inspiración, normatividad y canonicidad— son los que se tienen por esenciales en la Escritura sagrada. Para Hoffman este término abarcante puede ser «carácter sagrado único» de la Biblia. Después procede a examinar los tres conceptos y su relación entre ellos. Sobre la «inspiración», hace notar que con ella no se designa otra cosa que la acción del Espíritu en la Iglesia; cuando se aplica a la Escritura, lo que se quiere decir es que esos escritos están animados por el Espíritu de Cristo. Pero hay que tener presente que en los primeros siglos también se dice que están inspirados otros escritos que no son sagrados; por tanto no fue la inspiración lo que determinó el canon en la antigua Iglesia. Además, hay que pensar también en la inspiración en la recepción: es la presencia del Espíritu en la recepción de los libros la que permite reconocer al Espíritu en su redacción. La «normatividad» es una cualidad que poseen algunos libros, no algo que determine la Iglesia para ellos. Normativo, según Hoffman, se dice del libro que contiene lo que es necesario para la Iglesia de todos los tiempos. Cuando la Iglesia reconoce la inspiración y normatividad de un libro, reconoce su valor normativo y lo introduce en la lista canónica, lo canoniza⁷³. La canoni-

71. *Ibid.*, 448.

72. Th.A. HOFFMAN, «Inspiration, Normativeness, Canonicity and the Unique Sacred Character of the Bible», en *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982) 447-469.

73. Aunque hay que entender la canonicidad como una tercera cualidad de los libros sagrados. Algunos textos como El Pastor de Hermas, la Carta de Bernabé o la Primera Carta de Clemente, pueden poseer las dos primeras cualidades —inspirados y normativos— pero no la tercera. *Ibid.*, 463.

cidad entendida en otro sentido, como lista canónica cerrada de la Escritura, que le otorga el carácter sagrado único de la Biblia, es ya un acto de la Iglesia postapostólica que reconoce el don que se le ha otorgado. Pero esto no significa que la Iglesia canonicamente los libros, significa que los expone en el canon porque los reconoce como inspirados y normativos.

Las intuiciones de Hoffman están en cierta manera presentes en la obra de S. Schneiders⁷⁴. No es un estudio propiamente de la inspiración, aunque la cuestión está presente a lo largo de todo el libro. En la línea de muchas de las ideas resumidas hasta el momento, Schneiders plantea la necesidad de exponer la idea del ser de la Escritura, y de la inspiración, en relación con la revelación; además, hay que incluir la inspiración como una acción de Dios en el marco de los carismas dados a la Iglesia, etc. Siguiendo, como Hoffman, a Achtemeier⁷⁵, entiende la inspiración como coextensiva con el fenómeno bíblico y con la influencia divina en la acción divina en la obra también a través de la tradición, la situación concreta de producción, la recepción, etc. No entiende la inspiración para componer la Biblia como una inspiración especial: la inspiración bíblica es especial porque la Biblia es especial. La Biblia revela y desvela. De modo que la inspiración se puede describir así: «La inspiración no es exactamente la revelación puesto que la inspiración mira a la gracia por la que las escrituras son reveladoras más que al carácter mismo de la revelación (...). La escritura desvela (es reveladora) en razón de la influencia divina sobre ella (la inspiración); nosotros la reconocemos como inspirada (divinamente influenciada) ya que la experimentamos como reveladora (que desvela). La inspiración conduce nuestra atención hacia la influencia divina en la obra, en el texto y en el lector, en tanto que la revelación atrae nuestra atención hacia el poder revelador del texto en cuanto es actualizado»⁷⁶. En consecuencia, componiendo revelación y Sagrada Escritura se puede afirmar que «las Escrituras son desvelamiento por escrito de lo que ha sido desvelado de manera primordial

74. S. SCHNEIDERS, *Le texte de la rencontre. L'interprétation du Nouveau Testament comme écriture sainte*, Cerf, Paris 1995 (orig. inglés 1991).

75. Aunque Achtemeier no es católico, sus tesis han tenido una muy buena recepción en revistas y exegetas católicos, cfr. P.J. ACHEMEIER, *The Inspiration of Scripture. Problems and proposals*, Westminster Press, Philadelphia 1980; *Inspiration and Authority. Nature and Function of Christian Scripture*, Hendrickson, Peabody 1999.

76. S. SCHNEIDERS, *Le texte de la rencontre*, 93.

en Jesús. Las Escrituras son la re-simbolización del símbolo ejemplar. Así, el mismo Antiguo Testamento, para los cristianos, adquiere su sentido en su relación con Jesucristo»⁷⁷.

Es fácil ver cómo en estas explicaciones la inspiración se entiende como una acción de Dios que recorre todo el proceso de composición y recepción de la Sagrada Escritura hasta expresar en la Iglesia a Jesucristo, palabra de Dios. También se mueven en esta dirección algunas sugerencias de A.M. Artola. Artola ha examinado en sus escritos una parte muy considerable de la literatura de la historia del tratado⁷⁸. Cuando examina la cuestión, aunque sea parcialmente, se inclina por describir la inspiración del escritor sagrado como «aquella actuación trascendente del Espíritu increado de Dios, el cual, expirando sobre el espíritu humano, produce como efecto categorial creado la escritura inspirada»⁷⁹. De la misma manera, supone un efecto en la escritura inspirada que describe como el efecto de la consagración⁸⁰, al tiempo que en la «historia de los efectos del texto» se hace presente también la fuerza inspiradora del «evento fundante»⁸¹.

Del mismo modo que Martin apuntaba a la semiótica, Schneiders a la refiguración simbólica y Artola a la historia de los efectos del texto preconizada por la Estética de la recepción, otros investigadores han presentado hipótesis concretas fundadas en otras metodologías, o saberes lingüísticos⁸². Como se ha señalado también a propósito de Vogels, los

77. *Ibid.*, 96.

78. Además de los libros y artículos mencionados hasta el momento, hay que recordar su monografía: A.M. ARTOLA, *De la revelación a la inspiración. Los orígenes de la moderna teología católica sobre la inspiración bíblica*, San Jerónimo, Valencia-Bilbao 1983.

79. A.M. ARTOLA, «El momento de la inspiración en la constitución de la Escritura según 2 Tm 3,16», en *Estudios Bíblicos* 57 (1999) 61-82.

80. A.M. ARTOLA y J.M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, 92.

81. A.M. ARTOLA, «Los nuevos métodos de exégesis y la comprensión de la Inspiración bíblica», en A. IZQUIERDO (ed.), *Scrittura ispirata. Atti del Simposio internazionale sull'ispirazione promosso dall'Ateneo Pontificio «Regina Apostolorum»*, 132-166.

82. Singular es la de G. Borgonovo (G. BORGONOVO, «Una proposta di rilettura dell'ispirazione biblica dopo gli apporti della forme - e redaktionsgeschichte», en AA.VV., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa: Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 1999*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 2001, 41-63) que subraya la importancia del acontecimiento fundante, del testimonio y de la figuración simbólica que supone la escritura. La revelación se manifiesta como acontecimiento fundante, como también su testimonio profético. El escrito es un testimonio del testimonio. Pero también es acontecimiento fundante de lo escrito.

modelos tomados por la teología para explicar la inspiración en los últimos dos siglos han ido unidos a los modelos de composición de una obra o los modelos de análisis. La preferencia de bastantes investigadores en los últimos años por explicaciones que tienen que ver con la teoría literaria de corte sincrónico —narratología, retórica, pragmática lingüística— o con la hermenéutica literaria y la historia de los efectos del texto tiene que ver probablemente con esta orientación.

3. HORIZONTES

Se ha dicho más arriba que el tratado de inspiración es un tratado en construcción. También es verdad que en cada momento de la historia, la teología de la Escritura tiene que dar una respuesta adecuada sobre sí misma a las preguntas que le formule la cultura en la que vive⁸³. Tras este repaso, puede hacerse un balance que mire hacia lo recorrido en los últimos años y a los caminos que se han abierto desde entonces.

En las páginas anteriores se ha recordado el modo con que la teología, al menos la teología preconiliar, intentaba resolver con nuevas hipótesis lo que aparecía como borroso o injustificado de la teología anterior. En cambio, en la teología postconiliar, se sigue viviendo, en gran parte, de las tesis inmediatamente anteriores —o contemporáneas— al Concilio Vaticano II. Lo que se encuentra después son precisiones a las diversas tesis, pero los diversos movimientos —la Escritura entendida como obra en la Iglesia y para la Iglesia, su encuadre en el marco de la transmisión de la revelación, y el dejar de concebir la inspiración como un juicio sobre el sí o el no de cada frase— señalados por Benoit, Rahner, y otros, siguen sosteniéndose. Los avances sobre este modelo, como señala Gabel, han ido por dos caminos: por una parte, la inspiración se

La inspiración se vincula a la presencia del Espíritu en estos procesos testimoniales, con los que el lector debe alcanzar el acontecimiento revelador, aunque sabe que nunca lo podrá agotar: pero el proceso le indica el camino. Con un planteamiento más genérico, R. VIGNOLO, «La forma teandrica della Sacra Scrittura. Elementi biblici per una teologia della Scrittura e loro rilevanza ermeneutica», en *Studia Patavina* 41 (1994) 109-133. Sugerente, como siempre, J.-P. SONNET, «De Moïse et du narrateur. Pour une pensée narrative de l'inspiration», en *Recherches des Science Religieuse* 93 (2005) 517-531.

83. Cfr. J. RATZINGER, *Prefacio al Documento de la Pontificia Comisión Bíblica «La interpretación de la Biblia en la Iglesia»*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1993.

entiende no sólo como un proceso de producción, ni como una manera de entender lo que separa en la Iglesia a los escritos bíblicos de los no bíblicos, sino más bien como algo que establece un vínculo entre los textos. Por otra parte, se va haciendo más patente que los escritos se deben colocar, en su composición y en su recepción y comprensión, en el marco de una comunidad de fe, no tan homogénea como podía suponerse desde las tesis de Rahner sino una comunidad carismática con instancias autoritativas. También apunta Gabel dos campos en los que la teología de la inspiración podría desarrollarse en los próximos años. Desde el punto de vista de la Teología Fundamental, sugiere un desarrollo de la autoría de Dios por vía de mostrar la autoridad divina concedida a la palabra humana de la Escritura, es decir, por la vía de las razones de credibilidad; desde el punto de vista de la Teología Dogmática, se puede profundizar más por el camino de la acción del Espíritu Santo en la Iglesia.

Parece que hay consenso entre los investigadores en otros dos puntos: primero, que el esquema psicologista que aplicaba el modelo profético de inspiración tomista aparece como excesivamente limitado; segundo, que no hay una analogía entre la inspiración bíblica y la inspiración en los libros de otras religiones. Los dos aspectos necesitan un comentario. Respecto del modelo psicologista, la investigación ha mostrado que utilizar aspectos del pensamiento de Santo Tomás, sacándolos de su contexto, para aplicarlos a un aspecto para el que Santo Tomás no los había pensado, fue un parche momentáneo que ya no funciona. En cambio, la explicación de Santo Tomás del origen de la Escritura con base en la causa principal y la causa instrumental sigue manteniendo su vigencia. Además, un estudio sereno del tratado de profecía de la *Summa Theologiae* (II-II, qq 171-178) permite descubrir que en esos artículos de Santo Tomás siguen presentes los temas que la investigación contemporánea ha desarrollado a veces un poco al margen del Aquinate⁸⁴. En lo que se refiere a la inspiración de los libros bíblicos y los de otras religiones, también hay un cierto consenso en que los libros bíblicos son tales no sólo en virtud de una acción del Espíritu en su redacción, sino también porque

84. Muy sugerente puede ser revisar el tratado de profecía de Santo Tomás, con la introducción actualizada de Torrell: SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique. La prophétie. II-II, questions 171-178*, Traduction et annotations par Paul Synave, O.P. et Pierre Benoit, O.P., deuxième édition entièrement mise à jour par J.-P. Torrell, O.P., Cerf, Paris 2005.

se enmarcan en unas acciones concretas de Dios en la historia de los hombres que culminan en Jesucristo y en la Iglesia⁸⁵.

Un tercer punto se refiere a la analogía de la Encarnación como paradigma doctrinal para comprender y explicar la inspiración. Está sugerida en *Dei Verbum*, n. 13 y es corriente en la Patrística y en los comentaristas antiguos. Ciertamente, cuando nos servimos de este modelo de comprensión no es necesario hablar de unión hipostática; estamos, más bien, ante una analogía⁸⁶. Sin embargo, la imagen puede llegar más lejos si se consideran el origen, la forma y la eficacia. En cuanto al *origen*, el Espíritu Santo está en el origen de Jesucristo y de la Escritura; en cuanto a la *forma*, en ambos casos el Verbo toma la forma verdaderamente humana, y en lo que se refiere a la *eficacia*, la forma humana es instrumento de la divina. Pero, además, como señala un autor⁸⁷, si tenemos en cuenta el camino recorrido por la cristología en los últimos años —donde la investigación histórica de Jesús en los evangelios ha permitido aquilatar una teología crítica de corte

85. Quienes hablan de la inspiración de los libros sagrados de otras religiones, parten de dos presupuestos: que Dios habla a todos los hombres, porque quiere que todos se salven, y que habla de manera singular en Jesucristo porque sólo Él es el Verbo de Dios y sólo Él nos salva. Por eso, algunos autores —J. Dupuis, F. Wilfred, I. Vempny, etc.— afirman que la diferencia como revelador entre Jesús y un hombre santo de otra religión es ciertamente de orden cualitativo, pero entre un profeta y Mahoma sólo es cuantitativa. La inspiración referida a Cristo es ciertamente escatológica y definitiva, pero la inspiración profética es analógica respecto de la iluminativa por la que el Espíritu Santo puede instruir a todos los pueblos a través de hombres santos. Por tanto, se podría concluir que estos libros sagrados de los pueblos no presentes en la Biblia, a la luz de Cristo se pueden leer también como palabra de Dios. En este razonamiento hay, como se ve, grandes saltos incompatibles con la estructura de la revelación cristiana y con el carácter de la verdadera encarnación del Verbo en una historia concreta y verdadera. Dos análisis muy lúcidos de la cuestión pueden verse en B. FORTE, «La parola di Dio nella Sacra Scrittura e nei libri delle altre religioni», en AA.VV., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa: atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 1999*, cit., 106-120; A. AMATO, «Ispirazione biblica e ispirazione dei libri delle altre religioni», en A. IZQUIERDO (ed.), *Scrittura ispirata. Atti del Simposio internazionale sull'ispirazione promosso dall'Ateneo Pontificio «Regina Apostolorum»*, 167-190.

86. Así lo afirma sucintamente Sesboué (B. SESBOUÉ, «La canonisation des Écritures et la reconnaissance de leur inspiration. Une approche historique-théologique», cit., 38). Las orientaciones que toma la imagen en la patrística, y su eco en el magisterio de la Iglesia contemporáneo y en algunos manuales, pueden verse resumidamente en A. IZQUIERDO, «La Escritura inspirada y la Encarnación del Verbo», en A. IZQUIERDO (ed.), *Scrittura ispirata. Atti del Simposio internazionale sull'ispirazione promosso dall'Ateneo Pontificio «Regina Apostolorum»*, 249-282. La imagen recorre muchas páginas de P. BEAUCHAMP, *Parler d'écritures saintes*, Seuil, Paris 1987.

87. Muy sugerente a este propósito es el artículo de A. LEVORATTI, «La inspiración de la Sagrada Escritura», cit., 3-42.

histórico y bíblico al mismo tiempo—, podemos pensar que también aquí tenemos un camino para componer una teología de la Escritura con base en estudios históricos que expresen, y prueben, también realidades teológicas.

En este sentido, la inspiración, lo mismo que la teología de la Escritura, debe entenderse en el marco de la Iglesia: la Escritura, se ha dicho, es un libro de la Iglesia —entendida como comunidad de fe y de salvación— para la Iglesia. Pero la Iglesia no puede entenderse como una especie de magma homogéneo. Tiene unos carismas, entre los que hay que identificar, como ya hacía Santo Tomás en su tratado de profecía, los carismas de revelación, y también una estructura —cuando menos autoritativa— de comunión en torno al grupo apostólico y a Pedro. En este marco se puede entender la constitución de la Escritura y se pueden precisar algunas cosas. La inspiración de la Escritura se puede concebir de una manera diferenciada. Hay una inspiración para el profeta, como está inspirado el hagiógrafo y como lo está también el libro. Ciertamente, desde el punto de vista de la composición de algunos libros, la inspiración afecta también a los varios redactores que tuvo cada uno de estos libros. Entonces, en cierta manera la inspiración tiene que ver también con la recepción de los libros en la Iglesia⁸⁸. Pero, hablar de la recepción de los libros en la Iglesia y de las sucesivas redacciones nos conduce a una cuestión fronteriza muy interesante: la cuestión de la inspiración de la traducción griega de los Setenta⁸⁹. Como ya se ha dicho se utilizó como texto del Antiguo Testamento en la predicación apostólica y que ya muchos Padres la tuvieron por inspirada. En cambio, nunca se ha planteado tal cosa con las otras traducciones antiguas, ni siquiera con la Vulgata. Por tanto, la inspiración tiene un marco, también temporal: el marco de la revelación histórica. Con la desaparición de la ge-

88. Artola ha llamado la atención en bastantes lugares sobre el hecho de que ya en la definición del Vaticano I se señalan dos acciones que hacen a los libros de la Escritura sagrados y canónicos: la inspiración y la recepción en la Iglesia (cfr. N.I. WEYNS, «De natura inspirationis juxta Concilium Vaticanum», en *Angelicum* 30 [1953] 315-336). La tesis de Rahner sobre la inspiración, en concreto lo que se refiere al Antiguo Testamento, habría ganado mucho si hubiera tenido presente esta segunda característica de los libros sagrados (A.M. ARTOLA, «La Biblia como Palabra de Dios en el Vaticano I y el Vaticano II», en *Alfa Omega* 7 [2004] 3-16). De hecho, sin hablar explícitamente de la doble característica, la recepción eclesial está presente como condición esencial en muchos autores.

89. Un status quaestionis, con mucha bibliografía, puede verse en CH. PERROT, «L'inspiration des Septante et le pouvoir scripturaire», en G. DORRIVAL y O. MUNNICH, *Selon les Septante. Trente études sur la Bible grecque des Septante. En hommage a Marguerite Harl*, Cerf, Paris 1995, 169-193.

neración apostólica acaba ya la revelación y en consecuencia también la inspiración escriturística. Es aquí donde conectan las cuestiones de inspiración y canon⁹⁰: el canon cristiano de los libros inspirados es apostólico. Otra cosa es el momento en que la Iglesia lo reconoció y lo formuló como lista de libros cerrados —son únicamente estos libros y no otros— ya en el siglo IV.

Me parece, y con esto acabo, que todos estos aspectos concuerdan, más de lo que puede parecerle a una mirada superficial, con lo que se ha señalado más arriba a propósito de la Sagrada Escritura en *Dei Verbum*. Se apuntaba que la Sagrada Escritura es, sobre todo, Escritura inspirada. Pero, en diversos contextos, la inspiración orientaba a la Escritura a diversas funciones. Es una narración autorizada de los acontecimientos de la Antigua Alianza (n. 16), es el lugar donde se contiene principalmente la predicación apostólica (n. 8). A la hora de transmitir la palabra de Dios de la revelación lo hacía siendo palabra de Dios (n. 9); además, también la expresa, no sólo la contiene (n. 11). En la liturgia comunica la palabra de Dios y hace resonar a la voz del Espíritu Santo en las palabras de los profetas y los apóstoles (n. 21), y en la teología, al ser palabra de Dios, su estudio debe considerarse el alma de la teología (n. 24).

La teología de la inspiración parece haber resuelto, al menos en líneas generales, la historia de la composición de los textos y de su recepción y proclamación como canon de la palabra de Dios. Queda como tarea aquilatar los diversos extremos de la cuestión, en especial las consecuencias que todo ello tiene para la interpretación y uso de los textos en la vida de la Iglesia. Los últimos documentos de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la Escritura en la Iglesia (1993) y sobre las Escrituras de Israel en la Iglesia (2001) ofrecen sugerencias interesantes, pero una reflexión sobre la estructura de *Dei Verbum* seguirá siendo, como se ha visto, fundamento necesario del estudio.

Vicente BALAGUER
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

90. Puede verse, M.A. TABET, «Ispirazione biblica e canonicità dei Libri Sacri», en A. IZQUIERDO (ed.), *Scrittura ispirata. Atti del Simposio internazionale sull'ispirazione promosso dall'Ateneo Pontificio «Regina Apostolorum»*, 80-118.

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.