

DIMENSION ECUMENICA DEL ESTUDIO DE LA SAGRADA ESCRITURA

ANGEL RÓDENAS, Sch. P.

*Profesor del Centro Ecuménico
Juan XXIII*

Comentando el número 24 de la Constitución Conciliar sobre la Divina Revelación, en el que se proclama la importancia de la Sagrada Escritura para la Teología, de la que aquella "ha de ser como el alma"¹, aducen R. Schutz y M. Thurian un párrafo del Decreto "Optatam totius" sobre la formación sacerdotal², en el cual se pone en práctica la visión del Concilio en lo que se refiere a la formación bíblica de los futuros sacerdotes, para concluir con estas palabras: "Puede uno imaginarse los frutos ecuménicos de semejante visión de la teología

¹ La frase es utilizada dos veces por el Concilio: la primera vez en el Decreto sobre la formación sacerdotal (n. 16), promulgado el 28 de octubre de 1965; la segunda en el n. 24 de la Const. "Dei Verbum", promulgada el 18 del siguiente mes. Pero el origen de la fórmula es anterior. Efectivamente, la usa por vez primera en un documento eclesástico León XIII ("Providentissimus": EB 114), de quien la toma Benedicto XV ("Spiritus Paraclitus": EB 483). Acerca del sentido que la fórmula tiene en las encíclicas pontificias, cf. P. GRELOT: *L'enseignement de la sainte Ecriture*, Seminarium VI (1966) 855 s.

² Dec. "Optatam totius", n. 16. En este número se dan los principios para la renovación de la enseñanza de todas las disciplinas teológicas. Un comentario del mismo, por lo que se refiere a la Sagrada Escritura, lo ofrece el artículo citado en la nota precedente, pp. 853-879.

católica y de un tal programa para la formación de los futuros sacerdotes”³.

Resulta en verdad reconfortante comprobar la aceptación que entre los hermanos separados ha tenido en general la doctrina del Concilio acerca de la Sagrada Escritura, de su papel en el estudio de la Sagrada Teología, de su empleo más abundante en la Liturgia, de su difusión entre los fieles católicos, por medio de versiones modernas apropiadas y precisas, hechas a partir de los textos originales, e incluso, si parece oportuno y la competente autoridad eclesiástica lo permite, sirviéndose de la colaboración de los mismos hermanos separados⁴. Por lo demás este hecho a nadie debe causar extrañeza, puesto que la Sagrada Escritura debe ser, como el Concilio afirma en otro lugar, “instrumento precioso en la mano poderosa de Dios, para lograr aquella unidad, que el Salvador ofrece a todos los hombres”⁵. La Biblia constituye el patrimonio común de los cristianos, la plataforma desde la cual es posible entablar un diálogo fructuoso cuantos creemos en la única Palabra de Dios, que se ha hecho carne en Jesucristo⁶. Paradójicamente, sin embargo, la Sagrada Escritura es al mismo tiempo muro de separación y manzana de discordia entre los cristianos. En efecto, las contiendas doctrinales entre cristianos han girado casi siempre —ahí está la historia para probarlo— en torno a la interpretación de la Biblia, diversamente entendida de una y otra parte en no pocos pasajes fundamentales.

Nadie puede negar por lo tanto la actualidad de un tema como el enunciado en el título de este trabajo: *dimensión ecuménica del estudio de la Sagrada Escritura*. Estamos asistiendo a una época de renovación en los estudios eclesiásticos. Diversas tentativas de reforma se van poniendo en práctica, tanto en el extranjero como en nuestra nación⁷. Se perfilan planes de estudio de variada índole, cuya mayor o menor efi-

³ R. SCHUTZ y M. THURIAN: *La parole vivante au Concile*. Les Presses de Taizé 1966, pp. 180-181.

⁴ Const. “*Dei Verbum*”, n. 22.

⁵ Dec. “*Unitatis redintegratio*”, n. 21.

⁶ Const. “*Dei Verbum*”, n. 4.

⁷ De lo que en España y aun en otras partes se viene haciendo en torno a la reforma de los estudios eclesiásticos, puede informar al lector el Boletín de la Comisión Episcopal de Seminarios.

cacia deberá comprobarse en los años venideros, antes de llegar a un plan definitivo que se adapte a las necesidades de nuestro tiempo. En esta tarea renovadora ninguna disciplina teológica quedará como hasta ahora; se impone una revisión a fondo de la estructura entera de la carrera sacerdotal, de métodos y programas. Y esto desde distintas vertientes, tanto doctrinales como pastorales, entre las que no ocupa el último puesto la *ecuménica*, puesto que la Iglesia está convencida de la necesidad de que “las instituciones de la sagrada teología y de las otras disciplinas, sobre todo las históricas, se expliquen también en sentido ecuménico, para que respondan lo más posible a la realidad”^s.

De acuerdo con lo que antecede el objeto de este artículo es bien concreto: apuntar alguna de las perspectivas ecuménicas que deberán tenerse en cuenta en la renovación de los estudios y en la enseñanza de la Sagrada Escritura, a fin de que se lleve eficazmente a la práctica, en este caso por lo que a la Biblia se refiere, el propósito de ecumenizar las distintas disciplinas teológicas. Para ello voy a dividir la exposición en dos partes: en la primera haré algunas consideraciones básicas en torno al problema; la segunda recogerá, en forma algo más orgánica, las posibilidades de ecumenización que ofrece cada una de las distintas etapas que abarca el estudio de la Sagrada Escritura.

I.—BIBLIA Y ECUMENISMO: CONSIDERACIONES FUNDAMENTALES

Puesto que el *diálogo* ecuménico, si ha de ser tal, exige que las partes dialogantes se comuniquen recíprocamente sus puntos de vista en torno al tema que es objeto de diálogo, me ha parecido oportuno tejer las consideraciones que siguen, teniendo en cuenta la reacción que entre nuestros hermanos separados ha suscitado la postura de la Iglesia católica, a partir sobre todo del Concilio Vaticano II, respecto de la Sagrada Escritura, principalmente en cuanto canal transmisor de

^s Decr. “Unitatis redintegratio”, n. 10.

la Revelación divina, alma de la teología y fuente de la vida litúrgica y de la piedad individual de los cristianos. Como es sabido el pensamiento del Vaticano II en este particular se expresa en forma directa en la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación, y de manera más o menos indirecta en otros documentos conciliares. Los comentarios de los hermanos separados a la Constitución "Dei Verbum" han sido por lo general favorables. Voy a permitirme recoger las impresiones que acerca del documento reflejan tres representantes autorizados del pensamiento protestante actual. Es el primero el pastor *L. Vischer*, director del Secretariado de "Fe y Constitución" y observador en el Concilio, quien dio amplia información del mismo el 16 de febrero de 1966 al Comité Central del Consejo Ecuménico de las Iglesias. De dicha relación recojo lo que interesa al objeto de mi trabajo⁹. En segundo lugar, entresacaré de la obra de los conocidos monjes y teólogos de Taizé, *R. Schutz* y *M. Thurian*, *La parole vivante au Concile*¹⁰, los principales juicios acerca de los nuevos caminos que ha abierto al diálogo ecuménico la Constitución conciliar. De esta forma pienso que las reflexiones que van a seguir poseerán un carácter realista, al tener como punto de referencia la opinión de quienes han de ser nuestros interlocutores en el diálogo, o sea, los hermanos separados. A la vez me parece que prestaré un pequeño servicio al ofrecer a los lectores algunas ideas de dos escritos protestantes que juzgo de importancia bajo el punto de vista ecuménico, los cuales, sobre todo la relación del pastor Vischer, tengo la impresión de que apenas son conocidos entre nosotros.

1. REVELACIÓN Y S. ESCRITURA

La Constitución "Dei Verbum" trata de "exponer la doctrina genuina acerca de la divina revelación y de su transmisión" (n. 1, proem.). En los manuales de teología se había he-

⁹ El texto íntegro de la relación ha sido publicado por la revista *La Documentation Catholique*, LXIII (1966) 529-560.

¹⁰ Cf. nota 3. J. M. Rovira ha publicado una recensión en el boletín de *Amigos del Catecismo*, n. 9 (mayo 1966). Otras han aparecido posteriormente.

cho clásica una manera de exponer la doctrina acerca de la revelación demasiado intelectual y abstracta; también era costumbre distinguir dos fuentes de la revelación: Sagrada Escritura y Tradición. No es este lugar ni ocasión para tratar de los orígenes propiamente contrarreformistas de esta última doctrina, que en nuestros días podría decirse casi común en los manuales de teología católica, ni de exponer la controversia plurisecular entre católicos y protestantes en torno a este problema¹¹. Baste decir que, como en tantos otros casos, el encono en la defensa de las respectivas posiciones se debía en buena parte al planteamiento defectuoso de la cuestión de uno y otro lado.

El Concilio ha abierto afortunadamente cauces de posible entendimiento ecuménico, gracias al nuevo estilo con que el documento conciliar expone la noción católica de revelación y del papel que en su transmisión corresponde tanto a la Sagrada Escritura como a la Tradición. Así por ejemplo, en cuanto al concepto de revelación, el Concilio supera la concepción demasiado nocional y abstracta, que la presentaba como un catálogo de enunciados, para describirla como "la revelación de Dios mismo, revelación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, revelación viviente y personal, y asimismo revelación de la voluntad de Dios"¹². Según esto la naturaleza de la revelación es esencialmente personal e histórica; no se trata de una imposición dura al entendimiento humano, soberbio y rebelde, sino de un don de Dios al entendimiento humano débil e insaciable¹³. A esta revelación, que tiene lugar a lo largo de la historia, para culminar finalmente en Cristo, la Palabra de Dios enviada a los hombres, ha de responder el hombre con una entrega confiada y generosa, con una actitud de fe sincera.

Esta nueva forma de exponer el objeto y la naturaleza de la revelación ha causado gratísima impresión en los círculos

¹¹ Cf. una buena exposición de este problema en J. DUPONT: *Écriture et Tradition*, NRT, LXXXV (1963) 337-356, 449-468. Dupont insiste en el planteamiento defectuoso como origen de la controversia y, puesto que el equívoco persiste todavía, recomienda: "nous ferions oeuvre d'oecumenisme si nous parvenions à traduire notre doctrine en termes qui dissipent les équivoques et les interprétations erronées" (p. 338).

¹² *La parole vivante...*, p. 67.

¹³ L. ALONSO-SCHÖKEL, Introducción a la *Constitución Dogmática sobre la Revelación Divina*, Salamanca, Sígueme, 1965, p. 7.

de las iglesias de la reforma, sobre todo —aparte el planteamiento mucho más bíblico y teocéntrico que supone el partir de la revelación personal de Dios, que va al encuentro del hombre— por la perspectiva nueva que significa el situar en primera línea la acogida de la fe personal, el papel asignado a la gracia y al Espíritu Santo en el nacimiento de la fe, la conversión del corazón, la apertura de los ojos de la mente, etc.¹⁴. He aquí, pues, un punto importante de convergencia ecuménica, en el que convendrá profundizar juntos más todavía.

En cuanto a la conexión entre Sagrada Escritura y Revelación, también es sabido cómo la sustitución del título primitivo del documento “de fontibus revelationis”, por el más simple y general “de revelatione”, ha sido acogida con agrado por los protestantes, que la ven, no como una claudicación de la Iglesia católica en su doctrina, sino más bien como “un important déplacement d’accent”¹⁵ en un punto que ha sido objeto de encendidas disputas, y que puede y debe ser materia de un diálogo sereno y fructífero, si la cuestión se plantea en los términos precisos. Dom J. Dupont ha demostrado que la controversia en torno a la fuente única o doble de la Revelación divina entre católicos y protestantes debe en parte su virulencia de ciertas épocas al hecho de haberse interpretado mal, en el calor de la disputa, la verdadera doctrina del Concilio de Trento, promulgada en el Decreto “Sacrosancta” (EB 57). Este en efecto en lugar de hablar de *fuentes* de la Revelación, hace derivar la Sagrada Escritura y la Tradición Apostólica de una única fuente, que llama “el Evangelio”, y que el Concilio Vaticano I denomina “la Revelación sobrenatural” (EB 77), en oposición a Revelación natural¹⁶. De esta forma el acuerdo preliminar del que deberá partir el diálogo ecuménico podrá ser la aceptación de “una fuente común, fuente de toda verdad saludable y de toda disciplina moral, que el Concilio de Trento llama con una palabra, el *Evangelio*”¹⁷, y del que la Escritura y la Tradición son canales transmisores, naturalmente de forma distinta.

¹⁴ *La parole vivante...*, pp. 77-82.

¹⁵ L. VISCHER: *loc. cit.*, c. 533.

¹⁶ J. DUPONT: *loc. cit.*, p. 466.

¹⁷ J. DUPONT: *loc. cit.*, p. 344.

2. SAGRADA ESCRITURA Y TRADICIÓN

En estrecha dependencia de lo que acabamos de decir se halla el problema de la relación que existe entre la Sagrada Escritura y la Tradición y del papel que les compete en la transmisión del depósito revelado. Aunque parece exagerado afirmar con L. Vischer que, una vez expuestos el objeto y la naturaleza de la revelación tal y como lo hace el Concilio, la relación entre la Escritura y la Tradición pasa a segundo término¹⁸, es indudable que este último problema recibe nueva luz gracias a la presentación conciliar de la revelación en sí misma. La Iglesia no ha renunciado ciertamente a la distinción entre Sagrada Escritura y Tradición; es más, el Concilio Vaticano II la ha reafirmado¹⁹; sin embargo, el haberla situado en un contexto diverso del que venía siendo corriente en la disputa con los protestantes, ha abierto posibilidades de diálogo también en este punto.

En la línea del Concilio de Trento el Vaticano II afirma que la fuente de donde brotan tanto la Sagrada Tradición como la Sagrada Escritura es el Evangelio, que Cristo entregó a los Apóstoles para que “lo predicaran a todos los hombres como fuente de toda verdad salvadora y de la ordenación de las costumbres, comunicándoles los dones divinos”²⁰. Tradición y Escritura de ninguna manera son dos fuentes superpuestas e independientes, sino que están íntimamente unidas y compenetradas²¹. “La Tradición precede a la Escritura y la contiene. La Escritura es la recopilación del testimonio apostólico, tal y como ha sido transmitido en la Iglesia y continúa transmitiéndose en ella”²². El Concilio por tanto no ha querido dirimir la cuestión teológica acerca de la suficiencia o insuficiencia material de la Escritura, como depósito que contiene la verdad revelada. La discusión, pues, sigue abierta. Sin

¹⁸ L. VISCHER: *loc. cit.*, c. 533.

¹⁹ Const. “Dei Verbum”, n. 9: “... la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura están íntimamente unidas y compenetradas. Porque brotando *ambas* de la misma fuente, se funden en cierto modo, y tienden a un mismo fin... Por eso se han de recibir y venerar *ambas* con un mismo espíritu de piedad”.

²⁰ Const. “Dei Verbum”, n. 7.

²¹ Const. “Dei Verbum”, n. 9.

²² L. VISCHER: *loc. cit.*, c. 533.

embargo, a partir del Concilio cobra mayor fuerza la opinión según la cual la revelación se encuentra toda entera en la Escritura y toda entera en la Tradición, las cuales por lo tanto no son dos fuentes distintas, sino dos formas de transmitir toda y la misma verdad revelada, es decir, el Evangelio de Cristo, aunque cada una de un modo diferente.

Los observadores y comentaristas protestantes no han dejado de señalar con satisfacción la notable convergencia que en este punto es evidente entre el Concilio Vaticano II y la cuarta conferencia de Fe y Constitución, celebrada en Montreal en 1963. Por tratarse de un texto poco conocido y de gran interés ecuménico, me permito aducir el siguiente párrafo de la conferencia de Montreal, que habla de la Tradición:

“En las presentes circunstancias, deseamos reasumir el problema de la Escritura y de la Tradición, o más bien el de la Tradición y de la Escritura. Por esta razón deseamos proponer el siguiente informe como medio eficaz para renovar esta cuestión. Partimos del hecho de que todos nosotros vivimos en el seno de una tradición que remonta a Nuestro Señor, y que tiene sus raíces en el Antiguo Testamento; todos nosotros somos tributarios de esta tradición en la medida en que hemos recibido la verdad revelada —el Evangelio— que nos ha sido transmitido de generación en generación. Así podemos decir que existimos como cristianos por la Tradición del Evangelio (la *parádoxis* del *kerygma*), atestiguada en la Escritura y transmitida en la Iglesia y por ella, mediante la potencia del Espíritu Santo. Tomada en este sentido, la Tradición es actualizada en la predicación de la Palabra, en la administración de los sacramentos, en el culto, en la enseñanza cristiana, en la teología, en la misión y en el testimonio dado a Cristo por la vida de los miembros de la Iglesia. Lo que se nos transmite por la tradición es la fe cristiana, no sólo como un conjunto de doctrinas, sino como una realidad viviente, transmitida por la operación del Espíritu Santo. Podemos hablar de la Tradición (con una T mayúscula), cuyo contenido es la revelación de Dios, el don que ha hecho de sí mismo en Cristo, su presencia en la vida de la Iglesia”²³.

²³ He traducido el texto, que pertenece al *Rapport de la Section II*, nn. 45-46, según aparece citado en *La parole vivante au Concile*, pp. 101-102. También L. VISCHER hace notar la semejanza: “La con-

El texto habla por sí solo. El diálogo acerca del concepto de Tradición y de su relación con la Sagrada Escritura está abierto, y es necesario continuarlo hasta que fructifique plenamente²⁴. Pero aquí surge una cuestión particularmente delicada, que crea sus dificultades al diálogo ecuménico: las relaciones de la Escritura y de la Tradición con la Iglesia y su Magisterio vivo.

3. SAGRADA ESCRITURA, TRADICIÓN Y MAGISTERIO

A renglón seguido de haber señalado la aproximación existente entre la declaración de Montreal y la Constitución "Dei Verbum", L. Vischer se apresura a decir: "Esta convergencia sin embargo no puede engañarnos acerca del hecho de que las divergencias están lejos de ser superadas"²⁵. La dificultad para el perfecto entendimiento entre católicos y protestantes en el debate sobre la Tradición y la Escritura no está, como es fácil comprobar, en la noción de Tradición y Escritura, ni siquiera en la relación entre una y otra, en cuanto ambas derivan de la única fuente de la Revelación, el "Evangelio". Al contrario, como he indicado antes, la aproximación teológica es en esos aspectos evidente. La verdadera dificultad proviene de la relación que liga a Escritura y Tradición con el Magisterio vivo de la Iglesia, al cual únicamente, como ha reafirmado el Concilio, ha sido confiado "el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios *escrita o transmitida*"²⁶.

Vischer resume de esta forma el intrincado problema: Si atendemos a la relación entre la Escritura y la vida de la Igle-

vergenge est visible. Les deux documents [Montreal y Vaticano] partent de même manière d'une notion plus ample de la Tradition" (c. 534).

²⁴ M. Thurian y R. Schutz exponen bien el problema teológico de la Escritura y la Tradición y de su relación mutua en el comentario a los nn. 8 y 9 de la Const. "Dei Verbum" (*ob. cit.*, pp. 94-131). Una muestra más de la auténtica voluntad ecuménica de los hermanos de Taizé la ofrecen las páginas que dedican a lo que llaman método de "dépassement" del Concilio, el cual habría superado, mediante una actitud que podría sintetizarse con la locución *una cum*, las posturas extremas de la reforma y contrarreforma. La fórmula se aplica no sólo al caso de la Escritura y la Tradición, sino también a otros puntos dogmáticos de importancia (*ob. cit.*, pp. 169-172).

²⁵ *Loc. cit.*, col. 534.

²⁶ Const. "Dei Verbum", n. 10.

sia, tal y como la propone la doctrina católica, resulta difícil admitir que el testimonio apostólico, que está recapitulado en la Escritura, llegue a nosotros, a través de la vida de la Iglesia, en toda su pureza y sin sufrir alteración. De otra manera, parece que la doctrina católica concede a la vida de la Iglesia una importancia excesiva, convirtiéndola en un obstáculo a la libre expansión en ella del testimonio apostólico. La dificultad aparece todavía con más claridad —añade Vischer— si preguntamos de qué manera el testimonio apostólico puede y debe ser interpretado por la Iglesia. Porque si bien todas las iglesias reconocen la necesidad de la interpretación y asignan a la Iglesia una competencia particular a este respecto, con todo ninguna de ellas puede comprender la función del Magisterio como lo hace la Constitución conciliar. Y concluye con esta aseveración, no por esperada menos grave: “El vínculo particular que liga la vida de la Iglesia con el Magisterio ejercido por el sucesor de Pedro, continuará siendo en el futuro fuente de discordia”²⁷.

Los ya citados hermanos de Taizé tratan el problema con más extensión y con notable claridad. Permítaseme resumir también brevemente sus principales ideas²⁸.

La Tradición tal y como la entiende el Concilio “es la vida misma de la santa Iglesia en la fe”. De otra manera: “la Tradición se identifica con la vida total de la Iglesia (doctrina, existencia, culto); la Tradición perpetúa y transmite la vida completa y la fe entera de la Iglesia. “El concepto de Tradición es por lo tanto vital y dinámico, al ser la vida del Evangelio de Cristo en la Iglesia, bajo forma de enseñanza doctrinal, de vida, de culto, en la medida que ellos aseguran la continuidad y cumplen la transmisión del ser mismo de la Iglesia y de su fe. Adviértase aquí el acuerdo fundamental del Concilio con la conferencia de Montreal, en el texto antes citado. Mientras según el texto de “Fe y Constitución” la Iglesia transmite la Tradición por medio de la predicación, los sacramentos, el culto, la enseñanza, la teología, la misión, el testimonio, la vida; el Concilio Vaticano dice más brevemente: “en su doctrina, en su vida, en su culto”²⁹.

²⁷ *Loc. cit.*, col. 534.

²⁸ Cf. especialmente el comentario a los nn. 9 y 10 de la Constitución (pp. 116-139).

²⁹ Const. “*Dei Verbum*”, n. 8.

Pero la dificultad surge para los teólogos de Taizé también en este punto. Es verdad que la Escritura, fruto de la tradición viviente de la Iglesia, lo mismo que es fruto del Espíritu Santo, ha de ser leída e interpretada en la vida de la Iglesia, juntamente con la Tradición. Es verdad también que ninguna confesión cristiana —y esto lo reconocen los protestantes— interpreta la Escritura prescindiendo de la tradición propia de cada Iglesia³⁰. Es cierto asimismo que, en cuanto simples documentos, las Escrituras no son nada más que “la letra”. Es el Espíritu el que da la vida, y por tanto la interpretación correcta de las Escrituras ha de ser aquella que venga dada con la asistencia del Espíritu³¹. Pero aquí está el nudo de la cuestión: porque ¿cuál es el criterio o el principio hermenéutico que nos da la clave para solucionar el problema de la interpretación de la Escritura? Para un católico la respuesta es clara y rotunda: dicha clave no es otra que el depósito de la fe, guardando e interpretado por el Magisterio de la Iglesia. Pero las demás iglesias cristianas —sin excluir a los ortodoxos— tienen criterios diferentes y múltiples³², más o menos precisos y más o menos cercanos y aun compatibles algunos de ellos, si admitieran el necesario complemento que les falta, con el principio hermenéutico católico.

Así pues, ni el ansia de unidad entre los cristianos, ni el gozo de comprobar las grandes posibilidades que se abren en orden a establecer un diálogo ecuménico fecundo acerca de la Escritura y la Tradición, deben llevarnos a concebir ilusiones exageradas. Todavía hay bastante que andar, en este problema como en otros muchos. Baste decir ahora que si es cierto que Montreal y el Vaticano II han planteado los términos de la cuestión en forma semejante —y esto ya es un primer fruto apreciable— sin embargo, queda todavía por salvar el gran obstáculo que supone el establecimiento de un *criterio común de la verdadera Tradición y de la interpretación de la Escritura*.

Una vez más es el papel del Magisterio y de la vida de la Iglesia en la interpretación del depósito revelado la “piedra de escándalo” en la que tropiezan nuestros hermanos separa-

³⁰ R. SCHUTZ y M. THURIAN: *ob. cit.*, p. 128.

³¹ *Ob. cit.*, p. 114.

³² *Ob. cit.*, pp. 129 s.

dos. El protestantismo quiere mantener por encima de todo la independencia de la Palabra de Dios con respecto al Magisterio de la Iglesia. Por eso, aunque los teólogos protestantes más perspicaces no han dejado de advertir, como nota característica del Vaticano II, la insistencia en la función de *servicio* que la Iglesia desempeña con relación a la Palabra de Dios, que sitúa a aquélla por debajo de ésta³³, e incluso han señalado como *signo ecuménico* la manera nueva según la cual la Constitución “*Dei Verbum*” establece la relación entre el Magisterio y la Palabra de Dios, es indudable que el recelo protestante persiste todavía, formulado más o menos de esta manera: el protestantismo —al menos el tradicional— admite también un ministerio de origen divino y asistido por el Espíritu Santo, dedicado al servicio de la Palabra de Dios; pero dicho ministerio, por su condición humana, es siempre falible. Por eso, si bien es cierto que el Concilio proclama la subordinación del Magisterio a la Palabra de Dios, sin embargo, esto no disminuye la certeza de la autoridad infalible de aquél, garantizada por el mandato divino y la asistencia del Espíritu Santo. De aquí que el protestantismo vea en la explicación católica del Magisterio “el peligro de que este se sitúe a fin de cuentas por encima de la Escritura y se sustraiga él mismo al juicio de la Palabra de Dios, norma suprema de la fe y de la doctrina”³⁴.

La cuestión es delicada: las posturas, humanamente hablando, difíciles de conciliar. Pero el diálogo está iniciado y el Espíritu sopla donde quiere y como quiere. Si una meta ya ha sido franqueada —la mejor comprensión por ambas partes de las relaciones entre la Escritura y la Tradición— ¿por qué no confiar que en futuro tal vez no tan lejano se llegue a una comprensión semejante por lo que se refiere al papel que el Magisterio de la Iglesia y el ministerio de interpretar auténti-

³³ Const. “*Dei Verbum*”, n. 10: “Este Magisterio ciertamente no está sobre la palabra de Dios, sino que le sirve, enseñando solamente lo que le ha sido confiado”.

³⁴ R. SCHUTZ y M. THURIAN: *ob. cit.*, p. 134. Y L. BOUYER: “Para los protestantes más fieles al espíritu del protestantismo primitivo, esta oposición... se justifica por el temor de que todo lo que se conceda a la autoridad de la Iglesia se sustraiga, por lo mismo, a la autoridad de la Palabra de Dios en la Biblia” (*Palabra, Iglesia y Sacramentos en el protestantismo y el catolicismo*. Bilbao 1966, p. 35).

camente la Escritura y la Tradición desempeña en la proposición a los fieles de la verdad revelada por Dios?

4. LA SAGRADA ESCRITURA EN LA TEOLOGÍA Y EN LA VIDA DE LA IGLESIA.

Si en los tres apartados anteriores, al lado de las conquistas logradas en el campo bíblico por el ecumenismo, me he visto obligado a poner un poco de sordina a posibles prematuras ilusiones, señalando honradamente los obstáculos que todavía se oponen a un pleno entendimiento entre católicos y hermanos separados, puedo decir que la doctrina conciliar acerca del papel que la Sagrada Escritura debe desempeñar en adelante en los estudios de Teología y en la vida de la Iglesia sólo aprobación y aplauso ha merecido de parte de cuantos han escrito sobre el particular, tanto dentro como fuera de la Iglesia católica. “La Constitución conciliar —dice L. Vischer— contribuirá a estimular el diálogo ecuménico. Al situar en primera línea el valor de la Sagrada Escritura... manifiesta que la Iglesia debe en todo caso justificar sus declaraciones fundándolas sobre la Escritura y que si ella “no puede extraer de la sola Escritura su certeza sobre la verdad”³⁵, resulta desde ahora muy difícil —sobre todo en el diálogo ecuménico— justificar una declaración, sea la que fuere, con otra autoridad que la de la Escritura. Ahí está el punto de partida de una evolución rica en promesas”³⁶. La importancia ecuménica del papel que la Constitución asigna a la Escritura en todas las manifestaciones de la vida de la Iglesia se revela en múltiples aspectos:

a) El Concilio ha proclamado solemnemente la necesidad de que toda la predicación eclesial y la misma piedad cristiana se nutran de la Sagrada Escritura y se rijan por ella³⁷. Es decir, la piedad cristiana, tanto la litúrgica como la privada,

³⁵ Alude al n. 9 de la Const. de Revelación, en el que se introdujo a última hora una enmienda que, sin cambiar para nada la sustancia del texto, aclaraba las relaciones entre la Escritura y la Tradición. Sobre este particular cf. el excelente artículo de G. CAPRILE: *Tre emendamenti allo schema sulla Rivelazione*, La Civiltà Cattolica (1966, I) 214-231.

³⁶ L. VISCHER: *loc. cit.*, col. 534.

³⁷ Const. “Dei Verbum”, n. 21.

y la predicación deben estar, en la medida de lo posible, totalmente imbuidas de doctrina y estilo bíblicos. Por lo que se refiere a la piedad litúrgica alguien ha hecho notar el considerable alcance ecuménico que tiene la afirmación del estrecho vínculo que existe entre la Palabra y la Eucaristía, pues esto exige que se conceda un lugar de primera importancia a la proclamación y a la predicación de la Palabra de Dios en la celebración eucarística, como ya antes lo había declarado la Constitución de Liturgia³⁸. En cuanto a la piedad personal y privada recomienda también el Concilio que se nutra de la Biblia, puesto que “es tanta la eficacia que radica en la Palabra de Dios, que es en verdad apoyo y vigor de la Iglesia, y fortaleza de la fe para sus hijos, alimento del alma, fuente pura y perenne de la vida espiritual”³⁹. Una piedad católica más bíblica ayudará eficazmente al diálogo ecuménico, porque “nada hay que sea más característico de las Iglesias protestantes verdaderamente vivas, ni de la vida espiritual más personal de sus miembros, que el lugar que en ellas ocupa la lectura meditada de la Sagrada Escritura. Si los católicos quieren en verdad comprender la espiritualidad del protestantismo, por este lado deben abordarlo”⁴⁰.

b) Gran importancia tiene asimismo la recomendación conciliar de preparar nuevas traducciones bíblicas, cada vez más fieles y perfectas, en lengua vulgar, aceptando para ello, con el beneplácito de la autoridad, la colaboración de los hermanos separados. En este punto no sólo se ha puesto manos a la obra en la realización de una tarea en común, que evitará que el trabajo se duplique innecesariamente, sino que incluso han comenzado a recogerse ya los primeros frutos prometidos. El Secretariado para la Unión de los Cristianos mandó en octubre del pasado año una encuesta a todas las conferencias episcopales, solicitando información acerca de las posibilidades de trabajo en común con los hermanos separados en la traducción de la Biblia. Pero ya anteriormente se había empezado en diversos países a actuar en este sentido, a fin de preparar versiones cuidadas, que pudieran ser aceptadas por los cristianos de todas las confesiones que usan la misma len-

³⁸ Const. “Sacrosanctum Concilium”, n. 51.

³⁹ Const. “Dei Verbum”, n. 21.

⁴⁰ L. BOUYER: *ob. cit.*, p. 7.

gua. Entre otras sabemos que se está preparando la traducción castellana de la Sagrada Escritura, tarea en la que colaboran biblistas españoles e hispanoamericanos de distintas confesiones. Como modelo de trabajo en equipo, que ya ha producido frutos tangibles, hay que citar la versión francesa, que nos ha ofrecido hace unos meses la traducción de la carta a los Romanos, editada conjuntamente por la Alianza Bíblica Universal y las Editions du Cerf⁴¹. No es necesario por lo tanto ponderar más este gesto ecuménico del Concilio, que ha impulsado en diversos lugares el trabajo de traducción común de la Biblia. "La utilización de un texto idéntico puede contribuir mucho a la unidad de los cristianos, dándoles un mismo lenguaje"⁴².

c) Un nuevo factor de acercamiento ecuménico lo constituye sin duda el papel preponderante que la Constitución asigna a la Sagrada Escritura en los estudios teológicos, de los que ha de ser *como el alma*. La razón de ello está en que la Sagrada Escritura no sólo contiene la Palabra de Dios, sino que es la Palabra de Dios⁴³. Con lo cual se confirma que la Sagrada Escritura ocupa un lugar privilegiado en la Iglesia, juntamente con la Tradición.

El Decreto sobre la formación sacerdotal, en el n. 16, ya había empleado la misma expresión: "Los seminaristas serán formados con cuidado particular en el estudio de la Sagrada Escritura, que debe ser *como el alma de toda la teología*. Y añadía: "La teología dogmática será expuesta según un plan que proponga en primer lugar los temas bíblicos mismos. "No es este el momento de hacer un estudio acerca del contenido de este importante texto conciliar, porque me desviaría del objeto de mi trabajo"⁴⁴. Basta decir aquí que la actitud del Con-

⁴¹ *Épître aux Romains. Traduction oecuménique de la Bible*. L'Alliance Biblique Universelle - Les Editions du Cerf, Lausanne 1967. Acerca del origen y desarrollo de la traducción francesa puede informar *La Documentation Catholique*, LXIII (1966) col. 95 y 1523. En la misma revista y año se puede leer también un comunicado del *Secretariado para la Unión de los cristianos* acerca de la colaboración con las Sociedades Bíblicas no católicas, y la respuesta del Pastor Visser't Hooft a la iniciativa papal que en el mismo se contiene (col. 2107 s).

⁴² R. SCHUTZ y M. THURIAN: *ob. cit.*, p. 178.

⁴³ Const. "Dei Verbum", n. 24.

⁴⁴ Pueden ilustrar este tema los siguientes artículos, aparecidos en la revista *Seminarium*, VI (1966): C. VAGAGGINI: *La teologia dogma-*

cilio ante el papel que la Sagrada Escritura ha de desempeñar en los estudios de teología lleva “a una aproximación notable del espíritu de la teología general, con lo que en la mejor tradición teológica de los hermanos separados protestantes se ha conservado de valor en este campo: un fuerte biblicismo; y por lo que toca a la mejor tradición oriental, a un notable contacto con la tradición patrística antigua y con la vida litúrgica. Es notable la importancia ecuménica del Concilio en esta materia”⁴⁵.

d) Finalmente reviste también notable alcance ecuménico la recomendación, que el Concilio hace a todos los fieles cristianos y en particular a los sacerdotes y religiosos, de leer frecuentemente la Sagrada Escritura⁴⁶. Como medios para llegar al texto sagrado se indican la liturgia, la lectura espiritual, los cursillos de formación y otros medios que, con la aprobación y el cuidado de los pastores de la Iglesia, se difunden ahora por todas partes. Efectivamente, de vez en cuando se leen noticias de lecturas bíblicas en común y de cursillos de formación a distintos niveles, todo ello encaminado a proporcionar al cristiano medio una adecuada formación bíblica. El mismo interés del Concilio por la preparación de ediciones de la Biblia, destinadas a los no cristianos, “es también un signo de que la Iglesia católica piensa que la Palabra de Dios escrita puede hablar por sí misma y tocar el corazón de los que no creen. El Concilio manifiesta así la voluntad de una entera confianza y sumisión de la Iglesia católica a la Palabra de Dios, contenida en la Escritura, que hace resonar la voz del Espíritu Santo donde él quiere”⁴⁷. Muy importantes son en el diálogo ecuménico las cuestiones teológicas y hermenéuticas, pero lo más decisivo a fin de cuentas es que la Escritura sea leída por todos y que la potencia y el dinamismo que encierra se manifiesten cada vez con más fuerza en el mundo⁴⁸.

tica nell' art. 16 del Decreto sulla formazione sacerdotale, pp. 819-841; P. BENOIT: *De l'étude de L'Écriture sainte et de sa place dans une nouvelle structure des études ecclésiastiques*, pp. 842-852; P. GRELOT: *L'enseignement de la sainte Écriture*, pp. 853-879; L. LELOIR: *La sainte Écriture, âme de toute la théologie*, pp. 880-891.

⁴⁵ C. VAGAGGINI: *art. cit.*, p. 836.

⁴⁶ Const. “*Dei Verbum*”, n. 25.

⁴⁷ R. SCHUTZ y M. THURIAN: *ob. cit.*, p. 184.

⁴⁸ L. VISCHER: *loc. cit.*, col. 535.

II.—PERSPECTIVAS Y PROBLEMAS ECUMENICOS QUE PRESENTA EL ESTUDIO DE LA SAGRADA ESCRITURA

La segunda parte de mi trabajo tiene por objeto concretar ciertos problemas que, bajo el punto de vista ecuménico, se presentan en las distintas fases que comprende el estudio de la Sagrada Escritura, y en las mismas señalar a la vez algunas perspectivas de diálogo ecuménico, que se vislumbran desde hace algunos años, y en especial a partir de la nueva orientación dada a los estudios bíblicos en el seno de la Iglesia católica desde Pío XII hasta el Concilio Vaticano II. Con el fin de seguir en mi exposición un orden conveniente, me atenderé al esquema de desarrollo de la Sagrada Escritura, propuesto por el Decreto "Optatam totius" sobre la formación sacerdotal, el cual en el n. 16, ya citado, indica el orden y el método que se deben seguir en la explicación de las principales materias que componen el curso teológico. Por lo que se refiere al estudio de la Sagrada Escritura estas son las palabras del Concilio:

"Fórmense con diligencia especial los alumnos en el estudio de la Sagrada Escritura, que debe ser como el alma de toda la teología; una vez expuesta una introducción conveniente, iníciense con cuidado en el método de la exégesis, estudien los temas más importantes de la divina revelación, y en la lectura diaria y en la meditación de las sagradas Escrituras reciban estímulo y alimento."

De acuerdo con el esquema propuesto en el párrafo que antecede, veamos lo que de cada una de las fases del estudio de la Sagrada Escritura puede decirse hoy desde el punto de vista ecuménico.

1. INTRODUCCIÓN GENERAL Y ESPECIAL

El tratado clásico de Introducción General a la Sagrada Escritura abarca, como es sabido, el estudio de las cuatro cuestiones fundamentales: inspiración, canon, texto y hermenéutica. La primera comprende el hecho de la existencia de libros divinamente inspirados, el examen de los cristianos para discernir los libros inspirados de aquellos que no lo son, la naturaleza del carisma de la inspiración y las consecuencias que

de ahí se derivan: extensión universal, inerrancia y verdad bíblicas, la Biblia es Palabra de Dios, etc. El estudio del canon versa sobre las nociones de canon y canonicidad, historia del canon y criterio para admitir en él un libro sagrado. La tercera cuestión investiga acerca de la historia del texto del Antiguo y del Nuevo Testamento, así como de las versiones más antiguas, y da las normas por las que ha de regirse la crítica textual. Por fin la hermenéutica se preocupa de investigar los distintos sentidos de la Biblia, y propone los principios básicos para deducir el sentido de los libros sagrados y para exponer científica y pastoralmente los resultados de la investigación. En cuanto a la Introducción Especial tiene por misión aplicar las cuestiones fundamentales de la Introducción General a cada uno de los libros de los dos Testamentos.

Como aquí no nos interesa discutir si el método seguido hasta ahora en la exposición del tratado de Introducción a la Sagrada Escritura es el más apropiado, o por el contrario debe modificarse⁴⁹, me limito sencillamente a tomar el esquema tradicional, para apuntar en forma breve la importancia ecuménica de algunas cuestiones. Mis observaciones no pretenden ser otra cosa que un toque de atención sobre problemas que juzgo dignos de ser acometidos en serio y con espíritu verdaderamente ecuménico.

A) *Naturaleza de la inspiración bíblica.*

La inspiración de la Sagrada Escritura es una verdad de fe para los católicos. Pero la íntima naturaleza de este carisma no ha sido definido de manera infalible por el Magisterio de la Iglesia. Sin embargo entre las diversas analogías que se han utilizado para explicar de alguna forma esta realidad sobrenatural divino-humana, la más conocida, y aun podríamos decir la más autorizada por el uso que de ella ha hecho el Magisterio, es la del instrumento movido por la causa principal⁵⁰.

⁴⁹ Cf. sobre este punto el interesante artículo de P. GRELOT, citado en la nota 44, en las pp. 860-866.

⁵⁰ EB 125, 448, 556. El Concilio Vaticano II no aplica la palabra *instrumento* al hagiógrafo, pero la descripción que nos ofrece del fenómeno de la inspiración, entresacada precisamente de las encíclicas de León XIII y Pío XII, se reduce en último término a la de la causa principal e instrumental (cf. "Dei Verbum", n. 11).

Los protestantes sostienen asimismo el carácter inspirado de la Sagrada Escritura, pero este concepto resulta para ellos mucho más impreciso y vago que para los católicos. En primer lugar para no pocos exégetas protestantes la inspiración por parte del término de la misma, el libro, no es algo pasivo (libro inspirado), sino activo (que inspira). En cuanto a las explicaciones de la naturaleza de la inspiración es casi imposible sistematizarlas por su variedad. Desde la dictación mecánica de los antiguos protestantes ortodoxos hasta la exégesis pneumática de K. Barth y A. Oepke, pasando por el pietismo, deísmo, racionalismo y semirracionalismo, los protestantes han intentado dar razón del carisma inspirativo sin conseguir llegar a una explicación realmente satisfactoria.

Ahora bien, tratándose de un tema de indudable importancia, debemos preguntarnos qué perspectivas, si las hay, se ofrecen al diálogo ecuménico. Yo pienso que —como en cualquier otra cuestión— la clave del diálogo ha de estar en la voluntad decidida por cada una de las partes de superar las posiciones actuales en lo que tienen realmente de superables. Por lo demás tampoco se trata, como diré más adelante, de llegar a una unanimidad tal que excluya la variedad de explicaciones teológicas. La unanimidad absoluta sólo debe exigirse en lo necesario. El tema de la naturaleza de la inspiración ha sido estudiado frecuentemente en sí mismo por los católicos durante los últimos años. Los frutos de este esfuerzo se han recogido en una serie de trabajos importantes, que señalan precisamente una superación de posiciones y un enfoque más certero del problema. Me estoy refiriendo —entre otros— a los trabajos de P. Benoit, sobre inspiración y revelación⁵¹; de K. Rahner, con su sugestiva teoría de la Escritura como elemento constitutivo de la Iglesia y las consecuencias que de ahí se derivan para la inspiración⁵²; de J. L. McKenzie, que

⁵¹ P. BENOIT y P. SYNAVE: *La Prophétie. Somme Théologique*, II-II, pp. 171-174. Paris, Éditions Revue des Jeunes, 1947. P. BENOIT: *L'inspiration*; en *Initiation Biblique* (A. ROBERT - A. TRICOT), Desclée, 1954, n. 15, pp. 5-45. ID.: *Note complémentaire sur l'inspiration*, RB 63 (1956) 416-422. ID.: *Les analogies de l'inspiration*, Sacra Pagina, vol. I, pp. 86-99. ID.: *Révélation et Inspiration selon la Bible chez Saint Thomas et dans les discussions modernes*, RB 71 (1963) 321-370. ID.: *Inspiración y Revelación*, Concilium, n. 10, a. 1965, pp. 13-22.

⁵² K. RAHNER: *Über die Schriftinspiration*. *Quaestiones disputatae* 1. Herder, Freiburg i. B. 1958.

teniendo presentes las aportaciones de Benoit y de Rahner ha intentado definir con más precisión el carácter social de la inspiración⁵³; de P. Grelot y L. Alonso Schökel, que han profundizado en el tema de la Biblia como Palabra de Dios inspirada⁵⁴, etc. El hecho es que con todo esto se ha penetrado más en el conocimiento del carisma de la inspiración, al centrarlo en el marco de los otros carismas referentes a la Palabra de Dios. Y por lo mismo se va superando una noción quizá excesivamente racional y metafísica de la inspiración, al estudiar por un lado con más empeño la serie de textos bíblicos —proféticos, sapienciales e históricos— que tienen algo que ver con el carisma de la inspiración —lo que da un carácter más realista al estudio del fenómeno, pues es necesario basarse en los mismos textos bíblicos para definir la inspiración de la Biblia— y por otro lado al tener en cuenta con mayor amplitud los aspectos psicológicos y la dimensión social de la inspiración.

El progreso, pues, de la teología católica en el estudio de este tema fundamental es indudable. No creo que en este punto la teología protestante se haya desarrollado tanto en los últimos años. La atención de los hermanos separados se ha centrado con preferencia en el problema hermenéutico, del que hablaremos más tarde, el cual por otra parte pienso que no deja de tener relación con la cuestión que ahora nos ocupa. Quizá la razón del menor interés protestante por este problema resida en la manera peculiar de concebir la Escritura como fuente única de la revelación y en la subjetividad de los criterios de inspiración propuestos por la Reforma, lo que implica por un lado que se rechacen las aportaciones que la Tradición y el Magisterio de la Iglesia han ido haciendo para explicar cada vez más satisfactoriamente la naturaleza de la inspiración, y por otro que la inspiración se considere no tanto objetivamente o por parte del libro sagrado, como subjetiva-

⁵³ J. L. MCKENZIE: *The Social Character of Inspiration*, CBQ 24 (1962) 115-124.

⁵⁴ P. GRELOT: *La Bible, Parole de Dieu*. Introduction théologique a l'étude de l'Écriture Sainte. Desclée, 1965. L. ALONSO-SCHÖKEL: *La Palabra inspirada*. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje. Barcelona, Herder, 1966. He puesto los subtítulos de las dos obras, para que se advierta el diverso enfoque que dan los autores al tema de la Palabra.

mente, es decir, por parte del que lee la Sagrada Escritura. La superación de estas posiciones, ya un tanto fuera de lugar para muchos protestantes, al menos en su formulación más radical, puede lograrla la teología protestante gracias, entre otras cosas, a un concepto más ajustado de la Tradición divina —en este sentido las declaraciones de la Conferencia de Montreal abren, como hemos visto antes, perspectivas esperanzadoras —y de su unión con la Sagrada Escritura en la transmisión de la revelación. El problema que brevemente he delineado se presta también, por lo tanto, al diálogo ecuménico.

B) Criterios de inspiración y canonicidad.

También son conocidas por todos las doctrinas católica y reformada acerca de este problema. Para el católico el único criterio definitivamente válido de inspiración y canonicidad es el testimonio de Dios, transmitido por la Tradición Apostólica y propuesto por el Magisterio infalible de la Iglesia. El Vaticano II ha confirmado esta doctrina al afirmar: “Por la misma Tradición conoce la Iglesia el canon de los libros sagrados”⁵⁵. R. Schutz y M. Thurian han desarrollado bien el pensamiento conciliar: “La Tradición Apostólica transmitida en y por la Iglesia es la que ilumina a ésta en la elección decisiva que ha hecho de los libros canónicos del Nuevo Testamento. Se sabe que esta elección no se ha hecho de un día para otro, ni se ha impuesto súbitamente con toda claridad a la Iglesia. Es la Tradición Apostólica, presente en el corazón de la Iglesia y transmitida por ella, la que la ha iluminado en su elección. La Iglesia ha podido de esta forma discernir los escritos apostólicos o postapostólicos que reflejaban fielmente la Tradición apostólica que ella transmitía desde los Apóstoles, en su doctrina, en su vida y en su culto. Por la Tradición ha llegado a conocer la Iglesia el canon de los libros sagrados. El texto subraya el carácter sobrenatural de este descubrimiento del canon del Nuevo Testamento, al colocar a éste como sujeto de la frase: el canon se ha dado a conocer a la Iglesia por la Tradición. El establecimiento del canon no ha sido pues solamente una decisión de la Iglesia, sino un hecho sobrena-

⁵⁵ Const. “*Dei Verbum*”, n. 8.

tural que se ha impuesto a la Iglesia, por razón del contenido inspirado de los Libros Santos y de su correspondencia con la Tradición Apostólica que la Iglesia llevaba y transmitía desde sus orígenes. El canon de la Palabra de Dios escrita es el protagonista de este acontecimiento, la Iglesia es el beneficiario y la Tradición el medio providencial”⁵⁶.

Los protestantes en cambio, como es fácil comprender, proponen una gran variedad de criterios: desde *la intensidad con que Cristo es predicado* (Lutero), pasando por *el testimonio interno del Espíritu Santo* (Calvino), la *índole misma del libro* (J. Gerhard) y otros criterios internos, hasta el criterio de *Apostolado*, cuya importancia reconocen también los católicos, aunque no le concedan valor de criterio formal. En realidad son muchos hoy día los protestantes que, llevados por la fuerza de la lógica, se ven obligados a reconocer que para ellos no tiene demasiado sentido hablar de un canon de las Escrituras. Recordemos que para K. Barth el canon sigue abierto, de tal manera que cabría la posibilidad de incluir en él nuevos libros y de excluir algunos de los tenidos hasta ahora como canónicos. P. Althaus afirma que el canon está “sólo relativamente cerrado”, porque la decisión sobre el canon tomada por la Iglesia es solamente *humana*, etc. Cullmann en cambio reconoce la validez definitiva y normativa del canon⁵⁷. El criterio de canonicidad es para él prácticamente el de *Apostolado*. La Iglesia Apostólica ha fijado el canon mediante una decisión, que suponía el sometimiento irrevocable de la Iglesia postapostólica a la *única* norma válida de la Sagrada Escritura. Esta decisión ha sido tomada hacia la mitad del siglo II. “La fijación del canon no podía ser acometida en ningún otro momento del tiempo de la Iglesia. Ha sido en este preciso momento cuando Dios ha otorgado a la Iglesia la gracia de reconocer la diferencia entre el tiempo de la encarnación y el tiempo de la Iglesia”⁵⁸.

¿Qué acercamiento es posible entre católicos y protestantes en este punto? Rechazando por insuficientes los criterios

⁵⁶ R. SCHUTZ y M. THURIAN: *ob. cit.*, p. 112.

⁵⁷ Cf. su obra *La Tradition. Problème exégétique, historique et théologique*, Neuchatel, París 1953. Un resumen de la misma puede verse en la introducción de B. ULIANICH a la edición italiana de *Cristo e il tempo*, Bologna, Società Editrice il Mulino, 1965, pp. LX-LXV.

⁵⁸ O. CULLMANN: *ob. cit.*, p. 46.

subjetivos e internos, veo una interesante oportunidad en la profundización del criterio de Apostolado, no en cuanto que éste haya de sustituir al criterio del Magisterio de la Iglesia, sino porque me parece posible llegar a una integración de ambos criterios que pueda ser aceptada por todos, sin que esto suponga ceder en nada esencial. La clave de la solución puede estar en dos cosas: primeramente, en la distinción entre criterio dogmático —que sería únicamente el Magisterio bien entendido— y criterios teológicos —entre los que habría que enumerar en primera línea el criterio de Apostolicidad— cuya fuerza probativa es superior a todos los demás, como aparece evidentemente por el gran uso que de él se hizo en la época patristica y en la Teología Católica hasta época muy reciente⁵⁹. Y en segundo lugar, una vez más en el estudio profundo de la Tradición Apostólica, de su naturaleza y de su continuidad en la Tradición de la Iglesia postapostólica y por tanto en el Magisterio. Las afirmaciones de Cullmann en la obra citada a propósito de la Tradición y de la Iglesia invitan y animan a mi modo de ver a iniciar el diálogo por el camino apuntado, el cual se presenta bastante prometedor, si recordamos cuanto dije en la primera parte de este trabajo a propósito de los obstáculos superados en este punto, a partir sobre todo del Concilio. Por eso apruebo sin reservas la aserción de que “en el diálogo ecuménico es importante plantearse de nuevo la cuestión del papel de la Tradición y de la Iglesia cuando se trata del reconocimiento del canon neotestamentario”⁶⁰.

C) *Inerrancia y verdad de la Sagrada Escritura.*

Conocidas son de todos las controversias del siglo pasado acerca de la inerrancia de la Sagrada Escritura⁶¹. Sobre ellas se ha escrito no poco, aunque gran parte de los trabajos pu-

⁵⁹ Cf. Est. Bib. XXIV (1965), p. 377. Se trata del resumen de la conferencia del P. A. ARTOLA: *Criteriología de la inspiración. Revisión del problema de los criterios de inspiración y canonicidad*, pronunciada en la XXVI Semana Bíblica Española (Madrid, septiembre de 1965) y todavía sin publicar.

⁶⁰ R. SCHUTZ y M. THURIAN: *ob. cit.*, p. 113.

⁶¹ Un buen resumen de esta cuestión puede encontrarse en la Introducción de S. MUÑOZ IGLESIAS al volumen *Doctrina Pontificia. I. Documentos bíblicos*, Madrid, B.A.C., 1955, esp. pp. 34 ss.

blicados se limite a catalogar y describir las diversas teorías, más o menos desviadas, y a enfrentarles el juicio del Magisterio Eclesiástico, sin abordar el estudio directo del problema. Lo cierto es que la cuestión no se consideraba ni mucho menos resuelta, porque, si bien habían quedado excluidas por erróneas una serie de teorías, que pretendían explicar el alcance y sentido de la inerrancia bíblica sin tener en cuenta lo bastante las consecuencias que se derivan del hecho de la inspiración, la verdad es que no se había llegado a obtener una solución que pudiera decirse plenamente satisfactoria. Los protestantes por su parte concedían por lo general mucha menos importancia al problema, como consecuencia de su concepto de la inspiración, mucho más vago e impreciso.

El Concilio Vaticano II —al decir del P. I. de la Potterie⁶²— en el párrafo que dedica a la *verdad* de la Sagrada Escritura “marca un punto de llegada después de una caminata larga y fatigosa, o si se prefiere, el punto de maduración del problema”. Y esto gracias al principio teológico que establece la Constitución “*Dei Verbum*”, cuando dice: “los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso fuera consignada en las Sagradas Letras para nuestra salvación”⁶³. Efectivamente la aplicación de este principio —como hace notar el autor citado— supone por una parte una verdadera superación de las teorías erróneas anteriores a la encíclica “*Providentissimus*”, al ratificar la doctrina pontificia, que condenaba la restricción de la inerrancia a las materias religiosas (“*Scripturae libri veritatem... docere profitendi sunt*”). Y por otro lado, en las palabras “para nuestra salvación” se encierra una idea de gran alcance teológico, es decir, que la verdad que hay que buscar en la Escritura es la verdad *salvífica*, y no la verdad de orden puramente profano. Con esto no se vuelve de nuevo a las opiniones del siglo pasado, puesto que el punto de vista actual es

⁶² I. DE LA POTTERIE: *La vérité de la Sainte Écriture et l'Histoire du salut d'après la Constitution dogmatique "Dei Verbum"*, NRT LXXXVIII (1966) p. 149.

⁶³ Constitut. “*Dei Verbum*”, n. 11. Nos encontramos aquí ante una de las tres modificaciones introducidas a última hora, para evitar toda ambigüedad, en el texto de la Constitución. La expresión *veritatem salutarem*, que podía ser tomada como una restricción material de la inerrancia, fue sustituida por la más clara *veritatem quam nostrae salutis causa*.

diferente. Las teorías aludidas introducían una limitación *material* en el campo de la inerrancia bíblica (*sólo* las materias religiosas), y en este sentido eran inaceptables; la solución conciliar en cambio, mientras por un lado afirma la *verdad* de *toda* la Sagrada Escritura⁶⁴, especifica *formalmente* el punto de vista desde el que hay que enfocar la verdad de la Escritura, es decir, desde la revelación del designio salvífico de Dios, o sea, desde la *historia de la salvación*. De aquí que el exégeta deba preocuparse siempre más de esclarecer el sentido religioso de los textos, situándolos en el contexto al que pertenecen, que es el de la historia de la salvación.

Por tanto el valor ecuménico que a mi juicio contiene el breve enunciado conciliar sobre la verdad de la Escritura, reside en una doble circunstancia: ante todo, en el hecho de haber dado al problema una formulación preferentemente *positiva* (*verdad* de la Escritura, antes que inerrancia). Esto lleva consigo la liberación de una preocupación apologética, no exenta de temor, que ha prevalecido por mucho tiempo, y que arrastraba sin quererlo a discutir el problema en el mismo terreno que el adversario, siendo así que el plano en que se coloca la Palabra de Dios es muy diferente del de las ciencias profanas. Y en segundo lugar porque —liberados al fin de la preocupación eminentemente defensiva— el empeño del biblista se orientará en adelante en forma más decidida a la búsqueda de los valores auténticamente religiosos de la Biblia —lo que no implica, claro está, el descuido de los hechos históricos— plataforma en la que será mucho más fácil encontrarnos en diálogo con los hermanos separados.

D) *La Biblia, Palabra de Dios.*

“La Sagrada Escritura *contiene* la palabra de Dios, y en cuanto inspirada *es* realmente palabra de Dios”⁶⁵. Por vez primera en un documento del Magisterio de la Iglesia encontra-

⁶⁴ “El Concilio ha preferido decir que la inerrancia concierne a la verdad, que Dios ha querido consignar para nuestra salvación en la Sagrada Escritura: esta verdad no puede restringirse a algunos elementos, sino que la verdad toda entera concierne a nuestra salvación y Dios la ha consignado en la Escritura para nuestra salvación” (R. SCHUTZ y M. THURIAN: *ob. cit.*, p. 145).

⁶⁵ Const. “*Dei Verbum*”, n. 24.

mos la afirmación solemne de la perfecta ecuación entre la Biblia y la Palabra de Dios. Semejante expresión para designar la Sagrada Escritura, que tiene su origen y fundamento en la tradición y su raíz en el Nuevo Testamento, no había sido utilizada nunca en los textos oficiales del Magisterio. El Vaticano I se planteó la cuestión acerca de si debía decirse que la Sagrada Escritura *contiene* la Palabra de Dios o *es* la Palabra de Dios, dejándola sin respuesta.

El Vaticano II emplea en diversas ocasiones la expresión *Verbum Dei*, como sujeto, complemento directo o indirecto, o como predicado nominal de la frase. El n. 1 de la Constitución de Revelación proclama ya la actitud devota de la Iglesia al *escuchar la palabra de Dios*. La Escritura —se dice más tarde— *es el acto de la palabra de Dios* (“locutio Dei”), y es la Sagrada Tradición la que *transmite la palabra de Dios* (n. 9). Ambas a dos, Tradición y Escritura, constituyen el único sagrado *depósito de la palabra de Dios*, y el oficio de *interpretar* auténticamente la *palabra de Dios* corresponde al Magisterio de la Iglesia (n. 10). “*La palabra de Dios*, expresada en lenguas humanas, se hace semejante al lenguaje humano” (n. 11). “La economía de la salvación... se encuentra, *hecha palabra de Dios*, en los libros del Antiguo Testamento” (n. 14). “*La palabra de Dios... se encuentra y despliega su fuerza* de modo privilegiado en el Nuevo Testamento” (n. 17). “La Iglesia... nunca ha cesado de tomar y repartir a sus fieles el pan de vida que ofrece la *mesa de la palabra de Dios* y del Cuerpo de Cristo” (n. 21). En el mismo número se añade que la Escritura “*nos transmite inmutablemente la palabra del mismo Dios*”, y que “es tan grande el poder y la fuerza de la *palabra de Dios*, que constituye sustento y vigor de la Iglesia...”. La Iglesia —se dice en el n. 22— procura que se hagan traducciones exactas de la Escritura, porque “*la palabra de Dios tiene que estar disponible* en todas las edades”. La Teología debe *apoyarse en la palabra de Dios escrita* (n. 24); y en seguida aparece la cita que he dado al principio de este punto, en la que se afirma abiertamente que *la Sagrada Escritura es la palabra de Dios*. Ya casi al final de la Constitución se recomienda especialmente a los sacerdotes y a los que se dedican legítimamente al ministerio de la palabra, que lean con frecuencia las Escrituras, para que ninguno de ellos —como decía S. Agustín— resulte *predicador vacío y superfluo de la palabra de Dios*, puesto que su obligación es *comunicar a los fieles la*

palabra divina (n. 25). Y termina el texto conciliar formulando la esperanza de que la lectura y estudio de los Libros Sagrados den un nuevo impulso a la vida espiritual de la Iglesia, *con la redoblada devoción a la palabra de Dios* (n. 26).

La importancia de esta afirmación, *la Biblia es la Palabra de Dios*, la cual ciertamente no la ha descubierto el Concilio, aunque sí la haya respaldado definitivamente con su autoridad— reside entre otras razones en el enfoque que a partir de ella debe recibir el estudio de la Sagrada Escritura, en cuanto canal de la Divina Revelación, y de sus relaciones con la Tradición y el Magisterio, en la custodia, transmisión e interpretación del depósito revelado. A estos problemas he aludido en la primera parte de mi trabajo, donde he señalado además algunas de las posibilidades que a mi juicio se ofrecen al diálogo interconfesional, gracias al planteamiento conciliar del problema de la Revelación en general y de las distintas cuestiones que se hallan implicadas en el mismo. Ahora debo justificar la afirmación que acabo de hacer, es decir, de la consideración de la Sagrada Escritura como Palabra de Dios es precisamente un factor de primera importancia en el planteamiento y solución del problema a que nos estamos refiriendo.

Efectivamente, una de las ideas que ha influido negativamente a la hora de un posible entendimiento entre católicos y protestantes al afrontar el tema de la Revelación, ha sido la dicotomía que se fue introduciendo cada vez más a partir de la Contrarreforma, y que separaba indebidamente la Sagrada Escritura y la Tradición, convirtiéndolas en fuentes de la Revelación separadas e independientes. Sin embargo, una doctrina justa de la Palabra de Dios, es decir, de la Revelación, que llega a su plenitud en el mensaje apostólico, única fuente de vida cristiana, evita dicha dicotomía, que desconoce la situación respectiva de la Escritura y la Tradición con relación a la única fuente. La Sagrada Escritura nos pone en contacto directo con ella, no solamente al término de la revelación, sino a todo lo largo de su desarrollo; la Tradición por su parte conserva y hace fructificar el legado apostólico, considerado en su integridad. La Escritura ofrece a la Tradición la oportunidad de verificar constantemente su fidelidad a la Palabra de Dios, de la que se nutre la vida de la Iglesia; a su vez, la Tradición, al mostrarnos cómo ha vivido la Iglesia de la Palabra de Dios en el decurso de los siglos, esclarece el al-

cance real de los textos en los que aquélla ha cristalizado ocasionalmente y en forma necesariamente parcial. Es preciso por tanto colocarse en la corriente misma de la Tradición viviente para comprender de manera correcta la Escritura; pero es la Tradición misma la que nos invita por su parte a ponernos en contacto con la Palabra de Dios *a partir de la Escritura*. En resumen, la Palabra de Dios no puede ser comprendida en su integridad sino es por la conjunción de la Sagrada Escritura y la Tradición. Sin embargo, en cuanto es un texto inspirado, la Escritura no sólo *contiene* la Palabra de Dios, sino que es la Palabra de Dios, circunstancia que la coloca en un rango especialísimo y superior a cualquier otro documento de la Tradición, que puede *contener* también la Palabra de Dios⁶⁶. Es verdad, pues, que la Tradición está íntimamente asociada a la Sagrada Escritura, la cual comprende, interpreta, explicita y confirma; pero *solamente* de la Escritura puede decirse que está inspirada, y por tanto *solo la Escritura es Palabra de Dios*⁶⁷.

En consecuencia, los resultados favorables que pueden desprenderse de semejante consideración de la Sagrada Escritura, en orden a una mayor profundización teológica del tema y consiguientemente al acercamiento en el diálogo con los hermanos separados, podrían tal vez sintetizarse de esta manera: 1) la expresión *la Biblia es la Palabra de Dios* debe contribuir a estudiar la Sagrada Escritura y la Tradición no como dos fuentes distintas y separadas, que *contienen* cada una a su manera la Revelación, sino como dos realidades íntimamente unidas y compenetrarse entre sí y con la fuente única de la Revelación, de la que la Escritura divinamente inspirada es la cristalización literaria ocasional y parcial —y por ello es con toda verdad Palabra de Dios— y la Tradición es el canal vivo que *transmite* todo el mensaje evangélico, que los Apóstoles recibieron de Cristo y confiaron a la Iglesia para ser guardado y transmitido por ésta hasta el fin de los tiempos. La Tradición *contiene*, pues, la Palabra de Dios y debe verificar constantemente su fidelidad a dicha Palabra, mirándose en la Sagrada Escritura, que es la Palabra de Dios⁶⁸; 2) la

⁶⁶ P. GRELOT: *art. cit.*, pp. 854 s.

⁶⁷ R. SCHUTZ y M. THURIAN: *ob. cit.*, p. 181.

⁶⁸ Si fuera posible transponer la igualdad matemática al terreno de la Revelación, alguien podría objetar partiendo de lo que acabo de

afirmación de que *la Sagrada Escritura es la Palabra de Dios* exigirá por otra parte del Magisterio de la Iglesia una atención especial y una referencia continua al texto mismo de la Sagrada Escritura. Se trata de un efecto primeramente psicológico, que traerá consigo consecuencias de orden teológico, al obligar por una parte a la Iglesia a una mayor reflexión acerca del alcance y sentido de la fórmula, y mover por otra a los hermanos separados, que han podido comprobar cómo la Iglesia católica afirma sin temor que *la Biblia es la Palabra de Dios*, a revisar su propia interpretación de la fórmula y a superar tal vez los prejuicios respecto de la fidelidad que el Magisterio de la Iglesia guarda a la Palabra; 3) por último, decir que *la Escritura es Palabra de Dios* equivale a colocar la Biblia en un contexto de *lenguaje divino-humano*, y esto servirá para promover el estudio de la Sagrada Escritura a la luz de la ciencia del lenguaje, aspecto importantísimo si tenemos en cuenta que “las palabras de Dios, expresadas en lenguas humanas, se han hecho semejantes al habla humana”⁶⁹. Este terreno, todavía poco explorado⁷⁰, vale la pena estudiarlo científicamente, porque su mejor conocimiento contribuirá sin duda a disipar dificultades y malentendidos a la hora de emprender, al lado de los hermanos separados, la ardua tarea de interpretar la Sagrada Escritura.

2. LA INTERPRETACIÓN DE LA SAGRADA ESCRITURA

“El problema de la hermenéutica es, desde hace algunos años, con el del “Jesús histórico”, el problema más a menudo tratado en la teología protestante, y... no deja de plantearse

decir: si *la Sagrada Escritura es la Palabra de Dios* y *la Palabra de Dios equivale a la Revelación*, se sigue que *la Sagrada Escritura es tanto como la Revelación*. Entonces, ¿qué lugar queda para la Tradición? ¿No va a resultar que en vez de dialogar con los hermanos separados, les estamos concediendo todo desde el principio? No hay tal, la alarma es infundada. Porque precisamente lo que hay que determinar con exactitud es el sentido de las dos proposiciones antedichas, que no son entendidas de la misma forma por católicos y protestantes. Ahí está propiamente la cuestión y sobre eso debe versar el diálogo.

⁶⁹ Const. “Dei Verbum”, n. 13.

⁷⁰ El libro del P. ALONSO-SCHÖKEL, citado en la nota 54, considera precisamente ese aspecto.

también, aunque bajo modalidades propias, dentro de nuestra teología católica”⁷¹. Esta afirmación de R. Marlé puede completarse con las siguientes palabras del teólogo protestante G. Ebeling: “catolicismo y protestantismo se distinguen en lo más hondo por una posición diferente frente al problema hermenéutico y, por lo mismo, frente al problema de la relación entre la revelación y la historia”⁷². Efectivamente el problema hermenéutico está en el centro de las divisiones confesionales, como no podía menos de suceder, puesto que se trata sencillamente de entender la Sagrada Escritura, es decir, de extraer todo el mensaje de salvación, que Dios quiere transmitirnos mediante la Palabra inspirada.

La dificultad de entendimiento no está, como puede comprenderse fácilmente, en los *preliminares histórico críticos*, base previa a la interpretación del texto inspirado. En este punto las posibilidades de trabajo en común son grandes y se acrecientan cada día. Es innecesario citar ejemplos, pero antes he hablado de las traducciones ecuménicas de la Biblia, donde el acuerdo se da no sólo por lo que se refiere al texto bíblico común, sino incluso en las notas filológicas, históricas y aun teológicas que explican y aclaran una serie de pormenores del texto. La verdadera dificultad nace cuando se aborda la inteligencia misma del texto, o sea, cuando se trata de descubrir la Verdad divina escondida bajo la letra de los textos, expresada en un momento determinado de la historia de la revelación, y formulada en un lenguaje y con una forma literaria, que es preciso analizar cuidadosamente para entender bien. Al llegar aquí las fuerzas, por lo general, se dividen, y cada uno aplica sus propios principios y adopta su particular método exegético.

El escriturista cristiano en general tiene delante una difícil tarea que cumplir, porque no son pocas las cuestiones que hoy se presentan a propósito de la Biblia, y sobre las cuales se dan las respuestas más contradictorias. Un trabajo acorde entre cristianos de las diversas confesiones permitirá sin duda llegar a soluciones satisfactorias en muchos puntos, al menos al ni-

⁷¹ R. MARLÉ: *El problema teológico de la hermenéutica*. Madrid, Editorial Razón y Fe, 1965, p. XI.

⁷² G. EBELING: *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem*, Tübingen 1954, p. 91.

vel *histórico-crítico*, a que me he referido en primer lugar. En efecto, el exégeta cristiano tiene obligación de mostrar la coherencia que existe entre los resultados de su crítica y de su fe, para responder a las objeciones y dificultades del no creyente, el cual, como es natural, resuelve las dificultades que la ciencia y la historia profana plantean a la historia y doctrina sagradas, por medio de hipótesis que están de acuerdo con su concepción general de la existencia, y que difieren por los mismos de las que adoptaría el cristiano. A nadie debe extrañar esto, si tenemos en cuenta que, aparte los prejuicios que están a la base humana de toda tarea investigadora —el investigador no es un ente abstracto, sino una personalidad concreta, con sus mil condicionamientos de todo orden— la ciencia histórica no es ciencia matemática. La historia es una ciencia compleja, y por ello todo historiador está obligado a recurrir a hipótesis de trabajo, a fin de reconstruir los datos que le faltan para llenar las lagunas del pasado irremediamente perdido. Y si esto es así cuando se trabaja en la reconstrucción de un hecho cualquiera del pasado, con mayor razón lo es en el caso de la historia bíblica y de la persona de Cristo, temas que es imposible abordar desde una postura neutral, es decir, sin partir de una concepción determinada de la existencia humana. “En un mundo espiritualmente dividido como el de hoy, es preciso estar dispuesto a encontrarse por el camino todas las hipótesis imaginables a propósito de la historia de los libros bíblicos, a ver cómo toman cuerpo todas las tentativas de “reducción crítica”, a encontrar en los libros o en la prensa no importa qué apreciación acerca del Antiguo Testamento, de Cristo o de los orígenes cristianos”⁷³. Solamente la estrecha colaboración de todos los cristianos, y en especial de cuantos se dedican al estudio científico de la Palabra de Dios, podrá dar con la respuesta adecuada a los múltiples interrogantes que el hombre de hoy plantea a la concepción cristiana de la vida y el mundo, basada —¡ahí es nada la pretensión de los cristianos!— en la misma revelación divina. He aquí por tanto una urgente tarea ecuménica.

Sin embargo, como he indicado antes, la dificultad de un trabajo en común, que rinda frutos apreciables, se presenta en el momento en que se trata de poner manos a la obra de

⁷³ P. GRELOT, en *Seminarium*, VI (1966) p. 867.

interpretación de la misma Palabra como tal, o de otra forma, cuando se intenta convertir el texto de la Escritura en Palabra viviente de Dios que, proclamada por la Iglesia a todos los hombres mediante la predicación, se convierta en *Palabra-acontecimiento*, la única que realmente salva al hombre⁷⁴. Y la razón de esta dificultad se encuentra precisamente en la distinta manera de enfocar y resolver por parte de católicos y de protestantes el problema hermenéutico. No voy a exponer ahora, porque no es de este lugar, las diferentes soluciones que se han presentado para resolver esta importante cuestión. Hay algunas obras de fácil consulta en las que se explica el origen y desarrollo del problema hasta nuestros días y a ellas remito al lector⁷⁵. Baste conmemorar aquí algunos de los teólogos reformados que se han distinguido más en esta clase de estudios: así, por ejemplo, K. Barth, quien reaccionó vivamente contra el método histórico-crítico, no para rechazarlo, sino para completarlo con una profundización mayor del texto bíblico, aplicando una hermenéutica que con R. Marlé podríamos llamar *profética*⁷⁶; R. Bultmann, con su *desmitización* y su interpretación *existencial* de la Escritura, que tanto influjo ha ejercido en la exégesis protestante de los últimos decenios y aun en la católica, especialmente a través de la aplicación radical del método de la *historia de las formas* (*Formengeschichte*) a su programa de desmitologización del Nuevo Testamento⁷⁷; y G. Ebeling, que elabora una interesante y profunda teología de la Palabra, convencido de que esta última tiene la primacía absoluta sobre el orden sacramental y eclesial⁷⁸. Por parte católica el problema hermenéutico no reviste la misma gravedad, y por eso puede dar la im-

⁷⁴ P. GRELOT: *La Bible, Parole de Dieu*, p. 389 y nota 1.

⁷⁵ Cf. la obra de R. MARLÉ, citada en la nota 71. También el cap. V de la obra de P. GRELOT: *La Bible, Parole de Dieu*, titulado *Histoire du problème de l'herméneutique biblique*, pp. 181-230, en cuyas notas se encuentra una interesante bibliografía.

⁷⁶ El punto de partida de la reflexión barthiana es el prólogo de la segunda edición (1912) de su *Römerbrief* (5.ª edición, München 1929).

⁷⁷ Las diferentes obras de Bultmann pueden encontrarse citadas en el estudio crítico de R. MARLÉ: *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, Aubier, 1956.

⁷⁸ Dos obras importantes de EBELING son *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1959, y su colección de artículos y conferencias *Wort und Glaube*, Tübingen 1960.

presión de que nuestra teología le concede una importancia sólo secundaria. La realidad es más bien que el principio hermenéutico de la teología católica, en el que interviene no sólo la Escritura, como sucede para los teólogos protestantes, sino también la Tradición y el Magisterio de la Iglesia, ha situado el problema de la interpretación de la Biblia en un plano muy distinto. El católico sabe que no tiene que fiarlo todo a la única carta del examen exclusivo del texto sagrado. Con esto no pretendo generalizar injustamente, achacando sin distinción a todos los protestantes el descuido de la Tradición. Precisamente en la primera parte de este trabajo he podido demostrar lo contrario. Pero sí es indudable que, aun para los que reconocen su papel a la Tradición en la inteligencia y actualización de la Palabra inspirada, el valor de aquélla es muy relativo y de rango inferior al que ocupa en la hermenéutica católica. Y la diferencia es más tajante todavía por lo que respecta al Magisterio. Por todo esto se comprende que la exégesis católica se haya movido dentro de una "zona de seguridad", que sin duda no ha dejado de traer sus inconvenientes, puesto que la sensación de pisar sobre terreno firme ha podido quitar aliciente a la profundización en el tema hermenéutico⁷⁹. No se crea, sin embargo, por esto que carecemos de buenos estudios sobre esta materia. La bibliografía católica puede presentar algunas obras que, de manera más o menos directa, han contribuido a profundizar en el tema, las cuales son por lo general estudios o ensayos de teología bíblica. Por no citar sino algunos nombres, como he hecho antes con los autores protestantes, recordaré aquí a L. Bouyer⁸⁰, C. Charlier⁸¹, P. Grelot⁸² y R. Marlé⁸³, entre otros que más o menos circunstancialmente han reflexionado sobre el problema hermenéutico.

Al hacernos ahora una vez más la consabida pregunta, —¿qué horizontes se abren al ecumenismo en el campo de la

⁷⁹ Me refiero sobre todo a las dos partes de la hermenéutica que se suelen denominar *heurística* y *profetística*, porque en cuanto a la *noemática*, o estudio de los sentidos bíblicos, se ha escrito muchísimo entre nosotros en los últimos decenios. Recuérdese, por ejemplo, la abundante bibliografía sobre el "sensus plenior".

⁸⁰ *La Bible et l'Évangile*, Paris, Éditions du Cerf, 1951.

⁸¹ *La lecture chrétienne de la Bible*, Maredsous 1957.

⁸² *Sens chrétienne de l'Ancien Testament*, Paris-Tournai 1962, y el varias veces citado *La Bible, Parole de Dieu*.

⁸³ Los dos libros ya citados en las notas 71 y 77.

exégesis propiamente dicha?— creo poder afirmar lo siguiente: También aquí las perspectivas son esperanzadoras, si nos atenemos a la evolución que se ha experimentado en este punto desde hace algunos años. Por lo que toca a la exégesis protestante, los estudios de Barth, Ebeling, etc., han contribuido decisivamente a superar ciertas posturas demasiado radicales de la crítica liberal del siglo pasado. Es cierto que Bultmann con su *desmitologización* realmente demoledora, ha arrastrado tras de sí no pocos discípulos, que intentan llevar a las últimas consecuencias las doctrinas del maestro. Pero también es verdad que existe en la teología protestante otra tendencia mucho más ecuánime —dentro de la cual podemos colocar al teólogo luterano O. Cullmann— que, con el mismo rigor y seriedad científica, nos ofrece una interpretación de la Sagrada Escritura mucho más respetuosa para con el texto inspirado y muy próxima en no pocas ocasiones a la exégesis de los católicos⁸¹. Una vez más debo decir que el estudio más a fondo de la verdadera Tradición Apostólica y de su conservación y transmisión fiel en la vida de la Iglesia, contribuirá a superar muchos recelos y allanará el camino para el diálogo. Por su parte los escrituristas católicos deberán profundizar más todavía, como dije antes, en el tema de la Palabra —bajo todos sus aspectos, es decir, teológico, lingüístico, sociológico, psicológico, etc.— en su encarnación en el texto de la Sagrada Escritura, en su proclamación a los fieles y en el carácter de acontecimiento salvífico de dicha proclamación, así como en la relación de la Palabra con los planos sacramental y eclesial. Y todo ello naturalmente tomando como punto de partida la investigación seria y verdaderamente científica, metódica y que responde a las exigencias de la crítica más rigurosa; cualidades que, en la medida de lo posible, deben llevarse también a la práctica al exponer al gran público los resultados de la investigación.

⁸¹ Al decir esto no quisiera en modo alguno pecar de iluso. Sé que por debajo de las coincidencias que se dan en muchos puntos, diferencias radicales subsisten todavía entre católicos y protestantes, y sólo el Espíritu Santo sabe cuándo y por qué caminos se ha de llegar a la unidad de fe. Pero hecha esta salvedad, a nadie se le oculta que en los últimos tiempos de pujante desarrollo ecuménico, se han logrado acuerdos teológicos de base, que nadie se hubiera atrevido a pronosticar hace muy pocos años.

En resumen, el trabajo en común con los hermanos separados no es en esta materia, por el momento, precisamente fácil, en especial por las derivaciones que ha tenido el principio hermenéutico reformado de la "Scriptura sola". Sin embargo, pese a todas las dificultades nos hallamos al comienzo de un sendero que hay que desbrozar, trabajando con diligencia en común, si queremos llegar algún día a la meta anhelada por todos los que leemos el mismo mensaje de salvación.

3. LOS GRANDES TEMAS BÍBLICOS

El conocimiento de los temas mayores de la Revelación divina es la tercera etapa, que debe recorrer, según el texto antes citado del Decreto sobre la formación sacerdotal, la formación bíblica de los aspirantes al sacerdocio y la misma tarea investigadora. En otras palabras, todo el esfuerzo del exégeta debe desembocar en una teología bíblica, que recoja en síntesis orgánica los datos analíticos aportados por la investigación exegética. Semejante teología no tiene por principal objeto suministrar una serie de pruebas de Sagrada Escritura para fundamentar con más o menos rigor las tesis de teología. Ese concepto afortunadamente ha sido superado. Hoy entendemos por teología bíblica algo mucho más dinámico y vital, es decir, una síntesis de los datos bíblicos referentes a un tema, esparcidos a lo largo de la historia de la revelación, y que tiene en cuenta precisamente las etapas de la evolución histórica. Porque no hay que olvidar que los libros de la Biblia brotan de una *experiencia* histórica y espiritual, que se ha integrado en la revelación misma, puesto que es aquella la que ha permitido al pueblo de Dios tomar conciencia de esta última gracias al testimonio inspirado de los profetas y de los hagiógrafos. Por eso podríamos definir el tema bíblico como "un aspecto de la experiencia hecha por los hombres del Antiguo Testamento, que ha hallado su plena dimensión en Jesucristo y que vuelve a encontrarse, transformado en la experiencia cristiana"⁸⁵. Este último elemento es de gran importan-

⁸⁵ P. GRELOT, en *Seminarium*, VI (1966) p. 873, inspirado en J. GUILLET: *Thèmes bibliques: Étude sur l'expression et le développement de la révélation*, Paris 1951.

cia, porque es el que da sentido para nosotros a la Sagrada Escritura, a su proclamación en la Iglesia. La Escritura no es una palabra huera, carente de sentido, sino que por el contrario cobra *actualidad* cada vez que se la proclama en la Iglesia, ya que Cristo “está presente en su Palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es El quien habla”⁸⁶.

Según esto una teología bíblica auténtica, que nos ofrezca la síntesis del pensamiento del Autor divino de la Escritura a través de la palabra humana, hecha con todo rigor científico, es el coronamiento del estudio e investigación de la Biblia, y puede convertirse también en una ocasión magnífica para el progreso del mismo diálogo ecuménico. No es necesario repetir que las dificultades para el trabajo en común con los cristianos no católicos son importantes, ya que una serie de presupuestos que están en la base de semejante tarea son diversos para unos y otros, y no será fácil conseguir en breve plazo la unanimidad absoluta. Sin embargo no es necesario esperar que se produzca el acuerdo total, puesto que existen también otra serie de principios comunes, que permiten ir avanzando juntos en la empresa de construir una teología bíblica común, siquiera el avance tenga que ser por fuerza lento y penoso. Pero ofrece perspectivas alentadoras el hecho de que en los últimos años se hayan escrito trabajos importantes de teología bíblica en el campo no católico, que muestran una notable convergencia con los puntos de vista de la mejor y más actual teología católica, al menos en bastantes afirmaciones esenciales, de tal forma que dichas obras pueden recomendarse a nuestros mismos seminaristas y estudiantes de teología, dándoles desde luego las debidas orientaciones para leerlas con provecho. Recuérdense nombres como los de R. Schutz, M. Thurian, O. Cullmann, J. Jeremías, etc.

Tal vez, sin embargo, bajo el punto de vista ecuménico sea más interesante subrayar que, lo mismo que admitimos la posibilidad de diversas teologías especulativas, dentro de la unidad del dogma, de forma semejante, dentro de la unidad fundamental de la Biblia, pueden subsistir varias teologías bíblicas, diferentes y complementarias, cuyo conocimiento e in-

⁸⁶ Const. “Sacrosanctum Concilium”, n. 7; cf. Instruct. “Eucharisticum Mysterium”, n. 9.

tegración den una visión más cabal del designio divino. La conciencia del desarrollo histórico de la revelación, así como de la evolución que se observa a veces en un mismo autor sagrado, son elementos necesarios para adquirir la dimensión ecuménica, porque ciertos acentos característicos de las diferentes iglesias provienen del lugar que se asigna en la confesión respectiva a un autor o a una época de la revelación; por poner un ejemplo, piénsese en la diversa proporción con que utilizan protestantes y católicos las epístolas pastorales paulinas, y se comprenderá mejor la diferente valoración otorgada a ciertos hechos y aspectos de la estructura eclesial primitiva. Una consideración semejante cabría hacer en cuanto al papel de la Virgen en la historia de la salvación, en cuanto al ministerio eclesial, etc. Añadiré para completar esta idea que en la formación bíblica es preciso señalar también que la Escritura no es independiente de la comunidad en que se proclama, ni de su tradición; así se explican las resonancias diversas que a veces una misma perícopa suscita en medios diferentes. Una vez más la solución ha de estar en respetar la diversidad dentro de una unidad fundamental.

Conviene notar, sin embargo, a fin de conocer no sólo la cara favorable de la moneda, sino también las serias dificultades que entorpecen la marcha hacia la unidad, una desviación que J. Hamer ha denunciado en ciertos sectores de la teología protestante contemporánea y que podría dar al traste con lo logrado hasta ahora por los teólogos que trabajan en pro de la unidad doctrinal de los cristianos⁸⁷. Consiste el peligro en la tendencia de algunos discípulos de Bultmann a poner radicalmente en tela de juicio todo lo que se pensaba definitivamente adquirido por la teología bíblica. En efecto, los referidos autores se preguntan de nuevo si se da verdaderamente

⁸⁷ Se trata de la conferencia pronunciada el 30 de septiembre de 1966 por el P. J. Hamer en el Congreso Internacional de Teología, celebrado en Roma para estudiar la teología de los documentos del Vaticano II. La versión francesa del discurso puede leerse en *La Documentation Catholique*, LXIII (1966) cc. 2055-2062. Hamer señala el progreso que la declaración de la Conferencia de Nueva Delhi (1961) —la cual determina las condiciones externas de la unidad cristiana— supone respecto de la postura ambigua de la conferencia de Toronto (1950). Sin embargo, las desviaciones teológicas en el seno del protestantismo, a las que se refiere en su discurso, pueden malograr los frutos logrados con tanto trabajo.

una unidad sustancial en el mensaje bíblico. Hamer cita la respuesta enérgica dada a los radicales seguidores de Bultmann por Visser't Hooft, ex-secretario general del C. E. I.: "negar la unidad de la Biblia equivale a negar la necesidad de la unidad de la Iglesia. Una Biblia que se concibe como una colección de escritos dispares de cristología y de eclesiología difícilmente puede ser el fundamento de nuestra vocación a la unidad". Hamer se congratula por la energía de esta respuesta y espera que el C. E. I. se opondrá a cualquier intento de este tipo encaminado a poner en peligro la causa del ecumenismo.

Hay que poner por lo tanto manos a la obra de estudiar en común la teología bíblica, empezando por algunos temas que son de mayor actualidad. Es decir que, en lugar de entretenerse en ciertas controversias confesionales ya prácticamente superadas, los teólogos deberían conceder la prioridad a los problemas más urgentes que todas las Iglesias proponen a una reflexión común, a saber, particularmente lo que significa verdaderamente la Revelación cristiana para el hombre de hoy. A este propósito importa que, aun reconociendo la diversidad en la manera de conocer e interpretar la verdad revelada, se busque en común una hermenéutica teológica aplicable no sólo a la Escritura, sino también a las formulaciones de la fe, que hemos de proponer al alcance del hombre de hoy, en perfecta sumisión a la Palabra de Dios que está siempre presente en la Iglesia.

Para terminar mi trabajo, voy a dar finalmente un elenco de temas de teología bíblica, que me parecen especialmente interesantes en el actual momento ecuménico. Por supuesto que la enumeración no pretende ser exhaustiva, ni tampoco el orden en que aquí se ofrecen los temas prejuzga nada acerca de la prioridad temática o metodológica que deba concedérseles. He aquí la lista de temas⁸⁸:

⁸⁸ La primera relación del grupo mixto de trabajo Iglesia Católica-C.E.I. ofrece al final una lista de temas en la que se contienen, a título puramente ejemplificativo, algunos temas mayores que valdría la pena examinar en el futuro: cf. *La Doc. Catholique*, LXIII (1966) c. 524. Más completa es la lista de temas incluida en la relación del grupo mixto de trabajo Iglesia Católica-Federación Luterana Mundial: cf. *La Doc. Catholique*, LXIII (1966) cc. 1696-1698. Ambos catálogos pueden completar la serie de temas que aduzco en mi trabajo, a título asimismo de ejemplo.

1) Naturaleza y objeto de la Revelación cristiana; naturaleza y objeto de la fe; la formulación de la fe; naturaleza del orden sobrenatural y acceso del hombre al mismo.

2) La inspiración y la verdad de la Biblia; autoridad de la Palabra de Dios y su actualización en la comunidad de fe; relación de la Sagrada Escritura con la Tradición y el Magisterio de la Iglesia; el problema teológico de la hermenéutica bíblica; historicidad de los evangelios y perennidad del mensaje evangélico.

3) La persona de Jesús a la luz del Nuevo Testamento; su divinidad; la función soteriológica de la humanidad de Cristo; aspectos diversos de la redención; teología y piedad marianas, a la luz del misterio de Cristo y de la Iglesia.

4) La Iglesia y su naturaleza; visibilidad y estructura externa de la Iglesia; el Espíritu Santo en la Iglesia; la concepción bíblica de la unidad de la Iglesia; el culto y los ministerios eclesiales; la potestad de jurisdicción y la sucesión apostólica; el sacerdocio del pueblo de Dios.

5) Doctrina sobre la Cena del Señor y sobre los otros sacramentos⁸⁹; relación entre la Palabra de Dios y la Eucaristía; el valor propiciatorio del sacrificio de la Misa; la intercomuni6n; cuestiones especiales acerca del matrimonio.

6) La justificaci6n por la fe y la santificaci6n; la Ley y el Evangelio; los sacramentos como canales de la gracia; fundamentos bíblicos de la vida y espiritualidad religiosa; virginidad y celibato; la libertad religiosa, etc.

* * *

Ha llegado el momento de poner punto final a este artículo, que no ha pretendido otra cosa sino hacer algunas suge-

⁸⁹ "La doctrina sobre la Cena del Señor, sobre los demás sacramentos, sobre el culto y los ministerios de la Iglesia debe ser objeto de diálogo" (Decreto "Unitatis redintegratio", n. 22). Cf. el libro recientemente aparecido de M. THURIAN: *Le pain unique. Simple réflexion sur l'eucharistie et le ministère*. Les Presses de Taizé, 1967.

rencias sobre las perspectivas que se ofrecen al diálogo ecuménico en el terreno principalmente de los estudios bíblicos. Las dificultades no son pequeñas, pero nuestra esperanza tiene que ser mayor: "in spem contra spem" (Rom. 4, 18) debemos los cristianos trabajar por la construcción de la unidad, partiendo de la plataforma común de la Sagrada Biblia. Es cierto que la autoridad divina de la Escritura no la entienden los cristianos separados de la misma forma que nosotros, y otro tanto hay que decir de la relación entre la Escritura y el Magisterio de la Iglesia. "Sin embargo" —como dice el Concilio— "las Sagradas Escrituras son, en el diálogo mismo, instrumentos preciosos en la mano poderosa de Dios para lograr aquella unidad que el Salvador ofrece a todos los hombres"⁹⁰.

⁹⁰ Decreto "Unitatis redintegratio", n. 21.